

SENS Livres

L'UNITÉ DE LA TRINITÉ

À l'écoute de la tradition d'Israël

par Pierre LENHARDT, nds

Éditions Parole et Silence / Collège des Bernardins, Essai, 2011, 230 p., 23 € *

Voilà un livre fondamental pour tous ceux qui s'intéressent aux racines juives du Christianisme et qui cherchent à approfondir la pensée juive en écho avec la pensée chrétienne. Le sujet choisi par l'auteur est audacieux puisqu'il s'agit de la Trinité qui apparaît comme tout à fait spécifique de la foi chrétienne. Habituellement, les théologiens et penseurs chrétiens abordent la question des rapports entre Christianisme et Judaïsme avec des sujets qui semblent *a priori* offrir une base commune aux deux traditions, tels que le Décalogue, la fête de Pâques, la prière, l'alliance, la création, la révélation, la rédemption, la résurrection des morts, la morale, etc. C'est donc la première originalité de ce livre d'aborder un sujet qui marque d'emblée la différence chrétienne dans la manière de comprendre la foi monothéiste, un sujet de surcroît difficile même pour les Chrétiens. Il faut saluer cet essai stimulant et même passionnant, qui attire notre curiosité au premier regard : comment l'auteur va-t-il aborder un tel sujet ? Quelle va être sa démarche ? Quels arguments va-t-il mettre en valeur ?... La deuxième originalité du livre est de proposer à ses lecteurs une véritable initiation au Judaïsme rabbinique dans ses sources anciennes (pharisiennes), mais aussi avec des prolongements dans la tradition juive médiévale (notamment avec des commentaires de Rashi et de Maïmonide) et, plus proche de nous, dans la tradition hassidique d'Europe centrale. Nous découvrons ainsi des textes remarquables de profondeur, notamment à propos du *Shabbat* et de l'action des Justes dans la rédemption du monde. Ces textes étant difficilement accessibles, c'est une chance de pouvoir les lire en français et ils donnent envie d'en découvrir davantage...

Sur un tel sujet, la lecture du livre est exigeante et demande beaucoup d'attention. Il comporte trois parties de longueurs inégales : *I. Unité* (pp. 15-129), *II. Unité-Trinité* (pp. 131-186) et *III. Trinité* (pp. 187-206). Les 107 textes-source sélectionnés par l'auteur, la plupart de la tradition juive, un texte de l'évangile de

Les prix sont donnés à titre indicatif, car ils ne tiennent pas compte de l'augmentation de la TVA [NDLR].

Marc (n° 1), et cinq textes de la tradition chrétienne (n°s 68 ; 69 ; 99 ; 100 ; 101), sont commentés avec précision, certains d'entre eux sont répétés plusieurs fois et des synthèses sont proposées de temps en temps pour résumer les idées nouvellement acquises et passer à l'étape suivante. Cependant, la longueur du premier chapitre, consacré à l'Unité, aurait mérité un plan numéroté pour en rendre visibles les étapes. En introduction, l'auteur annonce qu'il adoptera une double démarche analytique et synthétique, la première désignant « *la recherche des racines de ma foi chrétienne* » et la seconde « *l'écoute aussi large que possible de ce que dit la Tradition d'Israël sur l'Unité de Dieu* » (p. 11). Cependant, au fil de la lecture du livre, l'accent est mis surtout sur la deuxième démarche, synthétique, pour notre plus grand profit d'ailleurs, mais peut-être au détriment d'analyses plus détaillées de passages d'évangile en écho avec les textes de la tradition juive.

1. La structure ternaire de la prière juive à la base de l'étude de l'Unité divine (YHWH)

Dès le départ, Pierre Lenhardt nous fait entrer dans le cœur du propos : « *l'Unité de Dieu, la Trinité divine, ne se prouvent pas. Ces réalités sont insondables. Elles s'éprouvent quand le croyant, juif ou chrétien, reçoit de Dieu, par l'Esprit Saint, l'intelligence de la Tradition et de l'Écriture, le don gratuit de la Connaissance de Dieu (daat Elohim, Os 6, 6)* » (p. 12). Dans cet esprit, les analyses proposées dans le livre vont s'appuyer en premier sur la prière, le lieu par excellence où la relation à Dieu est expérimentée, et plus précisément la prière juive quotidienne, et celles du *Shabbat* et des fêtes. Les textes choisis sont ceux de la prière instituée et obligatoire, qui condense les affirmations essentielles de la foi selon une progression pédagogique. La première prière que l'auteur met en valeur est celle du *Shema* (« *Écoute Israël* », Dt 6, 4-9) qui proclame l'Unité de Dieu : « *Écoute Israël, le Seigneur (YHWH) est notre Dieu (eloheinou), le Seigneur (YHWH) est Un (ehad). Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces* » (Dt 6, 4-5). Cette parole est d'emblée mise en relation avec l'évangile de Marc (12, 28-34) où elle est citée intégralement par Jésus, montrant ainsi l'enracinement de Jésus dans la foi juive en Dieu Un et unique (Texte 1, p. 17).

La prière du *Shema*, récitée deux fois par jour, est suivie par deux autres paragraphes tirés des Écritures : Dt 11, 13-20 (« *le joug des commandements* ») et Nb 15, 37-41 (les *tsitsit*, ou franges, en rappel des commandements). Cette succession de trois textes bibliques est encadrée elle-même par trois bénédictions qui renvoient aux trois étapes de l'histoire du salut : la première bénédiction avant le *Shema*, appelée *Yotser* (« *façonneur - créateur* »), évoque la Création ; la deuxième bénédiction avant le *Shema*, appelée *Ahavah Rabbah*, évoque la Révélation au Sinaï (« *D'un grand amour, Tu nous as aimés...* »), et la troisième bénédiction après le *Shema* évoque la Rédemption. Cette structure ternaire des trois bénédictions de la prière quotidienne du *Shema* est reprise pour le *Shabbat*, dans la bénédiction centrale de la prière (*Amidah*) : le Dieu « Un » est le même qui crée le monde (Création), qui s'y révèle (Révélation) et enfin qui le rédime (Rédemption). Le cœur du *Shema* est le mot *ehad* qui signifie « Un » et

non pas d'abord « Unique ». Dieu est Un et par conséquent, il est unique, il n'y en a pas d'autres. Les développements qui suivent vont déployer longuement les conséquences de cette proclamation selon une progression qui va de ce que Dieu attend de son peuple (pour témoigner de façon visible de son Unité) vers ce que Dieu révèle de lui-même qui demeure invisible.

