NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

74 Nº 9 1952

Que signifie le nom divin YHWH ?

Gustave LAMBERT (s.j.)

p. 897 - 915

https://www.nrt.be/fr/articles/que-signifie-le-nom-divin-yhwh-2608

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Que signifie le nom divin YHWH ?

Que signifie le nom du Dieu d'Israël qui est représenté par les quatre consonnes *Yod, Hé, Waw, Hé,* ce qu'Origène [1] et saint Jérôme [2] appelaient le « Tétragramme ineffable », ce que le Talmud [3] dénommait le « *shêm ben arba' ôthijjôth* » (le nom, fils de quatre lettres) ?

Et comment comprendre l'explication de ce nom divin, telle qu'elle est présentée au livre de l'*Exode,* III, dans la scène bien connue du Buisson ardent ?

Ces questions ont vivement intéressé autrefois les philosophes chrétiens, les théologiens, les exégètes. Et s'il faut en juger par les publications récentes, cet intérêt n'a pas diminué de nos jours.

Citons, dans le domaine de la philosophie chrétienne et de la théologie, la conférence donnée en 1947 par Etienne Gilson [4] : « Philosophie et Incarnation selon saint Augustin ». Ce n'est pas autre chose qu'une mise en œuvre, avec le talent bien connu du philosophe français, de diverses considérations de l'évêque d'Hippone sur la scène du Buisson ardent. Dans le domaine de l'exégèse, nous pourrions mentionner une dizaine de travaux publiés dans les quatre ou cinq dernières années. Nous y reviendrons au cours de notre exposé.

La première question qui se présente à nous est de déterminer comment il faut prononcer le tétragramme sacré. On se trouve devant le paradoxe que voici : aucun nom divin n'est plus fréquemment écrit dans la Bible, il s'y rencontre environ six mille fois. Après lui, le nom le plus employé est Elohim, qui vient 2.570 fois. Mais on ne trouve nulle part, à l'intérieur de la Bible, d'indications certaines sur les voyelles qu'il faut ajouter aux quatre consonnes du tétragramme.

Fait étrange, qui résulte uniquement du souverain respect dont les

1. *Selecta in Psalmos, P.G.,* XII, 1104.
2. *Epistola XXV ad Marcellam, P.L.,* XXII, 429.
3. Traité *Kiddushim,* 71a.
4. Etienne Gilson, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin* (Conférence Albert le Grand, 1947), Institut d'études médiévales, Université de Montréal, 1947

Juifs, à une époque relativement tardive, se sont mis à entourer ce nom divin. On a essayé d'expliquer ce respect extraordinaire par diverses considérations.

On sait que pour bien des peuples anciens et primitifs le nom, c'était la chose; le nom, c'était la personne. Pour eux, le nom n'était pas, comme pour nous, une désignation de caractère extrinsèque venant s'ajouter à l'être déjà pleinement constitué. C'était au contraire un élément essentiel de la chose, laquelle n'existait pas aussi longtemps qu'elle n'avait pas de nom. On lit, au début du célèbre poème babylonien de la création : « Lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé et qu'en bas la terre n'avait pas de nom », ce qui revient à dire : « Quand en haut le ciel n'était pas et qu'en bas la terre n'existait pas [5] ».

En vertu de cette conception, connaître le nom et surtout le prononcer à voix haute avec une intonation déterminée, c'était se trouver à même d'exercer sur la chose nommée une puissance merveilleuse, une sorte de pouvoir magique. Dès lors, le respect pour la personne ne se concevait pas sans un égal respect pour son nom.

C'est dans cet esprit qu'il faut comprendre le troisième commandement du décalogue : « Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum : nec enim habebit insontem Dominus eum qui assumpserit nomen Domini Dei sui frustra [6] ». Le sens du précepte était qu'il ne fallait pas se servir du nom propre du Dieu d'Israël avec une intention mauvaise et pour faire le mal, surtout par des pratiques magiques.

Mais, plus les Juifs d'après l'exil prenaient conscience de la transcendance du Dieu unique qu'ils adoraient, plus aussi ils entouraient de respect et de vénération le nom qui était considéré comme la désignation propre de la divinité. Aussi, pour éviter tout abus de ce nom sacré, pour empêcher tout mésusage, ils en arrivèrent tout simplement à en supprimer à peu près complètement l'usage.

On se rend très bien compte de ce processus en comparant le texte original du *Lévitique*, XXIV, 16 et sa traduction grecque. L'hébreu porte : « Celui qui *blasphèmera* le nom divin sera mis à mort », tandis que nous lisons dans la version des Septante : « Celui qui *prononcera* le nom divin sera mis à mort ». Il ne manque pas de commentaires rabbiniques [7] qui ont essayé de légitimer la traduction par « prononcer » de l'hébreu « naqab » qui signifie certainement ici « blasphémer ». La version grecque et les essais des rabbins pour la justifier sont autant de témoins de la sévérité croissante avec laquelle on prohibait l'usage du nom divin.

---

5. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 3 s. et note 1 : « L'expression *n'était pas nommé* équivaut à *n'existait pas* » (cfr Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, p. 441).
6. *Exode*, XX, 7.
7. Samuel Cohon, *The name of God, Hebrew Union College Annual*, Vol. XXIII, Part I, 1950-1951, p. 592.

S'étonnera-t-on après cela que, dans le Manuel de discipline [8] retrouvé récemment dans la grotte de Qumran, près de la Mer Morte, il soit prévu que celui qui se sera laissé aller à prononcer le nom ineffable sera exclu de la communauté, sans aucun espoir de pouvoir jamais y rentrer?

