



HAL
open science

**“ Je serai qui je serai ” (Exode 3, 14) Portrait d’une
divinité qui serait sans nom et sans image**

Fabio Porzia

► **To cite this version:**

Fabio Porzia. “ Je serai qui je serai ” (Exode 3, 14) Portrait d’une divinité qui serait sans nom et sans image. Corinne Bonnet. Noms des dieux : portraits de divinités antiques, Anacharsis, pp.254-280, 2021, 979-10-279-0408-2. hal-03166617

HAL Id: hal-03166617

<https://hal.science/hal-03166617>

Submitted on 11 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



*Raphaël, Dessin préparatoire de Moïse au buisson ardent.
Naples, Galerie Farnèse (Musée de Capodimonte).*

CHAPITRE 10

« Je serai qui je serai » (Exode 3, 14) Portrait d'une divinité qui serait sans nom et sans image

Fabio Porzia

Recherchez le Seigneur puisqu'il se laisse trouver, appelez-le, puisqu'il est proche. [...] C'est que vos pensées ne sont pas mes pensées et mes chemins ne sont pas vos chemins – oracle du Seigneur. C'est que les cieux sont hauts, par rapport à la terre : ainsi mes chemins sont hauts, par rapport à vos chemins, et mes pensées, par rapport à vos pensées¹. (*Is 55, 6.8-9*)

La Bible hébraïque, qui correspond, à quelques livres près, à ce que les chrétiens nomment Ancien Testament, décrit le dieu d'Israël comme différent des autres dieux : un dieu ineffable qui, s'il ne s'approche pas de sa propre initiative, ne peut être saisi. C'est pourquoi Israël a besoin que Dieu se révèle. À l'inverse de ce que l'historien grec Hérodote raconte à propos des dieux grecs, à savoir que leurs

1. Les traductions du texte biblique sont issues de la TOB – Traduction œcuménique de la Bible, Paris, Cerf, 2011. Les parties en italique sont une traduction littérale de l'auteur.

noms, images et origines ont été façonnés par les poètes (*Enquêtes* II, 53), le peuple d'Israël croit que Dieu lui-même a révélé son nom car il a voulu se faire connaître. Le dieu biblique, en effet, cherche l'humanité, il s'approche d'elle et il se fait trouver, comme le dit le prophète Isaïe. À bien y regarder, il s'agit d'un dieu qui n'a pas de vie privée : tout ce que nous connaissons de lui est en rapport avec l'histoire humaine, et en particulier de son peuple, Israël. Dans cette histoire, en outre, Dieu est une nouveauté absolue. Rien sur terre ne peut être dit qui soit vraiment nouveau, comme le constate le sage Qohelet – « Ce qui a été, c'est ce qui sera, ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera : rien de nouveau sous le soleil ! » (Qo 1, 9) –, seul Dieu peut changer l'horizon monotone de l'existence humaine : « Voici que moi je vais faire du neuf qui déjà bourgeoonne ; ne le reconnaissez-vous pas ? » (Is 43, 19). La révélation du nom de Dieu participe à – pour ne pas dire qu'elle est au cœur de – ce récit de la nouveauté, qui jaillit dans l'existence d'un peuple par ailleurs marginal dans l'histoire du Proche-Orient ancien et, en général, de l'humanité.

Dans le cadre de cet ouvrage, notre défi peut s'exprimer simplement : comment peut-on produire le portrait onomastique d'une divinité dont on ne peut se faire une image et dont on ne peut prononcer le nom, comme le disent les deuxième et troisième commandements du Décalogue ? Son seul trait distinctif, du moins dans nos langues modernes, est l'usage d'une lettre majuscule au début de son appellation : Dieu ou Seigneur². Bien que nos traductions nous cachent son nom en utilisant ces termes, nous verrons que la Bible hébraïque déploie un véritable puzzle, un labyrinthe onomastique dans lequel les noms de Dieu jouent un rôle crucial.

2. Nous respectons d'ailleurs, dans la rédaction de ce chapitre, l'alternance entre majuscule et minuscule. Quand le terme Dieu est écrit avec la lettre majuscule, il désigne le dieu de la Bible hébraïque.

I

Avant d'explorer comment les noms du dieu biblique condensent la vision particulière du monde contenue dans la Bible hébraïque, il est utile de nuancer le caractère extraordinaire du peuple et du dieu d'Israël, pourtant si nettement mis en avant par les textes bibliques et par beaucoup d'auteurs modernes aujourd'hui encore. Ce faisant, il faut toutefois veiller à ne pas effacer le caractère spécifique de notre documentation. L'équilibre entre normalisation et spécificité, pour le cas de l'ancien Israël, est particulièrement fragile. D'une part, il est impossible d'aborder l'histoire de l'ancien Israël et de sa religion en la dissociant du tourbillon de personnages et d'histoires que la Bible nous a transmis. Ce bagage culturel très général est, d'autre part, entremêlé avec des aspects plus intimes. Israël est, par exemple, le peuple auquel Jésus de Nazareth appartenait ou auquel les promesses de l'Ancien Testament étaient adressées avant d'être transférées à l'Église que Paul de Tarse, non par hasard, suggère de voir comme le « vrai Israël » (Rm 9, 6-8 ; Ga 6, 16). Mais Israël, c'est aussi ce peuple qui, d'abord discriminé par des lois raciales, a ensuite été amené avec une rigueur scientifique jusqu'aux chambres à gaz à l'époque où le nazisme-fascisme triomphait en Europe. Et encore, Israël est cet État moderne, créé il y a tout juste soixante-dix ans au Proche-Orient, qui fait souvent la une de la presse internationale. Un ensemble indissociable de sentiments et de convictions, mais aussi de positions politiques et religieuses, vient donc s'ajouter, dans notre regard moderne, aux réminiscences bibliques. Cette situation, qui ne s'applique à l'étude d'aucun autre peuple de l'Antiquité, constitue certainement le problème fondamental mais aussi explique la fascination qu'exercent les études sur l'Israël ancien, imposant dès lors deux considérations introductives.

