

L'emploi programmatique du nom divin YHWH. Ex 6,3 et son contexte*

Bertin Kalumba

A. DE COCKSTRAAT 2A, B
9470 DENDERLEEUV (BELGIQUE)

RESUMEN Israel pudo nombrar a Dios partiendo de las experiencias que tuvo de Él. Cada nombre divino remite a una experiencia específica. Este artículo se centra en el nombre de YHWH en Ex 6,3, que pertenece a la composición sacerdotal. El nombre divino YHWH expresa el modo en que el Dios de Israel entabla una relación exclusiva y especial con su pueblo. Ex 6,3 sería incomprendible sin el trasfondo de Ex 3,14 (*Sitz im Leben*) y Ex 6,2-8 (*Sitz im Wort*). Al evocar el nombre de yhwh Israel establece su identidad narrativa.

PALABRAS CLAVE YHWH, Ex 6,2-8, Ex 3,14.

SUMMARY *Israel could name his God according the experiences he made with him. Every divine name refers to a specific experience. This article focus on the name YHWH in Ex 6,3, which belongs to the priestly composition. The divine name YHWH expresses the manner in which the God of Israel strikes up a special and exclusive relation with his people. Ex 6,3 could not be comprehensible without the background of Ex 3,14 (Sitz im Leben) and Ex 6,2-8 (Sitz im Wort). By evoking the name YHWH Israel states his narrative identity.*

KEY WORDS YHWH, Ex 6,2-8, Ex 3,14.

Israël a pu nommer son Dieu au gré des expériences qu'il a faites de lui. La révélation de tout nom divin renvoie toujours à une expérience spécifique, et derrière chaque emploi d'un nom de Dieu se profile tout un contexte qui en éclaire la compréhension. La pluralité des expériences explique la diversité des noms donnés au Dieu d'Israël. De tous ces noms, le tétragramme

* Cet article fait partie de la thèse que nous avons élaborée sous la supervision du Prof. Dr. Marc Vervenne, et qui s'intitule : "Le nom divin YHWH comme marque distinctive de l'identité narrative d'Israël. Analyse thématique et approche intertextuelle d'Ex 6,2-8".

YHWH est le plus impressionnant, tant par l'abondance de son emploi que par sa polysémie sémantique. L'écrit sacerdotal (P) s'en sert pour consacrer l'inauguration d'une nouvelle ère dans l'histoire d'Israël, comme cela est illustré en Ex 6,2-8.

La première composante de ce discours que Dieu adresse à Moïse avant l'épreuve de force qui aboutira à la libération des enfants d'Israël, se focalise autour de l'autoprésentation de Dieu sous le nom de YHWH, dans une double perspective de l'identité de Dieu et de sa nouvelle dénomination. C'est la raison pour laquelle il sied de distinguer dans le texte (Ex 6,2c-3b), en plus de l'utilisation de la formule *'ānî* YHWH proprement dite, la question de la pertinence du nom divin YHWH et celle de sa révélation. Que pourrait-il y avoir derrière un usage si marqué et si programmé du nom divin YHWH ?

F. García López note à l'envi que les études narratologiques accordent une pertinence particulière au nom comme façon de caractériser le personnage. « Le nom, précise l'auteur, plus qu'une qualité, indique une constellation de qualités ; il ajoute une singularité à toutes les caractéristiques d'un personnage. Les noms propres, dans les récits, ont souvent une fonction anticipatoire. Dans ce sens, il ne serait pas exagéré d'affirmer que "toute l'histoire de l'exode peut se lire comme une définition narrative de ce nom" »¹.

Le présent article se propose de comprendre l'emploi du nom divin YHWH à partir d'un texte, celui d'Ex 6,3 pris dans son contexte, en vertu du fait que ce verset soulève avec acuité la question de la révélation du nom YHWH et à cause de l'importance même du discours d'Ex 6,2-8 tant sur le plan de la

1 F. GARCÍA LÓPEZ, *Comment lire le Pentateuque* (MdB 53; Genève 2003) 145. L'auteur se réfère aussi à S. BOCK, *Breve Storia del popolo d'Israele* (Bologna 1992) 48 et à G. FISCHER, "Exodus 1 – 15. Eine Erzählung", en: M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus* (BETL 126; Leuven 1996) 149-178, spécialement 162s. A propos de la problématique du nom YHWH, on peut lire avec intérêt : J. COPPENS et al. (eds.), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (BETL 41; Leuven 2^e1986). T. L. THOMPSON, "How Yahweh Became God. Exodus 3 and 6 and the Heart of the Pentateuch": *JSOT* 68 (1995) 57-74. T. J. L. MAFCO, "The Divine Compound Name יהוה אלהים and Israel's Monotheistic Polytheism": *JNSL* 22 (1996) 155-173. R. P. GORDON, "Introducing the God of Israel", en: *Id.* (ed.), *The God of Israel* (University of Cambridge Oriental Publications 64; New York 2007) 3-19. I. B. DAVIES, "The Exegesis of the Divine Name in Exodus", en: R. P. GORDON (ed.), *The God of Israel*, 139-157. R. CLEMENTS, "Monotheism and the God of Many Names", en: R. P. GORDON (ed.), *The God of Israel*, 47-59.

stratégie narrative que sur celui de son contenu perçu comme synthèse de toute l'histoire d'Israël². Pour ce faire, nous traiterons successivement des points relatifs à : (1) le contexte dans lequel le nom YHWH est apparu pour la première fois pour désigner le Dieu d'Israël, (2) la formation et la nature du vocable YHWH, (3) son fonctionnement, (4) et son usage spécifique en Ex 6,3.

I. EX 3,13-15 COMME TOPOS DE REFERENCE DU VOCABLE YHWH

Le contexte immédiat d'Ex 6,3 est le message de Dieu que Moïse devra transmettre aux enfants d'Israël (Ex, 6,2-8). Dieu s'engage à agir en faveur du peuple opprimé. S'il demeure vrai que le quadruple emploi de la formule *'ānî YHWH* revêt une grande importance dans ce discours, il faut néanmoins admettre que l'origine du tétragramme YHWH est à situer dans le contexte d'Ex 3,13-15.

En Ex 6,2-8, la formule *'ānî YHWH* a un effet structurant ; elle apparaît sous une forme concise aux v. 2. 6. 8 et sous une forme plus longue au v. 7. En effet, dans la composition sacerdotale (P), cette formule qui apparaît ici pour la première fois, prend un relief tout particulier. Après avoir annoncé qu'il fait présentement connaître son nom YHWH, Dieu martèle tout au long de ce discours qu'il est YHWH (*'ānî YHWH*).

S'agissant de la catégorisation littéraire de cette formule, M. Vervenne note, non sans raison, qu'il y a manque d'unanimité en la matière : formule d'autoprésentation, d'automanifestation, d'autoconfirmation, de sainteté /de souveraineté, d'histoire du salut, de légitimation...³. Ceci met en évidence la pluralité et la complexité des contextes dans lesquels la formule apparaît. Du

2 Cf. J. L. SKA, "La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'exode": ZAW 94 (1982) 530-548, 544; GARCÍA LÓPEZ, *Comment lire le Pentateuque*, 147.

3 Voir M. VERVENNE, "The Phraseology of 'Knowing YHWH' in the Hebrew Bible. A Preliminary Study of its Syntax and Function", en: J. VAN RUITEN – M. VERVENNE (eds.), *Studies in the Book of Isaiah. Festschrift W.A.M. Beuken* (BETL 132, Leuven 1997) 467-492, 469. L'auteur affirme: "In this regard, see Weimar [...]: Selbstvorstellungformel / Selbstschilderung (Zimmerli); Selbstkundgabe (Rendtorff); Selbstbezeugungsformel, but primarily Heiligkeits-/Hoheitsformel, respectively Heilsgeschichts-/Huldformel (Elliger); Legitimationsformel (Freucht); Selbstpräsentation (G. Lohfink)".

point de vue formel et syntaxique, on trouve des occurrences où la formule apparaît sous une forme brève et indépendante qui est généralement une phrase nominale. On rencontre aussi cette formule sous une forme plus longue, qui est souvent une phrase subordonnée et dont le contexte reste, pour la plupart des cas, celui de Erkenntnisaussage. Sous forme longue ou brève, dans une proposition indépendante ou subordonnée, la formule *'ānī YHWH* requiert dans tous les cas l'arrière-plan des actes divins en faveur de son peuple, fût-il au détriment des autres nations. Par ces actes, Israël connaîtra son Dieu. P. Ricoeur le perçoit bien en disant que l'autoprésentation divine et la reconnaissance humaine forment un couple dissymétrique, dans lequel celui qui se présente détient l'initiative et celui qui reconnaît, s'engage à une attitude responsable⁴.

Le nom divin YHWH apparaît à peu près 6820 fois dans la Bible hébraïque. En rapport à ce nom, c'est surtout sur Ex 3,14 que de nombreuses études et réflexions ont été menées, les unes aussi intéressantes que les autres⁵. Par ailleurs, la critique textuelle nous indique qu'il y a eu une tendance à rapprocher Ex 6,3 de 3,14, comme c'est le cas dans la LXX et le Targum de Pseudo-Jonathan⁶.

La LXX, dans la version éditée par A. Rahlfs⁷, rend *'Ēl Šaddāy* en Ex 6,3 par le syntagme *theos ōn autōn* [(comme) "étant leur Dieu"]. Dans les passages du livre de Genèse qui constituent un arrière-plan à Ex 6,3 et où il apparaît par six fois (Gn 17,1 ; 28,3 ; 35,11 ; 43,14 ; 48,3 ; 49,25), le vocable *'Ēl Šaddāy* est toujours traduit par *ho theos* suivi du génitif du pronom personnel mou ou sou. En Ex 6,3, ceci aurait logiquement donné *theos autōn* (en référence à Abraham, Isaac et Jacob), traduction qui, du reste, souligne moins l'identité

4 Voir P. RICOEUR, "De l'interprétation à la tradition", en: A. LACOCQUE – P. RICOEUR, *Penser la Bible* (Paris 1998) 337-338.

5 Il suffit de voir l'état de la question qu'en fait C. HOUTMAN, *Exodus I* (Historical Commentary on the Old Testament; Kampen 1993) 94-100.

6 Voir A. DIEZ MACHO (ed.), *Biblia Polyglotte Matritensia. Series IV: Targum Palestinense in Pentateuchon. L. 2 Exodus* (Madrid 1980) 1-31; M. McNAMARA – M. MAHER (eds.), *Targum Neofiti 1 : Exodus. Targum Pseudo-Jonathan: Exodus. Introduction, Apparatus and Notes XX* (Edinburgh 1994) 175-176.

7 Voir A. RAHLFS (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes I-II* (Stuttgart²1979).

du Dieu commun aux trois patriarches que sa qualité de Dieu particulier et protecteur⁸. L'insertion du participe présent *ōn* reflète probablement le *ho ōn* de 3,14 (*'eb^eyeb*) qui conduirait au tétragramme indicible du nom divin, à moins que *ōn* ne rende le premier élément *'Ēl* de l'expression *'Ēl Šaddāy⁹*. Cependant, prise dans son ensemble, la proposition garde un sens.

Ainsi, la LXX ne donne pas tellement un contenu particulier à l'appellation divine de *Shaddāy*, de même que les Targums Onqelos et Pseudo-Jonathan qui le transcrivent tout simplement. La différence proviendrait plutôt du côté du Targum Neofiti qui rend *'Ēl Shaddāy* par *'ēlā šemmayā* ("le Dieu des cieux")¹⁰. C'est possible qu'il y ait dans cette traduction du Targum Neofiti une influence de l'akkadien *šdw* qui signifie montagne ou hauteur¹¹.

Pour la deuxième proposition d'Ex 6,3, la traduction de la LXX suppose la même lecture que celle du texte massorétique. Cependant, le *kai* (sans le *de*) n'a pas la même force que le *waw* pour exprimer le sens adversatif (...*mais/cependant*...) qu'on lui attribue pour faire un contraste entre la première proposition qui est affirmative et la seconde qui est négative. En rendant le verbe *yd'* [qui est au qatal niphal, "(se faire) connaître"] par *δηλώω* ("indiquer", "montrer", "informer"), la LXX essaie, selon nous, de rectifier la compréhension de la théophanie divine qui tend à exclure toute participation active du bénéficiaire, quand, du reste, on sait que toute révélation est toujours théandrique. En plus, ce verbe a comme complément d'objet direct "*to onoma mou kyrios*" (groupe accusatif + déterminant), et donc pas *kyrios* qui est un déterminatif de "*mon nom*" [*mon nom (de) Seigneur*] et qui laisserait supposer la forme réflexive. Celle-ci est exclue à cause de la présence du complément d'objet indirect (datif) *autois*.

8 Voir A. LE BOULLUEC – P. SANDEVOIR (trads.), *La Bible d'Alexandrie. L'Exode* (Paris 1989) 111.

9 Cf. J. W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Exodus* (Atlanta 1990) 73.

10 Voir M. L. KLEIN, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch. Text and Translations I* (Cincinnati 1986) 175; *Id.*, *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to Their Extant Sources. Text, Indices and Introductory Essays I* (AnBib 76; Rome 1980).

11 Cf. I. DRAZIN, *Targum Onkelos to Exodus. An English Translation of the Text with Analysis and Commentary* (Denver 1990) 81 n. 3.

La glose additive *b'eram b'appî šekînatî* ("excepté par la présence de ma Chekhinah") que l'on ne trouve que dans le Targum Pseudo-Jonathan¹² et qui semble être tardive, n'apporte pas quelque chose de spécial, étant donné que la Chekhinah a toujours été le symbole de la présence de Dieu et non Dieu lui-même. Néanmoins la tendance à rapprocher Ex 6,3 de 3,14 reste clairement attestée.

La question sur la signification et le sens de la déclaration *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh* en Ex 3,14, reste encore fortement prisee¹³. Sur le plan strictement narratif, *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh* tranche avec les interventions précédentes de Dieu en face des personnages que les récits du Pentateuque mettent en scène. Cette forme d'*onomastase* demande à être placée dans son contexte tant socio-culturel que littéraire :

1° Le *Sitz im Leben* : un arrière-plan magique semble motiver la démarche de Moïse quand il cherche à connaître le nom de la puissance qui se manifeste à travers le buisson ardent. La mentalité qui vise à s'appropriier le nom inconnu de la puissance divine est commune au Proche Orient ancien¹⁴.

12 Voir DIEZ MACHO (ed.), *Biblia Polyglotte Matretensia*, 31; McNAMARA – MAHER (eds.), *Targum Neofiti 1*, 175-176; E. G. CLARKE (ed.), *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch. Text and Concordance* (Hoboken 1984).