Dans une étude de théologie rabbinique, on a rappelé, il n'y a guère, que, durant la période postexilienne, le tétragramme était d'abord employé par tous les prêtres dans le Temple de Jérusalem pour donner la bénédiction au peuple. Mais vers 200 avant J.-C., après la mort du grand prêtre Simon le Juste, en raison de l'invasion croissante de l'hellénisme, le tétragramme cessa d'être prononcé même dans le Temple par les prêtres ordinaires. Il fut désormais réservé au seul grand prêtre qui, au jour solennel de l'Expiation, le murmurait prudemment et à voix basse en récitant le passage du *Lévitique*, XVI, 30 : « Vous serez purs de tous vos péchés devant Jahvé » [9].

Puisqu'il était sévèrement défendu de prononcer « le nom » (*hashêm*), comme disent encore aujourd'hui les rabbins [10], comme d'autre part les consonnes de ce nom se présentaient six mille fois dans le texte de la Bible, on se trouva dans la nécessité de recourir à un compromis pour rendre possible la lecture des Écritures dans les synagogues.

On explique habituellement de la manière suivante le procédé qui fut adopté : on convint de remplacer par *Adônaï* (Seigneur) le nom ineffable, chaque fois que ce dernier se rencontrerait dans les textes à lire à haute voix. Cet usage s'établit si solidement que, quand aux second et premier siècles avant notre ère on fit en grec la première version des Livres saints, les traducteurs mirent « Kyrios » (Seigneur) partout où l'hébreu présentait le tétragramme sacré.

Ceux qui admettent dans cette question les conclusions de l'étude considérable du comte Wolf Wilhelm Baudissin : « Kyrios comme nom divin dans le Judaïsme et sa position dans l'histoire des religions [11] », sont amenés à modifier notablement l'explication qui vient d'être proposée. Il faudrait concéder aux traducteurs grecs l'initiative d'avoir, sous l'influence de l'hellénisme et du monde païen, traduit par « Kyrios » le tétragramme sacré. Dans les synagogues où l'on continuait à lire les textes bibliques en hébreu, on aurait simplement imité les traducteurs grecs en lisant « Adônaï » (Seigneur) au lieu du nom ineffable. Cette substitution ne remonterait pas plus haut que les débuts de l'ère chrétienne.

8. *Nouvelle Revue Théologique*, 1951, p. 967.
9. Samuel Cohon, *The name of God*, p. 591 et note 58 : durant le Yôm Kippur, le grand prêtre prononçait dix fois le nom sacré.
10. *Ibidem*, p. 591.
11. Wolf Wilhelm Graf Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, herausgegeben von Otto Eissfeldt, Giessen, Töpelmann, 1926-1929. — Samuel Cohon (*l.c.*, p. 584) semble admettre les vues de Baudissin.

Le chanoine Lucien Cerfaux [12], professeur à l'Université de Louvain, estime plus sage de maintenir l'explication traditionnelle. Il écrit : « L'hypothèse d'un mot d'ordre venu du judaïsme palestinien ou de l'habitude liturgique déjà établie de lire *Adônaï* au lieu du tétragramme est probablement la plus plausible [13] ».

On sait que la Vulgate latine suivit l'exemple des LXX et posa de même partout « Dominus », traduction du « Kyrios » grec. On arriva ainsi à des phrases telles que : Beata gens cuius est Dominus Deus eius », ce qui signifie : « Heureux le peuple dont Jahvé est le Dieu [14] ».

C'est ce même respect du nom divin qui rend raison d'un curieux procédé qui vient de nous être révélé par les manuscrits de la grotte de Qumran. Dans les citations que fait du texte du prophète le « commentaire » d'Habacuc, le tétragramme sacré est écrit en caractères archaïques, alors que le reste du texte est en hébreu carré, de forme plus récente [15].

On connaissait depuis longtemps un texte d'Origène où il était affirmé que, dans les meilleurs exemplaires de la *version grecque* des Ecritures, on constatait le même procédé. Au milieu même du texte grec apparaissait le tétragramme ineffable, tracé en caractères hébreux, non ceux de maintenant, notait expressément Origène, mais ceux de forme très ancienne [16].

Dans son histoire de la langue et de l'écriture hébraïques, parue en 1815, le célèbre hébraïsant Gesenius avait accueilli avec beaucoup d'incrédulité cette déclaration d'Origène qu'il accusait d'être « un médiocre connaisseur de l'hébreu et un paléographe plus détestable encore » [17].

Or, un palimpseste découvert dans la célèbre Genizah du Vieux Caire en Egypte nous a restitué des fragments de la version des Rois par Aquila, où apparaît, au milieu du texte grec, le tétragramme écrit en caractères archaïques, très exactement comme l'avait affirmé Origène [18].

Il a dû exister aussi des exemplaires de la version grecque de l'Ancien Testament où le tétragramme était écrit, non plus en caractères

12. L. Cerfaux, *Kyrios*, dans *Dict. de la Bible, Supplément* (*DBS*), fascicule XXIV, col. 200-228.

13. Cfr *l.c.*, col. 210-211.

14. *Psaume*, XXXII, 12.

15. *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, Vol. I : *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New Haven, 1950, Pl. LVII, col. VI, ligne 14 et Pl. LIX, col. X, lignes 7 et 14.

16. *Selecta in Psalmos*, *P.G.*, XII, 1104.

17. Gesenius pensait qu'Origène avait confondu la graphie IIIII (en capitales grecques) avec des caractères de l'alphabet samaritain.