Pour cela, l'auteur met d'abord en avant la bénédiction *Ahavah Rabbah* qui rappelle que c'est Dieu qui aime le premier et cette annonce prépare la proclamation du Dieu un et unique qui sera suivie par l'exhortation à « aimer Dieu, de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force ». Il s'agit donc de s'engager à « *agir par amour* », à vivre « *la réciprocité de l'amour* », par laquelle l'homme à son tour est appelé à unifier sa vie et le monde (Texte 2, pp. 20-21). Puis c'est la première bénédiction *Yotser* (Dieu *façonneur* du monde) qui est présentée ; elle s'adresse à l'attribut de *miséricorde* par laquelle Dieu a créé le monde (Texte 10, pp. 34-35). Or la miséricorde est unilatérale et il s'agit cette fois d'imiter Dieu dans le don de soi-même, par amour. « *Le Seigneur demande qu'on s'attache à lui dans la perfection* (« non-division ») *de l'amour* » (p. 38). Cf. Rabbi Aqiba qui a été jusqu'au martyre (en 135 de notre ère) pour témoigner de l'amour de Dieu « *jusqu'à donner son âme* (sa vie) » comme lui-même avait commenté le passage de Dt 6, 5 : « *tu aimeras de toute ton âme, c'est-à-dire même s'il te prend ta vie* » (Texte 12, pp. 39-40). Cf. Jésus qui a donné sa vie par amour, « *pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés* » (Jn 11, 52). Cf. saint Paul qui exhorte à faire miséricorde, à vivre le pardon comme le Christ, « *et par-dessus tout, [à revêtir] l'amour : c'est le lien de la perfection* » (Col 3, 14). La récitation du *Shema* donne le sens ultime de l'imitation de Dieu dans sa perfection, par amour : réaliser l'unité en vivant la non-division.

Cependant, l'unité ne doit pas seulement être proclamée négativement (imiter Dieu par la non-division), mais aussi positivement. Cette unité se manifeste notamment par l'unité de sa Parole, Torah écrite et orale (pp. 45-46) et aussi à partir de ceux qui témoignent de Dieu par leur exégèse (en manifestant l'unité dans la diversité des lectures, l'unité des trois parties de l'Ancien Testament, l'unité des paroles de Dieu sur le Shabbat (pp. 46-54).

Enfin, l'Unité de Dieu demeure paradoxale et fait entrer dans ce que Dieu révèle de lui-même, et non plus seulement dans ce que Dieu attend que l'homme fasse pour lui. C'est ce troisième point, l'Unité paradoxale de Dieu, qui est ensuite développé en trois temps : 1) Justice et Miséricorde ; 2) Ancien et Nouveau ; 3) l'Inconnu et le Connu. Il apparaît donc que le début du premier chapitre sur l'Unité est structuré selon une progression à trois temps et dont le troisième ouvre sur un nouvel exposé en trois étapes. Ce schéma s'applique également à la suite du chapitre qui comporte donc, me semble-t-il, une série de quatre emboîtements comprenant chacun trois points, dont le troisième ouvre sur une nouvelle série de trois dimensions nouvelles pour manifester *les paradoxes de l'Unité*.

2. Les paradoxes de l'Unité divine

Pour résumer la progression du chapitre premier, je propose le découpage suivant :

Ch. I : La proclamation de l'Unité divine (cf. *Shema Israel*) :

1. Témoigner de son Unité négativement [la non-division, donner sa vie] (pp. 20-44).
2. Témoigner de son Unité positivement [*Torah* écrite et *Torah* orale] (pp. 44-54).
3. *L'Unité paradoxale de Dieu*, qui revêt trois aspects particuliers (pp. 55-58) :
 - 3.1. La Justice et la Miséricorde (pp. 59-62).
 - 3.2. L'Ancien et le Nouveau (pp. 62-66).
 - 3.3. *L'Inconnu* [transcendant] et le *Connu* [immanent] (pp. 70-71) :
 - 3.3.1. Le paradoxe de la Création (pp. 71-85). [Page 82 : la triade *Dieu, Torah, Israël*] ;
 - 3.3.2. Le paradoxe de la Révélation (pp. 85-91) ;
 - 3.3.3. Le paradoxe de la Rédemption, *les trois moyens du retour à Dieu* (pp. 91-97) :
 - 3.3.3.1. La Repentance [*Teshuvah*] (pp. 97-111) ;
 - 3.3.3.2. L'œuvre des Justes plus grande que l'œuvre de Création (pp. 111-124) ;
 - 3.3.3.3. Le *Shabbat* comme instrument du retour à Dieu (pp. 124-127) : il récapitule toute l'histoire du salut et ouvre sur le monde à venir : « Le *Shabbat* est l'achèvement de la *création*, l'instrument de la *révélation*, l'accomplissement de la *rédemption* » (p. 124).

[pp. 128-129 : la « Trinité juive » : *Dieu, Israël, la Torah* (Texte 65)].

Pour évoquer *l'Unité paradoxale de Dieu*, l'auteur choisit trois aspects de la réalité et de l'action divine qui se manifestent de façon paradoxale. D'abord Dieu apparaît à la fois comme un *Dieu de Justice* et comme un *Dieu de miséricorde*, attributs qui semblent incompatibles à l'entendement ordinaire. Mais précisément parce que Dieu est Un, il « les unifie en enveloppant sa Justice par sa Miséricorde » (p. 59). La liturgie des Dix jours de Repentance, de *Rosh ha-Shanah* à *Kippour*, indique bien la possibilité pour l'homme de changer le cours du jugement de Dieu par le repentir. La dialectique de l'Ancien et du Nouveau (cf. Mt 13, 51-52) est déjà présente dans l'Ancien Testament avec l'annonce de la « nouvelle Alliance » (Jr 31, 31). Ézéchiel parle quant à lui de « l'Alliance Éternelle » (Ez 16, 60). Dieu a multiplié les alliances et la bénédiction *Zikronot* [Souvenirs] de la Prière additionnelle [*mussaf*] de *Rosh ha-Shanah* (Texte 29, p. 67) rappelle que Dieu se souvient de chacune d'elles. Cependant, par sa conclusion, « elle enseigne que les étapes dont le Seigneur se souvient sont les étapes d'une alliance Une et Unique » (p. 68). « La bénédiction des Souvenirs enseigne, avec l'autorité de la Torah orale, qu'il y a une seule alliance entre Dieu et l'humanité représentée par Israël. L'Ancienne Alliance du Sinaï n'est donc pas révoquée par l'Alliance Éternelle qu'annonce Ézéchiel (16, 60). Du point de vue chrétien, cette Alliance Éternelle est déjà inaugurée dans le temps de ce monde par la résurrection du Christ » (p. 70). Le troisième aspect de l'Unité paradoxale est l'affirmation de Dieu à la fois comme Inconnu et comme Connu. Elle est énoncée dans la prière instituée et obligatoire, particulièrement dans la *Qedushah* (proclamation de la sainteté de Dieu) de la première bénédiction du

