NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

118 N° 5 1996

«Écoute, Israël». Réflexions sur la vie consacrée

A.-C. AVRIL (nds)

p. 709 - 726

https://www.nrt.be/en/articles/ecoute-israel-reflexions-sur-la-vie-consacree-798

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

«Écoute, Israël»

RÉFLEXIONS SUR LA VIE CONSACRÉE

«Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu, le Seigneur un, et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton pouvoir» (*Dt 6*, 4-5). Le *Shema Israël*, confession de foi du peuple d'Israël, sous-tend toute la vie et l'enseignement de Jésus, qui l'accomplit par sa résurrection. Avec Jésus, nous sommes appelés à accomplir le *Shema Israël* dans notre vie, dans notre mort et notre résurrection. Et la vie religieuse, qui se propose humblement, à la suite du Christ et avec les moyens qui lui sont propres, d'exprimer la radicalité d'un don demandé à tous, peut prendre au sérieux les ressources insondables de la personne humaine évoquées dans le *Shema Israël* et ses commentaires rabbiniques.

Le *Shema Israël* est la confession de foi par excellence du peuple juif. Il est parmi les premières paroles que l'enfant apprend de ses parents, les dernières que l'on murmure avant de mourir. Bien des Juifs les ont eues sur les lèvres en entrant dans les chambres à gaz. Ils témoignaient ainsi que seul l'Unique avait droit sur leur vie, et que, contre toute apparence, nul autre ne pouvait la leur arracher. Ils affirmaient, comme le dit Élie Wiesel[1], qu'envers et contre tout, envers Dieu et contre Dieu, au vu et au su de tous, ils continueraient à le proclamer «Un et son Nom Un». Pour s'en rendre compte, il faudra parcourir les interprétations que la tradition juive donne du *Shema* dans la liturgie et dans ses commentaires.

Jésus a prié le *Shema Israël*, il l'a vécu. Il y voit le premier commandement, auquel le second est semblable. À sa suite, les chrétiens continuent de recevoir d'Israël le *Shema* en parole et en acte. C'est pourquoi son étude peut aussi aider tout chrétien, et particulièrement les religieuses et les religieux, à enraciner leur vocation dans le terreau sain et nourrissant de la Parole de Dieu, et les stimuler dans leur réponse à son appel. On découvre alors jusqu'où peut mener, dans sa radicalité, l'obéissance à ce commandement: Tu aimeras le Seigneur ton Dieu avec toute la

---

1. ***Un juif aujourd'hui.*** **Paris. Seuil. 1977.**

richesse de ton cœur, de ta volonté, avec toute ta vie et ses aspirations, ses désirs, avec tout ce qui te rend puissant en ce monde. Ainsi tu exprimeras que ton Dieu est un et qu'Il est Amour. Une lecture du Nouveau Testament pourra utilement prolonger notre réflexion sur ce thème et ne manquera pas d'ouvrir des perspectives sur la vie consacrée. Commençons par deux constatations préliminaires: la place du *Shema* dans la liturgie juive, et son rapport à la vie consacrée. Nous consulterons ensuite les commentaires juifs avant de préciser l'importance que Jésus donne à ce texte.

I. - Le «Shema Israël»: prière juive quotidienne

Récité deux fois par jour, le matin et le soir, le *Shema Israël* habite et façonne la mémoire juive. Il est encadré de trois bénédictions dans la liturgie. La première bénédiction rappelle la Création. Sa vision est universelle. Elle atteint son sommet avec le «Saint, Saint, Saint» (*Is 6*, 3), qui affirme la transcendance de Dieu Créateur, dont la gloire remplit toute la terre. Ce Dieu saint, séparé, n'est pas indifférent à sa création. Il s'y révèle, il y est donc aussi présent et agissant. Mais pour que son immanence à son œuvre ne prête pas à confusion, la prière s'empresse d'ajouter: «Bénie soit la gloire du Seigneur depuis son Lieu» (*Ez 3*, 12). Le Lieu de Sa gloire demeure au-delà de toute connaissance. La deuxième bénédiction est centrée sur l'élection d'Israël par amour, et par conséquent sur la révélation particulière que Dieu a faite de Lui-même, à Israël, par sa *Torah*. La troisième bénédiction, qui, elle, suit le *Shema Israël*, évoque la rédemption, dont l'événement fondateur est la sortie d'Égypte.

La récitation du *Shema Israël* comprend trois passages d'Écriture: *Dt 6*, 4-9, *Dt 11*, 13-22 et *Nb 15*, 37-41, qui manifestent la relation d'Alliance entre le Dieu unique et Israël. Selon un commentaire rabbinique il y aurait ici allusion aux «Dix Paroles». Le procédé peut sembler artificiel; il n'est qu'un moyen au service de l'affirmation d'une vérité: Dieu est un et unique, s'engager à l'aimer implique l'observance des commandements, dont les «Dix Paroles» sont le résumé. Or la première des deux Tables de la Loi (les cinq premières Paroles) vise la relation à Dieu, tandis que la seconde (les cinq dernières Paroles) porte sur la relation au prochain.

Le premier passage (*Dt 6*, 4-9) se situe à l'intérieur de la relation d'Alliance entre Dieu et son peuple. Il est la confession de

foi d'Israël en l'unité de Dieu: «Entends, Israël, le Seigneur notre Dieu, le Seigneur est un.» Cette confession de foi implique une réponse d'amour à l'amour reçu: «Et tu aimeras le Seigneur ton Dieu», réponse qui engage la personne dans tout ce qui la constitue: – son cœur (*lev*), qui est le lieu où l'on s'engage, – son âme (*nefesh*), c'est-à-dire sa vie, sa liberté d'être, son identité, – et enfin sa puissance (*me'od*), que l'on peut traduire par «beaucoup», c'est-à-dire ce que l'on possède et qui rend puissant.

Le *Shema Israël* est donc en même temps confession de foi dans le Dieu Un et affirmation des exigences qui en découlent dans l'aujourd'hui. «Que ces commandements ne soient pas à tes yeux comme un commandement ancien auquel on n'attache pas d'importance, mais comme un commandement nouveau au-devant duquel tout le monde court[2].» Les *tefillin* ou phylactères, portés sur le front et sur le bras pendant la prière, et les *mezuzot* aux portes des villes ou des maisons contiennent les paroles du *Shema*.