La première concerne la nécessité de faire de l'histoire. Israël est bien sûr, dans une certaine mesure, le meilleur exemple d'un peuple qui a survécu au naufrage général des peuples anciens. Il serait cependant erroné de tomber dans le piège de la continuité ininterrompue du nom Israël (du premier livre de la Bible, la Genèse, aux pages de nos journaux) pour valider ce « court-circuit » selon lequel l'Israël de la Bible serait, de fait, l'Israël d'aujourd'hui, et *vice versa*. Il en va de même pour son dieu, dont la longévité est tout à fait remarquable : le nom et l'autorité du dieu biblique continuent à résonner non seulement dans les synagogues mais aussi, sous des formes légèrement différentes, dans les églises et les mosquées du monde entier. Le risque est de considérer Israël avec sa divinité comme un fossile, une entité qui ne change pas avec le temps, ou du moins pas substantiellement, ce qui en ferait une entité anhistorique, sinon un ennemi de l'histoire (une idée dont, d'ailleurs, l'antisémitisme s'est toujours nourri). Il est au contraire nécessaire, aujourd'hui plus que jamais, de redonner une profondeur historique à ce peuple et à sa religion, et de les replacer dans leurs multiples contextes.

La seconde considération est corollairement la nécessité de normaliser le peuple³ et le dieu d'Israël⁴. Leur

3. Pour des reconstructions historiques visant à « normaliser » l'histoire de l'ancien Israël, voir Israël Finkelstein, Neil Asher Silberman, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Montrouge, Bayard, 2002 [éd. originale 2001] ; Mario Liverani, *La Bible et l'invention de l'histoire. Histoire ancienne d'Israël*, Montrouge, Bayard, 2008 [éd. originale 2003].

4. Pour des études récentes sur l'histoire de la religion israélite, voir Jean Soler, *Aux origines du Dieu unique. L'invention du monothéisme*, Paris, De Fallois, 2002 ; Thomas Römer, *L'invention de Dieu*, Paris, Seuil, 2014 ; Ron Naiweld, *Histoire de Yabvé. La fabrique d'un mythe occidental*, Paris, Fayard, 2019. En langue anglaise, voir également Mark S. Smith, *The Early History of God : Yabweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002 [éd. originale 1990] ; William G. Dever, *Did God Have a Wife ? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005 ; Jürgen van Oorschot, Markus Witte (éd.), *The Origins of Yabwism*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2017 ; Theodore J. Lewis, *The Origin and Character of God : Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity*, New York, Oxford University Press, 2020.

étude a été, pendant des siècles, l'apanage des facultés de théologie, dans lesquelles on s'est intéressé à Israël en tant que préfiguration de l'Église, en soulignant son caractère unique, extraordinaire (et donc anormal), en d'autres termes son splendide isolement par rapport aux peuples voisins, ainsi que sa mission universelle. Ainsi, lorsque, vers le milieu du XIX^e siècle, les grandes civilisations du Proche-Orient ancien ont commencé à être mises en lumière, nombreux sont les spécialistes qui se sont précipités pour rechercher des convergences entre la nouvelle documentation archéologique et le texte biblique, dans le but explicite de montrer que « la Bible avait raison » et de sauver ainsi la valeur théologique d'Israël.

En même temps, les exégètes ont efficacement montré que la Bible est une bibliothèque de textes beaucoup plus complexe qu'une chronique neutre de faits en prise directe avec la réalité. La mise en évidence d'une longue gestation des textes bibliques (entre le VIII^e et le II^e siècle av. n. è.) et donc d'une distance entre l'événement vécu et sa narration s'accompagne, en outre, de la reconnaissance du caractère idéologique de cette dernière. Le texte biblique est le résultat de la sélection, du filtrage et de la déformation de l'information, quand il ne s'agit pas d'une invention, pour servir les intérêts politiques et théologiques de l'élite royale ou sacerdotale à laquelle les scribes étaient liés, comme dans toutes les chancelleries du Proche-Orient ancien⁵. Il ne faut pas oublier, en effet, que l'accès à l'écriture en termes de compétences (alphabétisation) et de possibilités économiques (posséder les matériaux nécessaires à l'écriture et entretenir une compagnie de scribes dédiés à ce type d'activité) dépendait dans l'Antiquité du pouvoir central et ne se vérifia guère, dans notre cas, avant le VIII^e siècle av. n. è.

5. Israël Finkelstein, Thomas Römer, *Aux origines de la Torah. Nouvelles rencontres, nouvelles perspectives*, Montrouge, Bayard, 2019.

II

Nous pouvons maintenant revenir à la question des noms de Dieu dans la Bible hébraïque. La tradition chrétienne nous a habitués à penser que, dans un contexte monothéiste, la divinité n'a pas besoin d'un nom propre puisqu'elle ne doit pas se différencier d'autres divinités : elle s'appelle tout simplement Dieu. Cependant, un nom ne sert pas uniquement à identifier un élément au sein d'une multitude ; un nom sert aussi à qualifier un individu, y compris une divinité. Dans cette dimension, qui est foncièrement qualitative, un dieu, même en contexte monothéiste, peut être connu sous plusieurs noms.

De surcroît, le statut des noms dans la mentalité biblique est particulièrement important, comme le montrent les passages qui relatent le changement de nom de certains personnages. Le livre de la Genèse nous offre, par exemple, les cas d'Abram renommé Abraham, de Saraï renommée Sarah, et surtout de Jacob qui devient Israël. Même le Talmud s'interroge sur ce phénomène : « D'où vient le fait que le nom affecte la vie d'une personne ? Rabbi Eliezer dit que le verset dit : "Allez, voyez les œuvres du Seigneur, qui a fait des ravages (*shamot*) sur la terre" (Ps 46, 9). Ne lisez pas le mot comme *shamot*, mais plutôt comme *shemot*, "noms". Les noms donnés aux personnes sont donc "les œuvres de l'Éternel sur la terre" » (*Berakhot* 7b).