matin (*Yotser*) avant la lecture du *Shema* : « Tous ensemble ils entonnent la *Qedushah* et disent avec crainte : *Saint, Saint, Saint, le Seigneur Sabaot, toute la terre est remplie de sa Gloire !* (*Is* 6, 3). Et les Roues et les saints Vivants, dans un grand bruit, s'élèvent en face des Séraphins et disent : *Bénie est la Gloire du Seigneur de son Lieu !* (*Ez* 3, 12) » (p. 71). Le Dieu qui se fait connaître est le Dieu inconnu. Ce paradoxe de Dieu à la fois connu (dans son immanence, cf. *Is* 6, 3) et inconnu (dans sa transcendance, cf. *Ez* 3, 12) est longuement déployé ensuite dans le *triple paradoxe de la création, de la révélation et de la rédemption* (p. 71). Ces trois paradoxes sont à la base de la prière instituée et obligatoire (les trois bénédictions du *Shema* et les bénédictions centrales de la *Amidah* des trois offices du *Shabbat*).

Le paradoxe de la Création vient assumer la question que tous se posent : « comment Dieu, qui crée le monde par bonté et y reste présent pour le soutenir dans l'existence, peut-il demeurer dans sa sainteté transcendante, dans le silence et dans l'absence, abandonnant le monde au malheur, au mal, à la souffrance des innocents ? » (p. 73). La prière vient assumer le paradoxe en affirmant la bonté de Dieu « envers et contre tout » (p. 73). C'est en ce sens que le traité *Berakhot* (*Bénédictions*) du *Talmud de Babylone* (60b) peut dire que « l'homme doit bénir pour le malheur comme il bénit pour le bonheur » (Texte 31, p. 73). L'affirmation que « Dieu seul est bon » est rappelée par Jésus au jeune homme riche en *Mt* 19, 17 (cf. *Mishnah Avot* 6, 3). Ainsi « le Dieu Un (*eis*, Un et donc Unique, seul) est le Bon. Pour faire le Bien, il faut observer les commandements de sa Torah (*Mt* 19, 17) » (p. 75). Jésus poursuit en invitant à tout quitter pour le suivre (*Mt* 19, 21). Le verset d'*Isaïe* 45, 15, apporte un autre élément de réponse au paradoxe de la Création : « En vérité, tu es un Dieu qui se cache, Dieu d'*Israël* Sauveur ». Dieu est certes celui qui a « façonné » le monde (*Yotser*) mais en tant que Créateur, il existe au-delà de lui, il échappe au mal et « il peut sauver sa création du mal parce qu'il est caché » (p. 76). Un autre élément de réponse est apporté par Rashi au début de son commentaire sur *Gn* 1, 1 (Texte 34, p. 81) : « Au commencement Dieu créa (les cieux et la terre). Cette Écriture ne dit que "Recherche-moi !" [Recherchons-le] comme nos Maîtres l'ont recherché : [le monde a été créé] en vue de la Torah qui est appelée "le commencement de son chemin [*reshit darko*, *Pr* 8, 22]" et en vue d'*Israël* qui ont été appelés "le commencement de sa récolte [*reshit tevu'ato*, *Jr* 2, 3]"... ». *Israël* est le commencement de la récolte que Dieu attend de l'humanité, et les nations viendront compléter la moisson. « L'élection d'*Israël* est l'effet de l'amour de Dieu, l'affection de la jeunesse (*Jr* 2, 2-3) qui confère pour toujours à *Israël* la dignité israélite à laquelle les nations du monde entier sont appelées à participer. La particularité du commencement de la récolte, de l'élection d'*Israël*, est en vue de l'universalité de la révélation et de la rédemption » (p. 81). Il ressort du commentaire de Rashi que « Dieu, la Torah et *Israël* constituent ainsi une triade fondamentale dès la création du monde » (p. 82).

Le paradoxe de la Révélation est bien souligné dans la *Qedushah Rabbah* de la prière additionnelle du *Shabbat* et des fêtes (Texte 38, p. 86). Entre la proclamation de la Sainteté faite à *Is* 6, 3 et de la Gloire divine adressée par *Ez* 3, 12, un court texte de liaison ajoute : « Sa gloire remplit le monde ». Le paradoxe est

ainsi accentué : « *la liturgie céleste [...] trouve son achèvement dans la liturgie terrestre qui aboutit à l'Unification du Nom confiée à Israël. [...] Le rôle d'Israël, ainsi présenté comme principal par rapport à celui des anges, souligne l'importance de la révélation particulière, faite à Israël, en vue de la Révélation universelle* » (p. 87). Le *midrash Sifré sur Deutéronome 11, 12* (« *la terre que le Seigneur ton Dieu recherche* », Texte 40, pp. 89-90) souligne que l'amour apparemment exclusif de Dieu pour la Terre et pour Israël est le chemin privilégié voulu par Dieu pour signifier qu'il cherche toutes les terres et qu'il aime tous les peuples. Ainsi, « *cette préférence n'est pas exclusive* » (p. 90). Pour Israël, il y a l'obligation de rechercher la terre et celle-ci oriente vers la recherche de la Présence de Dieu dans le Temple : « *on part de la recherche de la Terre, on passe à la garde d'Israël, on aboutit à la Maison (Tente de Réunion, Temple de Jérusalem) "pour y placer mon Nom à jamais"* » (p. 91).

