

Houmash :

Etude sur la parashah Beha'alotekha

La substitution des *bekhoroth* par les *Leviim*

Après avoir enseigné la *mitsvah* de *hadlaqat ha-Neroth*, l'allumage de la Menorah, la *Torah* passe à un autre sujet, qui touche à un problème fondamental : comment Israël accomplit-il '*Avodat HaShem* ? Dans ce service, il y a d'une part la '*avodah*, le service du *Mishkan* et du *Beit ha-Miqdash*, assurée par ceux qui représentent le peuple, et d'autre part tout le travail qui entoure cette '*avodah*. On a l'habitude de penser immédiatement aux *Kohanim* et aux *Leviim*, mais à l'origine ce n'étaient pas eux. Au départ, cette fonction revenait aux *bekhoroth*, aux premiers nés de chaque famille.

Cela renvoie à la discussion entre '*Essav* et '*Ya'aqov* autour de la *bekhorah*, la primogéniture. Ce qui a été acheté, ce n'est pas seulement un privilège abstrait, mais le statut de celui qui accomplit la '*avodah*. Bien que cette '*avodah* concerne tout le *Klal Israël*, elle est réalisée par une partie du peuple au nom de tous. C'est précisément pour marquer qu'il s'agit d'une représentation que ceux qui sont entièrement consacrés à ce service ne vivent pas par leurs propres moyens : ils sont pris en charge par le reste d'Israël, à travers les *teroumoth*, les prélèvements, les *ma'asseroth*, les dîmes, les vingt-quatre *matenoth*, offrandes et d'autres dons encore.

Les *Leviim* ont aussi un statut territorial particulier. Ils habitent les villes des *Leviim*, qui ont également fonction de villes-refuges. Au lieu de six seules villes-refuges, il y en a en réalité quarante-huit : quarante-deux villes des *Leviim* et six villes-refuges, toutes ayant ce rôle. Elles sont donc administrées par les *Leviim* eux-mêmes et soumises aux règles propres à ces villes.

Le passage des *bekhoroth* aux *Leviim* a lieu ici, dans Parashat Beha'alotekha. Ce transfert est présenté comme une dégradation par rapport à l'état initial : avec les premiers-nés, il y avait une représentation beaucoup plus complète de l'ensemble du peuple, puisqu'il y a toujours des premiers-nés dans toutes les familles. Tandis qu'avec le système des *Kohanim* et des *Leviim*, on crée une catégorie séparée, presque un « État dans l'État ». Les *Kohanim* acquièrent une *qedousah* particulière, qui entraîne des *dinim*, des règles propres, notamment dans le domaine du mariage. Un *Kohen* ne peut épouser une femme divorcée ; le *Kohen Gadol*, même pas une veuve. Cela montre qu'une séparation réelle se met en place.

Pourquoi les *bekhoroth* ont-ils perdu leur place ? En raison de la faute du Veau d'or, du '*egel*'. Une *halakhah*, une règle exclut du service cultuel celui qui a pratiqué l'idolâtrie. Dès lors que des premiers-nés ont participé à cette faute, ils se sont disqualifiés. La tribu de Lévi, elle, est restée à l'écart de l'idole ; elle peut donc être substituée aux *bekhoroth*. Mais cette substitution exige une qualification nouvelle. Un *bekhor* était apte par son seul statut. Le Lévi, lui, doit être transformé pour devenir capable d'assumer cette fonction.

La première étape est la purification de toute *toumath meth*, l'impureté due à un mort, par aspersion des *mei 'hatath*, des eaux lustrales. Il faut les éloigner du rapport à la mort, car l'*avodah zarah*, l'idolâtrie, est liée à la mort : ses sacrifices sont appelés « זִבְחֵי מֵתִים (*ziv'hei metim*, "des sacrifices des morts") ». Ici, au contraire, tout doit être orienté vers la vie.