13 Qu'il suffise de mentionner à titre d'exemple J. OBERMANN, "The Divine Name YHWH in the Light of Recent Discoveries": *JBL* 68 (1949) 301-323; A. M. DUBARLE, "La signification du nom de Yahweh": *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 35 (1951) 3-21; A. MURTONEN, *A Philological and Literary Treatise on the Old Testament Divine Names* אלהים, אל, and יהוה (Helsinki 1952); G. LAMBERT, "Que signifie le nom divin YHWH": *NRTh* 74 (1952) 897-915; J. KINYONGO, *Origine et signification du nom divin Yahvé à la lumière de récents travaux et de traditions sémitico-bibliques : Ex 3,13-15 et 6,2-8* (Bonn 1970); H. GESE, "Der Name Gottes im A.T.", en: H. VON STIETENCROM (ed.), *Der Name Gottes* (Dusseldorf 1975) 75-89; F. GARCÍA LÓPEZ, "Dios en la Biblia. Antiguo Testamento I", en: X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario Teológico: El Dios cristiano* (Salamanca 1992) 157-176.

14 Plusieurs auteurs soutiennent aussi cette thèse; voir entre autres G. RÖDER, *Urkunden zur Religion der alten Aegypten* (Jena 1923) 138-141; G. VON RAD, *Moses* (WBC 32; London 1960) 20; W. F. ALBRIGHT, *From the Stage Age to Christianity* (Baltimore 1962) 213; A. LACOCQUE, "La révélation des révélations", en: LACOCQUE – RICQUEUR, *Penser la Bible*, 307-308: "[...] Moïse pose une question de nature proche-orientale, ou plutôt ici «égyptienne», concernant le nom de la divinité. Son origine idéologique est évidente dans le cadre du rôle des noms divins dans l'ancien Moyen-Orient [...] Il existe, par exemple, un dialogue dramatique entre Râ et Isis au sujet de Râ, victime d'un empoisonnement mortel. Isis possède un don magique pour guérir Râ, mais pour cela elle doit prononcer une formule d'incantation contenant «le nom secret de puissance» de Râ. Ce faisant, elle le maîtrise. Cet épisode illustre une conception très répandue dans la religion magique [...] Les divinités du Moyen-Orient ont plusieurs noms généraux par lesquels elles peuvent être invoquées; ils sont pour ainsi dire destinés à une consommation générale. Mais les dieux ont aussi un nom particulier inaccessible aux humains. Ce nom,

A cette ambiguïté de la requête de Moïse correspond le caractère énigmatique de la réponse divine.

La déclaration *'eh^eyeh 'ăšer 'eh^eyeh* est grammaticalement une construction qui reste difficile à comprendre à cause de la complexité du champ sémantique du verbe *hyb*. Si les deux verbes ont la même valeur prédicative, on est alors en face d'une tautologie. Ceci insinuerait de la part de Dieu un refus de répondre à la question de Moïse. Si par contre, le premier *'eh^eyeh* est prédicatif et le second a une valeur existentielle de l'identité de l'être divin, nous nous trouvons alors en présence d'une révélation discrète de Dieu sur la manière dont il se manifesterá. C'est dans cette perspective que A. Caquot trouve que la traduction "je serai ce que je serai" est plus judicieuse que celle "je suis ce que je suis"¹⁵.

Dieu révèle son existence en même temps qu'il dissimule son identité, du moins provisoirement, pour échapper à la mainmise de Moïse et à toute tentative de manipulation humaine. C'est un Dieu qui est proche mais tout en demeurant lointain. Il reste un mystère, un "étranger" et un "inconnu". A la requête peu claire de Moïse, correspond une réponse divine ambiguë. Moïse qui reçoit de Dieu son mandat est appelé à la patience pour connaître l'identité de celui qui l'envoie au moment où celui-ci sera à l'œuvre. Par ailleurs, celui qui se révèle ainsi, n'est autre que le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob (Ex 3,15).

2° Le *Sitz im Wort* est celui des récits de vocation prophétique (Ex 3,1-4,7)¹⁶. La déclaration *'eh^eyeh 'ăšer 'eh^eyeh* s'inscrit dans la phase de la réponse divine qui fait suite à la seconde objection de Moïse. Ce fragment que l'on place généralement sous le titre de la révélation du nom, est, dans son

même lorsqu'il est connu par la magie, doit être évité le plus possible [...] En pratique, le nom propre (mais général) d'une divinité est employé lorsque aucun nom générique n'est approprié [...] Dans ce contexte de la religion magique, il apparaît que Moïse ne pose pas une question innocente quant à l'identité de Dieu. Son désir caché de s'approprier «le nom inconnu de la puissance» de Dieu et de l'utiliser pour se protéger de tout adversité en Egypte".

15 Voir A. CAQUOT, "Les énigmes d'un hémistiche biblique", en: P. VIGNAUX *et al.* (eds.), *Dieu et l'Etre. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24* (Etudes Augustiniennes 78; Paris 1978) 17-26, 21-24.

16 Voir B. S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary* (Philadelphia 1974) 47-89.

contexte, « une expansion emphatique de l'autoprésentation de Dieu, destinée à renforcer l'autorité du prophète mandaté, en réaffirmant celle du mandant¹⁷. La redondance de la racine verbale *hyb* peut donner lieu soit à une lecture *minimisante* soit à une lecture *amplifiante*.

Pour une lecture *minimisante*, il y a dans cette accumulation de *hyb* une sorte d'insistance rhétorique qui sert à authentifier l'autorité du mandant. Le sens de la déclaration *'eh^eyeh 'āšer 'eh^eyeh* est à chercher dans sa fonction, c'est-à-dire dans l'engagement éthique du mandant¹⁸. Celui qui envoie transmet son autorité à celui qui est mandaté. Par contre pour une lecture *amplifiante*, le triple *'eh^eyeh*, ainsi que le tétragramme dans lequel il culmine, va au-delà du simple cadre narratif d'Ex 3 et du simple jeu littéraire de questions-réponses. Autrement dit, le sens de la formule *'eh^eyeh 'āšer 'eh^eyeh* n'est pas que fonctionnel. En vertu même de la richesse sémantique et lexicale du verbe *hyb*, il y a lieu d'aboutir à plusieurs interprétations de ce syntagme, comme en atteste l'histoire des effets de cette déclaration.

3° La *Wirkungsgeschichte* : dans l'histoire des effets de la déclaration divine formule *'eh^eyeh 'āšer 'eh^eyeh*, il convient de relever l'importance de la traduction de la LXX qui la rend par *egō eimi ho ōn* (moi, je suis *l'étant* / je suis celui qui est). En traduisant le second *'eh^eyeh* par le participe présent de *einai*, la LXX insinue que Dieu aurait révélé à Moïse, non pas son nom comme tel mais qu'il est *l'existant*¹⁹. Mais, il faudra déjà reconnaître le caractère polysémique du verbe *einai*.

Par rapport à cette lecture de la LXX, la question qui peut se poser est celle de savoir le type de révélation que peut renfermer l'énigme de la déclaration *'eh^eyeh 'āšer 'eh^eyeh*. S'agirait-il de l'énigme d'une révélation positive, donnant quelque chose à penser, dans le sens d'une existence, d'une présence fidèle et efficace, d'un accompagnement dans l'histoire, ou de l'énigme d'une

17 RICOEUR, *De l'interprétation à la traduction*, 341.

18 Cf. *ibid.*, 342.

19 Cf. E. STAROBINSKI-SAFRAN, "Exode 3,14 dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie", en: VIGNAUX *et al.* (eds.), *Dieu et l'Être. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, 47-55, 50.

révélation négative, dissociant le nom divin des valeurs utilitaires du pouvoir qui sont susceptibles de lui être associées ?²⁰.

De nombreuses compréhensions et traductions modernes, rendant différemment cette déclaration divine *'eh^eyeh 'āšer 'eh^eyeh*, en illustrent la polysémie. Relevons-en quelques unes à titre indicatif :

- Je suis celui qui est (Bible de Jérusalem) ;

- Je suis qui je serai (TOB) ;

- *Ich erweise mich, als der ich mich erweisen werde* [= Je me montre comme Celui en tant que tel je me montrerai] / *Ich bin, als der ich erweisen werde* [je suis en tant que Celui qui sera montré] (H. Gese)²¹;

- *Ich werde dasein, als der ich dasein werde* [= j'existerai en tant que j'existerai] (M. Buber & F. Rosenzweig)²².

Plus qu'une simple ouverture sur le futur, le verbe *hyb* est ici plutôt perçu comme une action dynamique dans le sens de "être avec", "devenir", "se montrer", "tomber", "arriver", "se produire", "advenir"...²³.

4° La construction *idem per idem* : d'aucuns, comme C. Houtman, pensent que la déclaration *'eh^eyeh 'āšer 'eh^eyeh* serait un cas de construction *idem per idem*²⁴. Cette figure de style consiste en l'emploi du même mot, et le plus souvent du même thème verbal, que l'on retrouve aussi bien dans la proposition principale que dans la proposition relative qui sert à exprimer certaines nuances d'indétermination²⁵. Cependant, le cas de Ex 3,14 semble se présenter autrement tant le verbe *hyb* ne couvre pas la même signification dans les deux propositions. Dans la proposition principale, *hyb* a la valeur pré dica-

20 Voir à ce propos RICŒUR, "De l'interprétation à la traduction", 346.

21 Cf. GESE, "Der Name Gottes im A.T.", 82.

22 Cf. M. BUBER – F. ROSENZWEIG, *Die fünf Bücher der Weisung* (Heidelberg 1976).

23 Voir P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome 1996) 293-294 § 111i.

24 Voir HOUTMAN, *Exodus* I, 95.

25 JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 486. La construction "*idem per idem*" est bien fréquente dans la Bible hébraïque, comme par exemple en Ex 4,13: שְׁלַח נָא בְרִד־הַשְּׁלַח (envoie qui tu voudras envoyer); Ex 33,19: אָחַן וְרַחֲמֵי אֱדִיאֲשֶׁר אָרַחם (je fais grâce à qui je fais grâce et j'ai pitié de qui j'ai pitié); 1 S 23,13: בָּאֲשֶׁר יִתְהַלְכוּ בָּאֲשֶׁר יִתְהַלְכוּ (ils allèrent où ils allèrent); 2 S 15,20: וָאֲנִי הוֹלֵךְ עַל אֲשֶׁר־אֲנִי הוֹלֵךְ (moi, je vais où je vais); 2 R 8,1: וַיִּגְדֵּי בְּאֲשֶׁר תִּגְדֵּי (séjourne où tu séjourneras)...

tive et dans la seconde, il a une valeur existentielle définissant l'identité de l'être divin.

C'est dans ce sens que E. Schild distingue, pour sa part, deux significations du verbe *hyb* dans la déclaration *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh*, l'une concerne l'identité du sujet divin et l'autre son existence, car si de part et d'autre *hyb* ne désignait que l'identité, ou mieux, un même thème verbal, la réponse divine à la question de Moïse serait demeurée évasive, imprécise et, à la limite, sans pertinence²⁶. Pour étayer sa thèse, l'auteur s'appuie sur une règle de grammaire à propos de la syntaxe de la clause relative en hébreu introduite par la conjonction *'ăšer*. Pour lui, la clé du décodage de *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh* réside dans la nature et la fonction de *'ăšer* qui est d'indiquer d'abord la subordination de la proposition qui suit, car on ne relie pas deux propositions principales par *'ăšer*. La complexité syntaxique de *'ăšer* peut conduire à plusieurs compréhensions de : *"I am what I am"* ou *"I am who I am"*, ou encore *"I am that I am"*²⁷.

Dans cette même perspective, A. Caquot regroupe en trois catégories les différentes fonctions syntaxiques que l'on prête à la particule *'ăšer*²⁸ :

- comme particule relative, *'ăšer* peut être le prédicat de la proposition principale que constitue ici le premier *'ehyeh*. Dans ce cas, il a comme fonction d'être le sujet dans la subordonnée relative consistant dans le second *'ehyeh*. Un exemple semblable est celui que l'on trouve en 1Cro 21,17 (*wa 'ăni hū 'ăšer hātâ 'î* = je suis celui qui a péché / je suis celui qui ai péché), en hébreu, le verbe de la relative se mettant à la même personne que celui de la principale si les deux ont le même sujet ;

- *'ăšer* peut aussi être considéré tout aussi à la fois comme prédicat de la subordonnée relative que comme prédicat de la principale. C'est souvent les cas où les deux propositions ont le même verbe conjugué et se réfèrent à la même personne (cf. la construction *idem per idem*), p. ex. Ex 33,19 ; Ez 12,25 ; 14,23. on attribue une valeur d'intensification à des tels cas ;

26 Cf. E. SCHILD, "On Exodus 3,14 – 'I am that I am'": VT 4 (1954) 296-302, 296.

27 *Ibid.*, 296s.

28 Voir CAQUOT, "Les énigmes d'un hémistiche biblique", 19-22.

- la particule *'āšer* peut aussi recevoir le statut de conjonction de subordination avec une valeur explicative (*parce que*, locution conjonctive qui, par ailleurs, est généralement rendu par la conjonction *kī*), p. ex. Gn 31,49.

Outre le cas de subordination entre une proposition principale et une relative, il existe le cas des “propositions relatives indépendantes”, celles qui expriment de par elles-mêmes une idée substantive qui est indépendante de la proposition principale. Ces propositions peuvent aussi être introduites par *'āšer*. C'est sur cette base que J. Kinyongo aboutit à la conclusion suivante : « nous aurions donc dans *ehyēh ašer ehyēh* une clause indépendante relative qui bien qu'apparemment à la première personne, le serait véritablement à la troisième: “Je suis celui qui est”. Le “suis” exprime l'identité et le “est” l'existence. Par conséquent l'Ex 3,14 n'est pas une construction *idem per idem*, et donc la réponse n'est pas évasive mais positive: Dieu se définit lui-même comme celui qui est »²⁹. Cette interprétation de Kinyongo rejoint en substance la traduction de la LXX. Les deux *'ehēyeh* n'auraient donc pas la même valeur sémantique.

De tout ce parcours, il ressort le fait que dans la déclaration divine *'ehēyeh 'āšer 'ehēyeh*, le verbe *hyh* n'a pas la même signification dans les deux propositions. Le premier *'ehēyeh* est un prédicat tandis que le second est l'expression d'une identité. Le contexte littéraire immédiat (Ex 13-15) suggère que le second *'ehēyeh* est le nom (l'identité) que Dieu donne en répondant à la question que Moïse lui pose. Cette question porte d'abord sur le nom (*mā-šēmô*: v. 13a). C'est ce second *'ehēyeh* qui se transforme en YHWH, nom par lequel les enfants d'Israël invoqueront pour toujours le Dieu de leurs pères (v. 15). Ceci nous amène à comprendre la déclaration divine comme suit : Je suis je suis (*'ehēyeh*)/ Je suis YHWH. Comment est-on alors passé de *'ehēyeh* à YHWH? Telle est la question que nous traitons dans la section suivante.