18. F. Crawford Burkitt, *Fragments of the Books of Kings according to the translation of Aquila*, Cambridge, 1897. — On a retrouvé dans la même Genizah des fragments de Psaumes où l'on observe le même procédé : cfr Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1914, p. 34-39.

archaïques, mais en hébreu dit carré. C'est à ces copies que fait allusion saint Jérôme dans une lettre à Marcella où il explique à sa studieuse élève les dix noms de Dieu chez les Hébreux. Parvenu au tétragramme, il déclare que certains, trouvant dans les manuscrits grecs les quatre lettres *Jod, Hé, Waw, Hé,* ont été induits en erreur par la similitude entre ces caractères hébreux et certaines lettres capitales de l'alphabet grec. Et voilà comment ils furent amenés à transcrire le *Hé* par un *Pi,* le *Jod* et le *Waw* par un *Iôta,* aboutissant ainsi à forger un terme qui, pour des raisons d'un autre ordre, ne peut pas non plus être prononcé [19].

C'est encore ce même respect du nom ineffable qui explique l'institution des « genizôth » et des cimetières de manuscrits où l'on ensevelissait pieusement, après les avoir enfermés dans des jarres en terre cuite, les livres saints qu'un long usage et une trop grande usure avaient rendus inutilisables. Les rouleaux ainsi destinés à l'ensevelissement prenaient le nom de « shemôt » (nomina), désignation qui marque bien la préoccupation de soustraire à toute profanation les multiples reproductions, dans ces vieux manuscrits, du tétragramme et des autres noms divins [20].

Ce respect pour le nom ineffable se maintint chez les Juifs à travers les siècles avec une fidélité remarquable. Un orientaliste hollandais, Leusden, qui mourut à Utrecht en 1699, raconte qu'il ne put jamais décider un juif très pauvre d'Amsterdam à proférer le nom divin, quelque somme d'argent qu'il lui offrit. Mais le P. Prat, en citant ce trait, modère non sans raison l'admiration qu'on pourrait éprouver pour ce fils d'Abraham, en rappelant que les Juifs modernes ne connaissaient pas mieux que d'autres la vraie prononciation du tétragramme [21].

Quoi qu'il en soit de Leusden et de son Juif, quand au sixième siècle de notre ère les massorètes se mirent en devoir de fixer, par le système de la ponctuation vocalique, la prononciation du texte sacré, ils ne nous livrèrent pas, s'ils la connaissaient encore, la vocalisation du nom divin, mais ils eurent l'ingéniosité [22] d'accoler aux quatre consonnes du tétragramme les points-voyelles de son substitut habituel dans la lecture, à savoir *Adônaï.* Plus tard, en lisant sans méfiance cet assemblage des consonnes d'un mot avec les voyelles d'un autre, on arriva à produire une forme qui devait connaître une brillante fortune : « Jéhovah ».

---

19. *Epistola XXV ad Marcellam, P.L.,* XXII, 429 : « Nonum (nomen) τετράγραμμον, quod ἀνεκφώνητον, id est, ineffabile putaverunt, quod his litteris scribitur, *Jod, He, Vav, He.* Quod quidam non intellegentes propter elementorum similitudinem, cum in Graecis libris repererint, IIIIII legere consueverunt ».

20. « *Genizah* », *The Jewish Encyclopedia,* Vol. V, p. 612.

21. *Dict. de la Bible (DB),* III, 1224.

22. Voir dans la *Grammaire de l'hébreu biblique* de J o ü o n, 1923, p. 49, ce qui concerne le *Qeré perpétuel.*

On a souvent affirmé que cette méprise remonte, dans sa première origine, au temps de la Réforme protestante, vers les années 1520. Au vrai, elle est beaucoup plus ancienne, puisqu'elle est antérieure au *Pugio fidei*, œuvre célèbre écrite vers 1270, par le Dominicain Raymond Martin, ancien rabbin converti, lequel se révéla, par sa connaissance de l'hébreu et des écrits rabbiniques, un redoutable adversaire des Juifs d'Espagne [23].

« Nom solennel et poétique, mis en honneur surtout au XVIIe siècle et exalté par les écrivains romantiques [24] », la forme « Jéhovah » n'en constitue pas moins, au point de vue scientifique, une forme hybride et monstrueuse.

Ce ne fut pas sans hésitation qu'on se résolut à abandonner cette prononciation pour lui en substituer une autre qui a quelques chances d'avoir été la bonne. Dans son édition de 1887, le *Dictionnaire de l'Académie française* restait fidèle à la forme « Jéhovah », alors qu'à la même date, dans son « Histoire du peuple d'Israël », Ernest Renan écrivait partout « Jahvé ». Le P. Albert Condamin, S. J., faisait de même dans son « Livre d'Isaïe » paru en 1905. Mais en 1912, le P. Ferdinand Prat, S. J., croit devoir encore intituler « Jéhovah » l'article qu'il consacre au nom de Dieu et à la théodicée de l'Ancien Testament dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, bien qu'il soit affirmé dans ce même article que « Jéhovah » est une méprise remontant au moins au XIIIe siècle. Le *Nouveau Larousse illustré*, antérieur à 1914, préfère Jéhovah à Jahvé. Il déclare : « Les exégètes protestants et rationalistes disent Jahvé, mais les théologiens catholiques sont restés fidèles à l'antique prononciation Jéhovah qui a pour elle le suffrage d'un grand nombre d'hébraïsants » [25]. En 1931, le *Larousse du XXe siècle* adopte la graphie « Jahvé », laquelle finira peut-être par obtenir droit de cité dans la langue française. La nouvelle traduction connue sous le nom de « Bible de Jérusalem » préfère écrire « Yahvé », tandis que la Bible Crampon, dans sa nouvelle édition de 1952, maintient la graphie « Yahweh », translittération plus fidèle de l'hébreu.

Nous avons dit plus haut que nous ne trouvions nulle part dans la Bible une indication sur la manière de vocaliser le tétragramme sacré. Nous venons d'exposer que ce qu'on avait pris par méprise pour sa vocalisation était en réalité celle d'Adônaï, substitut du nom divin dans la lecture. Pourquoi Renan, suivi progressivement par tous les exégètes, était-il autorisé à écrire « Jahvé » comme figurant la vraie prononciation du célèbre tétragramme ?