Le *Shema Israël* affirme encore l'importance des commandements comme moyen concret pour manifester sa propre réponse d'amour à l'amour de Dieu. Dieu a multiplié les commandements pour accroître le mérite d'Israël, lui donnant ainsi d'innombrables occasions de lui montrer son amour[3]. Tel est le sens du deuxième passage (*Dt 11*, 13-21).

Mais le *Shema Israël* est aussi confession de foi en Celui qui a fait sortir Israël d'Égypte (*Nb 15*, 37-41). Autrement dit, les commandements sont une voie de libération. Israël n'a pas quitté l'esclavage d'Égypte pour retomber sous le joug de ses propres servitudes, mais pour recevoir le joug qui rend libre, le joug du Seigneur et de sa *Torah*. C'est ce que rappellent les *tsitsit* ou franges.

La vie chrétienne se situe dans ce mouvement d'alliance. A fortiori la vie religieuse engage la personne tout entière, dans sa volonté et son discernement (*lev*), dans sa globalité et son unicité (*nefesh*), dans l'instinct qui la pousse à vouloir exercer sa puissance et à posséder (*me'od*). Le consacré offre son être au pouvoir rédempteur du Christ pour qu'Il le recrée à l'image et à la ressemblance de Dieu en le référant à l'Unique. Ce faisant, il témoigne du prix de la personne humaine et de la bonté originelle des énergies de son être. Il témoigne aussi du prix de la rédemption. Dans une lettre adressée aux religieux et religieuses et intitu-

2. *Sifré Deutéronome* sur *Dt* 6, 6.
3. **Mishna, *Makkot* 3, 16.**

lée «Le don de la Rédemption», le Pape Jean-Paul II présente la vie religieuse comme un témoignage rendu à l'amour rédempteur du Christ, et une réponse au regard d'amour de Jésus Sauveur sur toute personne. La voie pour rendre ce témoignage est la suite radicale du Christ, la décision prise publiquement devant l'Église de n'avoir à la suite du Christ d'autre but, d'autre sens pour sa vie, que l'Unique, de référer toute capacité d'aimer à son amour, toute sa liberté d'être à sa personne. Les commentaires du *Shema Israël* permettent d'approfondir cette réflexion.

II. - Ses commentaires

1. Faire, entendre, garder

«Entends, Israël» est la première de ces paroles. En hébreu, plusieurs verbes signifient l'écoute: *le-hate'ozen* veut dire «prêter», «incliner» l'oreille; *le-haqshiv*, «écouter en élargissant l'oreille»; *le-ha'azin*, «écouter avec l'oreille». Ces trois verbes préparent à l'action d'entendre, *lishmo'a*.

> «Entends», *shema'*, ne vise pas l'ouïe, le fait d'écouter avec l'oreille, mais la compréhension, la foi du cœur, tout comme dans les versets parallèles: «Nous ferons et nous entendrons» et «tu entendras, ô Israël, et tu garderas ces commandements pour les faire.» Le verbe *shema'* n'a pas seulement le sens de ouïr, mais de croire et de recevoir[4].

En effet lorsque Moïse achève de lire le livre de l'Alliance, Israël déclare: «Nous ferons et nous entendrons» (*Ex 24, 7*). Ce qui ne manque pas de poser question: pourquoi la mise en pratique précède-t-elle le fait d'entendre? Le peuple s'engage à pratiquer la *Torah* avant même de l'avoir entendue. En effet le peuple sait que lorsque Dieu parle, il s'agit d'entrer dans l'expérience qu'il propose, sans prétendre en saisir immédiatement tout le sens. C'est ainsi que l'on comprendra peu à peu la portée d'une parole d'abord entendue et vraiment reçue une fois mise en pratique. Entendre et faire sont ici liés et il est difficile de les dissocier pour donner préséance à l'un ou à l'autre[5]. Un commentaire

4. Bahya ben Joseph Ibn Paquda (XI^e s.), *Introduction aux devoirs des cœurs.*
5. Le NT fait plusieurs fois référence au couple faire-entendre (voir *Mt 7*, 24; *13*, 1-23; *Jn 2*, 5).

rabbinique d'*Ex 24, 7* va jusqu'à dire: «Celui qui entend sans avoir l'intention de faire, il eût mieux valu qu'il ne fût pas créé[6].»

Lishmo'a veut donc dire entrer dans un processus qui suppose la confiance en un Dieu dont on sait qu'il ne demande ni l'absurde ni l'impossible. *Lishmo'a* demande du temps. La Parole ne se révèle que par niveaux. C'est pourquoi, il faut savoir la «garder». Ainsi, en *Gn 37*, 11, il est dit de Jacob qu'il a «gardé» la parole (ou la «chose», l'«événement»: *davar*). Jacob ne comprend pas les songes de son fils. Il y perçoit quelque chose qui le dépasse, et il «garde la parole». Il en est de même pour Marie (cf. *Lc 2*, 19.51). Elle sait que ce qu'elle vit vient de Dieu, elle fait confiance, et c'est ainsi qu'elle entre dans l'événement dont elle ne saisira la portée que plus tard.