29 KINYONGO, *Origine et signification du nom divin Yahvé*, 113.

II. FORMATION ET NATURE DU VOCABLE YHWH

En ce qui concerne le terme YHWH, J. Obermann observe qu'un certain consensus a été tenu parmi autour des points suivants³⁰:

- originellement, le vocable YHWH indiquait une appellation descriptive ou une désignation du Dieu d'Israël ;

- ce tétragramme se prononce *Yabweh* au lieu de *Jehovah*, comme on l'a cru pendant longtemps à cause de la vocalisation massorétique ;

- le vocable YHWH indique un verbe conjugué à l'inaccompli de la forme simple ou de la forme causative ;

- YHWH serait formé à partir de la racine verbale *hyb*, tant que celle-ci est comprise dans le sens d'"être", d'"exister", de "durer" ou dans le sens d'"avoir du souffle". YHWH pourrait aussi provenir de la racine verbale *hyb* qui signifie "vivre".

Il existe cependant des divergences qui ont continué à polariser les avis des chercheurs qui se départagent à propos de la forme hiphil ou de la forme qal de la racine *hyb* qui serait à l'origine du vocable YHWH, et dont le sens demeure, du reste, polysémique³¹.

1. LES PARTISANS DE LA FORME HIPHIL

Partant de la présence du préfixe *y*, certains auteurs ont de prime abord vu en YHWH une forme hiphil du *yiqtol* du verbe *hyb* ou *hyw*. Comme le dit Joüon, « le *y* se trouve dans quelques noms qui sont p.-ê. originaires des futurs à la 3^e p. sg m comme le sont plusieurs noms propres, tels que יִצְחָק *il rit*, יַעֲקֹב *il supplante*. [Autres] exemples: יִצְהָר *huile exquisite (p.-e. il brille)* ; יִלְקוּט *poche (p.-e. il recueille)*, יִחְמוּר *espèce d'antilope*, יָרִיב *adversaire* »³².

Sans nécessairement être un mode temporel, le *yiqtol* (l'inaccompli) sert d'abord à indiquer le mode selon lequel une action est faite ; et très spécifi-

30 OBERMANN, "The Divine Name YHWH", 302.

31 Pour une vue détaillée de la question, on pourra se référer à KINYONGO, *Origine et signification du nom divin Yahvé*, 66-90.

32 JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 202, § 88Kc.

quement, il sert à exprimer soit une action durative soit une action répétée³³. C'est sous cet angle que Clamer, par exemple, voit en YHWH la caractérisation de l'Éternel en tant qu'un être plus actif qu'absolu³⁴.

Cette hypothèse selon laquelle le vocable YHWH serait, à l'origine, une forme verbale, un causatif, fut jadis soutenue par W.F. Albright. Partant de l'analogie avec certaines langues du Proche Orient ancien, comme l'assyrien, l'égyptien, le phénicien et l'araméen, l'auteur arrive à la conclusion selon laquelle le nom YHWH aurait une forme analogue aux noms théophores hypocoristiques comme par exemple *Y'aqob*, *Yiṣḥaq*, *Yôsaf*, (exemples auxquels on peut ajouter celui de *Yeḥiel* en 2 Chr 21,2) dont l'élément *-el* aurait été supprimé de leur forme normale. Ces noms seraient aptes à désigner la divinité ou un attribut divin³⁵. Comme forme causative de la racine verbale *yhw* ("devenir", "venir à l'existence", "tomber"), YHWH signifierait alors "*He brings to existence*" (= Il fait exister). C'est aussi en ce sens qu'il faudra comprendre certaines expressions telles que *YHWH šālôm* (il cause la paix) ou *YHWH šebā'ôt* (il fait exister les armées)³⁶.

En réexaminant le vocable YHWH dans le contexte de Ex 3,13-15, des auteurs, comme W. F. Albright et J. Obermann, suggèrent de modifier le *'eh^eyeḥ 'āšer 'eh^eyeḥ* en *yabweḥ 'āšer yiweḥ* (*He causes to be what comes into existence / Il cause l'existence de ce qui vient à l'existence*), étant donné que l'ancien causatif de la forme verbale *byb* n'était plus en usage³⁷.

33 Voir *ibid.*, 301s., § 113.

34 Cf. A. CLAMER (dir.), *La Sainte Bible. Exode* (Paris 1956) 83.

35 Cf. W. F. ALBRIGHT, "The Name Yahweh": *JBL* 43 (1924) 370-376, 370-372; *ID.*, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process* (New York 1957) 259.

36 Cf. ALBRIGHT, "The Name Yahweh", 371. C'est aussi le point de vue de OBERMANN, "The Divine Name YHWH", 304-310.

37 C'est par exemple le cas de: P. HAUPT, "Der Name Jahwe": *OLZ* 9 (1909) 211-214. Pour cet auteur, le *'eh^eyeḥ 'āšer 'eh^eyeḥ* devrait être rectifiée comme suit: אֱשֶׁר אֱהְיֶה אֲשֶׁר אֱהְיֶה devant être lu *ahwê ašer ihwê* ou *ahyê ašer ihyê* (= *Ich rufe ins Dasein was da ist / Je cause l'existence de ce qui vient à l'existence*) car les préformantes de la 3^e personne étaient originellement "i" et "u" qui se subdivisent en masculin ou en féminin dans le pronom personnel *hû / hî*; W. R. ARNOLD, "The Divine Name in Exodus 3,14": *JBL* 24 (1905) 142-153; l'auteur commence par admettre que אֱהְיֶה du verset 14 n'est pas original, il n'est qu'un kinnû (une légère modification de la vocalisation pour éviter de prononcer le nom sacré YHWH); il plaide aussi pour une harmonisation entre les vv.14b et 15a sont des doublets en enlevant la formule וְיִאמַר אֱהְיֶה אֲשֶׁר אֱהְיֶה et אֱהְיֶה qui le suit. Cela conduit à comprendre qu'en fait la formule *'eh^eyeḥ 'āšer 'eh^eyeḥ* est la forme complète du nom YAHWEH, mise à la première personne dans la bouche de Dieu.

De son côté, N. Freedman s'interroge pour savoir si la forme du nom de Dieu est le tétragramme YHWH ou plutôt une de ces formules plus longues d'anciennes litanies au Dieu suprême, vu que le nom peut servir à désigner soit l'identité de la personne, soit le titre, soit encore il peut être utilisé pour des formules descriptives³⁸. De par sa première position et en tant qu'élément commun de la série de ces formules qui appartiendraient à d'anciennes litanies du Dieu suprême des patriarches, YHWH en serait venu à exprimer un *nomen agentis*, et en l'occurrence, le "nom de Dieu" d'Israël.

La difficulté qui subsiste cependant est que le hiphil comme forme causative ne s'emploie pas pour le verbe *hyb*, même si Huffmon pense que le cas de YHWH est une exception³⁹. On pourrait rapprocher le nom *Yahvé* des éléments de noms propres amorites. Il pourrait s'agir d'un élément archaïque *ya-* qui appartient soit à une autre langue soit à l'hébreu préclassique qui serait fort apparenté aux langues araméennes et amorites. Partant de l'analyse de la forme *Ya-ab-wi* que l'on trouve dans les textes de Mari, qui serait proche de la racine verbale *hyb* ("vivre"), et qui serait probablement un nom causatif (= donner la vie), Huffmon arrive à la conclusion selon laquelle YHWH pourrait être soit un qal soit un hiphil⁴⁰. Dans ce dernier cas, on aurait eu *yihyê* et non *yahwé*. Il faut alors expliquer la présence du préfixe "ya" à la place de "yi"⁴¹.

Notons que ceux qui soutiennent que le tétragramme YHWH serait le résidu de la forme causative du verbe *hyb* ont le mérite de mettre en évidence le fait que Dieu qui se révèle sous ce nom est un être dynamique, une présence agissante. Lu dans le contexte de la mission qui est confiée à Moïse,

38 Voir D. N. FREEDMAN, "The Name of the God of Moses": *JBL* 79 (1960) 151-156.

39 Voir H. B. HUFFMON, *Amorites Personal Names in the Mari Texts* (Baltimore 1965) 71-73.

40 *Ibid.*, 73.

41 Plusieurs explications se sont basées sur la loi dite barthienne en référence à J. BARTH, "Zur vergleichenden semitischen Grammatik": *ZDMG* 48 (1848) 1-6; H. L. GINSBERG, "Two Religions Borrowings in Ugaritic Literature. A Hurian Myth in semitic Dress": *Or* 8 (1939) 314-325, 318. Selon cette loi, si "a" est thématique, la préformative est "yi". Par contre si "i" ou "u" sont thématiques, alors la préformative est "ya". Voir par exemple F. CROOS, "Yhawah and the God of the Patriarchs": *HTR* 55 (1962) 225-260, 252; C. H. GORDON, *Ugaritic Texts* (Roma 1965) 71; M. NÖTH, *Die Israelitischen Personennamen im Rahmen der Gemeinsemitischen Namengebung* (Hildesheim 1956) 202-203.

le nom YHWH pourrait signifier celui qui libère (qui cause la libération de) les enfants d'Israël opprimés.

2. LES TENANTS DE LA FORME QAL

Si l'opinion qui soutient que la forme hiphil est à l'origine du nom divin YHWH se base sur la présence du préfixe "ja-", une autre hypothèse a vu le jour en affirmant que ce préfixe "ja-" proviendrait plutôt de la forme qal du verbe *hyb*.

C'est surtout en cherchant à expliquer la présence de la voyelle "a" dans le préfixe "ja-" que A. Van Hoonacker par exemple, affirme que la forme YHWH ne serait pas le résultat d'une conjugaison normale du verbe *hyb* mais plutôt le résultat d'une transformation de *Yabû* en *Yabweh* sur le modèle de *Yihyeh*.⁴² Ainsi, a-t-on commencé à admettre la possibilité de voir dans *Yabweh* un préfixe *ya-* de la forme *qal*. Dans le même sens, C. Schedl pense qu'il pourrait s'agir en l'occurrence de l'ancien qatal qal de *hyb*. YHWH signifierait alors "celui qui est là présent", le Dieu de l'histoire, déjà actif chez les patriarches⁴³.

Parmi ceux qui soutiennent l'hypothèse selon laquelle le vocable *Yabweh* serait formé à partir du qal du verbe *hwb* avec le strict sens d'"être", d'aucuns affirment que *Yabvé* désigne l'être absolu de Dieu et que Ex 3,14 serait donc la révélation de l'essence même de Dieu⁴⁴. Dieu est l'être qui existe de par lui-même, il est l'être par excellence. D'autres encore, comme W. Eichrodt et J. Palastaras, voulant aller au-delà de la notion purement abstraite de l'être divin, optent pour une notion plus dynamique, celle de YHWH comme Dieu agissant⁴⁵.

42 Cf. A. VAN HOONACKER, *Une communauté Judéo-arménienne à Eléphantine, en Egypte aux VIe et Ve siècles av. J.-C.* (Swedish Lectures; London 1914) 71.

43 Voir C. SCHEDL, *Geschichte des Alten Testament II* (München 1956) 122.

44 C'est le point de vue de P. HEINISCH, *Das Buch Exodus. Die Heilige Schrift des A.T.* (Bonn 1934) 52-53; F. L. CEUPPENS, *Theologica Biblica. De Deo Uno I* (Roma 1948) 27.

45 Telle est l'opinion de W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments* (Stuttgert 1962) 118-119; L'auteur insiste sur l'existence active de Dieu. Ex 3,14 signifierait pour lui, "Ich bin wirklich und wahrhaftig da, bin bereit zu helfen und zu wirken, wie ich es von jeher war" (Je suis réellement et vraiment là, je suis prêt à aider et à agir comme je l'étais depuis toujours); J. PALASTARAS, *The God of Exodus* (Milwaukee 1966) 95.

Dans la même perspective, P. Van Imschoot et Th. C. Vriezen, ont fondé leur interprétation de la révélation de Dieu en Ex 3,14 sur cette notion du dynamisme de l'être même de Dieu. Pour Th. C. Vriezen, ce qui est mis en exergue en Ex 3,14, c'est la présence assistante de Dieu en tant qu'elle est assurée au peuple, une présence permanente avec un sens latent d'activité⁴⁶. Pour sa part, P. van Imschoot, et avec lui A. Dillman, affirme que l'activité est une condition fondamentale de l'essence divine. Dieu est celui qui est parce qu'il agit ; YHWH ("il est" ou "il sera") signifie celui qui manifeste efficacement son existence⁴⁷. La déclaration *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh* exprime l'être divin en tant qu'il est actif et non une abstraite existence en soi ; et elle pourrait donc se comprendre comme suit : "je suis le Dieu qui agit".

Par une analyse de plusieurs autres cas semblables qu'il juge proches d'Ex 3,14, J. Lindblom fait plutôt une mise en garde contre la tendance à donner des généralisations abusives de la part de ceux qui ne voient en *hyh* que le sens d'opérer ou d'agir⁴⁸. Il sied de ne pas figer le sens du verbe *hyh* à "agir" ou "créer". Ainsi en Ex 3,14, quand Dieu dit *'ehyeh*, cela signifie d'abord qu'il est et non qu'il agit ou qu'il occasionne et cause des événements. L'auteur s'empresse à préciser qu'il n'est nullement question du sens de l'être métaphysique, sens qui, du reste, demeure étranger à la littérature vétérotestamentaire⁴⁹.

J. Lindblom propose de revenir à ce qu'a voulu dire le narrateur. Cette révélation sur la montagne implique tout d'abord la mission libératrice dévolue à Moïse, et ensuite la déclaration sur le Dieu qui se révèle mais qui reste aussi le même que celui des Pères. A ce moment précis de l'histoire du peuple d'Israël, il serait plutôt question du début d'une relation nouvelle entre Dieu et le peuple. Désormais, Israël sera pour Dieu "mon peuple" et YHWH

46 Cf. Th. C. VRIEZEN, *Ehjah 'asher 'ehjah. Festschrift für Alfred Bertholet* (Tübingen 1958) 498ss.

47 Cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament I* (Tournai 1954) 16; A. DILLMAN, *Alttestamentliche Theologie* (Leipzig 1985) 217.

48 Cf. J. LINDBLOM, "Noch einmal die Deutung des Jahwe-Namens": *AST/3* (1964) 4-15, 9. L'auteur cite Gn 17,7; 45,4; Lv 20,24; 1 R 13,14; Jr 35,9.

49 Cf. *Ibid.*, 10-11.

sera pour Israël “notre Dieu”. Autrement dit, le nom de YHWH exprime et inaugure l'exclusivité des rapports qui existeront désormais entre Dieu et le peuple. C'est dans le sens de l'exclusivité des relations entre Dieu et Israël et du fait d'être le Dieu unique que J. Lindblom invite à trouver le sens du nom YHWH⁵⁰.

Ceux qui soutiennent que le nom YHWH provient de la forme *qal* du verbe *hyb* mettent, encore une fois, en exergue la complexité même de l'être divin. La remarque de Lindblom vaut son pesant d'or. En effet, le contexte dans lequel la révélation de ce nom est faite, indique le début d'une nouvelle relation entre Dieu et les enfants d'Israël. C'est la manière d'être de Dieu qui est en jeu sous le vocable de YHWH. YHWH est le Dieu qui s'engage à être aux côtés des opprimés en vue de les libérer, de renouveler l'alliance et de nouer un nouveau genre de partenariat.