23. *DB*, III, 1225.
24. Dhorme, *Le nom du Dieu d'Israël*, 1951, p. 9.
25. On remarquera la note du P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1923, p. 49, note 1 : « Dans nos traductions, au lieu de la forme (hypothétique) Yahweh, nous avons employé la forme Jéhovah qui est la forme littéraire et usuelle du français ».

Cette vocalisation trouve-t-elle un appui dans les noms théophores, c'est-à-dire dans les noms de personnes où le nom propre du Dieu d'Israël entrerait comme élément? Il est digne de remarque que le tétragramme divin n'est jamais utilisé dans les noms théophores. Dans ce genre de composition, nous trouvons diverses formes étroitement apparentées au tétragramme, mais non le tétragramme lui-même.

Si le nom divin vient en tête de la composition, nous le trouvons sous la forme *Jehô-* ou *Jô-*. C'est ainsi qu'à côté de *Jehô-ḫanan* on trouve *Jô-ḫanan* (Jahvé s'est penché avec bonté), d'où les noms : grec Ἰωανάν ou Ἰωάννης, latin : Joannes et français : Jean. Le nom de Jonathas, fils de Saül et ami de David, vient sous la forme *Jehô-nathan* ou *Jô-nathan* (Jahvé a donné). Le nom du grand capitaine des Hébreux, Josué, s'écrit *Jehô-shua'* ou *Jô-shua'* (Jahvé est salut). Il a même existé une forme *Jê-shua'*, dont les traducteurs grecs ont tiré Ἰησοῦς, nom de Josué dans la version des Septante, comme c'est le nom de notre divin Sauveur dans le Nouveau Testament.

Si le nom divin forme la seconde partie du vocable, on trouve alors les formes *-Jahu* et *-Jah*. Et de nouveau les deux formes coexistent dans les théophores attestés par la Bible, la forme *-Jahu* apparaissant toutefois comme plus ancienne que *-Jah*. Le nom du prophète Élie est *Elij-jahu* ou *Elij-jah* (Jahvé est mon dieu). Celui d'Isaïe est *Jesa'-jahu* ou *Jesa'-jah* (Jahvé sauve), nom formé avec les mêmes éléments que celui de Josué, mais placés en ordre inverse. Le nom de Jérémie est *Jirme-jahu* ou *Jirme-jah*, de signification inconnue sous cette vocalisation. Il en est qui conjecturent une vocalisation *Jerim-jahu* au sens de « Jahvé exalte » [26].

Des quatre formes *Jehô*, *Jô*, *Jahu* et *Jah*, la plus primitive est celle qui s'est conservée en position tonique, c'est-à-dire *Jahu*, dont les formes *Jehô* et *Jô* sont des dérivés. Quant à la forme *Jah*, elle est avec *Jahu* dans la relation d'un nominatif hébreu plus récent par rapport à un nominatif ancien avec désinence vocalique en *-u*, primitivement en *-um*, tel qu'on le rencontrait en accadien.

Notons que la forme *Jah* se rencontre à l'état isolé dans certains textes bibliques, par exemple dans le cantique de Moïse : « Ma force et mon chant, c'est Jah », et c'est le même appellatif divin que nous retrouvons dans la doxologie « Hallelu Jah » (Alleluia), c'est-à-dire « Louez Jahvé ».

La forme *Jahu* se présente avec tous les caractères d'une forme ancienne. Son usage à l'état isolé semble attesté d'abord par un certain nombre de transcriptions grecques énumérées et documentées dans l'étude de Baudissin, dont il a été fait mention plus haut [27].

26. Cfr Wilhelm Rudolph, *Jeremia* (*Handbuch zum Alten Testament*). Tubingue, 1947, p. 2s. — Cfr aussi Condamin, *Le livre de Jérémie*, 1936, p. V et note 1.

27. Baudissin-Eissfeldt, *Kyrios als Gottesname*, II Teil, p. 193-

Ces témoignages sont en faveur d'une transcription Ἰαώ, ce qui correspond au Jahu des noms théophores.

Dans l'article qu'il écrivait en 1912, le P. Prat [28] exprimait des doutes sur la valeur des témoignages grecs qui donnaient Ἰαώ comme le nom du Dieu des Hébreux. Il se demandait, après d'autres, si cette transcription grecque ne devait pas tout simplement son origine à l'élément *-jahu* des noms théophores. S'il en était ainsi, ces témoignages ne nous diraient rien de certain sur l'usage à l'état isolé de la forme *Jahu*.

Si ces doutes étaient encore possibles en 1912, ils ne le sont plus depuis la publication des papyrus araméens retrouvés à l'île d'Eléphantine [29]. Ces documents ont prouvé de manière péremptoire que la communauté juive établie dans l'île au cinquième siècle avant J.-C. écrivait le nom propre de Dieu presque exclusivement avec les consonnes *Jod, Hé, Waw*. On ne rencontre jamais dans ces textes le tétragramme sacré.

Comme les transcriptions grecques signalées plus haut, les papyrus d'Eléphantine sont en faveur d'une forme isolée *Jahu*, laquelle est aussi — nous l'avons vu — la forme la plus ancienne du nom divin dans les noms théophores. On notera que la forme *J-h-w* (Jahu) ne diffère du tétragramme *J-h-w-h* que par l'absence du *Hé* final.

Mais puisque ce tétragramme est écrit près de six mille fois dans les textes bibliques, il faut de toute nécessité admettre qu'il avait sa prononciation propre. Il est très heureux qu'elle nous ait été conservée par quelques rares transcriptions grecques. Théodoret [30] atteste la prononciation Ἰαβέ, ce qui permet d'interpréter correctement le témoignage plus ancien de Clément d'Alexandrie [31] en faveur d'une transcription Ἰαουε. On a signalé [32] dans certains papyrus magiques

---

215. — On trouvera dans *DB*, III, 1225-1226, la reproduction de trois « Abraxas » portant le nom divin Ἰαώ.