Ainsi, dans la Bible hébraïque et, par conséquent, dans toute la tradition juive, le nom est à prendre au sérieux en tant que porteur de sens. Ce phénomène est, en réalité, central dans tout le monde sémitique. De nos jours encore, dans les pays de langue sémitique, la question « comment t'appelles-tu ? » est souvent suivie par une autre question sur la signification du nom donné, une habitude qui peut embarrasser le voyageur occidental, perplexe face à

l'opacité du sens originel du nom qu'il porte. D'ailleurs, même si la signification du nom est évidente ou connue, sa portée ne va pas de soi : un Pierre fait difficilement le lien avec la pierre (comme le faisait, par contre, le Pierre des Évangiles), pas plus qu'un François ne relie son nom à l'amour que ses parents portaient à la France, comme devait pourtant le savoir François d'Assise. L'étymologie est pour nous en général reléguée à un arrière-plan lointain.

Les textes bibliques, par contre, à l'aide d'étymologies et de récits, témoignent du fait que les noms ne sont pas une information parmi d'autres. Dans la Bible hébraïque, les exemples sont légion, à commencer, dans ses premières pages, par les noms, tout sauf anodins, d'Adam et Ève. Ainsi Adam est-il celui qui est fait de terre (*adamah*, Gn 2, 7), tandis qu'Ève porte dans son nom la racine du terme « vie » de sorte qu'elle est la mère des vivants (Gn 3, 20). Les patriarches, comme Moïse et finalement presque tous les protagonistes des textes narratifs, portent des noms parlants et fonctionnels par rapport aux récits dans lesquels ils interviennent.

Le cas le plus explicite du point de vue de la construction narrative est l'épisode de David et Abigaïl, dans 1 Samuel 25. David, qui traverse avec ses hommes le désert de Parân, demande à Naval de leur offrir du ravitaillement, au nom des bonnes relations qu'ils ont toujours entretenues. Or Naval, qui pourtant est un homme très riche, refuse. En prenant connaissance de sa réponse offensante, David promet de se venger. C'est alors qu'Abigaïl, la femme de Naval, intervient. S'élançant vers David avec de nombreux présents, elle l'implore d'épargner son mari. Le nœud de l'intrigue porte justement sur la correspondance entre le nom et la nature de Naval, son nom signifiant « fou » : « Que mon seigneur ne fasse pas attention à ce vaurien, à Naval, car *comme son nom, tel il est : Fou/Naval est son nom et la folie est avec lui* » (1 S 25, 25).

À bien y regarder, nous ne sommes pas loin du *Cratyle* de Platon qui, à propos des noms propres, estime qu'une correspondance intime subsiste entre nom et nommé, le premier exprimant une caractéristique essentielle du second. Mais il est possible d'aller plus loin. Dans le monde sémitique, nom et existence sont liés : l'un n'est pas sans l'autre, et *vice versa*. En particulier, nommer et créer constituent un même acte, comme le montre l'incipit bien connu de l'*Enūma Eliš* (tablette I, lignes 1-2), un célèbre poème babylonien qui remonte au moins à la fin du II^e millénaire av. n. è.⁶ :

Lorsqu'en haut, les cieux n'étaient pas nommés,
qu'en bas la terre ne portait pas de nom,
c'est Apsû qui était le premier, leur ancêtre,
la créatrice était Tiamat, leur mère à tous.
Ils avaient mêlé ensemble leurs eaux,
(mais) les pâtures n'étaient pas agglomérées, ni les can-
naies étendues,
lorsque les dieux – aucun n'avait encore paru –
n'avaient pas reçu de nom, les destins n'étaient pas fixés.

La même conception de la création est attestée dans la Bible hébraïque, où le dieu biblique, c'est bien connu, crée à l'aide de la parole et, après avoir créé, donne un nom à chaque entité créée. Il suffit ici de rappeler le premier acte créateur de Genèse 1, 3-5 :

Et Dieu dit : « Que la lumière soit ! » Et la lumière fut.
Dieu vit que la lumière était bonne. Dieu sépara la
lumière de la ténèbre. Dieu appela la lumière « jour » et
la ténèbre il l'appela « nuit ». Il y eut un soir, il y eut un
matin : premier jour.

6. La traduction présentée est celle de Philippe Talon, *The Standard Babylonian Creation Myth: Enūma Eliš*, Helsinki, Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2005, p. 79.

Ce passage initial du texte biblique montre ce que l'on pourrait considérer comme la deuxième caractéristique des noms dans le monde sémitique : l'acte de nommer ou de renommer, mais également la simple connaissance du nom, impliquent un pouvoir sur l'entité nommée. Si le dieu biblique nomme les éléments naturels dans Genèse 1, il ne nomme pas les animaux, tâche que l'on retrouve en Genèse 2,19-20, confiée à Adam, en sachant que, depuis Genèse 1,26, l'humanité est destinée à soumettre « les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre ». Nomination et domination sont donc des concepts très proches, comme dans le cas des savoirs dits magiques.

Enfin, la connaissance du nom, qui comporte certes le risque d'une emprise, signifie aussi une connaissance intime, dans laquelle les deux interlocuteurs se conditionnent réciproquement, non à cause d'une hiérarchie ou d'un acte de violence de l'un sur l'autre, mais à cause d'un acte d'amour. C'est par exemple le cas de Moïse, dont le rapport intime avec Dieu lui permet de le voir – sans mourir – mais seulement de dos, ou de converser avec lui « de bouche à bouche ». À propos de Moïse, Dieu affirme : « Je te connais par ton nom » et « Tu as trouvé grâce à mes yeux » (Ex 33, 12). Ici, « connaître par le nom » va au-delà d'une connaissance cognitive ; il s'agit plutôt d'une connaissance affective. D'ailleurs, tout le peuple d'Israël, qui connaît le dieu unique par son nom, doit, avant de respecter tout autre commandement, l'aimer de tout son cœur, de tout son être, de toute sa force (Dt 6, 5).