Le paradoxe de la Rédemption assume la question du délai qui subsiste avant l'avènement de la fin des temps et l'accomplissement des Prophéties. « *Dieu veut cette Rédemption du monde, mais il la retarde jusqu'à ce qu'Israël revienne à lui* » (p. 91). En prélude aux moyens proposés à Israël pour revenir à Dieu, deux textes méritent d'être évoqués qui soulignent que Dieu lui-même s'abaisse pour venir sauver les hommes. Le *midrash Lévitique Rabbah sur Lv 1, 1* (« *le Seigneur appela Moïse...* », Texte 42, p. 93) rapporte la parole de Rabbi Aqiba qui a enseigné : « *Éloigne-toi de ta place l'espace de deux ou trois sièges et reste là jusqu'à ce que l'on te dise : monte ! et ne monte pas de peur qu'on te dise : descends ! Il vaut mieux qu'on te dise : monte, monte ! Et qu'on ne dise pas : descends, descends !* » La justification scripturaire qui en est donnée est d'abord le Ps 113, 4-6 : « *Celui qui s'élève pour siéger [est] celui qui s'abaisse pour voir [dans les cieux et dans la terre]* ». Dieu transcendant abaisse sa Présence pour se tenir avec ceux qui souffrent. De même l'homme doit-il imiter Dieu dans la ligne de l'humilité (cf. Hillel : « *Mon abaissement est mon élévation ; mon élévation est mon abaissement* »). Le deuxième texte de justification est la *Mekilta du Buisson sur Ex 3, 1-2* (le Buisson ardent) : le Dieu Très-Haut s'est révélé « *dans un buisson qui est plus dur que tous les arbres du monde* » pour signifier sa proximité avec le peuple qui subissait en Égypte le plus dur asservissement du monde (p. 95). Ainsi, « *l'abaissement de Dieu est lié à celui d'Israël. Mais c'est l'abaissement d'Israël qui précède et provoque l'abaissement de Dieu* » (p. 96). Les résonances avec le Nouveau Testament sont ici évidentes, notamment avec Lc 14 à propos des places dans les banquets (cf. Rabbi Aqiba) et la « *kénose* » du Christ, qui s'est abaissé en venant parmi les hommes et en mourant sur la croix (l'hymne aux *Philippiens* 2, 7-8 ; cf. la *Mekilta du Buisson*).

Dans la ligne de *l'abaissement de Dieu* qui vient rejoindre l'abaissement d'Israël dans la détresse, le premier moyen de retour à l'unité de l'origine est la *Repentance* [*Teshuvah*]. C'est aussi par l'appel au repentir que commencent les évangiles avec la prédication de Jean-Baptiste et celle de Jésus (cf. Mc 1, 1-8 et 15). Reprenant le commentaire de Rashi sur Gn 1, 1, Pierre Lenhardt montre que si Israël est « *le commencement de la récolte* », cela signifie aussi qu'il est le commencement du retour à Dieu. Ce « *retour* » doit se faire dans la repentance et la pénitence (cf. Osée 14, 2 : « *Reviens [shuvah] Israël jusqu'au Seigneur ton*

Dieu ! »). Les bénédictions 4, 5 et 6 de la Amidah constituent la liturgie quotidienne de la repentance. La quatrième bénédiction (Texte 47, p. 103) énonce que c'est la connaissance de Dieu qui déclenche le retour à Dieu, c'est-à-dire la connaissance de Dieu qui donne par grâce (cf. Rashi sur Ex 31, 2-3, Texte 48, p. 104, qui affirme que « la connaissance c'est l'Esprit Saint »). La cinquième bénédiction insiste sur la repentance (Texte 50, p. 104) : « Fais-nous revenir, notre Père, à ta Torah et rapproche-nous, notre Roi, de ton service et fais-nous revenir devant toi, par un retour complet [teshuvah shelemah]. Béni es-Tu, Seigneur, qui te complais dans la repentance [teshuvah] ». La sixième bénédiction est la demande de pardon proprement dite qui manifeste la surabondance de la miséricorde : « Béni es-tu Seigneur, qui fais grâce et multiplies le pardon ». La prière de Rosh ha-Shanah, bénédiction Malkiyyot [Royautés] de la Prière additionnelle (Texte 53, p. 107) invite à reconnaître la royauté de Dieu devant qui « tout genou doit fléchir » et qui sera reconnu roi de toute la terre (cf. Za 14, 9 : « en ce jour-là le Seigneur sera Un et son Nom sera Un »). La liturgie de Kippour évoque la joie du repentir et la prière de Clôture (neilah) invoque les Treize attributs de la miséricorde de Dieu pour s'achever par le Shema et la formule « l'an prochain à Jérusalem (re)construite ». Ainsi « la repentance trouvera son achèvement dans la réunion d'Israël et de toute l'humanité avec Dieu présent dans le Temple » (p. 109).

L'œuvre des justes est plus grande que l'œuvre de Création selon Bar Kappara en Talmud de Babylone, Ketubot 5a (Texte 56, p. 112) : « Bar Kappara a dit : Grande est l'œuvre des justes plus que l'œuvre [de création] des cieux et de la terre. En effet, pour la création des cieux et de la terre, il est écrit (Is 48, 13) : Certes, ma main a fondé la terre, ma droite a tendu les cieux, alors que, pour l'œuvre des justes, il est écrit (Ex 15, 17) : Le lieu dont tu fis, Seigneur ta résidence, le sanctuaire qu'ont préparé tes mains ». Dans ce commentaire, l'expression « tes mains » est interprétée comme désignant « les mains des justes », ceux qui ont construit le Tabernacle du désert. Par leur écoute de la Parole et leur pratique des commandements, les justes participent à la « réparation du monde ».

Pour illustrer le Shabbat comme instrument du retour à Dieu, l'auteur met en valeur deux aspects. D'abord, pour celui qui observe le Shabbat, le pardon est donné, comme l'enseigne le Testament de Rabbi Israël Baal Shem Tov, le fondateur du hassidisme (1698-1760) s'appuyant sur le traité Shabbat, du Talmud de Babylone 118b (Texte 62, p. 125). Ensuite, par la Bénédiction centrale de la Amidah, de la prière communautaire de l'après-midi du Shabbat qui évoque la joie des patriarches au ciel ; le Shabbat hebdomadaire apparaît comme l'annonce et l'anticipation du repos eschatologique pour le peuple rassemblé en présence du Dieu Un : « Tu es Un et ton Nom est Un, et qui est pareil à ton peuple Israël, peuple Un sur la terre. Comme une parure de grandeur et une couronne de salut, tu as donné à ton peuple le jour de repos et de sainteté. Abraham jubile, Isaac chante, Jacob et ses fils se reposent en lui d'un repos d'amour et de générosité, d'un repos véritable et sincère, d'un repos de paix et de bien-être, de sécurité et d'assurance, d'un repos parfait tel que tu l'aimes... » (Texte 64, p. 127).

Le premier chapitre se termine par un enseignement de J. Z. Lauterbach dans son ouvrage *The Pharisees and their Teachings, Rabbinic Essays* (1951) qui rapporte que les trois réalités fondamentales du Judaïsme, à savoir « Dieu, Israël et la Torah », sont « inséparables dans la pensée juive », « inextricablement liées », et en ce sens, on peut les appeler la « Trinité juive » (p. 128).