28. *DB*, III, 1227.

29. L. Hennequin, *Eléphantine*, *DBS*, II, 1934, 962-1032. — Sur la question des noms divins dans les papyrus d'Eléphantine, on consultera l'importante étude de A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, Paris, Geuthner, 1937.

30. Théodoret, *In Exodum Interrog. 15*, *P.G.*, LXXX, 243, atteste la prononciation Ἰαβέ, tandis que le même écrivain, dans son *Haereticarum fabularum compendium*, V, 3, *P.G.*, LXXXIII, 460, donne la graphie Ἰαβαί. Cfr Baudissin-Eissfeldt, *Kyrios als Gottesname*, II Teil, p. 222 s.

31. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 6, 34, écrit : « Le nom tétragramme, le mystique, celui qui était saisi par ceux-là seuls auxquels l'impénétrable était accessible, on le dit Ἰαουε» (traduction Dhorme). — Migne, *P.G.*, IX, 60, lit Ἰαου, tandis que Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus*, II Band, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Leipzig, 1906, p. 348, adopte la leçon Ἰαουε. Voir l'apparat critique de Stählin et les remarques de Baudissin-Eissfeldt, *Kyrios als Gottesname*, II Teil, p. 216 s. et note 2.

32. Ad. Lods, *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris, 1932,

judéo-égyptiens une forme Ιαωουηε. Ce dernier vocable, groupant les sept voyelles de l'alphabet grec, a sans contredit un caractère artificiel et d'ailleurs magique, mais les formes Ἰαβε et Ἰαουε fournissent un appui qu'on estime généralement suffisant pour conclure que le tétragramme se prononçait *Yahweh* (écrit aussi *Yahvé* et *Jahvé*).

Nous aboutissons donc à constater, pour le nom propre du Dieu d'Israël, l'existence de deux formes principales *Jahu* et *Jahweh*. Dans quelle relation se trouvent-elles, l'une vis-à-vis de l'autre? *Jahu* est-il une réduction de *Jahweh*? Ou bien au contraire *Jahweh* est-il un élargissement de *Jahu*? Les deux conceptions ont leurs partisans.

Pour Otto Eissfeldt et Edouard Dhorme, Jahweh est la forme primitive, tandis que Jahu et Jah sont des abréviations. Pour Godfrey Rolles Driver, la prononciation primitive est *Ya*; Jahu et Jahweh sont des allongements.

Ceux qui défendent l'antiquité de la forme Jahweh trouvent leur meilleur argument dans la stèle de Mésha [33], découverte au pays de Moab vers 1870 et actuellement au Musée du Louvre à Paris. Elle date des années 840 environ avant notre ère. Elle porte à la ligne 18, selon une lecture de l'inscription qui est admise par l'immense majorité des orientalistes, le tétragramme sacré. A cet endroit du texte, le roi Mésha de Moab se vante d'avoir traîné devant son dieu Camosh des objets du culte de Jahweh.

Pour ceux qui rejettent l'antiquité de la forme Jahweh, il ne leur reste d'autre ressource que de mettre en doute l'authenticité de la stèle ou tout au moins de contester l'interprétation du texte [34].

Mais, quoi qu'il en soit de la stèle de Mésha, tous tombent d'accord pour admettre que le tétragramme est attesté d'une manière certaine à l'époque du prophète Jérémie par les ostraka de Tell ed-Dûweir, autrement dit les lettres de Lâkish [35], retrouvées en Palestine en 1935. On a pu déterminer avec précision que ces 18 lettres, échangées entre le gouverneur militaire de la place et ses subordonnés du voisinage, avaient été écrites après 597 et avant 587. Or, on rencontre plusieurs fois dans ces lettres le nom de Jahweh écrit avec le tétragramme, en même temps que des noms théophores composés de l'élément *Jahu*,

---

p. 372 s. — Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, Teubner, 1904, p. 272, cite un texte où l'on retrouve les sept voyelles dans un autre ordre pour désigner le dieu qui préside aux sept régions de l'univers : ὁ ἐντὸς τῶν ἑπτὰ πόλων καθήμενος αειιουω.

33. Lagrange, 3. *Mésa*, *DB*, IV, 1014-1021 : reproduction de la stèle, transcription de l'inscription, traduction et commentaire.

34. René Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, Paris, Geuthner, 1941, p. 172 : « Est-ce bien le nom de Yahwé qu'on rencontre à la ligne 18 du texte de Mésa, peu après une lacune? »

35. Charles-F. Jean, *Lettres de Lâkish (Inscriptions syro-palestiniennes : DBS*, fascicule XIX, 1943, col. 411-417). Voir en particulier les noms propres : col. 415-416.

par exemple Hodu-jahu, Aḥi-jahu, Tobi-jahu. Par conséquent, ces documents prouvent que déjà au début du VIe siècle avant notre ère coexistaient le tétragramme et la forme Jahu dans les noms de personnes.

Il est donc sage d'admettre que cet état de choses remonte à une antiquité très appréciable. Il est raisonnable de penser que la forme *Jahweh* existait depuis un certain temps déjà, quand vers le VIIIe siècle, selon les critiques, fut composé le récit de l'Exode destiné à fournir une explication de cette forme du nom divin. Et puisque la stèle de Mésha nous atteste son existence au IXe siècle, on ne pourra pas dire qu'il soit imprudent de prendre au sérieux les récits de la Bible qui font remonter au temps de Moïse une révélation plus spéciale du nom de Jahvé.