Les deux positions sur la formation du vocable YHWH restent hypothétiques. Elles se rejoignent cependant pour reconnaître que ce nom ne peut être appréhendé que dans le sens du dynamisme de la présence agissante de Dieu dans sa relation avec les enfants d'Israël, comme le suggère le contexte. Chaque contexte où le nom divin YHWH apparaît éclaire un aspect de la révélation de Dieu sous ce nom. Cependant, c'est surtout la dimension relationnelle qui s'exprime à travers le nom YHWH. Dieu sera désormais invoqué par ce nom (Ex 3,15). Dans la relation d'exclusivité entre Dieu et son peuple libéré, le nom YHWH revêt plusieurs fonctions : comme nom propre ou comme nom d'agent (d'acteur).

III. LE FONCTIONNEMENT DU VOCABLE YHWH

1. YHWH COMME NOM PROPRE

Si pour certains, Dieu reste innommable, il n'en demeure pas moins vrai que le nom YHWH, comme par ailleurs toute autre nomination divine, tout en ex-

50 Cf. *ibid.*, 12.

primant imparfaitement ou approximativement ce que Dieu est, représente néanmoins ce qu'il est. Et, étant donné que la nature de Dieu reste ineffable, sans pour autant être totalement inaccessible et indicible, les noms divins nous servent à répondre au désir de connaître, de comprendre ou d'exprimer quelque chose de lui. Cela étant, Dieu a pu recevoir deux catégories de noms: mystiques et symboliques⁵¹. Les premiers sont formés à partir de ce qui est réellement en lui, tels que "être", "vie", "sagesse"... Les seconds sont élaborés à partir de ce qui ne peut se trouver que dans les réalités corporelles qui sont dans l'environnement de l'homme et qui lui sont familières⁵².

Les deux espèces de dénominations se rejoignent dans le fond dès lors que les noms, désignant une propriété corporelle, subissent, la transposition des propriétés physiques vers des dénominations spirituelles. Tout nom divin revêt à la fois une forme négative en ce qu'il dit ce que Dieu n'est pas, et une forme positive en ce qu'il nous permet d'atteindre ce que Dieu est, sans pour autant nous permettre d'êtreindre l'infinité de son essence. Et comme l'exprime F. Ruello : « malgré l'infinité de ce qu'ils désignent, les noms que reçoit Dieu s'appliquent à lui selon leur propre significat. Or ce significat [...] est l'"attribut", la "qualité", la "forme" du nom. Il y a donc en Dieu quelque chose sur quoi se fonde l'imposition de tel ou tel nom [...] ce quelque chose est la "raison" même du nom »⁵³.

Il existe dans la Bible hébraïque, en provenance des documents de différentes périodes, des noms génériques pour désigner le Dieu d'Israël, ou même les autres divinités: 'ēl, 'ādôn, 'ādōna, 'ēlōhîm⁵⁴. Ces noms peuvent servir soit comme déterminatifs soit comme apposés au nom YHWH, et en aucun cas comme synonymes⁵⁵. Le nom YHWH est utilisé avec toutes les caractéris-

51 Voir F. RUELO, *Les noms divins et leurs raisons selon Saint Albert Le Grand commentateur du De Divinis Nominibus* (Paris 1963) 44.

52 Cf. *Ibid.*, 44.

53 *Ibid.*, 44-45.

54 Pour le cas de « 'ēlōhîm », voir *infra*.

55 Cf. OBERMANN, "The Divine Name YHWH", 305. A la note 5, l'auteur relève cependant quelques exceptions dans certains écrits relativement plus récents, notamment quand le domaine divin est mis en contraste par rapport à la sphère humaine, comme p. ex. en Pr 16,1; 19,21. Et dans certains écrits plus anciens, certains noms génériques sont utilisés comme noms

tiques dues à un nom propre sémitique. Un nom propre est considéré comme étant déterminé par lui-même, et ne peut, par conséquent, être sujet à aucune détermination extérieure. Ainsi, on ne trouve presque jamais le nom YHWH préfixé par l'article défini ni suffixé par une quelconque particule de pronom possessif. Et comme le dit J. Obermann :

[I]n short, constructions such as “the YHWH”, “our YHWH”, “YHWH of Israel” never occur in the Hebrew Scriptures [...] That is “our Yahweh” or “Yahweh of Israel” would be as unidiomatic in Hebrew as “our David” or “Salomon of Israel”; if a possessive or genitive is to be used, it is invariably attached to a qualifying appellative that is made to stand in apposition to the proper name: “Y., our God”, “Y., the God of Israel”, “David, our King”, “Solomon, the King of Israel”[...]⁵⁶.

Des centaines d'occurrences vétérotestamentaires, en grande diversité tant par leur origine que par leur époque, confirment le fait que le vocable YHWH est utilisé comme un nom propre et non comme un nom générique. Et dans les passages où le nom YHWH paraît être compris comme un nom générique, on est confronté à une tautologie qui frise le non sens ; c'est le cas des expressions telles que *YHWH 'Ēlōhîm*, *bā'ādon YHWH*, *bā'ēl YHWH*.

Cependant, la combinaison *YHWH 'Ēlōhîm* qui est utilisée comme un nom composé, quasi exclusivement dans le récit de la création selon l'historiographie soi-disant yahviste (Gn 2,4b–3,24) mérite une observation toute particulière. D'après M. Rose, cette appellation reproduit fidèlement le souvenir que la création était le domaine propre à un *'Ēl* et que Yahvé n'était devenu Dieu créateur que par son identification avec celui-ci⁵⁷. Rose ajoute que la forme du pluriel (*-îm*) que nous trouvons dans le nom *'Ēlōhîm*, sert à expri-

propres, p. ex. Nb 23,19; Jg 9,9; Is 31,3 etc.

⁵⁶ *Ibid.*, 305 n. 6.

⁵⁷ Cf. M. ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament. Comprendre – se comprendre – faire comprendre* (Genève 2003) 137-138.

mer un superlatif, avec les connotations d'une exclusivité, pour désigner "l'être divin par excellence", "l'unique Dieu"⁵⁸.

C'est surtout à l'époque exilique que le terme *'Ēlōhîm* aurait trouvé une large expansion et un profil théologique très accentué dans le but d'éviter le risque de confusion et le danger de perdre l'exclusivité de YHWH en l'assimilant ou en le plaçant au niveau d'autres divinités "*'ēl*", vénérées dans une région ou dans une ville particulière. La combinaison *YHWH 'Ēlōhîm* paraît ainsi être un nom composé. On aurait affaire à un nom propre à côte d'un autre nom propre. Puisqu'en vertu de sa forme du pluriel d'intensification et éventuellement d'absolutisation, le terme *'Ēlōhîm* en est venu à désigner le Dieu des dieux, il est utilisé dans certains textes comme le nom du Dieu d'Israël, p. ex. en Gn 1,1s. qui est d'obédience P⁵⁹.

L'utilisation de *'Ēlōhîm* à la place de YHWH comporte ainsi des retombées théologiques et des perspectives différentes selon qu'il s'agit d'un texte relevant de la composition sacerdotale (P) ou de la source dite yahviste (J). Dans la composition sacerdotale (P), la différence entre *YHWH 'Ēlōhîm* et YHWH (qui est authentiquement israélite) relèverait d'une tentative, en temps de crise comme celle de la dispersion d'Israël parmi les autres nations durant l'exil babylonien, de transformer la foi en un YHWH qui était avant tout national,

58 Voir *ID.*, "The Names of God in Old Testament", en: D. N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* V (New York 21997) 1004: «The form "El" is found preponderantly in older (or archaizing) texts in the OT. The origin and function of the medial "h" is debated in philological research. Texts from Ugarit-Ra Shamra also show a plural with the medial "h" as a particular by-form. However, its main area of distribution is the Aramaic-speaking world [...] Grammatically the form "Elohîm" contains the plural ending *-îm*. The function of "Elohîm" as a true plural ("gods") is reflected in numerous biblical texts [...] The striking feature of the OT texts lies in the use of this plural form "Elohîm" in order to designate the one God of Israel. One could think of a "plural of majesty"; however, it is most probable that this plural should be understood in the sense of an intensification and eventually as an absolutization: "God of gods", "the highest God", "quintessence of all divine powers", "the only God who represents the divine in a comprehensive and absolute way"». Et à propos du pluriel amplificatif voir aussi J. P. LETTINGA, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Leiden 1980) 50, § 24k.

59 A propos de l'appartenance de Gn 1,1–2,4a à l'écrit sacerdotal, voir entre autres, M. VERVENNE, "Genesis 1,1–2,4. The Compositional Texture of the Priestly Overture to the Pentateuch", en: A. WENIN (ed.), *Studies in The Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL 155; Leuven 2001) 35-79 ; A. DE PURY, "P9 as the Absolute Beginning", en: Th. RÖMER–K. SCHMID (eds.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL 203; Leuven 2007) 99-128.

en une nouvelle forme de religion qui essaie, en conscience et avec acuité, d'incorporer dans sa propre tradition une expérience inter et supranationale⁶⁰.

Dans un contexte international comme celui de la période exilique, susceptible d'éroder l'identité d'un peuple, Israël a effectué un travail de réflexion sur ses propres traditions. Ce travail aurait accouché de l'écrit sacerdotal (P). Et d'après M. Rose, ce qui apparaît aujourd'hui comme une couche sacerdotale au sein du Pentateuque doit d'abord avoir été une œuvre indépendante visant à offrir une alternative à la grande historiographie deutéronomiste-yahviste⁶¹.

Ce que l'on fut convenu d'appeler la "source yahviste" (J) dans le Pentateuque se distingue de l'écrit sacerdotal entre autres par l'emploi du nom divin⁶². La strate de J emploie le nom divin YHWH dès le début de l'histoire de l'humanité qu'il raconte dans le récit de la création en Gn 2,4b – 3,24. Cela suppose que pour J, l'invocation culturelle de nom YHWH est déjà en vogue depuis le commencement de l'histoire sainte et n'est par conséquent pas exclusive à Israël seul. L'accès au nom divin est en principe un droit pour l'humanité entière ; et à ce propos, Gn 4,26 est bien illustratif : *Enosh*, fils de Seth fils d'Adam, et dont le nom signifie "homme", "humanité", fut le premier à invoquer le nom de YHWH. Et comme le dit si bien M. Rose :

60 Cf. ROSE, "The Names of God", 1006.

61 *Ibid.*, 1006; voir aussi *ib.*, *Deuteronomist und Jahwist* (ATANT 67; Zurich 1981) 320-328. Mais sur la question de la nature de P (comme source, couche, document, rédaction, composition...), voir entre autres M. VERVENNE, "The 'P' Tradition in the Pentateuch: Document and/or Redaction? The 'Sea Narrative' (Ex 13,17 – 14,31) as a Test Case", en: C. BREUKELMANS – J. LUST (eds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies* (BETL 94; Leuven 1990) 67-90; D. M. CARR, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville 1996); W. H. C. PROPP, "The Priestly Source Recovered Intact": *VT* 46 (1996) 458-478; B. LEMMELJUN, "The So-called 'Priestly' Layer in Ex 7:14–11:10. 'Source' and/or 'Redaction'?: *RB* 109 (2000) 481-511.

62 A propos de l'emploi du nom divin, un point de vue critique provient de VERVENNE, "Genesis 1,1 – 2,4. The Compositional Texture of the Priestly Overture to the Pentateuch", 35-79. Dans une perspective méthodologique, Vervenne remet en cause l'absolutisation du seul critère du nom divin pour la distinction des 'sources' dans le Pentateuque: «The use of divine name is not significant for a source division in [Gen] 2,4. The Eden story in Gen 2–3 is the only composition in the Pentateuch which contains the double divine name YHWH Elohim. The presence of the double name in the segment 2,4+2,5–3,24 is probably due to the composer who intertwined the two narratives, each of which contained the single names אֱלֹהִים and יְהוָה respectively. Moreover, the criterion of the divine names is of limited value for source division as it is only applicable to the book of Genesis and the first few chapters of Exodus», 47.

The texts of this author are characterized by a truly extraordinary, but presumably programmatic juxtaposition or even blending of “Yahweh-Elohîm” (in the narrative of creation Gen 2:4b – 3:24), but also by the integration of the “Elohistic” material (“E”; e.g. Genesis 20) in this narrative flow, stamped throughout with the name of “Yahweh”⁶³.

Si la double dénomination divine *YHWH 'Ēlōhîm* est abondamment présente, et surtout dans le récit soi-disant J de la création, il convient aussi de remarquer qu'en outre les deux noms divins sont constamment interchangeable et même confusément utilisés dans le cycle de Joseph (Gn 37–50) et dans l'histoire de Balaam (Nb 22–24), deux corpus attribués au soi-disant J⁶⁴. Il est clair que pour la strate de J, YHWH, le Dieu d'Israël est bel et bien *'Ēlōhîm*⁶⁵. Ce qui amène Rose à considérer que ce qui intéresse le théologien J à propos du Dieu d'Israël n'est pas la particularité due à une dénomination individuelle, mais plutôt ce qu'il accomplit comme fonction en tant que divinité. Par conséquent, le nom YHWH n'exprime rien d'autre qu'une existence effective du Dieu d'Israël. Autrement dit, YHWH n'est YHWH qu'en tant *'Ēlōhîm*⁶⁶. Par contre, l'écrit sacerdotal (P) utilise le nom divin YHWH seulement à partir de Ex 6. Son auteur « procède à une distinction beaucoup plus nette entre les périodes pré-israélites d'un côté et l'histoire d'Israël de l'autre [...] Le Dieu de l'humanité (Gn 1–11) s'appelle simplement “Elohîm/Divinité” sans aucune autre pré-

63 ROSE, “The Name of God”, 1006.

64 Voir entre autres H. AUSLOOS, “The Deuteronomist and the Account of Joseph’s Death (Gen 50,22-56)”, en: A. WENIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis*, 381-395; *Id.*, “On an Obedient Prophet and a Fickle God. The Narrative of Balaam in Numbers 22–24”: *OTE* 20 (2007) 84-104.

65 Toute proportion devant être gardée, car l’interchangeabilité des noms divins YHWH et Elohîm est aussi susceptible d’être du ressort de la technique narrative qui consiste à établir deux perspectives, celle du lecteur qui perçoit la réalité objective dont il est question dans le récit et celle du bénéficiaire d’une manifestation divine qui perçoit la réalité subjective et qui est progressivement conduit vers la réalité objective. Voir à ce propos, J. MAGONET, “The Names of God in Biblical Narratives”, en: J. DAVIES – G. HARVEY – W. G. E. WASTON (eds.), *Words Remembered, Texts Renewed. Essays in Honour of John F.A. Sawyer* (JSOTSup 195; Sheffield 1995) 80-96, 81-83; *Id.*, “The Bush that Never Burned. Narrative Techniques in Exodus 3 and 6”: *HeyJ* 16 (1975) 304-311.