3. De à la triade « Dieu, *Shekinah*, Esprit Saint », en passant par les dyades

L'auteur s'interroge sur *les allusions ou traces de la Trinité dans l'Écriture*. Deux expressions ont retenu son attention : la triple proclamation de la sainteté divine par les séraphins au sanctuaire en *Is* 6, 3 (le *trisagion*) et « le troisième jour » dont le *midrash Genèse Rabbah* sur *Gn* 22, 4 (Texte 67, p. 137) a rassemblé les différentes occurrences dans l'Ancien Testament. Cette même expression apparaît de nouveau dans les évangiles et dans les lettres de Paul à propos de la résurrection du Christ. L'auteur y voit « un rapport avec le trois de la Trinité chrétienne » (p. 138). Pour ma part, il me semble possible de valoriser également le récit de la visite des trois hommes à Abraham aux chênes de Mambré en *Gn* 18, 1-16. D'ailleurs, notre auteur rapporte plus loin une présentation de l'icône de la Trinité de Roublev qui illustre le récit de la visite des « mystérieux trois anges » (pp. 196-197). Il est vrai que l'interprétation trinitaire de ce passage soulignée par les Pères de l'Église a été remise en cause par la critique biblique moderne. Cependant, la simple lecture suivie de *Gn* 18 est suggestive : les versets 1-9 parlent de « trois hommes se tenant près de lui » et Abraham s'adresse à eux au pluriel. Puis, aux versets 10-15, le récit passe au singulier : « Et il dit : je reviendrai vers toi au temps du renouveau et voici que ta femme Sarah aura un fils... » (v. 10). Ensuite, après le rire de Sarah, c'est Dieu lui-même qui parle : « YHWH dit à Abraham : Pourquoi donc Sarah a ri ? » (v. 13). Enfin, nous retrouvons le pluriel au verset 16 pour le départ des trois hommes vers Sodome. Le fait que Dieu (YHWH) parle au milieu du récit après l'annonce du retour (au singulier) peut être reconnu comme une « trace » de la Trinité, dont l'auteur nous parle à propos du *trisagion* et des « troisième jour », mais celle-ci serait selon nous plus pertinente puisqu'il s'agit de personnages mystérieux dont la visite implique l'intervention de Dieu lui-même.

Mais l'essentiel du contenu de ce chapitre est de proposer des « résonances avec la foi chrétienne en la Trinité » à partir de deux dyades qui apparaissent dans nombres de commentaires juifs anciens : *l'Unité de Dieu et de la Shekinah* et *l'Unité de la Shekinah et de l'Esprit Saint* (p. 142). Il n'est pas besoin de revenir en détail sur l'exposé qui est clairement présenté. Nous pouvons cependant retenir que, dans les commentaires (*midrashim*) qui interprètent les interventions divines lors de la théophanie du Buisson ardent (Texte 43), de la sortie d'Égypte (Textes 71 et 72), de la première Pâque (Textes 74 à 77), du passage de la Mer Rouge (Textes 78 et 79) et de la conclusion de l'Alliance au Sinai (Texte 80), Dieu se manifeste par sa *Shekinah* (sa Présence immanente). De plus, dans les *midrashim* qui évoquent les fêtes de Pèlerinage (Textes 85 et 90) et particulièrement la fête des Tentes en automne (« la Fête » et « le temps de notre joie », p. 171), la *Shekinah* et l'Esprit Saint « ne peuvent pas être séparés » (p. 168).

Dans la vie de personnages tels que David, Hillel l'Ancien et Samuel le Petit, « *on parle de l'Esprit Saint et de la Shekinah comme si ces réalités étaient interchangeables* » (p. 177) ou encore que, de l'un à l'autre, il y a un « *passage automatique* » (p. 181). À l'inverse, l'absence de la *Shekinah* signe également l'inaction de l'Esprit Saint (Textes 97 et 98). L'effusion de l'Esprit Saint est notamment associée à la fête des Tentés lors du rite de « la Maison du puisage », désignant la libation d'eau sur l'autel puisée à la piscine de Siloé « parce que de là on puisait l'Esprit Saint, selon *Is 12, 3 : Et vous puiserez l'eau dans la joie aux sources du salut* » (p. 173 et Texte 91, p. 172). Ce rite est évoqué également en *Jn 7, 37-39* et *Jn 9*. La présence dans chaque dyade de la *Shekinah* conduit l'auteur à les joindre pour « *aboutir par résonance à la Triade : Dieu, Shekinah, Esprit Saint* » (p. 186).

Au long de ce chapitre, plusieurs rapprochements sont proposés entre Jésus Christ et la *Shekinah* d'une part et, d'autre part, entre l'Esprit Saint communiqué lors des fêtes juives de pèlerinage et l'effusion de l'Esprit Saint dans le Nouveau Testament, notamment lors de la Pentecôte qui marque le commencement de l'Église (Ac 2). Il vaut la peine de donner quelques citations importantes qui manifestent ces résonances. Sur l'identification de Jésus avec la *Shekinah* : « *La Tradition pharisienne-rabbinique transmise par ces maîtres, qui ont enseigné avant et après la destruction du Temple (Rabbi Eliezer et Rabbi Yehoshua), ou en tout cas à l'époque de la rédaction du Nouveau Testament, n'utilise pas l'image de la kénose, mais celle de l'abaissement, de l'humiliation. De toute façon, la Shekinah, qui est divine par son origine, s'abaisse comme le fait le Christ Jésus selon l'Épître aux Philippiens (2, 6-8)* » (p. 157). Un autre extrait est plus explicite encore : « *À l'écoute de ces traditions [juives], un Chrétien entend leurs résonances avec ce que Jésus dit de sa présence auprès de ceux qui souffrent (Mt 25, 31-46), de ceux qu'il veut protéger de la destruction (Mt 23, 37-39), de ceux qui, au nombre de deux ou trois, prient ou étudient en son nom (Mt 18, 19-20). Dans ces passages du Nouveau Testament, Jésus se présente comme la Shekinah, ce qui confirme qu'en son temps le genre féminin du mot Shekinah n'est pas pris en considération* » (p. 175). À propos de l'Esprit Saint, certains *midrashim* interprètent la formule introductive des Psaumes « Psaume, de David » (ou « De David, Psaume ») en disant que David a dit le Psaume et qu'ensuite la *Shekinah* s'est posée sur lui (ou inversement), tandis que d'autres commentaires remplacent la *Shekinah* par l'Esprit Saint. (Textes 92 et 93, pp. 176-177). Notre auteur en conclut que « *dans l'expérience de l'Esprit Saint ou de la Shekinah que fait celui qui reçoit l'un et/ou l'autre, il y a la suggestion d'une interaction ou d'une réciprocité. Sans doute Dieu, qui fait le don, précède-t-il l'expérience de celui qui reçoit le don et peut-il la déclencher par le don perceptible. Mais Dieu peut aussi attendre que l'homme recherche et trouve d'abord en lui Celui qui veut lui faire le don de son Esprit et de sa Shekinah. Le don perceptible confirme alors le don imperceptible. Luc a bien noté dans le Livre des Actes ces deux manières d'agir de l'Esprit Saint sur les premiers croyants. Dans certains cas, le baptême au nom de Jésus précède le don de l'Esprit (Ac 2, 38 ; 8, 15-17 ; 19, 1-6) ; dans d'autres cas, l'Esprit Saint tombe avant le baptême (Ac 10, 44-47). Dans tous les cas, Dieu est présent par sa Shekinah (Jésus) dans*