On sait que, de cette révélation, il est question en trois endroits du Pentateuque. Comme on peut facilement le deviner, ces trois récits proviennent des trois documents qui ont servi à composer la Genèse et l'Exode.

Le premier récit, qui appartient au document jahviste et se lit dans la *Genèse*, IV, 26, rapporte que ce fut au temps de Seth, le fils que Dieu avait donné à nos premiers parents en remplacement d'Abel, que l'on commença à invoquer le nom de Jahvé, ce qui signifie, selon de bons interprètes, que c'est alors que l'on commença à prononcer solennellement le nom de Jahvé. D'après le narrateur jahviste, ce nom aurait donc été connu dès les débuts de l'histoire de l'humanité. Il est trop évident qu'il faut nous souvenir ici du sage principe de l'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ : « Omnis scriptura debet legi eo spiritu quo facta est ».

Si nous passons au chapitre VI de l'*Exode* (versets 2-3), nous y lisons le texte suivant, qui appartient à l'auteur sacerdotal : « Dieu parla à Moïse en disant : « Je suis Jahvé. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El-Shaddaï, mais sous mon nom de Jahvé je ne me suis pas fait connaître à eux ». Selon cette péricope, le nom de Jahvé est pour la première fois révélé à Moïse, alors que les patriarches n'auraient connu Dieu que sous son nom de El-Shaddaï.

Il semble bien probable qu'il faille reconnaître dans « shaddaï » une forme araméenne du babylonien « shadda'u » (habitant de la montagne). Le sens primitif de El-Shaddaï serait donc « Dieu de la montagne » ou « Dieu du haut lieu ». Cette signification n'est peut-être pas sans rapport avec ce qu'on lit dans *I Rois*, XX, 23, où les serviteurs de Ben-Hadad, roi de Syrie, déclarent qu'ils ne l'emporteront sur Israël qu'en le combattant dans le plat pays, car, observent-ils, le Dieu d'Israël est un dieu des montagnes. Les LXX ont rendu « shaddaï » par « παντοκράτωρ » et la Vulgate par « omnipotens ». Traduction très conjecturale, a-t-on écrit. On peut se demander si

elle n'est pas surtout très intentionnelle, étant donné le souci des traducteurs de sauvegarder l'universalité du Dieu unique [36].

Si nous rapprochons le récit du document sacerdotal de l'épisode du Buisson ardent (*Exode,* III, 13-15) qui appartient au narrateur élohiste, il apparaît que ce dernier, comme l'auteur sacerdotal, a en vue la première révélation du nom de Jahvé faite à Moïse.

En résumé, d'après le Jahviste, la connaissance du nom de Jahvé remonte aux origines de l'humanité; d'après l'Elohiste et le Sacerdotal, la révélation de ce nom est placée au temps de Moïse. A vrai dire, le nom semble bien antérieur à Moïse, puisque avant lui on le trouve dans des noms théophores, comme celui de sa mère, qui d'après l'*Exode,* VI, 20, s'appelait *Jô-kebed.* Dans un commentaire récent de la Genèse, on tâche de résoudre la difficulté en déclarant que le nom est certainement antérieur à Moïse, mais qu'il est permis de penser que c'est à partir du grand législateur qu'il a été surtout usité [37].

On a prétendu retrouver l'équivalent de la forme Jahvé dans les documents cunéiformes et même en tout dernier lieu dans les textes de Ras-Shamra (Ugarit) [38]. Selon William Foxwell Albright [39], cela n'est pas impossible, mais aucune de ces affirmations, estime le distingué savant américain, n'a été dûment prouvée; elles ont même pu être réfutées. Il convient d'observer une grande réserve dans ce domaine. Beaucoup ne jugent pas possible, dans l'état actuel de nos informations, de retracer une histoire complète du nom de Jahvé, ni non plus d'en fournir une étymologie satisfaisante.

« Yahweh » est-il, comme on l'a souvent affirmé, une troisième personne de l'imparfait d'un verbe signifiant « être »? Et s'il en est ainsi, cette forme signifie-t-elle « il est » (qal) ou « il fait être », « il crée » (hiphil)?

Ou bien, comme on l'a prétendu récemment dans une étude originale et suggestive [40], « Yahweh » aurait-il été très anciennement une forme de participe hiphil au sens de « celui qui soutient »?

Ou bien encore « Yahweh » serait-il une forme de substantif ségolé qui se serait développée à côté d'une ancienne forme « Yahum », devenue « Yahu », puis « Yah »?

---

36. Dhorme, *Le nom du Dieu d'Israël,* p. 4 s.

37. J. Chaine, *Le livre de la Genèse* (*Lectio divina,* 3), Paris, Editions du Cerf, 1949, p. 83.

38. René Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra,* p. 171.

39. W. F. Albright, *De l'âge de la pierre à la chrétienté : Le monothéisme et son évolution historique,* Paris, Payot, 1951, p. 190.

40. Julian Obermann, *The divine name YHWH in the light of recent discoveries,* dans le *Journal of Biblical Literature,* Vol. LXVIII, 1949, p. 301-323. — Cette étude base ses conclusions sur certaines particularités grammaticales révélées par deux inscriptions phéniciennes, découvertes à l'automne de 1947, à Karatepe, en Cilicie. On trouve une étude sur ces textes par Roger O'Callaghan, S. J., dans *Orientalia,* 1949, p. 173-205. Quant à l'hypothèse présentée par Obermann, il semble qu'elle soit prématurée et que dans l'état actuel des problèmes linguistiques posés par les inscriptions de Karatepe ce soit vouloir expliquer « obscurum per obscurius ».

Ou bien faudrait-il partir d'une forme « Ya » qui n'aurait été à l'origine qu'une exclamation pieuse [41] pour désigner la divinité et qui se serait développée en « Yahu » et « Yahweh »?