Vient ensuite l'exigence étonnante du rasage complet. Toute la pilosité doit disparaître. Cela renvoie immédiatement à '*Essav*, décrit comme entièrement poilu. La pilosité est comprise ici comme ce qui accroche, ce à quoi les choses adhèrent. Raser le Lévi, c'est le débarrasser de tout ce qui reste attaché à lui depuis son état antérieur, de tout ce qui a pu adhérer avant sa consécration.

Le modèle de cette opération est le *metsora'*, celui qui est atteint d'une forme d'impureté. Lui aussi, dans sa purification, est rasé. Or le *metsora'* est celui qui a parlé en *lashon hara'*, une parole qui cause du tort à autrui. Le rasage signifie donc aussi une sortie radicale du lien avec le *lashon hara'*. Cela convient particulièrement à ceux qui seront liés non seulement à l'intendance du sanctuaire, mais aussi à l'étude et à l'enseignement de la *Torah*. Les *kohanim* servent par rotation, en vingt-quatre groupes ; le reste du temps, ils étudient et enseignent. Les *Leviim*, eux, ont une présence beaucoup plus continue dans le fonctionnement du *Beth ha-Miqdash* : portes, organisation, intendance. Tout cela suppose une parole juste et un rapport purifié aux autres.

Après la purification et le rasage, les *Leviim* apportent un *qorban* et reçoivent la délégation. Les *Bnei Israël* posent leurs mains sur les *Leviim*, comme on pose ses mains sur la tête d'un animal offert en *qorban* pour qu'il représente réellement celui qui l'apporte. Puis les *Leviim* posent leurs mains sur leurs propres *qorbanoth*. Il y a ici une chaîne de représentation : Israël investit les *Leviim* de sa mission, et les *Leviim* investissent les *qorbanoth*. C'est ainsi qu'ils deviennent opérationnels.

Reste le problème numérique : il n'y a pas autant de *Leviim* que de premiers-nés. Le remplacement ne peut donc pas être terme à terme. Ce manque est compensé par de l'argent : le Lévi représentera plus d'une personne, et l'écart sera réglé par le versement correspondant.

« *Qah eth ha-Leviim* » : une prise sans choix ; la purification

Le verset dit : « קַח אֶת הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל » (*qah eth ha-Leviim mitokh Bnei Israël*, « prends les *Leviim* du milieu des *Bnei Israël* ») (*Bamidbar* 8, 6). Ce mot, *qah*, soulève une difficulté. On ne

demande pas leur avis aux *Leviim*. De même qu'on n'avait pas demandé leur avis aux *bekhoroth*, ici non plus la mission n'est pas soumise à leur décision. C'est leur statut.

Ordinairement, quand le verbe « prendre » s'applique à une personne, il s'entend « *be-devarim* », par la parole, comme dans « *ki yiq'a'h ish ishah* ». Là, il faut un accord, un consentement. Mais ici, il n'apparaît aucun consentement. On peut toujours parler de « rapprocher », ou dire qu'on les convaincrait par la parole ; pourtant, en pratique, rien ne laisse entendre qu'ils auraient pu refuser. Aucun *Lévi* n'apparaît comme ayant voulu rester un simple membre de sa tribu d'origine, à la manière d'un *Reouveni*. Cette absence de choix marque la nature même de la fonction : ce n'est pas une carrière qu'on choisit, c'est une désignation.

La question du rasage revient alors avec plus de force. Si les *Leviim* ont été pris à cette place, c'est justement parce qu'ils ne sont pas tombés dans l'idolâtrie. Pourquoi faut-il malgré tout les raser comme le *mitsora'* ? La réponse passe par le sens même du *mitsora'*. Il est considéré comme mort, au moins socialement : expulsé de tous les *ma'hanoth*, des campements, isolé, exclu. Or l'idolâtrie et le *lashon hara'* ont tous deux rapport à la mort. Le rasage du *mitsora'* comme celui des *Leviim* exprime la nécessité d'enlever jusqu'aux traces d'un état de dégradation ou de contamination.