Lishmo'a, «entendre», suppose donc *lishmor*, «garder», c'est-à-dire garder la Parole dans la mémoire du cœur, de sorte que cette parole d'abord écoutée mûrisse, grandisse, jusqu'à ce que Dieu en révèle la signification. Ces considérations sur le sens du mot *Shema* se trouvent comme résumées dans le commentaire suivant:

> Et ils dirent: «Tout ce qu'a dit le Seigneur nous le ferons» (*Ex 24*, 3). Du fait qu'ils avaient commencé par s'engager à mettre en pratique — «Tout ce qu'a dit le Seigneur nous le ferons» (*Ex 24*, 3) —, Moïse leur dit: «Est-il possible de faire sans entendre, est-ce qu'entendre (la Parole) n'incite pas à la mettre en pratique?» Alors ils reprirent: «Tout ce qu'a dit le Seigneur nous le ferons et nous l'entendrons» (*Ex 24*, 7) (*na'ase venishma'*), c'est-à-dire: nous ferons ce que nous entendrons. Cela nous indique qu'ils s'engagèrent à mettre en pratique et à entendre les Paroles de la *Torah* avant même de l'avoir reçue[7]. Ainsi dit l'Écriture: «Tu n'as désiré ni sacrifice ni oblation, tu m'as ouvert l'oreille. Tu n'as voulu ni holocauste ni sacrifice pour le péché, alors j'ai dit: Voici je viens — ainsi qu'il est écrit à mon sujet dans le rouleau du Livre ('J'ai voulu, mon Dieu, faire ta volonté et ta loi est dans mes entrailles', *Ps 40*, 7-9)»[8].

«Tu m'as ouvert l'oreille» signifie l'écoute de la Parole; «Alors j'ai dit: Je viens», l'intention de la mettre en pratique; «J'ai voulu faire ta volonté», le désir d'entrer progressivement dans la compréhension de la volonté de Dieu exprimée dans sa Parole. *Lishmo'a*, c'est donc aussi obéir, *ob-audire*, écouter «en avant».

---

6. *Mekilta* de R. Shimon ben Yohaï, sur *Ex 24*, 3.
7. On suppose que ce qui est écrit en *Ex 24* précède le don de la *Torah*, rapporté en *Ex 20*.
8. *Mekilta* de R. Shimon ben Yohaï, sur *Ex 24*, 3.

Lishmo'a suppose ainsi, avec tout ce que cela comporte d'inattendu, un acte de foi en Dieu qui parle au monde dans le cadre de l'Alliance à travers un peuple.

2. *Le Dieu Un*

«Le Seigneur notre Dieu, le Seigneur est Un.» Confesser que le Seigneur est Un n'est pas seulement affaire des lèvres, mais engage la personne tout entière. Une traduction rabbinique relève que la dernière lettre du premier mot *Shema'* et la dernière lettre du dernier mot *'Ehad* forment entre elles le mot *'Ed*, qui signifie «témoin». Tout l'être, toute la vie, doit témoigner que Dieu est Un.

Dire que Dieu est Un laisse entendre qu'il n'y a pas d'autres dieux. C'est ce qu'affirment les premiers versets du Décalogue (*Dt 5*, 6-8). Le Dieu Un, le Dieu des Dix Paroles, est Celui qui a fait sortir Israël de la maison de servitude, selon l'ordre donné à Pharaon: «Laisse partir mon peuple pour qu'il me serve» (*Ex 5*, 7; cf. *7*, 26; *8*, 16...). Il y a donc service. La tradition juive comprend ce service en lien avec le don de la *Torah*: Israël servira Dieu en accueillant la *Torah* et en vivant selon les commandements. Le peuple passe ainsi de la servitude au service, d'un joug humain qui opprime, au joug divin de la *Torah* et des *mitsvot*, qui libère.

Mais l'entrée dans la Terre Promise a pris du temps. Un commentaire d'*Ex 13*, 17, celui de la *Mekilta*[9], se demande en effet pourquoi Dieu n'a pas fait entrer Israël au plus vite dans sa Terre. La réponse interpelle: si Israël était entré trop vite dans la Terre Promise, chacun s'y serait précipité pour planter, produire, bâtir, et personne n'aurait été disponible pour recevoir la *Torah*. Il fallait l'expérience du désert pour apprendre la gratuité du don de Dieu et pour qu'une fois reçue, la *Torah* puisse être intégrée dans le corps.

Ainsi, dire de tout son être que Dieu est Un, c'est s'engager à ne pas avoir d'autres dieux que Lui, à ne plus se façonner d'idoles. Autrement dit, aller jusqu'au bout d'une libération. Mais cette proclamation signifie aussi que Dieu est le Tout-Autre, auquel rien ne peut être comparé. Il est l'Unique, au-delà de tout, distinct de sa création, incomparable. La tradition juive met ici en relation quatre confessions de foi: celle du beau-père de Moïse, Jéthro, celle de Naaman le Syrien, celle de Rahab, la prostituée — et héroïne — de Jéricho, et enfin celle de Moïse lui-même. Jéthro reconnaît d'autres dieux que le Dieu d'Israël. Il affirme cependant

9. *Mekilta* de Rabbi Ishmaël, sur *Ex 13*, 17.

— et ceci constitue un pas vers la confession de l'unicité divine — que le Dieu d'Israël est le plus grand (cf. *Ex 18*, 11). Naaman, tout en limitant la présence divine à Israël, va plus loin en confessant: «Il n'y a pas de Dieu sur la terre si ce n'est en Israël» (*2 R 5*, 15). Quant à Rahab, elle reconnaît que le Dieu d'Israël est aussi le Dieu de la terre et du ciel (cf. *Jos 2*, 10)[10]. Qu'en est-il dès lors de Moïse? Il ajoute à la confession de Rahab une mystérieuse expression: *'Ein 'od* («rien encore»), c'est-à-dire que rien ne peut lui être comparé, ni au ciel, ni sur la terre.

> Moïse a confessé Dieu même dans l'espace du monde ou dans le vide du monde, «*Afilu be hallalo shel 'olam*», ce qui peut signifier: «là où il n'y a rien». Il était là quand il n'y avait pas encore le monde. Il a toujours été Un (et non premier), sans commencement ni fin[11].

Confesser l'unicité de Dieu, c'est donc en même temps confesser son éternité, son infinité et sa présence en tout lieu.