celui qui a déjà embrassé la foi ou qui se prépare à l'embrasser. Jésus est présent dans la Parole que donnent les apôtres à la Pentecôte. Il est présent dans l'acte du Baptême donné en son nom. Le don perceptible de l'Esprit garantit que Dieu est présent par sa Shekinah (Jésus) dans le croyant. Le don de l'Esprit Saint permet de reconnaître Jésus comme Seigneur, comme Shekinah, comme Présence de Dieu, comme Fils de Dieu, comme "vrai Dieu né du vrai Dieu". C'est ce que Paul dit clairement : Nul ne peut dire "Jésus est Seigneur" si ce n'est par l'Esprit Saint (1Co 12, 3) » (p. 177). Par la suite, l'auteur fait le parallèle entre le cycle juif Pâque-Pentecôte et le cycle Pâque de Jésus-Christ et Pentecôte de l'Eglise (p. 179).

La fin du deuxième chapitre est consacrée à la question de la « cessation » de l'Esprit Saint en relation avec « l'absence » ou « séparation » de la *Shekinah* après la mort des derniers prophètes (Aggée, Malachie), cf. *Talmud de Babylone*, traité *Sanhedrin* 11a (texte 95, p. 180). Ceci « n'exclut pas la possibilité d'une intervention exceptionnelle de l'Esprit sur une personne particulière en vue de lui faire dire une parole que le peuple a besoin d'entendre » (p. 180). Cette parole particulière est appelée « voix céleste » (*Bat Qol*, pp. 186 et 144-146 ; cf. texte 95, p. 180). « Une telle possibilité est confirmée, pour le temps d'avant la destruction du Temple, par l'Évangile de Luc pour Zacharie (Lc 1, 67-79), pour Siméon (Lc 2, 25-32), pour Anne (Lc 2, 36-38) » (p. 184).

4. Foi chrétienne en la Trinité et triades juives

Dans ce dernier chapitre, l'auteur propose de mettre en relation la Trinité chrétienne avec la triade juive qui résume la foi juive selon J. Z. Lauterbach : « Dieu, la Torah, Israël » (p. 187 ; cf. p. 128). Il s'agit de montrer « les correspondances qui peuvent être perçues dans la foi chrétienne quand cette foi s'ouvre à la Parole de Dieu qui lui vient de la Tradition d'Israël » (p. 187). Pour le Père et le Fils, les correspondances sont claires et manifestent un rapport à la fois de continuité et de nouveauté : « Le Père dans la Trinité est le Père qui est aux Cieux de la foi d'Israël et de celle de Jésus qui le fait connaître comme tel (Jn 1, 18). [...] Il y a cependant une nouveauté radicale dans la foi chrétienne, parce que cette foi fait connaître Dieu par Jésus qui connaît le Père, son Père, avec lequel il est Un (Jn 10, 30) » (p. 187). « Le Fils dans la Trinité est la Présence de Dieu dans le monde, la Shekinah par excellence qui valorise toutes les manifestations de la Shekinah dans l'espace et dans le temps. Affirmer que Jésus-Christ est la Shekinah par excellence est sans doute affirmer une nouveauté radicale par rapport à ce qu'enseigne la Tradition d'Israël. Cette nouveauté peut être considérée comme un *hiddush*, innovation ou novation, qui opère certes une rupture par rapport à ce qui précède, mais qui confirme ce qui précède et l'accomplit en manifestant ce qui a été caché dans ce qui précédait » (pp. 187-188). Pour l'Esprit Saint, le rapprochement avec Israël est plus difficile à percevoir. « On peut cependant proposer une correspondance à partir de la similitude des fonctions d'Israël et de l'Esprit dans leurs contextes respectifs. Israël est le peuple témoin qui fait connaître Dieu (Is 43, 12) et qui proclame non seulement son Unité mais surtout et avant tout le mystère de son Unité (Dt 6,

4). *Pour faire connaître Dieu, il faut le connaître, ce qui est impossible sans le don gratuit de l'Esprit Saint* (voir Textes 47 et 48). *C'est l'Esprit Saint qui fait connaître Dieu et sa Shekinah dans la vie d'Israël, dans sa prière et son étude. Du point de vue chrétien, c'est le même Esprit Saint qui fait connaître Dieu présent en Jésus-Christ (Shekinah) dans la vie de l'Eglise, dans sa prière et dans son étude* » (p. 188). À partir de cette correspondance entre Israël et l'Esprit Saint, l'auteur propose ensuite une lecture originale du *Filioque* (l'affirmation de la procession du Saint Esprit du Père et du Fils, propre au *Credo* latin), et il poursuit par la mise en perspective avec différentes versions du *Credo* (pp. 189-192), un commentaire du cardinal John Henry Newman (pp. 192-194) et des extraits du catéchisme orthodoxe pour les familles (1979), *Dieu est Vivant* (pp. 194-197).

Le paragraphe final, intitulé « *quelques prolongements* », propose des ouvertures originales et suggestives sur « *la nécessité de l'engagement d'Israël (et de l'Eglise) dans une relation à Dieu Un (et Trine) toujours ouverte et renouvelable* » (p. 197) dans la ligne de l'axiome énoncé par Karl Rahner : « *La Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente et réciproquement* ». L'auteur interprète cette formule théologique en disant que « *la Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut s'est révélée d'abord comme Unité à Israël ; elle s'est ensuite manifestée à d'autres personnes et groupes élus en Jésus-Christ* (Ep 1, 3.13). *Ceux qui ont vu, entendu, éprouvé et cru doivent témoigner de leur expérience et de leur foi. Sans leur témoignage, la Trinité immanente, pour ainsi dire, n'existerait pas* » (p. 197). Nous trouvons alors de belles réflexions sur le rôle des anges (pp. 198-200), la Sainteté et l'Unité de Dieu qui dépendent « *pour ainsi dire* » de la sainteté et de l'unité d'Israël (pp. 200-202), la formule des *Pirqey de-Rabbi Eliezer* « *Il n'y a pas de roi sans peuple* » (cf. Texte 104, p. 202) et enfin « *Le Seigneur (YHWH) Rédempteur d'Israël, pour ainsi dire, se rachète lui-même* » (p. 203).