Chi lo sa? dira-t-on, non sans un certain scepticisme, en constatant ce défilé des catégories grammaticales.

S'adressera-t-on au texte de l'*Exode*, III, 13-15, persuadé qu'il nous fournit l'explication étymologique du nom divin?

Il convient d'attirer ici l'attention sur le caractère des étymologies qui se rencontrent dans la Bible. Il est manifeste que ces explications, d'une manière habituelle, n'ont et ne peuvent avoir aucune prétention scientifique, mais qu'elles poursuivent un but essentiellement religieux. Bien des auteurs déjà ont souligné le caractère artificiel et intentionnel de ces étymologies [42].

Quand, par exemple, l'auteur du récit concernant la tour de Babel prétend que le nom de cette ville signifie « confusion », il est difficile de croire que cet hagiographe ait ignoré que le vrai sens de ce nom était « la porte du dieu » ou « la porte des dieux », en sumérien « Ka-dingir », en accadien « Bab ili » ou « Bab ilâni ». De *Bab ili* l'hébreu a fait *Babel* et de *Bab ilâni* on a tiré en grec *Babylone* [43]. Mais il est manifeste qu'on ne pouvait pas admettre en Israël que cette ville s'enorgueillit d'un nom signifiant « porte de Dieu ». Babylone n'était pas l'endroit choisi par Dieu pour venir vers les hommes, l'endroit par conséquent où les hommes se réunissaient pour l'adorer. Tout au contraire, c'était le lieu de la dispersion de l'humanité. Telle est la signification que l'auteur du récit a imposée à Babel; on dirait mieux qu'il la lui a infligée, en rapprochant par un simple calembour « Babel » et « balal » (confondre) [44].

On peut donc parfaitement comprendre l'attitude de certains commentateurs qui présentent une exégèse de la scène du Buisson ardent, sans avoir la prétention d'y découvrir l'étymologie vraie de Jahweh, pour la raison très simple qu'ils estiment que ce texte ne prétend pas la donner et que d'ailleurs elle leur paraît inaccessible. Toute la question revient alors à déterminer le sens des considérations religieuses

41. Hypothèse présentée par G. R. Driver, dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1928, p. 24 s. — Cfr A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, p. 46.

42. G. A. Danell, *Studies in the name Israel in the Old Testament*, Upsala, 1946, p. 16 et note 3, où l'auteur cite Yahuda, *The Language of the Pentateuch*, p. 231 s., lequel voit une influence égyptienne dans l'interprétation que la Genèse et l'Exode donnent de certains noms en se basant sur de simples assonances. Yahuda est aussi d'avis que les narrateurs hébreux pouvaient parfaitement être conscients du caractère artificiel de l'interprétation en même temps que de la signification réelle du nom (*ibid.*, p. 260 s.).

43. Eckhard Unger, *Babylon*, dans le *Reallexikon der Assyriologie* de Erich Ebeling et Bruno Meissner, tome I, Berlin et Leipzig, 1931, p. 333.

44. P. Jensen, *Babylonischer Turm*, dans le *Reallexikon der Assyriologie*, tome I, p. 384-386.

que le nom de Yahweh a suggérées à l'auteur du récit, peut-être par un simple jeu d'assonances.

Remarquons d'abord la terreur sacrée qui se manifeste dans ce récit : ce buisson qui brûle sans se consumer, cette interdiction d'approcher intimée par Dieu à Moïse, l'ordre qu'il reçoit d'avoir à enlever ses chaussures, parce qu'il foule une terre sainte, la frayeur de Moïse qui se couvre le visage dans sa crainte de regarder Dieu.

Venons-en maintenant aux versets décisifs : chargé par Dieu d'aller vers le Pharaon et vers Israël, Moïse finalement accepte : « Soit, dit-il, je vais donc aller vers les enfants d'Israël et je leur dirai : le Dieu de vos pères m'envoie vers vous. Mais s'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je? » Et Dieu dit à Moïse : « *Ehjeh asher ehjeh* ».

Ici est le passage crucial de la péricope. Traduisons ces trois mots provisoirement et sous bénéfice d'une enquête plus approfondie : « *Je suis qui je suis* » ou « *Je suis ce que je suis* ». Et pour préciser le sens de cette courte proposition, consultons ce qu'on peut appeler les parallèles de fond et ceux de forme syntaxique.

Les parallèles de fond, ce sont les autres passages de l'Écriture qui nous permettent de surprendre l'attitude de l'être divin à qui l'on ose demander son nom.

Dans la *Genèse*, XXXII, 30, Jacob, après avoir lutté toute la nuit au passage du Jaboc avec un être divin mystérieux, s'enhardit à lui demander son nom. L'être divin lui répond : « Pourquoi demandes-tu mon nom? » Et il ne lui dit pas son nom, mais il le bénit là.

Dans le Livre des *Juges*, XIII, 18, Manué dit à l'être divin : « Quel est ton nom? » Réponse : « Pourquoi cette question que tu me fais sur mon nom, alors qu'il est incompréhensible », traduit Lagrange [45] ; « extraordinaire », interprète Bonsirven [46] ; « mystérieux », disent Tamisier [47] et Vincent [48]. L'être divin refuse donc encore de décliner son nom.

Dans l'*Exode*, XXXIII, 18 - XXXIV, 9, Moïse demande à voir la gloire de Dieu. Il lui est répondu qu'il n'est pas possible de voir la face de Dieu sans mourir. Dieu accorde seulement à Moïse de le voir par derrière. Dieu refuse de se révéler complètement, comme il refuse de révéler son nom propre.