66 ROSE, “The Name of God”, 1005. Cette interprétation que M. Rose fait de la théologie J, rejoint partiellement le point de vue de Albright (cf. *supra*, 8) et partiellement celle des tenants de la forme *qal* qui préconisent la notion dynamique du verbe *היה* (cf. *supra*, 10).

cision. La deuxième époque, celle des Patriarches, est caractérisée par une apparition divine (אֱלֹהִים *nif'al* ; Gn 17,1) et par une parole (אָמַר) dans laquelle Dieu, pour la première fois à Abraham, se présente avec un nom : “Je suis ‘El Šadday” »⁶⁷.

Dans la perspective de l'écrit sacerdotal, le nom divin YHWH est exclusivement réservé et utilisé par Israël, le peuple qui a été libéré de l'asservissement d'Égypte. L'histoire d'Israël est liée à la révélation du nom de YHWH, et elle est ponctuée par cette révélation. Contrairement aux vues historiographiques qui apparaissent dans les récits appartenant à la strate de J et qui admettent l'invocation cultuelle du nom YHWH dès les débuts de l'humanité, P exclut l'humanité du privilège conféré par le nom YHWH. La période patriarcale ne constitue qu'une étape préparatoire, une sorte de préhistoire, à la révélation de YHWH, le “Dieu d'Israël”⁶⁸. Néanmoins cette époque des Patriarches est tout aussi marquée par des apparitions divines en faveur des individus ; et ce n'est cependant pas sous le nom de YHWH que Dieu se laisse voir. Ex 6,3 mentionne que c'est comme ‘*Ēl Shaddāy* que Dieu s'est *fait voir* (*r'ḥ* au niph'al) à Abraham, à Isaac et à Jacob, à eux il n'a cependant pas *fait connaître* (*yḏ'* au niph'al) son nom YHWH.

Le grec des apocryphes et celui du NT rendent ‘*Ēl Shaddāy* par *pantokratōr*, que la Vulgate a relayé par *Omnipotens* (Tout-Puissant ou Dieu Puissant). Cette appellation dont les recherches philologiques sont loin d'aboutir à un consensus sur l'explication étymologique⁶⁹, pourrait cependant trouver son origine dans l'environnement cananéen et araméen⁷⁰. Si l'écrit sacerdotal

67 *Id.*, *Une herméneutique de l'Ancien Testament*, 142.

68 Cf. *Ibid.*, 145.

69 Voir aussi M. WEIPPERT, “אֱלֹהִים Šaddaj”, en: E. JENNI – C. WESTERMANN (eds.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II* (Stuttgart 1976) 873-881; K. KOCH, “šaddaj. Zum Verhältnis zwischen israelitischer Monolatrie und nordwest-semitischem Polytheismus”: VT 26 (1976) 299-332; voir *infra*: les considérations philologiques à propos du nom ‘*Ēl Shaddāy*.

70 Voir A. LEMAIRE, *Les inscriptions de Deir 'Alla et la littérature araméenne ancienne* (Paris 1985) 270ss. L'auteur mentionne la découverte de 1967 à Deir 'Alla, dans la vallée du Jourdain, d'une inscription non israélite du VIII^e siècle av. J.C. qui mentionne une vision nocturne de Balaam, fils de Béor, qui voyait dans la cour céleste les dieux qui se réunissaient et les Šaddayyin qui tenaient une assemblée. Et d'après cette inscription, les Šaddayyin constituaient un groupe des dieux faisant partie du conseil divin.

utilise ce vocable en Ex 6,3 pour désigner le Dieu de l'époque des Patriarches, on pourrait, sur le plan narratif, penser à une allusion faite à Gn 17, 1 (et à Gn 28,3 ; 35,11 ; 48,3) et sur le plan socio-culturel, « cependant il est évident qu'à son époque (post-exilique), cette appellation ne correspondrait plus à aucune réalité culturelle qui aurait pu être ressentie comme concurrentielle à la vénération de Yahvé, seul Dieu d'après la foi monothéiste de l'auteur sacerdotal »⁷¹.

Il ressort que l'usage du nom divin YHWH en Ex 6,2-8 n'est pas fortuit. Si le vocable a narrativement et historiquement germé dans un *topos* qui n'est pas d'obédience sacerdotale, son usage est loin d'être simplement une variation stylistique. L'écrit sacerdotal lui confère outre un contour *exclusif*, une portée *historicisante*⁷². M. Rose conclut si bien en affirmant que la conception théologique de l'écrit sacerdotal qui date de l'époque exilique ou post-exilique se focalise autour des points suivants : (1) le nom YHWH est fondamentalement lié à l'histoire d'Israël ; (2) la dimension culturelle de ce nom est évidente tant et si bien que pour P, avant la révélation de ce nom, il n'existe pas d'offrandes légitimes faites à Dieu ; le temps des patriarches est une période sans offrandes culturelles ; (3) le nom divin YHWH est associé à l'événement de la libération d'Égypte ; avant cet événement qui est à la base de la constitution d'Israël comme peuple, c'est de la préhistoire d'Israël, et l'auteur de l'écrit sacerdotal n'utilise pas le nom YHWH pour cette préhistoire, lui préférant celui de 'Ēl Šaddāy ou celui de 'Ēlōhîm⁷³.

71 ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament*, 143 ; *ID.*, "Names of God in the OT", 1005: "What is theological significant, however, is to find out in what manner this tradition has been used for the expression of faith in Yahweh. The key text, Exod 6:3, uses an ancient epithet (which no longer had any cultic usage) to contrast the religion of the patriarchs with the Yahweh religion in such a way that period of the patriarchs should not be lost for the history of Israel's faith".

72 *Exclusif* entendu dans le sens de réservé à une communauté confessionnelle et culturelle, et *historicisant* est compris comme ce qui s'inscrit dans l'histoire et qui tranche avec ce qui est naturel. Pour le caractère exclusif et historicisant du nom divin YHWH, on pourrait aussi trouver la même idée chez: A. LACOCQUE – P.-E. LACOCQUE, *Le complexe de Jonas. Une étude psycho-religieuse du prophète* (Paris 1989) 49. Ces auteurs expliquent que dans sa relation avec Jonas, Dieu est toujours YHWH, sauf en 4,7-9. Par rapport aux marins, il est *Dieu*, mais il devient YHWH après avoir été identifié devant eux par Jonas (1,9). Pour les ninivites, il est aussi *Dieu* [...] en bref il ne devient YHWH que quand le plan naturel est remplacé par le plan historique.

73 Cf. ROSE, "Name of God", 1005.

Dans la conception de l'écrit sacerdotal, le nom YHWH est donc réservé au Dieu qui a libéré les enfants d'Israël de la servitude de l'Égypte et qui a fait d'eux son peuple. Il fonctionne comme le nom propre du Dieu d'Israël. Ce nom suscite ainsi une nouvelle relation entre Israël et son Dieu. Dieu devient un partenaire et un protagoniste de l'histoire d'Israël. C'est pourquoi dans certaines, le vocable YHWH fonctionne aussi comme un nom d'agent.

2. L'EMPLOI DU TERME YHWH COMME NOMEN AGENTIS

Certaines formules contenant le nom YHWH se particularisent tant par leur fréquence et leur ancienneté que par leur solennité. Il s'agit des expressions 'ānî YHWH⁷⁴ (Je suis YHWH / Moi YHWH) ou YHWH 'ēlōhê yiśrā'el (YHWH, le Dieu d'Israël) ou encore YHWH š'ēbā'ôt. Dans certaines occurrences où ces expressions apparaissent, il devient problématique de percevoir YHWH comme un nom propre.

a) 'ānî YHWH

Grammaticalement, 'ānî YHWH est une proposition nominale pouvant être indépendante ou subordonnée⁷⁵. Plusieurs auteurs, comme M. Vervenne, pensent qu'il s'agit surtout d'une expression ou d'une formule de puissance divine (*Imponierformel*)⁷⁶. De son côté, J. Obermann épingle quelques contextes où le vocable YHWH n'est pas susceptible de fonctionner comme un nom propre⁷⁷. C'est entre autres :

74 A propos des formules 'ānî yhw et yhw š'ēbā'ôt, J. Obermann dit : «the great antiquity of which is self-evident. To judge by the unmistakable weight of their solemnity, and the persistence of their recurrence throughout the OT, it would seem safe to say that these two formulas had already been in use among the Hebrews in the pre-literary period of Israel, that is, at a time older than any document transmitted in the biblical writings». Voir OBERMANN, "The Divine Name YHWH", 306.

75 En cette matière, l'ouvrage de référence est celui de W. ZIMMERLI, *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (TB 19; München 1963); surtout les chapitres : "Ich bin Jahwe", 11-40 et "Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Eine theologische Studie", 41-119. Voir aussi VERVENNE, "The Phraseology of 'Knowing YHWH' in the Hebrew Bible", 476-477.

76 Voir VERVENNE, "The Phraseology of 'Knowing YHWH' in the Hebrew Bible", 476 n.19.

77 Cf. OBERMANN, "The Divine Name YHWH", 308-309.

(1) le cas où l'expression paraît constituer le thème de base d'un message divin à caractère solennel et persuasif, comme en Ex 6,2 ;

(2) le cas où l'expression est utilisée pour conférer une ultime autorité à un ordre ou à une prohibition ou encore pour donner de l'emphase à une menace ou à une rétribution future (cf. Lv 19,14 ; 22,3) ;

(3) le cas où l'expression est employée pour faire la démonstration de l'efficacité du dessin divin, la performance de sa volonté (cf. 1 R 20,13) ou quand Ezéchiel prédit ruine et décadence pour ses contemporains qui se rebellent (Ez 6,14 ; 7,27) ou quand il annonce l'ultime salut (Ez 34,27 ; 36,38) ;

(4) le cas où l'expression paraît dans des oracles contre les rois ou les nations étrangères qui sont supposées ne pas connaître le Dieu d'Israël (cf. Ex 14,4.18 ; Ez 25,5.7.11.17 ; 26,6.14 ; 28,22.23.26 ; 29,6.9.16.21 ; 30,8.12.19.25.26 ; 32,15).

En analysant la longue formule de reconnaissance *yd' kî 'ānî YHWH* + expansion, M. Vervenne, à la suite de W. Zimmerli et de G. J. Botterweck, décèle quatre types d'expansion selon leur nature et leur construction syntaxique: expansion *verbale* (quand l'expansion se concentre sur un verbe conjugué qui détermine ou définit YHWH), expansion *nominale* (quand c'est un nom qui détermine YHWH, et dans bien des cas, il s'agit de *'ēlōhēkem* ou *'ēlōhēhem*), expansion *participiale* (quand c'est un participe qui détermine YHWH) et expansion *prépositionnelle* (quand c'est une préposition qui détermine YHWH)⁷⁸. Dans tous ces cas, on perçoit bien que l'expansion de la formule de reconnaissance fonctionne comme un déterminant du nom YHWH, c'est-à-dire comme un déterminatif à un nom propre qui est sensé être intrinsèquement déjà déterminé. Dans ce contexte, M. Vervenne observe que :

78 Voir VERVENNE, "The Phraseology of 'Knowing YHWH' in the Hebrew Bible", 477. L'auteur relève que ces expansions de la formule de reconnaissance ont de l'impact sur la signification grammaticale de la formule *hwyh yna* qui peut être considérée comme une préposition nominale, et qu'en termes de contenu, la longue formule de reconnaissance est similaire à la courte. Ainsi la formule *יהוה אלֹהֵיכֶם אֲנִי יְהוָה* signifie d'abord "Je suis YHWH, votre Dieu" et non pas "Moi, YHWH, je suis votre Dieu".

Where verbal, and to a lesser extent participial expansions of the RF are concerned, the original grammatical structure of the IF is more easily disrupted. The expansion then loses its attributive function and becomes itself a predicate while the name of YHWH becomes an attribute of the subject of the RF⁷⁹.

Pour J. Obermann, dans les occurrences où la formule de reconnaissance a comme sujet du verbe Pharaon, les Egyptiens ou les autres nations étrangères, le nom YHWH doit être compris comme une ancienne appellation du Dieu d'Israël, nom susceptible de communiquer une promesse ou une menace, une crainte ou un avertissement, une espérance ou une consolation, aussi bien aux Israélites qu'aux nations étrangères⁸⁰. Pour appuyer cette possibilité grammaticale où la forme YHWH pourrait être utilisée et comprise comme prédicat appellatif (*appellative predicate*) d'une proposition dans laquelle le אני (je/moi) est pris pour sujet, l'auteur recourt à la comparaison avec l'inscription phénicienne du Karatepe *yqtl 'nk*. Ici, *yqtl* doit avoir été utilisé comme un participe du causatif avant d'être remplacé par la forme la plus commune *mqtl*; c'est précisément un participe causatif (hiphil) qui est requis pour la formule *'ānī YHWH* dans certaines occurrences⁸¹. Et l'auteur finit par conclure en disant que l'expression signifierait alors je suis celui qui *soutient*, qui *maintient*, qui *instaure*. En d'autres termes, c'est YHWH qui accorde la force, la victoire ou la vie, tout comme il peut détruire et tuer ; par conséquent, "the primary meaning of YHWH, as an epithet of Israel, would have been, 'Sustainer, Maintainer, Establisher'"⁸². Le mot YHWH est ainsi compris en terme de *nomen agentis*.

79 *Ibid.*, 477. L'auteur illustre cela par deux exemples: Ez 20,12 מְקַדְּשֶׁם אֲנִי יְהוָה מְקַדְּשֶׁם: "Je suis YHWH qui vous sanctifie" devient "Moi, YHWH, je vous sanctifie"; Ez 17,21 אֲנִי יְהוָה דִּבְרַתִּי אֲנִי יְהוָה: "Je suis YHWH qui a parlé" devient "Moi, YHWH, j'ai parlé". [RF = Recognition Formula / Formule de Reconnaissance].

80 Cf. JOBERMANN, "The Divine Name YHWH", 308.

81 Cf. *Ibid.*, 308.

82 *Ibid.*, 308. A la note 9, l'auteur fait observer : «It is remarkable that, while taking for granted that the word YHWH represents an imperfect, modern critics render it almost invariably in terms of a *nomen agentis*: the one bringing into being, lifegiver (Schader), giver of existence, creator (Kuenen, Tiele), he who bring to pass (Le Clerc), performer of his promises (Lagarde), etc.» Et à l'auteur de conclure à la page 309: «Thus the divine utterance under discussion assumes poignant orac-

Si YHWH est celui qui soutient, maintient et institue, il l'est d'abord pour Israël, son peuple. Il exerce sa souveraineté sur Israël, son peuple, et en faveur de lui. C'est à ce titre qu'il est aussi nommé *YHWH 'ēlōhē yiśrāēl* car il agit d'abord en faveur d'Israël, le peuple qu'il s'est constitué en le libérant de l'esclavage d'Égypte, en le guidant à travers le désert du Sinaï où il a conclu une alliance avec lui, et en lui donnant une terre à habiter.

b) *YHWH 'ēlōhē yiśrāēl*

L'appellation "YHWH, Dieu d'Israël" implique toujours la notion de partenariat, d'alliance (YHWH, Dieu d'Israël - Israël, peuple de YHWH). La relation entre YHWH et Israël est celle d'un Dieu avec son peuple. De par son ancienneté et sa fréquence dans la Bible hébraïque, l'expression *YHWH 'ēlōhē yiśrāēl* s'inscrit dans le cadre culturel et confessionnel⁸³.