Une autre approche de l'unité de Dieu se rencontre dans la Kabbale. Celle-ci ne peut être abordée sans prudence ni nuances. La mystique juive a l'intuition que l'unité de Dieu est dynamique et non statique. Cette unité est faite d'une diversité qui s'exprime dans les multiples manières dont Dieu se communique au monde. Entre ces diverses expressions de l'être divin, il y a mouvement, échange, équilibre et harmonie. L'important est de ne pas ruiner la conception de l'unité de Dieu en isolant ses différentes manières de se communiquer. La prière et l'accomplissement des commandements permettraient alors à Israël de correspondre à l'unité de Dieu et d'entrer dans le mouvement intérieur de la vie divine, de contribuer en quelque sorte à son unité. C'est ce qu'on appelle faire le *Yihud ha-Shem*, confesser l'unité de Dieu (voire «unifier» Dieu), non seulement en paroles, mais en actes, c'est-à-dire accueillir sa vie divine débordante et y correspondre par l'unification de son être.

---

10. Cette intuition de Rahab peut être rapprochée d'autres commentaires du *Shema* qui font pressentir que le Dieu d'Israël, c'est-à-dire Celui qui, du fait de l'élection, a contracté un lien particulier avec Israël, sera un jour reconnu comme le Seigneur de tous. C'est pourquoi il est écrit, disent-ils: «Entends, Israël, le Seigneur (désigné ici par le tétragramme) *notre* (au pluriel) Dieu, le Seigneur est Un.»

11. *Exode Rabba*, sur *Ex 3*, 12. Cela peut aussi signifier, selon d'autres commentaires, qu'aucun espace n'est vide de Dieu, qui est partout (cf. *Deutéronome Rabba*, sur *Dt 4*, 39).

3. Crainte et amour

«Tu aimeras le Seigneur ton Dieu...» (*Dt 6*, 5). Ou: «Tu craindras...» (*Dt 10*, 20). Comment concilier ces deux commandements? Le Deutéronome fournit lui-même la réponse: «Et maintenant Israël, qu'est-ce que le Seigneur attend de toi? Il attend seulement que tu craignes le Seigneur ton Dieu, en suivant tous ses chemins, en aimant et en servant le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être...» (*Dt 10*, 12). L'amour est inséparable de la crainte: «Tu craindras en aimant.» Un commentaire rabbinique distingue entre la crainte servile, celle de l'esclave, et la crainte amoureuse, qui caractérise la relation à Dieu et donne la mesure de la relation aux autres. La tradition orale a exprimé cette réalité dans la deuxième bénédiction qui précède le *Shema*, lorsqu'elle se permet de compléter le v. 11 du *Ps 86*, qui dit: «Rends mon cœur Un, pour qu'il craigne ton Nom», en ajoutant l'amour à la crainte: «Rends mon cœur un, pour qu'il aime et craigne ton Nom.»

4. Ton cœur tout entier

«De tout ton cœur.» La tradition juive propose deux lectures de cette parole[12]. La première interprétation se fonde sur la conception selon laquelle tout être humain est créé avec une inclination naturelle au bien et une autre au mal. C'est ce que la tradition juive désigne par le *Yetser ha-tov* et le *Yetser ha-ra'*. L'un et l'autre sont nécessaires, la vie vient de leur interaction. Le *Yetser ha-tov* doit en arriver, cependant, à contrôler le *Yetser ha-ra'*, grâce à l'observance des commandements. Ainsi, aimer le Seigneur de tout son cœur, c'est orienter ces deux tendances vers l'Unique, de sorte que le bon instinct se développe, grandisse et finisse par dominer le mauvais. Il ne s'agit pas d'aimer Dieu avec le seul bon instinct. L'un et l'autre sont liés d'une manière inextricable, et en séparant le «bon grain» de l'«ivraie», on risque de détruire la vie. Cette interprétation trouve un appui dans la matérialité même de la lettre de l'Écriture, du fait que le mot *lebab*, «cœur», comporte deux fois la lettre «b», faisant ainsi allusion aux deux instincts.

L'autre interprétation insiste sur l'adjectif «tout», dans l'expression «de tout ton cœur», ce qui l'amène à dire: «Que ton cœur ne

---

12. La plupart des commentaires sur le *Shema* sont empruntés au midrash *Sifré Devarim* sur *Dt 6*, 4-9.

soit pas divisé dans sa relation avec le Lieu[13].» L'unité du cœur et l'unité de Dieu sont intimement liées: dire que Dieu est Un, c'est s'engager à n'avoir qu'un Maître, qu'un objet à son amour, à situer tout autre désir en référence à l'Unique. Le regard s'unifie en se tournant vers l'Unique, selon la demande de la deuxième bénédiction précédant le *Shema,* et qui interprète le *Ps 86* en disant: «Rends notre cœur un», ce qui permet alors de dire en vérité: «Le Seigneur est Un.»

Maïmonide montre, à partir de ce même *Ps 86*, que si le péché divise le cœur, le partage, l'écarte de son élan vers l'Unique, la *teshouva*, la conversion du cœur, le retourne vers Dieu et lui fait ainsi trouver le chemin de l'unité[14]. Là où est le trésor, là est le cœur. Or ce qui parvient au cœur lui parvient par les sens extérieurs. C'est pourquoi de nombreux commentaires rabbiniques mettent en évidence le rapport entre les sens — les yeux et les oreilles principalement — et le cœur. Lorsque le cœur est orienté vers l'Unique, il ne se laisse pas envahir par n'importe quel message, ou au moins sait-il discerner entre les différents messages qui lui parviennent.

La tradition rabbinique l'a bien compris et va jusqu'à dire que la dernière des Dix Paroles: «Tu ne convoiteras pas», est la plus grande; elle attire toutes les autres à elle. Si l'on ne «convoite» que Dieu et que le cœur ne s'engage que pour Lui, alors toutes les autres Paroles suivent. Ne convoiter que l'Unique, n'avoir pas d'autres dieux que Lui, revient à faire l'expérience de la libération, car on peut être esclave des multiples désirs de ses yeux, de ses oreilles, de son cœur.

La bénédiction qui accompagne la pose des *tefillin* (phylactères) exprime cela à sa manière. Après la mention de la sortie d'Égypte, elle demande, en posant les *tefillin* sur le bras gauche: «Que soient asservis les désirs de nos pensées et de nos cœurs à son service.» Puis, en posant les *tefillin* sur le front: «Et que soient asservis à son service mes sens et toutes les forces qui m'habitent.» L'expression «asservis à son service» fait écho aux commentaires rabbiniques dont il a été question plus haut: l'expérience de la sortie d'Égypte et du don de la *Torah* est comprise comme le passage de la servitude au service, de la condition d'esclave à celle de serviteur.