D'une façon générale, dans les langues sémitiques, le nom est non seulement porteur de sens et générateur d'histoires, avec toutes les possibilités sémantiques qu'il véhicule, mais le connaître génère en plus une relation intime. S'il s'agit, en l'occurrence, de connaître un nom divin, alors les conséquences sur la construction d'un savoir théologique sont considérables et directes.

III

Le caractère révélé des textes bibliques n'invalide pas la notion d'histoire, tout au contraire : toute la révélation biblique se veut ancrée dans l'histoire du monde et, en particulier, du peuple d'Israël, au point que les textes néotestamentaires revendiquent encore la continuité de la révélation entre les différentes époques. L'incipit de la Lettre aux Hébreux est assez explicite à ce propos : « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères par les prophètes, Dieu, en la période finale où nous sommes, nous a parlé à nous par un Fils qu'il a établi héritier de tout, par qui aussi il a créé les mondes » (He 1, 1-2). Le but de cette nouvelle révélation est, poursuit l'auteur, de montrer que Jésus est « d'autant supérieur aux anges qu'il a hérité d'un nom bien différent du leur » (He 1, 4). La question des noms divins est décidément décisive dans la mentalité biblique⁷.

Si la tradition chrétienne règle la question des noms du dieu de l'Ancien Testament en l'appelant Dieu, Seigneur ou Père, une lecture attentive de la préhistoire du peuple d'Israël, racontée dans le livre de la Genèse, nous montre une situation bien différente. Ici, Dieu est connu sous plusieurs noms, et cela même après la révélation de son vrai nom à Moïse dans le livre de l'Exode, le deuxième livre de la Torah, qui s'appelle précisément, d'après la tradition juive, *Sefer Shemot*, le « livre des Noms ». C'est notamment aux chapitres 3 et 6 de ce livre que la Bible hébraïque déploie un véritable labyrinthe onomastique, dans lequel différents noms de Dieu se chevauchent, s'entrecroisent, se confondent, même s'ils nomment tous

7. Voir, par exemple, les études suivantes : André Manaranche, *Des noms pour Dieu*, Paris, Fayard, 1980 ; Tryggve N. D. Mettinger, *In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names*, Philadelphie, Fortress Press, 1988.

le même Dieu qui a dans l'unité sa caractéristique la plus saillante. Ces noms ne sont pas simplement énoncés mais aussi commentés, reformulés et, en dernier recours, expliqués. Nous sommes confrontés à une véritable sémiotique des noms divins, comme le montrent les deux passages suivants :

Moïse dit à *Elohim* : « Voici ! Je vais aller vers les fils d'Israël et je leur dirai : *Elohim* de vos pères m'a envoyé vers vous. S'ils me disent : Quel est son nom ? – que leur dirai-je ? » *Elohim* dit à Moïse : « *Je serai qui je serai.* » Il dit : « Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : *Je serai* m'a envoyé vers vous. » *Elohim* dit encore à Moïse : « Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : *YHWH Elohim* de vos pères, *Elohim* d'Abraham, *Elohim* d'Isaac, *Elohim* de Jacob, m'a envoyé vers vous. C'est là mon nom à jamais, c'est ainsi qu'on m'invoquera d'âge en âge. » (Ex 3, 13-15)

Elohim adressa la parole à Moïse. Il lui dit : « C'est moi *YHWH*. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme *El Shaddaï*, mais sous mon nom, *YHWH*, je ne me suis pas fait connaître d'eux. » (Ex 6, 2-3)

Ces textes soudent, d'un point de vue littéraire, plusieurs traditions qui nomment le dieu d'Israël de façons différentes : *El*, le terme typique en sémitique pour dire « dieu », et notamment sa forme au pluriel *Elohim*, qui est systématiquement utilisée dans la Bible hébraïque pour désigner paradoxalement le dieu unique ; *El Shaddaï*, le dieu puissant, par lequel Dieu s'est fait connaître aux patriarches ; *YHWH*, le tétragramme, le nom propre de Dieu ici révélé, bien qu'il ait déjà été utilisé par la voix narratrice dans le livre précédent de la Genèse (et parfois par certains personnages comme Abraham en Genèse 14, 22) ; et encore la curieuse formule « Je serai qui je serai » (*ehyeh asher ehyeh*), abrégée aussi en « Je serai » (*ehyeh*), utilisée comme un nom. Outre qu'ils

raccordent des traditions différentes, ces passages s'efforcent d'éclaircir la portée théologique de ces noms lourds de sens, en particulier les deux derniers, YHWH et « Je serai (qui je serai) ».

Parmi tous les noms que la Bible hébraïque attribue au dieu d'Israël, le tétragramme est le seul à être présenté comme le nom propre de Dieu. Il constitue une fenêtre grande ouverte sur la manière dont les Israélites pensaient le divin. D'un point de vue philologique, les origines du tétragramme restent opaques, bien que beaucoup d'encre ait coulé sur ce sujet. Une possibilité est de le lier à la racine sémitique *hwy*, qui signifie « désirer », « tomber » ou encore « souffler » : le nom YHWH pourrait ainsi évoquer l'image d'un oiseau de proie qui descend sur sa victime (un peu comme le dit Exode 19, 4 : « Je vous ai portés sur des ailes d'aigle »), ou encore l'image de « celui qui souffle », « qui amène le vent », qui conviendrait bien à un dieu de l'orage tel que YHWH, souvent décrit de cette manière dans les textes bibliques⁸. Le tétragramme a également été expliqué comme une forme causative de la racine *hyh*, « être », avec le sens de « donner la vie », « créer ». C'est dans cette perspective que les traducteurs de la Septante ont interprété l'expression *ehyeh asher ehyeh*, qu'ils ont traduite par « Je suis celui qui est⁹ », sans doute enthousiastes à l'idée de pouvoir créer un pont entre leur dieu et l'Être de la métaphysique grecque. Le débat sur le sens originnaire de ce terme est donc destiné à rester ouvert, comme celui sur son origine géographique. Un passage tel que Juges 5, 5 « *YHWH celui du Sināi* » sug-