Rav Wolbe enseigne au nom de Rav Yerou'ham (Leibovitz) que tout aspect physique d'une personne correspond à une réalité spirituelle. Le fait que *'Essav* soit entièrement poilu n'est pas un détail descriptif : cela correspond à sa personnalité. Toute cette « saleté » s'accroche à la pilosité, tandis que *Ya'aqov* apparaît comme lisse. Être poilu, dans cette lecture, signifie être pris dans ses désirs de faute, presque englué en eux ; être lisse signifie être éloigné de cela.

Ainsi, le rasage n'est pas cosmétique. Il exprime l'arrachement des traces du mal. Cela éclaire aussi le lien avec le *lashon hara'*. La *Guemara* dans *'Arakhin* dit que parmi les groupes qui ne méritent pas le *'Olam Haba*, le monde-à-venir, l'un est celui de ceux qui disent du *lashon hara'* de façon permanente. La parole fait sortir l'intériorité de l'homme ; la langue est comme une entrée dans son être. Lorsqu'un *mitsora'* se purifie, il ne suffit donc pas qu'il cesse de parler : il faut enlever les traces mêmes du mal, jusque dans l'image de son corps.

De là vient une idée pratique essentielle : on ne vainc pas vraiment le *lashon hara'* par une simple décision de se taire. Puisque cela vient de l'intérieur, cet intérieur finira par s'exprimer. Le seul moyen efficace est de travailler à regarder positivement les autres, à acquérir un *'ayin tova*. L'exemple rapporté par Rav Wolbe, d'une femme (de Stockholm) l'illustre très fortement : dès que quelqu'un commençait à parler négativement d'un autre, elle répondait aussitôt qu'il fallait se demander comment l'aider. Dans une telle atmosphère, le *lashon hara'* ne peut pas prendre forme. Avec le temps, un tel travail peut transformer la personnalité elle-même.

***Pessa'h Sheni* : le rattrapage n'est pas une alternative**

La *parashah* suivante est celle de פסח שני (*Pessa'h Sheni*), au chapitre 9. Il existe donc dans la *Torah* une possibilité de rattrapage pour le *qorban Pessa'h*. Mais il faut bien comprendre la nature de ce rattrapage : ce n'est jamais une seconde option donnée d'emblée, comme si l'homme pouvait choisir entre deux dates. On n'accède au second *Pessa'h* que lorsqu'on ne pouvait pas faire le premier : en raison de *toumah*, d'un autre empêchement, ou parce qu'on était en בדרך רחוקה (*be-Derekh Re'hoqah*, trop loin de *Yeroushalayim*).

Même dans ce cas, le second *Pessa'h* n'est pas identique au premier. On doit manger le *qorban* avec *matsoth ou-merorim*, et certains *dinim* restent les mêmes, comme l'interdiction de casser les os. En revanche, le rapport au *'hamets* n'est pas le même : on peut avoir du *'hamets* chez soi au moment où l'on mange le *qorban* de *Pessa'h Sheni*.

Le texte ajoute quelque chose de très sévère : si quelqu'un était pur, à distance convenable, et n'a pas fait le *qorban Pessa'h*, il est passible de *kareth*. Le *guer* lui aussi est tenu à cette *mitsvah* exactement comme le natif d'Israël. Il ne peut pas dire qu'il n'est pas sorti d'Égypte ; une fois entré dans Israël, il participe à cette naissance.

D'où une question plus large : a-t-on le droit d'organiser volontairement sa situation pour être empêché de faire une *mitsvah* ? C'est un problème général. Si quelqu'un se trouve loin par hasard, c'est une chose. Mais s'il a planifié d'être loin pour éviter l'obligation, est-ce permis ? La question existe pour *Qorban Pessa'h*, pour le *minyan*, pour la *soukkah*, et ailleurs. Il y a une *ma'hloqeth* parmi les *posqim*. Personne ne dit que c'est bien ! Mais la question est de savoir si, juridiquement, il y a transgression. Avant l'arrivée de la *mitsvah*, on n'est pas toujours obligé de se placer dans une situation qui permettra de l'accomplir.