---

13. Dieu est appelé «Lieu», car, dit la tradition, il est le Lieu de son monde, alors que le monde n'est pas son lieu (cf. *Genèse Rabba* sur *Gn 28*, 11).

5. L'âme, c'est la vie

«Tu aimeras le Seigneur... de toute ton âme.» L'âme (*nefesh*) correspond à un ensemble psychologique que l'on peut identifier à l'être vivant dans ses différentes formes d'expression. Dans l'Écriture, la *nefesh* est souvent synonyme de la vie[15]. Le commentaire rabbinique interprète «Tu aimeras le Seigneur... de toute ton âme» par «même s'il prend ton âme». Cette tradition, attribuée à R. Aqiba, a été si bien assimilée par la communauté des croyants qu'elle n'apparaît plus associée à son nom, ni dans la Mishna, ni dans certains commentaires midrashiques.

Derrière le «toute» («toute ton âme», «toute ta vie»), on a donc pressenti l'invitation à livrer toute sa vie à Dieu sans rien réserver pour soi. C'est ce qu'ont fait et font encore tant de martyrs, morts pour la «sanctification du Nom», le *Qiddush ha-Shem*. «C'est pour toi que nous sommes tués chaque jour, que nous sommes traités en mouton d'abattoir», dit le psalmiste (*Ps 44,* 23). On peut donc sanctifier le Nom de Dieu, s'attacher à Lui «de toute sa vie», au jour le jour. C'est ce que font les justes, qui observent les commandements. R. Aqiba en est un exemple; c'est pourquoi le Talmud illustre le *Qiddush ha-Shem* ou le *Yihud ha-Shem* (ou proclamation de l'unité de Dieu) par le récit de sa mort. Aqiba avait essayé d'aimer le Seigneur «de tout son cœur, de tout son pouvoir», mais il ne lui avait pas encore été donné d'exprimer dans sa radicalité qu'il l'aimait aussi «de toute sa vie». Il n'avait pas encore eu l'occasion d'«accomplir», c'est-à-dire de «faire exister» (au sens fort du verbe *leqayyem*) jusqu'à la fin le commandement du Seigneur.

R. Aqiba mourut donc au moment où, récitant le *Shema Israël*, il prononçait le mot *'Ehad* («Un»). Il fit ainsi du don de sa vie une confession en acte de la sainteté de Dieu (*Qiddush ha-Shem*) et de son unité (*Yihud ha-Shem*). Il témoignait ainsi, par sa mort, qu'il n'y a d'autre Maître et Seigneur que l'Unique, qui lui avait donné la vie et avait le droit de la lui reprendre. Dans sa recherche amoureuse du sens de l'Écriture, R. Aqiba avait compris que «de toute sa vie »signifiait: «même s'il prend ta vie», accomplissant ainsi d'une certaine manière la parole de l'Écriture et en découvrant le sens. Il ne lui restait plus qu'à l'accomplir en acte, et quelle n'était pas sa hâte qu'elle fût accomplie (cf. *Lc 12,* 50)!

---

15. Lorsque Dieu crée Adam, il introduit sa respiration, son souffle (*neshama*) dans la poussière (*'avaq*) qu'il a modelée, et cette chose inanimée devient, de par le souffle de Dieu, un être vivant (*nefesh haya*).

6. Aimer avec son «me'od»

Le mot *me'od* signifie «pouvoir», «puissance»; il signifie aussi «beaucoup», «extrêmement». La fortune, l'argent, ce qu'une personne possède, ce à quoi elle tient le plus, révèle ce qui la rend puissante. Les Sages ont donc paraphrasé: «Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toute ta puissance, de tout ton Mammon.» Autrement dit: par amour pour le Seigneur, tu dois être prêt à abandonner ce qui compte «beaucoup» pour toi, ce qui te rend puissant, ce en quoi tu te confies.

Un autre commentaire part de l'analogie phonétique entre *me'od* et *moded* qui veut dire «mesurer». D'où l'interprétation suivante: «Tu aimeras le Seigneur de toute la mesure dont il mesure ton existence, qu'il s'agisse de la mesure de bonheur, ou de la mesure de malheur.» En d'autres termes: tu dois aimer Dieu en toute circonstance, sans te tourner vers Lui uniquement lorsque tout va bien ou que tout va mal. Rends-lui grâce en tout temps. En toute circonstance il est présent à ta vie.

7. Trois manières d'aimer

Il y a donc trois manières d'aimer: de tout son cœur, de toute son âme, de tout son pouvoir. Ne se recoupent-elles pas? Si, dans sa sagesse humaine et divine, l'Écriture a recours à ces trois expressions, c'est bien en connaissance de cause. Elle sait «de quoi nous sommes faits» (*Ps 103*, 14). On peut en effet être prêt à suivre le Seigneur jusqu'à la mort, mais... en gardant pour soi tous ses biens. On peut être capable de donner tout ce que l'on possède, sans aller jusqu'au don de soi-même. Ou encore, on peut préférer Dieu à toutes les attaches du cœur, tout en restant attaché à son mammon.

Abraham et Job sont cités ici en exemples par la tradition juive. Abraham a abandonné son pays, sa parenté, ses liens du cœur. Quand donc lui fut-il demandé de faire aussi l'offrande de sa vie? Lorsque le Seigneur lui demanda son fils unique[16]. Quant à Job, il fut peu à peu appelé à abandonner ses biens, ses enfants, puis sa propre chair. À travers ses épreuves, il a montré qu'il aimait le Seigneur en toute circonstance: «Le Seigneur a donné, le Seigneur a repris, que le Nom du Seigneur soit béni!» (*Jb 1*, 21).

16. Le commentaire rabbinique identifie Isaac, l'unique enfant d'Abraham (*Gn 22*, 1), à la vie d'Abraham, en s'appuyant sur le *Ps 22*, 21, dans lequel «vie» et «unique» apparaissent comme synonymes: «Sauve ma vie (*nefesh*) de l'épée, mon unique (*yehidati*) des pattes du chien.»