8. Voir par exemple le Psaume 18, en particulier les versets 10-14 : « Il déploya les cieux et descendit, un épais nuage sous les pieds. Sur le char du chérubin, il s'envola, planant sur les ailes du vent. Il fit des ténèbres sa cachette, de leurs replis son abri : ténèbres diluviennes, nuages sur nuages ! Une lueur le précéda et ses nuages passèrent : grêle et braises en feu ! Dans les cieux, YHWH fit tonner, le Très-Haut donna de la voix : grêle et braises en feu ! »

9. Pour la traduction en français de la Septante, voir la collection « La Bible d'Alexandrie », Paris, Cerf, 1986-.

gère un strict parallèle avec une autre divinité, celle d'une montagne désertique, le Dushara des populations naba-téennes, dont le nom signifie exactement « celui de la (montagne) Shara ». Ce passage et d'autres (Ha 3, 3 et Dt 33, 2) invitent très probablement à chercher l'origine de YHWH dans cette région méridionale.

Quoi qu'il en soit, les deux passages cités ci-dessus font preuve d'un effort interprétatif particulièrement fécond et créatif. Confrontés à un nom, YHWH, qui devait déjà aux alentours du VI^e siècle av. n. è. sembler opaque, des savants l'ont décodé à la lumière du récit de l'Exode. L'épisode de la révélation de Dieu dans le buisson ardent du Sinai (un lieu appelé *Horeb* dans le Deutéronome, car les noms sont toujours multiples !) doit donc être compris comme une glose savante qui explique la multiplicité des noms utilisés pour le dieu unique et le sens profond du nom le plus important. En particulier, l'expression « Je serai qui je serai » est créée *ad hoc* pour ce contexte et se présente comme l'explication du tétragramme. Les quatre lettres de YHWH sont donc interprétées comme une forme du futur du verbe *hyb*, « être », à la troisième personne du singulier (« il sera »), mais conjuguée à la première personne quand c'est Dieu lui-même qui le prononce (« je serai »). Bien que d'un point de vue grammatical YHWH ne soit pas le futur de *hyb*, la forme correcte étant YHYH et non YHWH, le texte fait ici un choix herméneutique clair. Le nom de Dieu condensé dans l'énigme des quatre lettres YHWH est ici résolu avec une phrase qui comporte un double verbe au futur.

En réponse au cri de sa population esclave en Égypte, Dieu ne se présente pas comme le créateur, le juge ou le tout-puissant, mais d'abord comme la divinité du clan familial des patriarches Abraham, Isaac et Jacob. Il résume ainsi la préhistoire du peuple d'Israël contenue dans le livre de la Genèse. Le dieu du buisson ardent, qui est en train d'accomplir quelque chose d'inédit pour son peuple,

est simultanément le dieu du passé, celui que les ancêtres des Israélites esclaves de Pharaon invoquaient. Mais ce dieu qui parle à Moïse, qui est le dieu de toujours, se définit avec un double futur : « Je serai qui je serai. » Dans les consonnes du tétragramme est donc inscrite une synchronie entre passé, présent et futur. Les trois dimensions de l'histoire sont coprésentes en Dieu.

Il n'est donc pas uniquement question de la révélation d'un nom mais, bien plus, d'un discours qui indique au peuple d'Israël en détresse comment penser le divin et, du même geste, son propre destin : au futur, comme promesse de présence, d'assistance et d'aide. Les auteurs qui restent cachés et anonymes derrière le texte mettent en scène un dieu qui ne se laisse pas réduire à un objet de culte – et d'ailleurs, aucune image de lui ne doit être fabriquée –, ils mettent en scène un dieu qui est pur sujet. À bien y regarder, il s'agit d'un sujet mobile, en devenir, un véritable Dieu vivant, comme le décrit souvent la tradition juive. Rien donc de plus étranger à l'immobilité de l'Être grec. YHWH est en même temps sujet, donc nom, et action, donc verbe : « *Je serai* m'a envoyé vers vous », récite Exode 3, 14. Voilà condensé le portrait onomastique du dieu biblique !

Dans le même temps, ce nom qui définit l'identité divine creuse aussi l'écart qui scelle la différence entre Dieu et les êtres humains : Dieu se donne sans se laisser saisir. C'est pour assurer la supériorité divine que Dieu évite de répondre, lorsqu'à deux reprises, dans la Torah (Gn 32, 30 et Ex 3, 13), on lui demande son nom. La première fois, il bénit Jacob qu'il vient de renommer « Israël », comme pour souligner le fait que c'est lui qui possède un pouvoir sur le patriarche et non le contraire. La seconde fois, au buisson ardent, la formule *ehyeh asher ehyeh* est encore un stratagème qui cache, tout en l'expliquant, le nom mystérieux de Dieu.

IV

« C'est là mon nom à jamais, c'est ainsi qu'on m'invoquera d'âge en âge », conclut le récit d'Exode 3, 15. Les commentateurs anciens, à commencer par Rashi (1040-1105), ont remarqué que l'expression « à jamais » est curieusement écrite en hébreu sans la lettre *waw*, ce qui donne la possibilité de lire le terme de deux façons : *leolâm*, « pour toujours », mais aussi *lealêm*, « à cacher ». YHWH devient alors le nom de Dieu qui doit être caché... à jamais. L'histoire du texte de la Bible hébraïque témoigne de cet effacement progressif du nom propre de Dieu qui est systématiquement remplacé par de simples noms communs. Restons dans le livre de l'Exode, quelques chapitres après la révélation du nom propre de Dieu :

Tu ne te feras pas d'idole, ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre. Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car c'est moi le Seigneur, ton Dieu. (Ex 20, 4-5 ; Dt 5, 8-9)

Tu ne prononceras pas à tort le nom du Seigneur, ton Dieu. (Ex 20, 7 ; Dt 5, 11)