Ce point donne son relief particulier à *Pessa'h Sheni*. Il y a ici un rattrapage, mais uniquement pour *Qorban Pessa'h*, pas pour l'ensemble de la fête. Cela tient probablement au caractère tout à fait fondamental de cette *mitsvah* : elle touche à la naissance même de *Klal Israël*. Une naissance ne se rate pas.

Suivre la nuée : servir HaShem là où Il place l'homme

Le passage sur les voyages des *Bnei Israël* décrit une existence entièrement réglée par la nuée : « וַיִּהְיוּ הָעָרִיד הָעֹנֵן עַל הַמִּשְׁכָּן יָמִים רַבִּים » (*ou-ve-Ha'arikh he-'Anan 'al ha-Mishkan yamim rabim*) (*Bamidbar* 9, 19). Parfois le nuage restait longtemps, parfois très peu. On ne savait jamais combien de temps il faudrait demeurer ou repartir. Il pouvait arriver qu'on passe près d'une oasis sans s'y arrêter ; il pouvait aussi falloir camper longtemps dans un endroit très difficile.

La *Torah* met ainsi en lumière la grandeur des *Benei Israël*. Ils ont traversé le désert exactement comme HaShem le voulait. Ils installaient le camp et remontaient le *Mishkan* sans savoir si c'était pour quelques jours ou pour plusieurs années. Rien que la description matérielle de cette opération est saisissante : poutres immenses, chariots, structures lourdes, démontage et remontage incessants.

Selon le *Sforno*, le but de ce récit est de montrer la fidélité d'Israël. Mais cette idée peut aussi être entendue sur le plan spirituel. Il y a des lieux où la '*avodah* paraît facile, presque comme dans une oasis, et d'autres où tout semble désert, même spirituellement. Pourtant le critère décisif n'est pas notre sentiment subjectif sur l'endroit. Si HaShem place quelqu'un ici et non ailleurs, c'est ici qu'il doit Le servir. L'herbe est toujours plus verte ailleurs.

Cela ne signifie pas qu'on doive ignorer les réalités d'un lieu. Si quelqu'un sent que l'endroit où il se trouve rend son '*avodah* plus difficile, il faut prendre conseil. Il existe des lieux où, *le-khat'hilah*, a priori, on ne doit pas habiter. Mais il y a aussi des situations où l'on ne peut pas partir, en raison d'une responsabilité, d'une nécessité familiale, d'un besoin médical, ou d'une mission qu'on doit accomplir là précisément. Dans ce cas, c'est là que l'on doit faire ce qu'on peut.

L'exemple de Rav Wolbe à Stockholm pendant la guerre en donne une illustration forte. Il y avait là une solitude religieuse réelle, et pourtant c'était précisément là qu'il fallait qu'il soit, parce que beaucoup de choses passaient par cet endroit et par lui. L'emplacement n'était pas choisi pour son confort spirituel, mais pour le rôle qu'il permettait de jouer.

Myriam, Moshé et la '*anavah* : ne pas sauter les étapes dans la '*avodah*

À la fin de la *parashah*, Myriam parle négativement de Moshé à propos de sa séparation d'avec Tziporah, avec Aharon. Leur question est : HaShem ne leur parle-t-Il pas aussi ? Pourquoi Moshé devrait-il se séparer de sa femme ? La réponse donnée est qu'il n'y a aucune commune mesure entre la prophétie de Moshé et celle des autres prophètes. Chez eux, la parole divine vient dans le rêve ou dans une sorte de défaillance ; chez Moshé, c'est *peh el peh*, face à face. C'est aussi la seule prophétie devenue *Torah*. Les autres sont dans le *Nakh*, mais pas dans la *Torah*.