On trouve des exemples similaires dans les évangiles. Les disciples quittent leur barque, leur famille (cf. *Mc 4*, 18-22). Quant au jeune homme riche, il aurait volontiers suivi Jésus, mais il avait de grands biens... (cf. *Mt 19*, 16-22).

À travers ces trois termes, l'Écriture rejoint trois énergies, trois dimensions fondamentales au cœur de toute personne humaine: le domaine de la conscience profonde, lieu de l'engagement, le domaine des possessions, et enfin celui de la liberté de disposer de son existence. Un extrait des *Devoirs des cœurs*, de Ibn Paquda, résume très bien ce qui précède: «Le prophète (Moïse) demande avec insistance à l'homme de réunir pour l'amour de Dieu son âme (*nefesh*), son cœur (*lev*) et sa fortune (*me'od*), pour en faire l'offrande totale au Très-Haut. Il ne doit rien refuser à cet ordre du Saint béni soit-Il et ne se montrer avare en rien devant la volonté de Dieu.»

Il n'est donc pas fortuit que l'Église ait toujours exprimé le don que l'on fait à Dieu de soi-même dans la vie consacrée selon les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Elle rend compte ainsi des trois domaines qui font la richesse de toute personne. Par la chasteté s'exprime le choix de Dieu comme l'Unique auquel on s'attache sans partage: «Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur.» Par la pauvreté, on décide d'abandonner ses possessions pour celui qu'on reconnaît comme le seul trésor: «Tu aimeras le Seigneur de toute ta puissance.» Par l'obéissance, on affirme sa liberté en livrant sa vie entre les mains d'un Autre: «Tu aimeras le Seigneur de toute ton âme», même s'il prend ta vie.

III. - Jésus et le «Shema Israël»

À partir de trois exemples: la parabole de la semence, les tentations et la mort de Jésus, Birger Gerhardsson[17] a montré comment le *Shema Israël* sous-tend tout l'enseignement et la vie de Jésus. Nous nous en inspirerons, tout en montrant au terme que Jésus accomplit le *Shema Israël* par sa résurrection.

---

17. *The Testings of God's*, coll. Cong. Biblica, NT ser. 2:1, Lund, CWK Gleerup, 1966. Cf. *Jésus livré et abandonné d'après la Passion selon saint Matthieu*, dans *Revue Biblique* 76 (1969) 206-277; *The Parable of the Sower and its Interpretation*, dans *NT Studies* 14 (1967-68) 165-193; *Du judéo-christianisme à Jésus en passant par le Shema*, dans *Recherches de Science Religieuse* 60 (1972) 23-36.

1. Le Christ, Parole du Royaume

L'évangile de Matthieu est par excellence l'évangile du Royaume. La parabole de la semence (*Mt 13*, 3-23) y est comme une clef: c'est en écoutant et en comprenant la Parole que l'on a accès au mystère du Royaume. La parabole accorde beaucoup d'importance au fait de comprendre, encore plus qu'à la mise en pratique, pourtant insinuée dans l'expression «faire du fruit». La compréhension de la parole est liée à l'engagement du cœur, elle implique déjà la mise en pratique.

La Parole du Royaume, ici, n'est autre que le Christ. Pour l'accueillir, le cœur doit être ouvert, disponible. On peut alors mieux saisir la portée de la citation d'Isaïe située entre la parabole et son explication. Il est question des yeux et des oreilles, et du cœur.

La parabole décrit quatre situations qui caractérisent quatre attitudes par rapport à l'accueil de la Parole. Soit l'on écoute la Parole, mais superficiellement (*Mt 13*, 4.19). La semence n'atteint que le bord du chemin. De ce fait, on ne la «comprend» pas. Le «cœur» n'est mentionné que dans cette première situation. On le retrouve pourtant dans la citation d'Isaïe. Le «Malin» intervient aussi (*Mt 13*, 19). Ces trois occurrences du cœur, de l'entente en profondeur de la Parole et de l'action du Malin trouvent un écho dans le *Shema Israël* et ses commentaires. Selon les Sages, *Shema* signifie «entendre» en laissant la Parole atteindre non seulement les oreilles, mais aussi le cœur. D'autre part, l'unité de Dieu proclamée lorsque l'on récite: «Entends, Israël, le Seigneur notre Dieu, le Seigneur est Un», doit trouver son actualisation dans l'unité du cœur orienté vers l'Unique et vivant de ses commandements. Or le Malin est celui qui divise le cœur (cf. *Mt 12*, 25-27) en le détournant de Dieu et de la voie des commandements. C'est pourquoi le commentaire rabbinique avertit le lecteur: «Que ton cœur ne soit pas divisé dans sa relation avec le Lieu.» On peut donc pressentir, dans la description de cette première situation de la parabole, l'attitude de qui n'aimerait pas le Seigneur de tout son cœur.

Soit que l'on reçoive la Parole, mais que l'on trébuche devant la persécution (*Mt 13*, 5-6.20-21). En contexte matthéen, les pierres du chemin représentent les persécutions à cause de la foi. Étant donné le peu de terre, c'est-à-dire le manque de profondeur, le moindre obstacle fait trébucher. On se souvient de R. Aqiba qui, face à la persécution romaine, préféra livrer sa vie plutôt que de renier sa foi. Cette deuxième situation correspond à celle de qui n'aimerait pas le Seigneur de toute son âme, de toute sa vie.

Soit que l'on accueille la Parole, mais la puissance, la richesse, les soucis du monde, tels des épines, l'étouffent (*Mt 13, 7.22*). Cette troisième situation correspond à celui qui préfère le monde et ses richesses à la perle ou au trésor du Royaume, et n'aime donc pas le Seigneur de tout son pouvoir, ou de tout son «mammon».

Enfin il y a celui qui a entendu et compris la Parole, et l'a «faite» dans sa vie, montrant ainsi qu'il aime le Seigneur de tout son cœur, de toute son âme et de tout son pouvoir (*Mt 13*, 8.23)[18].