Cependant, dans la logique de la démarche énoncée dès le début de s'appuyer sur la prière juive (prière quotidienne du *Shema*, prière du *Shabbat* et prières de *Rosh ha-shanah* – *Kippour*), je pense qu'il était possible de valoriser les correspondances avec les prières eucharistiques qui sont structurées d'une manière trinitaire, comme l'a bien montré Louis Bouyer dans son livre : *Eucharistie, Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Desclée, 1966 et 1990). Il s'agit d'un ouvrage de référence où les chapitres II à V sont consacrés entièrement à la prière juive en ses différentes formes, pour mieux saisir la continuité entre l'eucharistie chrétienne et les *berakhot* juives. Cette étude fait apparaître que les prières eucharistiques les plus anciennes, telles que l'anaphore d'Addaï et Mari, toujours en usage dans l'Eglise assyrienne d'Orient, et la Tradition apostolique d'Hyppolite, dès le début du III^e s. à Rome, remontent aux Judéo-Chrétiens. La liturgie d'Addaï et Mari « *est un type primitif d'eucharistie, directement et exclusivement calqué sur les prières des repas juifs* » (Bouyer, p. 158). Elle ne reprend pas les paroles de l'Institution lors de la Cène et, dans sa forme actuelle, elle comporte une invocation à l'Esprit Saint sur les dons. La reconstitution de la forme originelle (III^e s.) qu'en donne Louis Bouyer ne mentionnait pas explicitement l'Esprit Saint, mais la louange initiale du peuple assemblé qui exalte « *le*

Nom agréable et glorieux qui a créé le monde par sa grâce... » (Bouyer, p. 154) n'est pas sans rappeler les remarques de Pierre Lenhardt à propos de la « Trinité juive » sur le lien entre le peuple qui confesse Dieu et l'Esprit par lequel Il est reconnu (cf. p. 188). L'Eucharistie d'Hyppolite s'inspire elle aussi « *du schéma juif des prières de la table* » avec « *le même passage de l'action de grâce pour la création à l'action de grâce pour la rédemption* » (Bouyer, p. 169) et elle se termine par l'invocation à l'Esprit Saint sur les dons et sur l'assemblée.

Conclusion et propositions pour l'interprétation du Nouveau Testament

Cet ouvrage a le grand mérite de porter à notre connaissance de nombreux textes de prières juives et commentaires traditionnels (*midrashim*) en appui de la foi en un seul Dieu qui est commune aux Juifs et aux Chrétiens. Pierre Lenhardt nous aide à mieux comprendre la signification de la proclamation du Dieu « Un » qui exprime d'abord l'Unité de Dieu de laquelle découle son Unicité. D'autre part, nombre de textes juifs ouvrent aussi des pistes de réflexion et des résonances pour rendre compte de la spécificité de la foi chrétienne en Dieu Trinité : Père, Fils et Saint Esprit. Si l'on applique à la lecture des Évangiles la démarche employée dans ce livre, en portant notre attention sur l'Unité de Dieu et la réponse d'amour demandée en Dt 6, 4-5 en vue de l'unification de son Nom, des horizons nouveaux peuvent s'ouvrir quant à la manière de comprendre la relation de Jésus au Père et à l'Esprit et la participation des disciples à « l'Unité de la Trinité ».

C'est sans doute dans l'*Évangile de Jean* que le thème de l'Unité de Dieu apparaît le plus clairement. Le Prologue commence par évoquer la Parole de Dieu (*Logos* en grec, *Memra* en araméen) qui est à la fois distinguée de Dieu et unie à Lui : « *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu et le Verbe était Dieu* » (Jn 1, 1). Le verset 14 rend compte de la venue de la Parole divine dans le monde dans un langage qui rappelle la *Shekinah*, l'habitation de Dieu dans le Temple : « *Et la Parole devint chair et il a dressé sa tente parmi nous, et nous contemplons sa gloire, gloire comme celle d'un Fils unique d'auprès du Père, pleine de grâce et de vérité* ». Le verset final reprend le thème du « *Dieu caché* » d'Is 45, 15, en affirmant que c'est le Fils unique qui le rend visible : « *Dieu, personne ne l'a jamais vu, le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a fait connaître* » (v. 18). On retrouve l'identification de Jésus avec le Temple (et donc la *Shekinah*) lors de la purification du Temple en Jn 2, 19-21 : « *Détruisez ce Temple et en trois jours je le rebâtirai... Mais lui parlait du Temple de son corps* ».

Le dévoilement de l'Unité dans la Trinité se manifeste ainsi dans le contexte des fêtes de pèlerinage au Temple de Jérusalem et plus particulièrement la fête des Tentes en lien avec le rite de « *la Maison du puisage* » que la tradition juive voyait déjà comme le signe du l'effusion de l'Esprit Saint. C'est ainsi que, le dernier jour de la fête des Tentes, Jésus déclare que « *de son sein couleront des fleuves d'eau vive* » et l'évangéliste précise : « *il désignait ainsi l'Esprit que devait recevoir ceux qui croiraient en lui* » (Jn 7, 37-39). La parabole du Bon berger qui

rassemble ses brebis en donnant sa vie pour elles (ch. 10) est sous-tendue par le thème de l'unité de l'humanité à l'image de l'Unité du Père et du Fils, comme l'indiquera clairement la relecture effectuée par Jésus lors de la fête de la Dédicace (*Hanoukka*) au Temple : « *Mes brebis écoutent ma voix ; je les connais et elles me suivent. Je leur donne la vie éternelle, elles ne mourront jamais et personne ne les arrachera de ma main. Ce que mon Père m'a donné est plus grand que tout et personne ne peut les arracher de la main du Père. Moi et le Père, nous sommes Un* (en) » (10, 27-30). Plus on s'approche de la Passion et de la mort de Jésus sur la croix, plus la thématique de l'unité devient centrale : la prophétie du grand prêtre après la résurrection de Lazare « *qu'il fallait que Jésus meure pour la nation et non seulement pour elle, mais pour réunir dans l'Unité* (en) les enfants de Dieu dispersés » (11, 52) ; la réponse de Jésus à Philippe : « *qui m'a vu a vu le Père* » (14, 9) ; la promesse du don de l'Esprit Saint : « *l'Esprit de vérité qui procède du Père et qui rendra lui-même témoignage de moi* » (15, 26 ; cf. 14, 16-18 ; 14, 26 ; 16, 9-15) ; et surtout, en finale du discours après la Cène, la prière dite « sacerdotale » du ch. 17 dans laquelle Jésus adresse au Père cette demande : « *Père saint, garde-les en ton nom que tu m'as donné, pour qu'ils soient Un* (en) *comme nous* » (v. 11).