Ces deux passages issus des « Dix paroles » confiées par Dieu à Moïse, autrement connus respectivement comme le deuxième et le troisième commandements du Décalogue, sont à l'origine de la prohibition absolue de représenter le dieu biblique et d'en prononcer le nom, deux aspects intimement liés. En réalité, les deux textes se présentent comme une interdiction relative : il ne faut pas représenter les éléments naturels ou les animaux pour leur rendre un culte parce que le dieu d'Israël n'est pas parmi eux et, de surcroît, il ne faut pas prononcer son nom à tort. Dans ces passages, rien n'est dit à propos de la possibilité de représenter plastiquement le dieu d'Israël ou de prononcer son nom « à

raison ». D'ailleurs, nous savons qu'il y a eu des époques où YHWH était représenté et son nom prononcé. Quelques représentations du dieu biblique sont désormais connues dans des sceaux, des dessins sur poterie, dans une monnaie, etc.¹⁰ En outre, les noms portés par les Israélites comportaient très souvent la prononciation du nom de Dieu, en entier ou en abrégé (le nom « Isaïe », par exemple, est prononcé en hébreu *Yéshayahou* et signifie « Yahou sauve », YHW, *Yahou*, étant des orthographes de YHWH, *Yahvé*). Cependant, tout le monde connaît les conséquences ultimes que ces textes ont eues dans la tradition juive : même la traduction proposée cache derrière le terme « Seigneur » les quatre lettres du nom original de Dieu, l'imprononçable tétragramme YHWH qui, dans le récit de l'Exode, venait juste d'être révélé quelques pages auparavant.

La divinité protagoniste de la Bible hébraïque est normalement appelée Dieu ou Seigneur, toujours avec la majuscule dans nos traductions, pour montrer qu'il s'agit bien de son nom et non d'un simple titre comme pour les autres dieux qui peuvent être « seigneur de tel endroit » ou « maître de tel élément ». L'habitude de prononcer le nom de YHWH devait être tombée en désuétude bien avant la destruction du Temple de Jérusalem en 70 de n. è., à une époque où elle était limitée au grand-prêtre, le jour des célébrations du *yom kippour*. En effet, des textes datés entre les premiers siècles av. n. è. et les premiers siècles de n. è., comme la traduction en grec de la Bible hébraïque (la Septante) et les rouleaux de la mer Morte, témoignent d'une certaine réticence à utiliser systématiquement le tétragramme. Dans la Septante en particulier, ce dernier est pratiquement absent et remplacé par les termes génériques de Dieu et Seigneur, comme dans nos traductions

10. Pour ces questions, il est utile de regarder le vaste répertoire contenu dans Othmar Keel, Christoph Uehlinger, *Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l'histoire de la religion d'Israël*, Paris, Cerf, 2001 [éd. originale 1998].

modernes. Ce n'est donc pas un hasard si, au Moyen Âge, plusieurs parmi les plus grands savants de la chrétienté, comme Thomas d'Aquin, qui ne lisaient l'Ancien Testament qu'en grec ou en latin, ignoraient que, dans la Bible hébraïque, Dieu avait un nom propre. D'ailleurs, de nos jours encore, bien que nous voyions les quatre consonnes dans les textes en hébreu, nous ne savons plus exactement comment les prononcer, même si la vocalisation « Yahvé » est la plus répandue.

Le christianisme joue aussi un rôle dans l'évanouissement progressif des noms de Dieu. Si dans le judaïsme la question des noms divins était décisive et condensait une théologie très riche, dans le christianisme cette question est globalement mise de côté. Les théologiens chrétiens se contenteront, au fil des siècles, du nom commun « Dieu » en tant qu'étiquette qui permet à trois personnes – le Père, le Fils et le Saint-Esprit – d'être comptées dans la même catégorie ontologique.

Cependant, la perte du nom propre de la part de YHWH est seulement relative. Dans les écrits en langue hébraïque, bien que la lecture du tétragramme soit systématiquement remplacée par l'expression *Adonai*, « mon Seigneur », les quatre lettres sont bien écrites et bien visibles. L'effort qui consiste à différencier ce que l'œil voit de ce que la bouche lit incombe au lecteur. Encore une fois, il est question d'un écart, d'une séparation entre ce qui est ordinaire et ce qui est *qadosh*, « saint ». Comme le dit le Talmud : « Le Saint, béni soit-il, a dit : “Ce n'est pas comme je suis écrit que je suis invoqué : je suis écrit *Yod He* (abréviation du tétragramme), je suis invoqué *Aleph Dalet* (abréviation d'*Adonai*)” » (*Pessachim* 50a). *Adonai* devient ainsi « le nom du Nom » selon l'heureuse formulation du philosophe Emmanuel Levinas¹¹, qui reprend

11. Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982.

aussi l'habitude juive de nommer Dieu tout simplement *HaShem*, « le Nom ».

L'usage de désigner le dieu unique au moyen de noms communs, comme Dieu ou Seigneur, a souvent été présenté comme une caractéristique propre au monothéisme juif. Ce dernier, d'une part, n'aurait plus eu besoin d'un nom propre pour le dieu unique et, de l'autre, aurait exploité ces titres comme emblèmes de son caractère abstrait et transcendant. Néanmoins, cette vision ne rend pas justice au paysage religieux dans lequel YHWH était inscrit. Le monde proche-oriental, duquel le dieu biblique n'est qu'une expression, est en effet riche en divinités presque « homonymes », parfois même « anonymes ». Pareillement, dans le domaine iconographique, les mêmes conventions et les mêmes éléments décoratifs ou stylistiques étaient utilisés pour les représenter. Le seul moyen de différencier ces divinités aux noms et aux traits si similaires consiste à les enraciner dans un espace particulier : une cité, une montagne, un fleuve, un sanctuaire... Il ne faut d'ailleurs pas oublier que YHWH, à son tour, est attesté dans certaines inscriptions du désert du Sinâï (sur le site de Kuntillet Ajrud, au VIII^e siècle av. n. è.) comme YHWH « de Samarie », la capitale du royaume de Samarie au nord de Jérusalem, ou YHWH « de Teman », dans la région désertique méridionale.