2. Le Fils bien-aimé

On retrouve le même substrat à l'arrière-plan du récit matthéen des tentations de Jésus (*Mt 4*, 1-11). Lors des tentations, Satan va tester sa qualité de Fils. Au terme, Jésus s'est révélé comme «Fils bien-aimé du Père». Aussi Gerhardsson discerne-t-il derrière les trois tentations la triple interpellation du *Shema*: Jésus aime-t-Il le Père de tout son cœur, de toute son âme, de tout son pouvoir?

Jésus a faim. Il ne refuse pas de manger, puisqu'après son jeûne les anges le servent. Mais il refuse d'utiliser son pouvoir messianique à son propre compte. Aussi oppose-t-il à Satan la parole: «Ce n'est pas de pain seulement...» (*Dt 8*, 3). En arrière-fond se profilent le temps du désert et le don de la manne. C'est le temps de l'épreuve de la foi du peuple. Israël doit apprendre à dépendre de Dieu, à recevoir de lui seul sa subsistance. Jésus reprend l'histoire de son peuple. Mais chez lui aucune hésitation dans le choix. La réponse est immédiate. Elle manifeste l'orientation unique de son cœur non divisé vers le Père et vers Lui seul.

La deuxième tentation porte sur la vie de Jésus: va-t-il la risquer en se jetant du haut du temple? Satan cite le *Ps 91*, 11-12, poursuivant Jésus sur son propre terrain. Puisque la Parole de Dieu est sa nourriture, Satan le tente à partir de l'Écriture. Mais ce psaume est la prière de l'humble fidèle qui met toute sa confiance dans le Seigneur et ne cherche ni prodige ni grandeur. Ici encore,

18. On remarque aussi que ce ch. 13 fait appel à la Torah, aux Prophètes et aux Écrits, selon le procédé rabbinique de la *Hariza*. Celle-ci — action d'enfiler des perles — consiste à choisir des versets dans les 3 grandes parties de l'Écriture et à les relier par l'une des principales vérités de la foi d'Israël. Pour les Sages qui s'adonnent à cet exercice sacré, l'événement du Sinaï se renouvelle. Le feu du Sinaï les brûle. La *Torah* leur est donnée comme pour la première fois. C'est ce qui se passe à Emmaüs, lorsque Jésus montre aux disciples que toute l'Écriture affirme le sens de ses souffrances, en vue de son entrée dans la gloire (*Lc 24*, 27-44).

la référence de Jésus est claire: «Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu...» La toile de fond est, cette fois, le doute de Massa et Mériba. Jésus ne refuse pas de livrer sa vie entre les mains du Père, mais ce sera quand et comme celui-ci voudra. Son identité de Fils sera alors reconnue, non dans des prodiges, mais sur la Croix (*Mt 27*, 54). Jésus manifeste ainsi qu'il aime le Père de «toute sa vie».

Enfin, Satan offre à Jésus toutes les richesses du monde pour qu'en échange il l'adore. On ne peut servir Dieu et mammon. Or, dans sa réponse, Jésus montre clairement où est son trésor: «C'est le Seigneur que tu adoreras, et c'est à Lui seul que tu rendras un culte...» Il aime le Père de toute sa puissance, sans rien lui préférer, et n'a pas d'idole.

Dans toute cette péricope, c'est vers l'Unique que Jésus est tendu de tout son être: cœur, âme et puissance. Jésus ne cite aucun texte prophétique qui affirmerait sa messianité. Il se réfère à la *Torah* de Moïse et à ses exigences, telle que tout Juif se doit de la pratiquer. Il est le Fils en étant jusqu'au bout vrai fils d'Israël. Il vit sa filiation divine à l'intérieur du peuple élu, et c'est ainsi qu'il révèle le Père.

3. Pas ma volonté mais la tienne

Dans sa Passion, Jésus est dépouillé de tout. On lui enlève même ses vêtements: le minimum qu'une personne soit en droit de posséder pour conserver sa dignité. Il a soif: même ce besoin si légitime ne peut être satisfait, sinon par du vinaigre. Les siens l'ont quitté. Son Père même semble l'avoir abandonné. Enfin, il lui est demandé de livrer sa vie. Ce n'est pas sans luttes. L'évangile témoigne de son angoisse (*Jn 12*, 27; *Lc 22*, 42). Jésus ne cède à aucun moment à la tentation de fuir (*Jn 12*, 18; *Lc 22*, 42).

Le don que Jésus fait de sa vie est *Qiddush ha-Shem*, sanctification du Nom, reconnaissance par excellence du Dieu très saint, seul maître de son existence. Ce don est aussi *Yihud ha-Shem*, proclamation par excellence de l'unité de Dieu: sa vie totalement unifiée en est un témoignage.

Parce que dépossédé de tout, Jésus s'en remet totalement à un Autre, il manifeste ce que peut être toute personne dont toutes les énergies ne visent que le Père. En vivant parfaitement le *Shema Israël* dans sa vie d'homme, Jésus l'accomplit. Il nous fait ainsi accéder au mystère de son être profond: Dieu, un et trine. Il fait pressentir ce que nous sommes appelés à devenir, lorsque notre être aura été recréé dans ses moindres fibres et sera définitivement réorienté vers le Père. Dans cette attente, la vie chrétienne

— et a fortiori les trois vœux de religion — nous propose de vivre, à la suite du Christ, les exigences du *Shema Israël* comme expérience de libération et d'unification progressives de tout notre être vers l'unique essentiel, vers Dieu.

4. La résurrection du «Hassid»

Si Jésus accomplit le *Shema* par sa mort, il l'accomplit aussi par sa résurrection. Il se reçoit du Père et se donne au Père. Sa vie donnée lui est rendue, sans le délai de la corruption. «Tu ne laisseras pas ton Saint voir la corruption» (*Ps 16*, 10 et *Ac 13*, 35). Le Saint, le *Hassid*, est celui qui, à la différence du *Tsaddiq*, du juste, obéit non seulement aux commandements, mais va au-delà de ce qu'ils prescrivent. Par amour pour la *Torah*, il la dépasse, jusqu'à donner parfois l'impression de la violer. De ce point de vue on peut dire que Jésus est par excellence le *hassid* du Père. Il accomplit en plénitude le *Shema,* qui contient toute la *Torah*.