Dans cette expression, le vocable YHWH reçoit une précision qui va au-delà du simple aspect littéraire et syntaxique. L'expression *YHWH yiśrāēl* ("le YHWH d'Israël") n'étant pas grammaticalement correcte, vu que le vocable YHWH fonctionne comme un nom propre, le rapport d'appartenance entre YHWH et Israël s'exprime par l'entremise du mot *'ēlōhē* (qui est à l'état construit). L'idée sous-jacente est que YHWH est le Dieu qui appartient à Israël, de la même manière qu'Israël est un peuple qui appartient à Dieu. Cette idée insinue en temps qu'il existe d'autres divinités qui appartiennent aux autres nations et qui sont vénérées par elles.

ular force of truly unlimited applicability. When Pharaoh and the Egyptians, or any other nation, including that of "rebellious" Israelites, receive the punishment designed by God they know for certain "that I am the Sustainer". When, contrarily, Ahab wins the victory over Aram that was foretold by a prophet of God he knows of necessity "that I am the Sustainer". Even when a single soul is cut off it is because it disobeyed the will and command of "God, the Sustainer".

83 D'après ROSE, "Name of God", 1002: «When one speaks of Yahweh one also speaks of Israel. The oldest texts of the OT start from this relationship between Yahweh and his people Israel, so e.g., in the Song of Deborah (one of the oldest [poetical] texts) after the mention of the name of Yahweh the epithet "God of Israel" follows unpretentiously (Judg 5:5; cf. v.3). In fact "Yahweh, the God of Israel" represents one of the most frequent expressions of OT times. What disappears in the course of time is the self-evidence of the appeal to the name of Yahweh. The loss of this obviousness of a living relationship with God is compensated by an explicit confession of faith».

Par l'expression *YHWH 'ēlōhē yiśrāēl*, Israël confesse qu'il entretient avec YHWH une relation exclusive. Il est appelé à témoigner de lui parmi les nations. Il y va aussi de l'identité même du peuple d'Israël. C'est avec pertinence que M. Rose affirme que :

A “confessional situation” is in most cases also a “struggle situation.” In a confession of the name of Yahweh it is not only a matter of finding one's security and identity. Rather, in the same time a process of demarcation takes place with respect to those who think differently concerning Yahweh's name and concerning its invocation in the cult⁸⁴.

Il faut aussi remarquer que la désignation de *YHWH 'ēlōhē yiśrāēl* est proche celle que nous trouvons en Ex 3,15 : *YHWH 'ēlōhē 'ābōtēkem 'ēlōhē 'b'ērāhām 'ēlōhē yiṣḥāq 'ēlōhē ya'āqōb*. A la place de vos pères ou des patriarches (individuellement nommés), on trouve Israël. Nous passons de l'âge patriarcal, où la divinité était le Dieu du père, celui avait accompagné et protégé Abraham, le premier des patriarches, à l'âge national où le Dieu du peuple d'Israël tout entier porte le nom de YHWH. Lorsque YHWH décide de libérer les enfants d'Israël de l'asservissement en Egypte, et choisit de faire d'eux un peuple à part entière, il veut aussi être associé à l'identité d'Israël, être l'objet de son culte, et plus encore, être son bien commun, c'est-à-dire à la fois son principe d'unité et d'indépendance, sa différence par rapport à tous les autres peuples.

YHWH est comme l'agent identificateur du peuple d'Israël. C'est celui qui se charge de maintenir l'identité d'Israël et de la protéger en cas des dangers provenant d'autres nations. C'est aussi à ce titre qu'il sera aussi nommé *YHWH ṣēbā'ôt*.

c) *YHWH ṣēbā'ôt*

La même problématique rebondit dans une autre expression “atypique”. Dans une perspective comparative, certains auteurs, comme B.N. Wambacq et J.A.

84 *Ibid.*, 1002.

Emerton, analysent le fonctionnement du nom divin YHWH à partir des apports des inscriptions du Proche-Orient ancien, dont les inscriptions phéniciennes de Karapete, spécialement en ce qui concerne l'expression *YHWH šēbā'ôt*⁸⁵.

Dans un article⁸⁶, J. Choi s'occupe à analyser, en rapport avec la question de l'expression *YHWH šēbā'ôt*, la problématique de noms propres doublement déterminés. Que pourrait donc être la nature de YHWH dans une expression telle que *YHWH šēbā'ôt* où le terme YHWH est supposé être à l'état construit de sorte que le terme *šēbā'ôt* puisse se décliner au génitif ? Ainsi, J. Choi reconsidère la nature du terme YHWH dans l'expression *YHWH šēbā'ôt* à la lumière des phrases similaires qui impliquent le nom propre de *Resheph* que l'on trouve dans plusieurs inscriptions proche-orientales et phéniciennes. Dans ces inscriptions, un examen de divers emplois de *Resheph*, modifié par un génitif, c'est-à-dire, un nom propre doublement déterminé, indique qu'un nom propre à l'état construit ne pose aucun problème de changement quant à la nature de ce nom. Bien au contraire, de tels emplois indiquent que certains rapports de génitif entre un nom propre et un nom commun fonctionnent pour mettre en évidence l'essence même ou un attribut spécifique de la divinité portant ce nom propre⁸⁷.

Pour J. Obermann, même dans une telle expression (*YHWH šēbā'ôt*), le terme YHWH fonctionne comme un *nomen agentis*, "*Sustainer of Armies*",

85 Voir entre autres B. N. WAMBACQ, *L'épithète divine Jahvé Šēbā'ot. Etude philologique, historique et exégétique* (Paris 1968) 98ss.; OBERMANN, "The Divine Name YHWH", 308-314; J. A. EMERTON, "New Light on Israelite Religion: The Implications of Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud": *ZAW* 94 (1982) 2-20.

86 Cf. J. H. CHOI, "Resheph and YHWH Šēbā'ôt": *VT* 54/1 (2004) 17-28. A la note 1, p. 17, l'auteur précise que «The designation "doubly determinate" refers to a proper noun, which is inherently determinate, which takes an additional determining element in the form of a determinate or indeterminate genitive. In addition to the construct state, the double determination of proper nouns can also be achieved through addition of a pronominal suffix. See G. R. DRIVER, "Reflection on Recent Articles": *JBL* 73 (1954) 125; L. DELEKAT, "Yaho-Yahwae und die alttestamentlichen Gottesnamenkorrekturen", en: G. JEREMIAS (ed.) *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für K.G. Kuhn* (Göttingen 1971) 66-67; and M. ROSE, *Jahwe: Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen* (Zürich 1978) 28-29. It has been noted, however, that the proper name + pronominal suffix is quite distinct from, and should not be used in comparison with, a proper noun potentially in the construct state; see M. TSEVAT, "Studies in the Book of Samuel IV": *HUCA* 36 (1965), 49-58.

87 Cf. CHOI, "Resheph and YHWH Šēbā'ôt", 19-21. 26-28. C'est aussi le point de vue de EMERTON, "New Light on Israelite Religion", 12-13.

“*Maintainer of the Armed Forces*”. Et l’auteur trouve insoutenable la traduction issue de la LXX et de la Vulgate à savoir : *kyrios tōn dynameon*, (*Dominus exercituum*, le Seigneur Tout-puissant *Yahweh der Heerscharen*, *Yahweh of heavenly Hosts*) du fait que le vocable YHWH n’est pas employé comme un terme générique pour désigner le Dieu d’Israël, et qu’il n’est jamais sujet à une détermination externe, et par conséquent, il ne peut être suivi d’un génitif⁸⁸.

Pour surmonter la difficulté, une certaine littérature biblique, relativement tardive, fait insérer dans l’expression le terme *’Ēlōhîm* à l’état construit afin d’en faire dépendre le déterminant *YHWH šēbā’ôt*. Ce qui donnerait une expression plus longue : *YHWH ’ēlōhē šēbā’ôt* [=YHWH, le Dieu Sabaoth / YHWH, le Dieu des armées] (cf. 2 S 5,10 ; 1 R 19,10.14 ; Ps 89,8 ; Jr 5,14 ; 15,16 ; 35,17 ; 38,17 ; Am 3,13 ; 4,13 ; 5,14.15.16.27 ; 6,8. 14 ; Os 12,5 + Ps 59,5 ; 80,20 ; 84,8). Cependant, comparativement au grand nombre d’occurrences de l’expression plus brève, la solution reste celle d’une expression *atypique*, qu’on pourrait essayer d’expliquer, comme Obermann, par le fait que :

It is clear, however, that in both instances [yahwê ’ēlōhē Šēbā’ôt and ’ānî yahwê ’ēlōhêkem] we have to do with a device instituted at a time when the original meaning of YHWH was no longer familiar to the rank and file of the people. Hence, no doubt, the longer form of the epithet occurs most frequently in Prophets and Psalms, both these literary genres having been intended for popular use than for learned priests and sages⁸⁹.

La désignation du Dieu d’Israël comme *YHWH šēbā’ôt* exalte métaphoriquement l’ardeur guerrière du Dieu d’Israël et magnifie la puissance de celui qui se sert des éléments de la nature comme d’une armée à ses ordres pour défaire les ennemis de son peuple. Au bout de compte, c’est la gloire et la souveraineté du Dieu qui sont exaltées par l’expression *YHWH šēbā’ôt*.

88 Cf. OBERMANN, “The Divine Name YHWH”, 310.

89 *Ibid.*, 311.

Il nous paraît évident que le contexte dans lequel le vocable YHWH apparaît détermine son fonctionnement. Il peut apparaître comme nom propre ou comme *nomen agentis*. C'est toujours en rapport avec la relation qu'il entretient avec le peuple d'Israël que YHWH se détermine comme son Dieu, comme celui qui le guide et le protège. En ce sens, J. Palastaras a raison quand il affirme que le Nom YHWH signifie Celui qui manifeste son existence avec efficacité en faveur du peuple qu'il s'est choisi⁹⁰.

IV. L'EMPLOI DU NOM YHWH DANS EX 6,3

Ex 6,3 est un texte où la problématique de la révélation du nom divin YHWH est posée de manière alerte. Construit en forme de diptyque, ce verset donne les modalités de la révélation de Dieu et de sa dénomination. Deux verbes affectent chacun des deux noms divins que P utilise dans ce verset. Il s'agit de *r'b* au niphal (se faire voir) qui va avec *be'el Šaddāy* et de *yd'* au niphal (se faire connaître) qui compose avec l'expression *ûš'emi YHWH*.

1. SUR LE PLAN SYNTAXIQUE

Dans un article remarquable, W. G. Garr récapitule les possibilités dans lesquelles la forme niphal de ces deux verbes peut être analysée : "the niphal verb forms וראַה and נִדְעַתִּי may be analyzed as passives of the corresponding transitive qal [...] Alternatively, they may be analyzed as simple toleratives ("I let myself be revealed... I did not let myself be known") or causative reflexives ("I revealed myself ... I did not make myself known")"⁹¹. Les deux dernières alternatives s'appuient sur le contexte général du passage qui suggère à des exégètes comme G.J. Botterweck de dire que dans la conception de P, les révélations sont le résultat d'initiative unilatérale divine et que sur ce point, P

90 Cf. PALASTARAS, *The God of Exodus*, 95.

91 W. R. GARR, "The Grammar and Interpretation of Exodus 6 :3": *JBL* 111 (1992) 385-408, 385.

dépendrait même de Ezéchiel⁹². Pour sa part, J. Lust émet des réserves quant au rapprochement de Ex 6,3 avec Ez 20,5, les contextes n'étant pas identiques⁹³.

Sur le plan de la syntaxe, les deux stiques v. 3a et v. 3b sont construits différemment : le v. 3a utilise le *beth essentialiae* (ב), celui qui fait partie de l'essence même de la chose dont il est parlé⁹⁴. Garr précise que cette préposition indique une caractérisation ou une équivalence du terme principal. Et malgré que le terme du syntagme introduit par la préposition b a la même valeur référentielle que l'expression du syntagme principal, il n'est cependant pas identique à celle-ci. Le syntagme prépositionnel n'offre qu'une vue partielle et limitée de l'entité exprimée par le syntagme principal⁹⁵. Dans le cas de Ex 6,3a le substantif principal est le "Je" divin et le terme du syntagme prépositionnel est 'Ēl Šaddāy: "je me suis fait voir... comme 'Ēl Šaddāy".

Le verset 3b pourrait être un cas de syllepse. Le verbe s'accorde avec le suffixe possessif du substantif qui se réfère ici au "Je" divin et pas avec le substantif lui-même. Il s'agit d'une construction à double sujet, le terme YHWH paraissant en apposition à *šemi* (mon nom). Ce qui se pourrait se traduire de la façon suivante : "moi, (de) mon nom YHWH, n'étais pas connu par eux"⁹⁶. Ceci implique que le nom possédé et le possesseur se tiennent dans une relation inséparable et intégrante. Le *nom* peut tout aussi bien être attaché à une

92 Voir par exemple G. J. BOTTERWECK, *Gott Erkennen im Sprachgebrauch des Alten Testaments* (BBB 2; Bonn 1951) 82-83; voir aussi J. A. MOTYER, *The Revelation of the Divine Name* (London 1959) 13; P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priester-schriftlichen Exodusgeschichte* (FB 9; Würzburg 1973) 102-103. C'est notamment ce dernier auteur qui soutient avec force la dépendance de P à Ezéchiel.

93 Cf. J. LUST, "Exodus 6,2-8 and Ezekiel", en: M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus*, 209-224, 214. L'auteur affirme : «It may give the impression that the phrase is used in the same way in both contexts. This is not exactly the case. In Exod 6,3 the first person form of the verb is combined with the noun שמי: "by my name YHWH I did not make myself known to them. In Ezek 20,5 this combination does not occur. The term שמי or שמי is not mentioned. The verse reads: "I made myself known to them". The context suggests that the reference is not to the revelation of the name but to the revelation of the Lord's identity as the God of Israel. The case should be treated with reserve». Et à la note 17 sur la même page, J. Lust ajoute: «This is probably also true in as far as אני יהוה in Exod 6, 2.6.8 is concerned».

94 Cf. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 404 § 133c n. 1.

95 Cf. GARR, "The Grammar and Interpretation of Exodus 6 :3", 388.

96 Cf. *Ibid.*, 389.

personne qu'en constituer une extension. Le *nom* possédé peut alors être une abstraction ou une représentation du tout qui est, ici, le “*Je*” divin. De la sorte, le nom spécifie l’extension ou le lieu de l’implication du “*Je*” divin, en action ou en état statique. Etant donné le contexte, ceci signifie aussi que le *nom* est tout aussi important que le “*Je*” divin et qu’il est directement et intimement impliqué. Le *nom* et le “*Je*” divin fonctionnent pareillement. Entre eux, il y a ainsi une forte interaction. Comme l’exprime Garr :

The part and whole therefore fill the same semantic role. For Exod 6:3b, both God and God’s name are the object of knowledge ... The part noun carries a possessive pronoun which cross-references the whole. And the possessor of the part is also the subject of the verb, agreeing with in person, number, and gender⁹⁷.