Pour les Évangiles synoptiques, nous pouvons nous inspirer de la recherche initiée par Birger Gerhardsson, grand connaisseur de la tradition des rabbis d'Israël, qui a montré que le *Shema* était à l'arrière-fond de nombreux passages. Il fait remarquer que dans les évangiles de Matthieu, Marc et Luc, Jésus commence par « *une sorte de prologue interprétatif, le double récit du baptême et de la tentation. [...] La vision interprétative introduite dans le passage par le narrateur chrétien manifeste aux auditeurs de l'évangile que l'homme qui sort de l'eau après le baptême de Jean est le Fils de Dieu, aimé et choisi par le Père céleste, doté de l'Esprit, en vue du rôle qu'il jouera vis-à-vis d'Israël, peuple de Dieu. Le récit de la tentation, qui fait suite à celui-là, complète l'identification de Jésus. [...] Or la mise à l'épreuve du Fils de Dieu ne s'engage pas sur trois points pris au hasard (Matthieu 4, 1-11 ; cf. Luc 4, 1-13). À l'aide de ce que nous savons aujourd'hui du contenu et de la technique midrashique, j'ai tenté ailleurs de montrer que les trois épreuves, en fait, ont pour but d'examiner si Jésus, le Fils de Dieu, aime le Père céleste de tout son cœur (1^{ère} tentation), de toute son âme (2^{ème} tentation), de toute sa puissance-mamon (3^{ème} tentation). Ce qui est vérifié en cette triple épreuve initiale, c'est la fidélité au noyau central de la loi. Le récit est structuré d'après les exigences primordiales du shema, telles que les formulaient les scribes les plus écoutés en se servant des mots cœur, âme et puissance. Cette version longue appartient à un genre dérivé du midrash agga-dique » (*The Shema in the New Testament*, Novapress, Lund, 1996, pp. 289-291). Gerhardsson analyse bien d'autres passages de Matthieu (la Passion de Jésus en Mt 27, le grand commandement en Mt 22, 34-40, la parabole du semeur et des quatre terrains en Mt 13, 3-9, etc.), aussi nous renvoyons à son livre.*

Pour terminer, je propose une interprétation des récits de la rencontre avec le légiste et de la rencontre avec Marthe et Marie en Luc 10, 25-42 à la lumière de la réponse du légiste qui cite le *Shema* (v. 27). Dans le premier récit, le légiste

demande ce qu'il doit faire « *pour recevoir en partage la vie éternelle* » (v. 25). Jésus lui demande alors ce qui est écrit dans la Loi et celui-ci rapporte le double commandement de l'amour (« *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu...* », Dt 6, 5 et « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* », Lv 19, 18). Or, la citation de Dt 6, 5 sous-entend le verset 4 précédent (« *Écoute Israël... le Seigneur est un* ») qui est cité par Jésus dans le passage parallèle en Marc 12, 29. La parabole du Bon Samaritain, qui fait suite, vise à répondre à la question du légiste « *qui est mon prochain ?* » et elle met l'accent sur les actes de charité exercés par le Samaritain envers l'homme blessé sur la route. Leur multiplicité (on peut relever sept verbes d'action) est un signe de la sollicitude envers le malheureux qui est conduit à l'auberge pour y être soigné et être réuni de nouveau dans la communauté des hommes. Ainsi, à la question de savoir « *qui est mon prochain ?* », Jésus renverse la perspective en disant que c'est celui qui fait preuve de bonté envers le blessé en se faisant « *proche* » de lui : l'accent de la parabole ne porte pas seulement sur les actes de charité mais aussi sur le mouvement de proximité en vue de rétablir l'unité de la communauté humaine. Dans le récit de Marthe et Marie, l'évangile de Luc manifeste un autre aspect de l'unité exprimée en Dt 6, 4 « *le Seigneur est Un* ». Nous ne sommes plus cette fois au dehors, mais dans la maison avec deux femmes, la maison étant aussi symbolique de l'intériorité et de l'unité de la personne. Cette fois, c'est Jésus lui-même qui se fait proche, et seule Marie a compris qu'il s'agissait de se mettre à son écoute pour entrer dans ce processus d'unification à sa parole, et lui-même confirme « *qu'elle a choisi la meilleure part qui ne lui sera pas enlevée* » (v. 42). Marthe, à l'inverse, vit dans la dispersion, « *elle s'inquiète et s'agite pour beaucoup [de choses]* » (v. 41).

On peut donc en conclure que les deux rencontres avec le légiste et avec Marthe et Marie sont les deux faces d'un même *midrash* de Dt 6, 4-5 sur la recherche de « l'unité » avec Dieu, par amour : d'une part, rassembler dans l'unité ceux qui sont laissés pour morts sur le bord de la route afin de les réintégrer dans la communauté des hommes, et d'autre part, réaliser l'unification du cœur pour grandir dans l'unité avec le Christ. Comme souvent chez Luc, un récit qui met en scène un (ou des) homme(s) est suivi par un autre récit qui met en scène une (ou des) femme(s), par ex. : les deux paraboles du Royaume (de la graine de moutarde semée par un homme et du levain enfoui par une femme) en Lc 13, 18-21 et les deux paraboles de la brebis perdue (avec un homme) et de la drachme perdue (avec une femme) en Lc 15, 3-10 (en introduction à la parabole du fils prodigue). Là encore, Jésus vient accomplir l'Ancienne Alliance et il s'agit pour nous de réaliser l'œuvre d'unification par laquelle nous sommes accueillis « *au repas dans le Royaume de Dieu* » (Lc 14, 15 ; 15, 23-24). Le dialogue avec le bon larron apparaît comme un résumé de ce processus d'unification par le moyen de la repentance qu'il adresse à Jésus sur la croix ; comme la brebis perdue et retrouvée par le berger pour la ramener à la maison, il représente l'humanité tombée dans la mort que Jésus est venu rechercher pour la conduire au Père : « *Amen, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis* » (Lc 23, 40-43).

Père Philippe LOISEAU