Jésus accomplit le *Shema* selon ces deux dimensions avec une plénitude infinie, sans faille, en tant que Fils de Dieu, Dieu lui-même, image parfaite du Père. Il l'accomplit en outre selon une troisième dimension qui lui est propre, en révélant par sa vie, sa mort et sa résurrection, le sens ultime de toute l'Écriture et de toute l'histoire du salut. Il est donc bien ce *hassid* qui ne pouvait voir la corruption. Une tradition rabbinique rapporte, en ce sens, que le Saint, béni soit-Il, ne laisse pas les justes (*tsaddiqim*) trois jours dans la détresse. Le même commentaire relit tous les «troisième jour» de l'Écriture en référence à *Os 6*, 1-2, et dans une perspective de résurrection des morts[19]. A fortiori, le Saint, béni soit-Il, ne pouvait pas laisser voir la corruption à celui qui est le *hassid* du Père, aussi devait-il le ressusciter au «troisième jour»[20].

Le délai du tombeau, lors du grand Shabbat de Jésus, n'avait pas pour fonction de nier son incorruptibilité, ni l'immédiateté de la résurrection, mais de monnayer la richesse de ce mystère, et de nous dire que Jésus nous a réellement rejoints dans notre mort. Son corps fut réellement mêlé à la terre. Il est venu nous chercher jusque-là, au plus profond de notre abaissement.

Nous sommes donc appelés à accomplir avec Jésus le *Shema Israël* dans notre vie, dans notre mort, et aussi dans notre résurrection. Aimer le Seigneur de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, proclamer en cela son unité, cela doit aller jus-

19. *Genèse Rabba*, sur *Gn 42*, 18 et sur *Gn 22*, 4; *Esther Rabba*, sur *Est 5*, 1.

20. Pour la résurrection de Jésus le troisième jour, selon les Écritures, cf. *Mt 16*, 21; *17*, 23; *Lc 24*, 46; *Jn 2*, 19; *1 Co 15*, 4.

qu'à la résurrection. Notre être totalement livré nous sera totalement rendu, transfiguré.

Conclusion. Pour que le monde croie

La vie religieuse est une vie chrétienne, ni moins ni plus parfaite que toute autre. Elle se propose, humblement, à la suite du Christ, avec les moyens qui lui sont propres, d'exprimer la radicalité d'un don demandé à tous. Elle se veut profondément humaine. Elle prend au sérieux les ressources insondables de la personne humaine évoquées dans le *Shema Israël* et ses commentaires. Richesse du cœur et de la volonté, ce lieu profond où l'on s'engage; désir d'absolu, d'insatiable dans sa soif d'avoir et de posséder; liberté qui par ailleurs veut pouvoir disposer de son existence, comme bon lui semble.

Il y a là autant d'énergies vitales qui sont souvent détournées de leur source. Ceux et celles qui suivent le Christ dans la vie consacrée voudraient pouvoir indiquer à tous Celui qui leur donne sens et qui, par sa vie, sa mort et sa résurrection, les a totalement assumés et réorientés vers leur source. Celui ou celle qui réfère ces énergies à Jésus les développe en vue du Royaume. À qui lui donne sa vie, librement comme lui (cf. *Jn 10*, 18), alors, il la rend au centuple, dès maintenant. Il rend sa vie, son cœur, ses passions, non pas diminués ou amoindris, mais multipliés, accrus, grandis, au service du Royaume, de toute personne, et finalement, de la transfiguration de toute l'humanité.

Avec infiniment de respect et de discrétion — car il s'agit ici d'expressions sacrées qui ont un sens très précis pour le peuple juif —, on peut dire que la vie religieuse est, en quelque sorte, *Qiddush ha-Shem*: confession en acte de Celui qui seul est Saint. Elle est une confession en acte de Dieu Un, source d'unité pour chacun, source d'unité entre tous. On peut sûrement le dire sans hésiter de Jésus, né du peuple juif, et dont toute l'existence fut une sanctification du Nom et la révélation de ce qu'est l'Unité en Dieu, le mystère intérieur du Dieu Un.

Jésus nous entraîne dans son *Qiddush ha-Shem* lorsqu'il prie le Père: «Pour eux, je me sanctifie moi-même afin qu'ils soient eux aussi sanctifiés dans la vérité» (*Jn 17*, 19). Il nous attire dans son *Yihud ha-Shem* pour que notre vie confesse l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit: «Qu'ils soient un comme nous sommes Un pour que le monde croie » (Jn 17,22).

En collaboration avec Mlle Anita Sanchez

91013 Jérusalem
P.O.B. 1410 - 18 Ayin Het

Anne-Catherine AVRIL, N.D.S.
Institut Ratisbonne

Sommaire. — La lecture du *Shema* constitue depuis les temps anciens le cœur de la prière d'Israël. L'évangile de Marc en témoigne puisque Jésus cite le *Shema* pour répondre à la question d'un scribe sur le premier commandement de la Loi. La tradition rabbinique situe cette lecture dans un cadre pédagogique de bénédictions et l'interprète de telle sorte qu'elle soit un programme de vie pour tout juif. Cet article propose d'écouter cette tradition, de montrer comment Jésus en a vécu jusqu'au bout les exigences; comment, à sa suite, tout chrétien — et a fortiori toute personne consacrée — est invité à entrer dans son accomplissement.

Summary. — The reciting of the *Shema* constitutes, from time immemorial, the very heart of Israel's prayer. Jesus himself, in Mark's Gospel, quotes the *Shema* in his answer to a question, raised by a scribe, concerning the first commandment of the Law. Rabbinic tradition places this reciting in a pedagogical framework of blessings and presents it as a life-programme for every Jew. The author invites us to listen to that tradition; she shows how Jesus has lived up to its utmost demands and how, following in his footsteps, all christians — and most especially all consecrated persons — are invited to tend to its fulfilment in their own lives.