Par ailleurs, le contexte littéraire immédiat (Ex 6,2-8) indique que c’est le tout (“*Je*” divin) qui est proéminent. En effet, c’est le “*Je*” divin qui s’identifie comme YHWH (v. 2), qui était jadis apparu comme *’Ēl Šaddāy* alors qu’il n’était pas encore connu comme YHWH (v. 3), qui a établi une alliance avec les patriarches (v. 4), qui a entendu et s’est souvenu de son alliance (v. 5). C’est lui qui s’est identifié de nouveau comme YHWH, qui fera sortir, délivrera et rachètera les fils d’Israël (v. 6), qui les prendra pour son peuple et qui sera leur Dieu (v. 7ab), qui se fera connaître en tant que YHWH, le Dieu qui libère du joug égyptien (v. 7cde), et qui fera entrer dans le pays promis aux patriarches (v. 8). Par 14 fois, le “*Je*” divin apparaît dans ce contexte, contre 4 fois seulement d’occurrences du possessif “*mon*” (*ûšēmî, b^erîtî* – 2 fois – et *lî le’ām*). Ceci illustre le fait que c’est le tout du “*Je*” divin qui est mis à l’avant-plan et pleinement engagé tandis que la partie *mon nom* est à l’arrière-plan et impliqué dans une moindre mesure.

97 *Ibid.*, 391. Telle est la conclusion à laquelle Garr aboutit après avoir pris appui sur une série de plusieurs exemples qu’il répartit en plusieurs catégories d’après le *cross-referencing* de la chose possédée au possesseur-sujet: Ps 17,10; 44,3; 17,13-14; 27,7; 108,2; 69,11; Is 26,9; Ps 73,21; 1 R 15,23; Gn 17 ; 24; 2 S 15,32.

Ex 6,3b indique donc que la totalité du “*Je*” divin, exprimée à travers son extension du nom YHWH, n’était pas connue des patriarches. En d’autres termes, Ex 6,3b signifie que le sujet qui est “*Je*” divin n’était connu des patriarches que partiellement, pour ne pas dire imparfaitement. Car dans une construction à sujet double, la *partie* sert à spécifier, voire à restreindre l’étendue de l’implication du *tout* dans un contexte donné. Le *šemî* YHWH est alors le véhicule à travers lequel le “*Je*” divin est impliqué. La question qui se pose aussitôt est celle du rapport entre *šemî* et YHWH.

Syntaxiquement, YHWH est juxtaposé de manière asyndétique à *šemî*, les deux se trouvant ainsi dans une apposition stricte. Tout en précisant le contenu de *šemî*, YHWH limite sa portée. Il s’agit ici du cas d’un nom propre apposé à un nom commun. Les deux termes en apposition s’équivalent parce qu’ils réfèrent tous les deux au même “*Je*” divin et qu’ils indiquent le rapport du tout à la partie par une mise en évidence de la spécificité du “*Je*” divin avec lequel ils remplissent la même fonction grammaticale. En plus le “*Je*” divin et le nom apposé YHWH sont identiques. Si, d’une part, YHWH s’identifie au “*Je*” divin et que, d’autre part, il spécifie et précise le contenu de *šemî*, cela implique que YHWH et *šemî* s’équivalent en tant qu’ils se réfèrent tous les deux au même “*Je*” divin. Néanmoins, le terme YHWH passe à l’avant-plan. Car YHWH est non seulement le contenu du nom divin mais encore et surtout qu’il est Dieu lui-même. C’est “YHWH” qui est mis en apposition par rapport à “*mon nom*” ; en même temps qu’il s’identifie au “*Je*” divin.

A partir d’une telle analyse, on met en évidence le rapport qui existe entre les deux noms divins de *’Ēl Šaddāy* et YHWH. Si la construction syntaxique du premier stique est caractérisée par la présence du *beth essentialiae* qui, en affectant *Ēl Šaddāy*, le réfère au “*Je*” divin dans une équivalence limitée (*comme, en tant que, en...*), il en va autrement de la syntaxe du deuxième stique où le nom divin YHWH apposé à *šemî* qui se trouve à son tour dans un rapport “tout – partie” avec le “*Je*” divin et qui remplit la même fonction grammaticale que lui. Le nom YHWH se trouve dans une position d’identité par rapport au “*Je*” divin. Le v. 3a souligne que le nom *Ēl Šaddāy* représente un aspect partiel et limité du “*Je*” divin tandis

que le v. 3b met en exergue le fait le nom YHWH exprime d'une manière complète l'identité du "Je" divin.

La différence au niveau de la syntaxe entre les v. 3a et 3b insinue qu'il existe une gradation dans la manière dont Dieu s'est révélé au cours de l'histoire d'Israël. Comme 'Ēl Šaddāy, Dieu s'est manifesté partiellement et sous le nom de YHWH, il s'est connaître complètement. Ex 6,3 met ainsi en évidence une distinction programmatique dans la manière dont P utilise les noms divins 'Ēl Šaddāy et YHWH. 'Ēl Šaddāy est utilisé pour la période des patriarches Abraham, Isaac et Jacob. En effet en Gn 17,1, Dieu se fait voir et se présente lui-même à Abram comme 'Ēl Šaddāy. En Gn 28,3, P mentionne le nom de 'Ēl Šaddāy dans la bénédiction de Jacob par son père Isaac. De nouveau quand Dieu apparaît à Jacob, il se présente comme 'Ēl Šaddāy (Gn 35,11). Une dernière mention du nom 'Ēl Šaddāy par P se trouve en Gn 48,3 quand Jacob, avant sa mort, donne la bénédiction à ses fils⁹⁸.

2. SUR LE PLAN NARRATIF

Dans les contextes P où Dieu se présente comme 'Ēl Šaddāy, il est aussi question d'une série de promesses. C'est le cas de la *berît* instituée entre Dieu et Abraham ainsi que sa descendance de faire croître (Gn 17,2 ; 35,11 ; 48,4) et de rendre fécond (Gn 17,6 ; 35,11 ; 48,4), de faire des nations et d'en sortir des rois (Gn 17,6 ; 35,11), de donner un pays (Gn 17,8 ; 35,12 ; 48,4), d'être leur Dieu (Gn 17,7.8). En Ex 6,3a, quand Dieu dit: "Je me suis fait voir... comme 'Ēl Šaddāy", il faut aussi penser à toutes les promesses liées à ce nom de 'Ēl Šaddāy⁹⁹.

Selon P, la *berît* dont 'Ēl Šaddāy est l'auteur, n'est qu'une des trois "*berît*" que Dieu a faite avec l'humanité: la première étant celle conclue avec Noé (Gn 9), ici Dieu porte le nom de 'Ēlōhîm; la seconde étant bien sûr celle établie avec Abram et Dieu se présente ici sous le nom de 'Ēl Šaddāy (Gn 17) ; et la

98 Sur l'utilisation du nom 'Ēl Šaddāy dans la composition P, voir entre autres: WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, 96-101; W. BRUEGGEMANN, "The Kerygma of the Priestly Writers": ZAW 84 (1984) 405s.; C. WESTERMANN, *Genesis 12 – 36: A Commentary* (Minneapolis 1985) 258ss.

99 J. MAGONET, "Rhetoric of God: Exodus 6.2-8": JSOT 27 (1983) 56-67, 73-74, spécialement 66.

troisième qui est celle faite avec Moïse, et partant avec les fils d'Israël, où Dieu se présente comme YHWH (Ex 6 ; 19–20)¹⁰⁰. Quelques unes de promesses faites par 'Ēl Šaddāy se sont cependant réalisées, quoiqu'à des degrés divers, avant l'utilisation programmatique du nom YHWH. Il s'agit entre autres de la promesse de croître et d'être fécond (Gn 47,27 ; Ex 1,7). Quant aux autres promesses du don d'un pays et de devenir une nation, elles ont commencé à se réaliser *in nuce*¹⁰¹.

Le contexte analeptique du discours (Ex 6,2c-5) est aussi celui de la *b'erît* divine. Dieu se rappelle avoir établi son alliance avec les patriarches pour leur donner le pays de Canaan (v. 4ab) ; il se souvient de cette alliance (v. 5c) en vertu de laquelle il va pouvoir agir. Il est évident que l'auteur d'Ex 6,2-8 fait allusion à la *b'erît* que nous trouvons en Gn 17,8 (// Ex 6,4bc). Cette référence à la *b'erît* de Gn 17,8 se trouve encore relayée dans la partie prolep-tique du discours (Ex 6,6-8) aussi bien par la formule d'alliance en Ex 6,7ab que par le thème du pays au v. 8a¹⁰². La présence de la racine verbale *yd'* aux v. 3 et 7 renforce encore cette mise en parallèle entre les deux séquences de ce discours divin.

Dans ce contexte de *promesse (alliance) – accomplissement*, il devient pertinent de remarquer que l'usage du nom divin YHWH dans la composition P est perçu comme la manifestation de Dieu qui réalise les

100 Voir entre autre WESTERMANN, *Genesis 12 – 36*, 258. Cette question du nombre d'alliances chez P a été discutée par entre autres: W. ZIMMERLI, "Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift": *TZ* 16 (1960) 268-280; G. VON RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch* (Stuttgart 1934) 175ss; N. LOHINK, "Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose": *Bib* 49 (1968) 1-7; H. CAZELLES, *Introduction critique à l'Ancien Testament* (Paris 21973) 232-234.

101 La promesse concernant les nations a commencé à se réaliser avec la naissance de Isaac (Gn 21,2) de qui les nations vont émerger. D'Isaac naîtra Jacob (Gn 25,26b) dont le nom changera en Israël (Gn 35,10). De celui-ci seront issus douze fils (Gn 35,22b-26) et de nombreux autres descendants qui s'appelleront les *b'enê ysērā'ēl* (Gn 46,7-8). Il en est de même de la promesse du don d'un pays dont on peut dire que le début de l'accomplissement commence quand Abraham se procure le champ d'Ephrôn pour l'enterrement de Sara (Gn 23). Sur le dynamisme promesse - accomplissement chez P, on peut lire entre autres K. ELLIGER, "Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung", en: H. GESE – O. KAISER (eds), *Karl Elliger. Klein Schriften zum Alten Testament. Zu seinem 65. Geburtstag am März 1966* (TB 32; München 1966) 174-198, spécialement les pages 176ss.; W. ZIMMERLI, "Promise and Fulfillment", en: C. WESTERMANN (ed.), *Essays on the Old Testament Interpretation* (London 1963) 89-122.

102 Cf. MAGONET, "Rhetoric of God: Exodus 6.2-8", 64.

promesses faites aux patriarches, notamment celle du partenariat (“Je vous prendrai pour mon peuple et je serai pour vous un Dieu”, v. 7ab) et celle du don d’un pays.

Sous l’appellation de *Ēl Šaddāy*, P exprime que Dieu s’est révélé d’une manière limitée, non seulement dans le cadre historique de la période des patriarches mais aussi sur le plan de sa capacité à accomplir toutes les promesses qui étaient faites à Abraham. Sous le nom YHWH, P présente le Dieu d’Israël qui réalise les promesses faites aux patriarches. YHWH est la manifestation de Dieu durant la période de Moïse et celle de la formation du peuple d’Israël. Cette période commence par la libération des fils d’Israël de la servitude et leur sortie de l’Égypte et se poursuit jusqu’ à l’entrée et l’établissement dans le pays de Canaan en passant par le désert du Sinai. Le souvenir de la *berît* avec les patriarches dans le chef de Dieu est non seulement le motif en vertu duquel YHWH agit mais il sert aussi à montrer et à établir la gradation qui existe dans la manière dont Dieu se révèle et agit pour réaliser les promesses de jadis. Dans ce cas, on peut aussi parler de YHWH comme *nomen agentis*.

3. QUELQUES CONSIDÉRATIONS LEXICALES

Une autre différence dans la manière dont Dieu se révèle provient du choix du vocabulaire : l’emploi des verbes *r’b* pour *Ēl Šaddāy* dans le v. 3a et *yd’* pour YHWH dans le v. 3b, l’un accentuant l’aspect visuel et l’autre l’aspect cognitif.

r’b au niphal est généralement traduit par “apparaître”, “se faire voir” mais avec une forte nuance du tolératif “se laisser voir”¹⁰³. La perception de Dieu comme *Ēl Šaddāy* est à comprendre comme un événement qui est essentiellement accessible au sens de la vue. Cependant, dans le cadre des manifestations de Dieu, cet événement est souvent ponctué par le verbal (*’mr* ou *dbr*) ou l’auditif (*šm*). Quelques fois le verbal est même plus accentué que

103 LETTINGA, *Grammaire de l’hébreu biblique*, 83 § 41d.

le visuel qui ne sert que de cadre¹⁰⁴. Et il y a aussi des cas où le niph'al de *r'h* insinue aussi que Dieu peut se rendre visible par l'entremise de son envoyé ou à travers le véhicule d'un phénomène naturel ou surnaturel.

Dans le cycle d'Abraham (Gn 12–25*) et dans celui d'Isaac et de Jacob (Gn 25– 36*), on trouve plusieurs apparitions où Dieu s'est fait voir directement ou par entremises ; tandis que l'histoire de Joseph (Gn 37–50) n'atteste pas la théophanie sous la forme d'expression visuelle. Il faut attendre la narration de l'histoire de Moïse pour voir le motif visuel être exprimé à l'aide de la racine verbale *r'h* (Ex 3,2) et constitué une vision inaugurale à une vocation et une mission.

Le phénomène à travers lequel Dieu se laisse voir, reste éphémère et sert de cadre dans lequel un message précis et ponctuel est livré. S'il n'est pas suivi des aspects verbal et auditif, l'aspect visuel d'une théophanie reste peu productif, et donc limité. Il sert de cadre dans lequel Dieu émet un message qu'il confie au bénéficiaire de la vision. En terme de révélation, le verbe *r'h* a une portée limitée. Dieu qui se laisse voir ne se révèle que d'une manière limitée.

Le verbe *yd'* possède un dynamisme dont la signification insinue l'amplitude d'un processus tant en profondeur et qu'en durée. Il est souvent traduit par "connaître", "reconnaître", mais les divers sens dérivés et figurés mettent en évidence cet aspect processionnel : "se rendre compte" (Lv 5,3), "faire attention" (Rt 3,4), "faire l'expérience de" (Is 47,8), "s'occuper de" (Gn 39,6), "comprendre" (Is 6,9), "constater" (1 R 20,7), "connaître sexuellement" (1 R 1,4), "reconnaître que" (Ex 6,7), "être savant" (Qo 9,11), "savoir" ...¹⁰⁵. Dans ce sens, le cognitif se situe bien au-delà du visuel qui paraît statique, voire ponctuel, même si une impression durable peut s'en suivre.