'Hazzal expriment cette différence par l'image de l'*aspaqlaria*. Chez tous les autres prophètes, c'est « *she-Einah me'irah* », une vision non éclairée, floue. Chez Moshé, c'est « אֶסְפָּקְלָרִיָּא הַמְּאִירָה » (*aspaqlaria ha-me'irah*, "un miroir lumineux"). Le Bartenoura comprend *aspaqlaria* comme un miroir. L'être humain a été créé de telle façon qu'il puisse recevoir quelque chose de l'image que HaShem veut révéler. En perfectionnant ses *middoth*, l'homme polit ce miroir. Chez Moshé, ce miroir était poli avec une perfection telle que la perception était d'une clarté unique.

Cela rend la question de Myriam et d'Aharon encore plus difficile : comment n'ont-ils pas perçu, après tant d'années, cette différence essentielle ? La difficulté reste entière. Peut-être que cette transcendance même les empêchait de la saisir vraiment. Mais ce point demeure difficile.

Dans ce contexte apparaît aussi le verset sur Moshé, « עָנָו מְאֹד » (*'anav me'od*, "extrêmement humble"). Rachi traduit par modeste et tolérant. Moshé a supporté la critique ; il ne s'est pas mis en colère. À partir de là, le cours se déplace vers un enseignement de *Moussar* sur la

tolérance. La tolérance envers les autres est une racine de toutes les bonnes *midoth* et une source de sérénité. Mais il faut aussi de la tolérance envers soi-même.

Dans l'*Avodat HaShem*, le danger est de vouloir trop vite devenir autre. On voudrait une '*Amidah* entière avec *kavanah*, une correction complète des *midoth*, une transformation rapide. Or le *midrash* de *Shemot Rabbah* dit que HaShem ne demande pas à l'homme plus que ce qu'il peut faire. Il connaît ses limites, ses forces et ses lenteurs.

Le Gaon de Vilna l'enseigne sur « אִנְלֵת אָדָם תִּסְלַף דְּרָכּוֹ וְעַל ה' יִזְעַף לְבוֹ » (*Iveleth adam tesalef darko, ve-'al HaShem yiz'af libo*) (*Mishlei* 19, 3). L'homme déforme sa propre voie, puis s'irrite contre HaShem. Il a voulu grimper trop vite, n'a pas tenu, puis croit que HaShem l'a abandonné. En réalité, c'est lui qui a provoqué sa chute.

La vraie place de la tolérance n'est pas après l'échec, mais au moment de bâtir son plan : il faut être lucide sur ses limites et établir un rythme vrai. On ne saute pas les étapes. C'est même une ruse du *yetser hara'* que de pousser à prendre trop sur soi. Si quelqu'un veut prendre une demi-heure d'étude, le *yetser hara'* lui souffle une heure et demie, parce qu'il sait qu'il n'y arrivera pas. En revanche, un quart d'heure, tenu avec constance, peut changer une vie.

Une histoire rapportée sur Rav Moshe l'exprime avec force. Après des journées épuisantes, il rentrait très tard, ouvrait sa *Guemara*, disait quelques mots, puis s'endormait. À la question : à quoi cela sert-il si l'on ne se rappelle même pas ce qu'on a étudié ? la réponse fut : parce que si je n'avais pas étudié hier soir, ce sont les dizaines de milliers de pages que je n'aurais pas étudiées. Sur le moment, cela paraît presque inutile ; à long terme, c'est décisif. Il y a là une discipline, une fidélité au temps de l'étude, même lorsque l'efficacité immédiate semble absente.

L'aboutissement est donc double. D'un côté, l'homme doit accepter d'être placé là où HaShem le veut, comme Israël suivant la nuée. De l'autre, il doit avancer dans son '*avodah* sans impatience, sans se briser en voulant tout prendre d'un coup. La grandeur n'est pas dans le saut, mais dans la fidélité.