Force est de constater que les noms de plusieurs divinités levantines résultent d'une combinaison entre un nom commun et un toponyme, comme dans le cas de la Dame (*Baalat*) de Byblos, du Seigneur (*Baal*) de Tyr, du Seigneur (*Baal*) de Sidon ou encore du Seigneur (*Baal*) des cieux. Or, la Dame de Byblos et le Seigneur des cieux, deux divinités bien attestées pendant plusieurs siècles dans le monde phénicien, avec une irradiation véritablement proche-orientale, ne sont connus qu'à travers ces expressions, alors que les Seigneurs de Tyr et de Sidon étaient, pour leur part, connus aussi sous les noms respectivement

de Melqart et d'Eshmoun. Inutile dès lors de vouloir établir, comme certains chercheurs le font, si la Dame de Byblos s'appelait Astarté, Anat, Ashéra, Aphrodite, Isis ou encore Hathor. La Dame de Byblos s'appelait la Dame de Byblos ; son nom n'en cachait pas un autre. Il disait très clairement sa fonction principale : veiller sur la cité, son territoire et sa population.

Dans ce contexte, appeler YHWH tout simplement Dieu ou Seigneur n'a donc, en définitive, rien d'extraordinaire. Au contraire, une telle pratique suit une nomenclature habituelle dans le Levant, la terre des dieux appelés *Baal*, « Seigneur », ou *Baalat*, « Dame ». Du reste, un rapprochement très étroit peut être établi entre la figure divine connue sous le nom de « Seigneur des cieux » et le dieu biblique. Dans le vaste paysage religieux proche-oriental, il s'agit de deux divinités dont le culte s'est progressivement imposé pendant le I^{er} millénaire av. n. è. Ils n'ont pas de généalogie, ne sont pas accompagnés par une divinité féminine (parèdre) et ne sont liés à aucun endroit géographique précis. Sans suggérer une identification entre ces deux divinités, il est clair que la tradition biblique s'est nourrie du langage religieux des peuples environnants et a participé activement à l'évolution du paysage divin levantin¹².

V

La Bible hébraïque ne montre que peu d'intérêt quant à la forme ou à l'apparence de son Dieu ; elle préfère se concentrer sur le rapport intime qu'il entretient avec son peuple. Le nom de YHWH, interprété comme *ehyeh asher ehyeh*, c'est-à-dire comme une promesse de présence et d'aide, n'est pas un nom quelconque : il exprime un rapport et

12. Mark S. Smith, *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

un programme. Le dieu biblique ne peut se passer de son peuple, il en a besoin : pour le dire autrement, sans Israël, Dieu ne serait pas Dieu. Non pas en vertu des arguments typiques de l'athéisme déjà avancés par les Grecs anciens – s'il n'y avait personne pour penser aux dieux, ces derniers n'existeraient pas –, mais parce que la nature même du dieu biblique est son *être-pour*. En contraste avec l'Être grec, immobile et centripète, l'*être-pour* du dieu biblique est en constante recherche des êtres humains, donc centrifuge : « Où es-tu ? » demande YHWH *Elohim* à Adam qui vient de manger le fruit prohibé dans le jardin d'Éden (Gn 3, 9).

Nous avons vu qu'afin de dresser un portrait onomas-tique de YHWH, la prohibition de le reproduire en image et d'en prononcer le nom est centrale. Cela oblige à dévier de la norme habituelle selon laquelle, un peu comme dans nos passeports, l'identité de chacun se définit par une image et un nom. Le but évident de cette double prohibition est d'éviter de calquer le divin sur l'humain. Afin de préserver le divin des simplifications dues aux limites des capacités humaines, la stratégie des auteurs bibliques est de restreindre au minimum toute similitude entre Dieu et les humains. L'absence de nom et d'image pour le dieu des Juifs suscita, dès l'Antiquité, étonnement, curiosité, mais aussi mépris. En raison de la nature prétendument abstraite de leur divinité, les Juifs ont été assimilés tôt à une secte philosophique plutôt qu'à une véritable religion¹³. En outre, des sources anciennes relatent des médisances qui circulaient sur les Juifs, leur législateur Moïse et bien évidemment leur dieu, que l'on croyait, par exemple, représenté par une tête d'âne dans la cella du Temple de Jérusalem. Le juif Flavius Josèphe, au 1^{er} siècle de n. è., tenta de réagir à ces dénigrement dans son ouvrage apolo-gétique *Contre Apion*.

13. Joseph Méléze-Modrzejewski, *Un peuple de philosophes. Aux origines de la condition juive*, Paris, Fayard, 2011.

Au fil des siècles, l'antagonisme entre l'Église et les Juifs augmenta. Si un personnage comme Thomas d'Aquin se limitait à ignorer le tétragramme, d'autres auteurs se lancèrent dans un mépris ouvert et exécrationnel à l'égard des traditions juives, y compris celles qui touchent à la manière d'appeler leur Dieu, récupéré par la théologie chrétienne comme le Père de La Trinité, raison pour laquelle les chrétiens s'arrogeaient le droit d'en discuter le nom et la nature. Il suffit de lire, à titre représentatif, l'extrait suivant¹⁴ :

Ici à Wittenberg, dans notre église paroissiale, il y a une truie sculptée dans la pierre, sous laquelle sont étendus des jeunes cochons et des Juifs qui sont en train de téter, et derrière la truie se tient un rabbin qui soulève la patte droite de la truie, se dresse derrière la truie, se penche et regarde avec grand effort le Talmud sous la truie, comme s'il voulait lire et voir quelque chose de très difficile et d'exceptionnel ; il n'y a aucun doute, ils ont reçu leur *Schem Hamphoras* de cet endroit.