En Ex 6,3b, *yd'* est utilisé dans son sens premier de connaître (et au niph'al = faire ou laisser connaître), alors qu'au v. 7cd, après la formule qui exprime l'exclusivité de la relation d'alliance entre Dieu et les fils d'Israël, *yd'*

104 Voir ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament*, 139s.

105 Cf. P. REYMOND, "ידע", en: P. REYMOND (ed.), *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques* (Paris 2004) 153.

est le résultat ou la conséquence d'un processus initié par Dieu¹⁰⁶. Comme dans tout processus de révélation, c'est Dieu qui en prend l'initiative. L'acte de connaître devient alors une conséquence de la révélation initiée par Dieu. C'est loin d'être un acte ponctuel et passager. Il s'inscrit dans le dynamisme de la relation que YHWH scelle avec les enfants d'Israël à travers la *b'erît*.

En tenant compte de ce contexte de la *b'erît* dans lequel Ex 6,3 s'inscrit, le verbe *yd'* signifie accepter d'entrer dans une relation d'alliance avec le Dieu qui s'engage à libérer le peuple, à cheminer avec lui, et de reconnaître son autorité et sa puissance. Par rapport à *r'b*, *yd'* fait gagner en profondeur et en intimité. En outre, le large contexte littéraire d'Ex 1–15 est dominé par ce motif de la connaissance de Dieu¹⁰⁷. Il apparaît en lien avec tous les protagonistes mis en scène dans la narration de la sortie d'Égypte, à savoir Dieu (Ex 2,25b ; 3,19a ; 6,3b), les Israélites (Ex 6,7c ; 10,2b), Pharaon (Ex 1,8 ; 5,2b ; 7,17 ; 8,6.18 ; 9,29) et les Égyptiens (Ex 7,5 ; 14,4.18). Cette connaissance de YHWH est directement liée à sa souveraineté qui, du côté de Pharaon et des Égyptiens, passe par une épreuve qui culmine dans une action de type militaire ; mais, pour les fils d'Israël, elle va progresser vers une présence libératrice et glorieuse qui invite à un service et à un culte.

Le nom de YHWH marque une nouvelle ère culturelle car connaître le nom divin YHWH engage à vivre dans une nouvelle relation d'exclusivité avec le Dieu qui a manifesté sa puissance et sa souveraineté lors de la sortie d'Égypte.

106 Voir à ce propos, VERVENNE, "The Phraseology of 'Knowing YHWH' in the Hebrew Bible", 492. Dans sa conclusion, après avoir fait une analyse détaillée de la syntaxe et de la fonction de la phraséologie du "Knowing YHWH", M. Vervenne note: «The pKY (= phraseology of "Knowing YHWH" has different functions in different contexts. We noted that it frequently has a consecutive significance. The boundary between purpose/finality and consequence is not always clear in Hebrew. Nevertheless, there is a difference between the pKY as purposive construction and as construction expressing consequence of an event. In the first case, YHWH's intervention is "degraded", as it were, to mere "material knowledge" which in itself possesses little value. If YHWH lets himself be known *in what he does*, however, then his intervention has actual value in itself. The recognition of YHWH *takes place* in what he does. In other words, the pKY indicates that an intervention of YHWH is in fact an intervention of YHWH».

107 Cf. L. ESLINGER, "Freedom or Knowledge? Perspective and Purpose in the Exodus Narrative (Exodus 1–15)": *JSOT* 52 (1991) 43-60.

4. QUELQUES CONSIDÉRATIONS PHILOLOGIQUES

Dans un article où il analyse le vocable *Šaddāy*, H. Lutzky soutient l'idée selon laquelle le nom *Šaddāy* aurait désigné, à l'origine, une déesse dans le Proche Orient ancien, en l'occurrence Asharah, en vertu du fait qu'étymologiquement on peut y déceler le mot *šad* (qui signifie "sein" au sens de "matrice nourricière", et par extension "fertilité", "fécondité") et – *ay* qui est un suffixe archaïque du féminin, comme on peut le trouver dans la langue ougaritique¹⁰⁸. Cette métaphore de sein a une signification religieuse car elle symbolise la transmission de la divinité ou la protection divine. Le vocable *Šaddāy*, composé de la racine *šd* et de l'ancien suffixe du féminin *āy*, pourrait vraisemblablement signifier la déesse de la fertilité, de la fécondité.

Dans cette optique, *Ēl Šaddāy* se présente comme un nom composé qui serait formé à partir de deux noms propres de divinités *Ēl* et *Šaddāy*. La pratique de la fusion de deux noms de divinités est assez bien connue au Proche Orient ancien. Les deux divinités peuvent encore préserver leurs identités respectives ou fusionner complètement et produire une autre divinité nouvelle. A propos de cette pratique, Lutzky écrit : "In West Semitic pantheons, the commonly found compound names often signified the assimilation of two associated deities who may have shared a temple, had features in common or been consorts"¹⁰⁹.

D'après Albright, une pratique pareille est aussi attestée en Israël où l'on rencontre d'autres noms accolés à *Ēl*, comme par exemple *'Ēl 'Elyon* (*'Ēl*, le Dieu très haut). Dans ce dernier cas, le second nom accolé à *El* fonctionne cependant comme une épithète. P désigne *'Ēl Šaddāy* comme "le Dieu des pères", mais cette formule du Proche Orient ancien (19 siècle av. J.C.) pourrait originairement référer non seulement à un dieu unique mais à plusieurs divinités et pourquoi pas à une déesse¹¹⁰.

108 Voir H. LUTZKY, "Shadday as Goddess Epithet": VT 48 (1998) 15-36, surtout les pages 18-19. Pour l'auteur, «[T]he image of the breast has religious significance, symbolizing the transmission of divinity or divine protection. The name/epithet Shadday, composed of the root "breast" and a possible archaic feminine suffix, is at least as likely to mean "the one of the breast" (referring to a goddess) as "the one of the mountain" (referring to a god)».

109 *Ibid.*, 32.

110 Cf. W. F. ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan* (New York 1968) 168.

Et si le nom *'Ēl Šaddāy* a effectivement été compris comme la désignation d'une ancienne déesse supérieure, la lutte contre son culte jugé immoral et étranger dans un *Sitz im Leben* qui promeut la foi yahviste, fait tacitement reconnaître la grandeur de cette déesse et l'ampleur de son culte à l'époque pré-mosaïque. Par l'usage du nom composé *'Ēl Šaddāy P* pourrait aussi exprimer un subtil paradoxe de légitimer l'ancien culte à *Šaddāy* et en même temps de le rendre indirectement illégitime pour le temps présent, celui de Moïse, et pour le futur. L'emploi du nom *'Ēl Šaddāy* à côté de celui de YHWH en Ex 6,3 n'insinuerait-il pas un certain reflet de la lutte contre le culte de *Šaddāy* qui serait insidieux quelque part au sein du peuple d'Israël ?

Dans une perspective cultuelle, le contraste entre les deux noms *'Ēl Šaddāy* et YHWH en Ex 6,3 vient corroborer la gradation au niveau de révélation du Dieu d'Israël. En chargeant *'Ēl Šaddāy* d'une part des promesses non accomplies, P semble invite au culte exclusif du seul YHWH, le Dieu (national) d'Israël. Comme le Dieu d'Abraham et de sa descendance – y compris vraisemblablement Ismaël et Esaü –, *'Ēl Šaddāy* n'est donc pas exclusivement le Dieu des Israélites pré-mosaïques et ne peut par conséquent pas être vraiment le seul et unique Dieu. La mise en place du nom composé *'Ēl+Šaddāy* paraît suggérer la présence de deux divinités aussi bien chez les Israélites qu'au sein des nations voisines.

Ces considérations philologiques sur le vocable *'Ēl Šaddāy* permettent de mettre en évidence l'aspect polythéiste qui se trouverait derrière ce nom composé et de montrer sur le plan cultuel, l'exclusivité de la relation que Dieu inaugure avec le peuple d'Israël en se nommant YHWH.

Cette analyse d'Ex 6,3 montre comment le nom YHWH, mis en contraste avec celui de *'Ēl Šaddāy*, a une portée théologique de la manière dont l'écrit sacerdotal conçoit l'histoire de la relation d'Israël avec son Dieu. Le Dieu qui s'est constitué un peuple en le faisant sortir de l'Égypte pour le faire entrer dans la terre promise, a fait connaître son nom YHWH. C'est à lui qu'Israël rendra désormais un culte.

CONCLUSION

La question de l'emploi du nom YHWH dans la Bible hébraïque est une problématique vaste et complexe qui demande que l'on prenne en compte plusieurs aspects. Cependant, l'aspect le plus déterminant reste, selon nous, le contexte dans lequel le nom YHWH apparaît. Chaque contexte dans lequel il est utilisé donne un éclairage important pour la compréhension de ce vocable qui sert à désigner le Dieu d'Israël. Par contexte, nous entendons aussi bien le *Sitz im Wort* que le *Sitz im Leben*.

Si on s'accorde à reconnaître que le *topos* de référence du nom YHWH demeure le récit de la révélation du nom divin dans Ex 3,13-15 où la fameuse déclaration *'eh^eyeh 'āšer 'eh^eyeh* est énoncée, il subsiste cependant une divergence d'opinions sur la formation et la nature du tétragramme YHWH. Les deux hypothèses majeures qui stipulent que le vocable YHWH provient soit du hiphil soit du qal du verbe *hyb*, mettent en évidence, au-delà de l'aspect littéraire, la complexité même de l'être divin qui se révèle sous ce nom. Le contexte montre néanmoins que le Dieu qui se révèle et qui se nomme YHWH, s'apprête à agir en faveur des enfants d'Israël en le libérant de l'esclavage en Egypte, en établissant avec eux une *b^erît* et en accomplissant les promesses faites aux patriarches. YHWH, le Dieu d'Israël entretient avec son peuple une relation unique et exclusive.

Dans la littérature vétérotestamentaire, le vocable YHWH fonctionne soit comme un nom propre soit comme un *nomen agentis*. Les occurrences où il apparaît comme un nom propre, il sert à identifier le Dieu qui entretient avec le peuple d'Israël une relation privilégiée. Par ailleurs dans certaines expressions typiques telles que *'ānî YHWH*, *YHWH 'ēlōhē yiśrā'ēl* et *YHWH š^ebā'ōt*, c'est surtout l'agir de Dieu comme YHWH qui est mis à l'avant-plan. Le syntagme *ānî YHWH* met en exergue la souveraineté et la majesté avec lesquelles YHWH agit. L'expression *YHWH 'ēlōhē yiśrā'ēl* souligne le fait que c'est YHWH qui est le principe de l'identité du peuple d'Israël et l'objet exclusif de son culte. La locution *YHWH š^ebā'ōt* exalte la puissance du Dieu d'Israël qui, en tant que maître de l'univers, se sert des éléments de la nature comme d'une armée pour

combattre les ennemis de son peuple. Dans tous les cas, le contexte littéraire revêt une importance particulière pour comprendre le fonctionnement du nom YHWH.

Nous nous sommes appuyés sur Ex 6,3 en vertu du fait que ce texte offre un lieu où la question l'emploi du nom divin YHWH se présente avec pertinence. Mais ce texte appartient au réseau des textes de l'écrit sacerdotal (P). Dans l'écrit sacerdotal, Ex 6,3 marque le début de l'emploi du nom YHWH pour désigner le Dieu d'Israël. Dans ce contexte précis, le nom YHWH est mis en contraste avec celui de *'Ēl Šaddāy*. Pour faire ressortir ce contraste en vue de montrer la spécificité du nom YHWH, l'auteur d'Ex 6,3 met en branle une syntaxe et un vocabulaire qui consacrent la structure diptyque de ce verset pour montrer comment il y a une gradation dans la révélation de ces noms divins et comment le vocable YHWH est utilisé selon un programme narratif et qu'il constitue, par ailleurs, tout un programme de la manière dont Dieu noue sa relation avec le peuple d'Israël.

Au niveau de la syntaxe, les deux propositions qui constituent Ex 6,3 sont construites de sorte à mettre en contraste les deux divins *'Ēl Šaddāy* et YHWH. Si la présence *du beth essentiae* qui affecte le nom *'Ēl Šaddāy* au v. 3a fait limiter la portée du "Je" divin, la construction du sujet double qui est utilisée au v. 3b met en apposition le nom YHWH par rapport à mon nom et le place en position d'identité par rapport au "Je" divin. *'Ēl Šaddāy* renverrait partiellement au "Je" divin tandis que YHWH s'y identifierait complètement. En plus, dans le contexte de berît comme celui d'Ex 6,2-8 qui rappelle les promesses de Jadis (Gn 17), *'Ēl Šaddāy* réalise partiellement certaines promesses que Dieu a faites aux patriarches tandis que YHWH les réalisera complètement¹¹¹.

Cette manifestation limitée du Dieu d'Israël sous le nom *'Ēl Šaddāy* est aussi exprimée par le verbe *r'b* qui a la connotation d'un phénomène ponctuel et provisoire. Par contre, le nom YHWH révèle pleinement la portée de la manifestation de Dieu. Sous le nom YHWH, Dieu ne s'est pas vu mais il

111 La promesse du don d'un pays commence par la libération de la terre d'Égypte, terre de servitude. C'est YHWH qui est l'auteur de cette libération. Voir ELLIGER, "Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung", 190; ZIMMERLI, "Promise and Fulfillment", 90.

se fait connaître (*yḏ'*). Ce verbe exprime une relation existentielle et durable. C'est par ce nom YHWH que Dieu devra dorénavant être l'objet unique et exclusif du culte en Israël. Car le nom même *'Ēl Šaddāy* colporte une certaine tendance au polythéisme que l'auteur d'Ex 6,3 paraît vouloir éradiquer.

Cette analyse d'Ex 6,3 nous aura ainsi permis de montrer que l'écrit sacerdotal (P) ne fait pas un usage fortuit du nom divin YHWH. Il emploie le tétragramme YHWH dans une option levée qui rentre bien dans son programme théologique¹¹² où le nom YHWH inaugure une nouvelle ère de l'histoire d'Israël. Le peuple libéré de la servitude d'Égypte est appelé à entretenir une relation exclusive et partenariale avec le Dieu qui se nomme YHWH. Cette relation unique se concrétise dans le service cultuel qu'Israël est appelé à rendre à YHWH, son Dieu. Car pour P, ce qui constitue fondamentalement l'identité d'Israël parmi les autres nations, c'est le culte qu'il rend à YHWH, son Dieu.

Si donc le nom YHWH ne constitue pas l'unique critère permettant d'identifier l'écrit sacerdotal, l'usage par lequel P lui confère un contour exclusif et une portée historicisante fait néanmoins de ce nom une marque spécifique de P.

112 A propos du programme de P, voir J. BLENKINSOPP, "The Structure of P": *CBQ* 38 (1976) 275-292, 275. L'auteur reconnaît que P a une identité qu'il présente comme suit : "the formulaic character of its language, the clear structuring of its narrative, and its concern to display concrete historical epochs unfolding in an orderly manner according to a pre-established plan". Au sujet de la théologie de P, voir entre autres, H. H. SCHMID, "Vers une théologie du Pentateuque", en: A. DE PURY – Th. RÖMER (eds.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MdB 19; Genève ³2002) 361-386, 379-380.