Écrites par Martin Luther en 1543, ces lignes appartiennent à l'ouvrage *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi* (« Du nom inconnaissable et de la lignée du Christ »), dont la première édition reproduisait, en page de garde, la *Judensau* (la « truie des Juifs ») décrite dans le passage (fig. 1). Le *Schem Hamphoras* dont Luther parle, et qui correspond au *shem hameforash* des rabbins, n'est que le nom explicite de Dieu, c'est-à-dire, selon les différentes traditions, soit le tétragramme YHWH (ailleurs appelé dans la tradition rabbinique *shem hameyuhad*, le « nom spécial »), soit le vrai nom secret de Dieu, connu seulement par certains initiés comme, par exemple, les

14. Trad. à partir de Martin Luther, *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi. Matthei am I. Capitel*, dans *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 53, Weimar, H. Böhlau Nachfolger, 1968, p. 600.

kabbalistes. L'existence d'un nom imprononçable, secret ou en tout cas puissant de Dieu est rejetée par Luther dans son réquisitoire contre les *Toledot Yeshu*, la version juive de la vie de Jésus selon laquelle il aurait opéré des miracles en prononçant ce nom mystérieux. Le refus du nom divin comme un mot puissant et magique servait aussi à Luther pour critiquer les prêtres de son époque qui, à leur tour, par le biais des mots, avaient la prétention de changer la nature d'éléments naturels, comme le pain et le vin, dans le cadre de la transsubstantiation eucharistique.

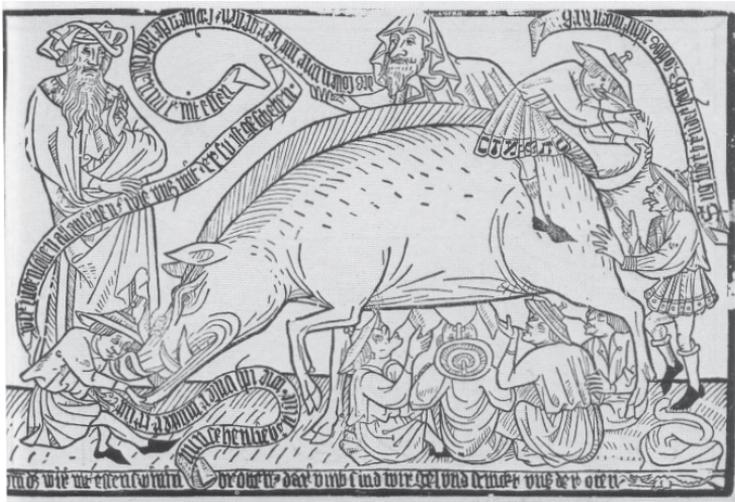


Fig. 1. Un exemplaire de la « truie des Juifs » gravé sur bois. Allemagne, fin du XV^e siècle. D'après Martin Luther, *Des Juifs et de leurs mensonges* (1543), Paris, Honoré Champion, 2015, p. 114.

Cependant, bien qu'historiquement attestée à l'intérieur comme à l'extérieur du judaïsme, la compréhension des noms de Dieu comme des mots magiques dotés d'un pouvoir intrinsèque est simpliste et trompeuse. Le pouvoir de ces noms, et du tétragramme en particulier, n'est pas, en les prononçant, de faire changer une situation ou d'obtenir quelque chose. Le vrai pouvoir véhiculé par le

puzzle onomastique contenu dans la Bible hébraïque – et entièrement perdu dans nos traductions ainsi que dans la Bible chrétienne – est d’ouvrir une fenêtre sur la nature du divin.

Ces noms accompagnent l’existence du peuple d’Israël, lui indiquent le rapport à entretenir avec son Dieu et lui montrent le sens ultime de l’histoire. Les auteurs bibliques et, plus tard, les sages du Talmud n’ont pas peur de jouer avec le potentiel sémantique de l’onomastique divine. Au contraire, pour eux, s’interroger sur les noms de Dieu signifie explorer un potentiel expressif inépuisable dans lequel toute l’histoire est condensée et reflétée¹⁵. Comme le prophétise Zacharie à propos de la fin des temps, « *En ce jour-là, YHWH sera Un et son nom sera Un* » (Zac 14, 9) ; le nouveau – et le dernier – nom de Dieu est donc « Un ». Pour ce nom ultime, véritable point de fuite de l’histoire, il n’y a plus besoin de verbe d’action, ni de précision temporelle, ni non plus de coordonnées géographiques. La multiplication et la fragmentation des noms divins qui se sont succédé pendant l’existence historique du peuple élu ainsi qu’au cours de la composition de la Bible hébraïque et de la littérature juive postérieure sont récapitulées dans la simplicité de l’unité. Un : le labyrinthe onomastique trouve ici sa solution. Il s’agit d’ailleurs d’un nom qui recompose l’unité de l’humanité après sa dispersion à Babel, quand les êtres humains avaient voulu « se faire un nom » (Gn 11, 4). Tendue entre la création du monde par *Elohim* en Genèse 1, 1, ce nom pluriel qui pourtant indique un seul dieu, et la fin des temps quand YHWH s’appellera tout simplement Un, l’histoire humaine défile, incompréhensible et morcelée, peuple contre peuple, l’un contre l’autre. Pour nous qui avons l’impression que le monde se complique de plus en plus et qu’il n’y a jamais

15. Donatella Di Cesare, *Grammaire des temps messianiques*, Paris, Hermann, 2011 [éd. originale 2008].

de fin aux douleurs sur la surface de la terre, la littérature biblique apporte une clé pour interpréter tout cela : d'une part, l'être humain n'est pas seul, Dieu *est-pour* lui ; et, de l'autre, la fin est déjà décidée, Dieu va triompher, tout s'achemine déjà inéluctablement vers cet objectif. Pour montrer cela, le peuple d'Israël a élaboré au fil de plusieurs siècles une bibliothèque de textes des plus disparates mais qui, quand on la lit avec attention, peut être considérée comme une grande épopée qui se joue, se noue et se dénoue autour des noms de Dieu.