Le P. Rouquette, S. J. [49], résumant les trois passages que nous

45. Lagrange, *Le livre des Juges*, 1903, p. 227.
46. Bible Crampon, 1952.
47. Tamisier, *La Sainte Bible*, tome III, 1949, p. 250.
48. A. Vincent, *Le livre des Juges*, dans la *Bible de Jérusalem*, 1952, p. 102. — A côté de *Genèse*, XXXII, 30; *Juges*, XIII, 18 et *Exode*, III, 13-14, l'auteur place le *Psaume* CXXXIX, 6 et Isaïe, XXIX, 14 : de tous ces passages, il déduit cette signification qu'il met sur les lèvres divines : « Je suis un être qui ne peut pas se faire connaître ».
49. **P. Rouquette, S. J., *Tu as été fort contre Dieu*, dans *Etudes*, 1952,** p. 222.

venons d'examiner, écrit : « Celui qui lutte avec Jacob toute la nuit, c'est l'Ineffable : ce Quelqu'un ne veut pas dire son nom, qui dans l'esprit des Sémites révèle l'essence et la livre ; car « mon nom est mystère », déclarera Yahweh lui-même à Manué, père de Samson. Mystère tel que l'homme ne pourrait pas en supporter la pleine révélation sans être écrasé et mourir : « l'homme ne saurait voir ma face et vivre », dira Dieu à Moïse. Aussi bien Jacob, après la rencontre du Mystérieux, se tâte les membres : « J'ai vu Dieu face à face et je ne suis point mort », gémit-il. Dieu face à face ? Non, mais Dieu qui apparaît sous forme humaine : ce que les textes anciens dans leur langue malhabile à exprimer l'abstrait, appellent souvent l'Ange de Yahweh, c'est-à-dire Yahweh lui-même qui, par condescendance, voile sa gloire brûlante et manifeste quelque chose de son être ».

Dans son exégèse des trois mêmes passages, le P. Dubarle, O.P. [50], était arrivé déjà à une conclusion similaire : « Même quand il se fait connaître à l'homme, Iahweh laisse sa créature dans sa condition limitée. Il ne se découvre pas à elle totalement ». Le même auteur ajoute excellemment : « Nous avons dans ces récits un témoignage de l'étonnement, presque du scandale que pouvait causer à un croyant israélite l'audace de celui qui interrogeait la divinité sur son nom. A une telle demande Dieu doit se dérober. Il ne peut se révéler que librement et il sauvegarde toujours son mystère et son indépendance ».

Les hagiographes de l'Ancien Testament racontent avec d'autant plus de simplicité et d'apparente naïveté les condescendances de Dieu envers sa créature humaine qu'ils sont à tout instant profondément pénétrés de l'absolue transcendance de ce même Dieu et du mystère dans lequel il reste enveloppé. Quand certains modernes taxent de naïveté les anthropomorphismes de la Bible, les naïfs ne sont pas du côté où ils l'imaginent.

Nous devons donc attendre que la réponse de Dieu à Moïse : « *Ehjeh asher ehjeh* », signifie, de la part de Dieu, la volonté de conserver son mystère, de ne pas livrer les précisions demandées, mais de laisser dans l'indétermination ce qui fait l'objet de la question posée par Moïse. Telle est bien, semble-t-il, la conclusion à laquelle on arrive en comparant la proposition « *Ehjeh asher ehjeh* » avec d'autres phrases hébraïques de même construction syntaxique. En voici quelques exemples [51] :

I Samuel, XXIII, 13 : « *Jithalleku ba-asher jithallâku* » : (ils allaient où ils allaient). La phrase veut marquer l'indétermination.

50. P. A.-M. Dubarle, O.P., *La signification du nom de Iahweh*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. XXXIV, 1951, p. 3-21.

51. La liste la plus complète de ces expressions a été dressée par Theodorus Christiaan Vriezen, professeur à Groningue (Hollande) dans l'article qu'il a écrit en 1950 pour le *Festschrift für Alfred Bertholet*, p. 489-512 : « *Ehje asher ehje* ». La même étude, avec d'utiles remarques sur celle de Vriezen, a été reprise par le P. Dubarle dans l'article cité plus haut.

Saint Jérôme, rendant le sens plus que les mots, traduit : « Huc atque illuc vagabantur incerti ». On lit dans « Les livres de Samuel » de Dhorme : « Ils errèrent à l'aventure ».

II Rois, VIII, 1 : « *Guri ba-asher taguri* » : (séjourne où tu séjourneras). Le sens est : « Pars pour l'étranger, *n'importe où,* mais ne reste pas ici ».

Ezéchiel, XII, 25 : « *Adabber eth-asher adabber dabar* » : (je dirai la parole que je dirai). Le sens est : « toute parole quelle qu'elle soit que j'aurai prononcée ». La phrase marque l'indétermination et la totalité.

Exode, XXXIII, 19 : « *Hannôthi eth-asher aḥôn we-riḥamthi eth-asher araḥêm* » : (je fais grâce à qui je fais grâce et miséricorde à qui je fais miséricorde). Yahweh, tout en accordant à Moïse, comme une faveur personnelle et exclusive, de pouvoir contempler la divinité non de face, mais quand elle aura passé, affirme en même temps son indépendance : il fait grâce à qui il veut.

Il ne serait pas difficile de trouver des formules du même type dans les autres langues, anciennes et modernes. Citons en accadien dans le *récit du déluge* (*Tablette XI,* ligne 187) : « *Eninnama milikshu milku* » : (maintenant donc son conseil est son conseil). Sorte de proverbe, explique Dhorme [52], pour signifier : « ce qu'il a fait le regarde ». En d'autres termes, « il a décidé ce qu'il a décidé » et il ne faut pas lui en demander compte.

On peut donc conclure avec le P. Dubarle qu'une proposition telle que « *Ehjeh asher ehjeh* » exprime l'indétermination. D'autre part, on a vu plus haut que les passages de la Bible où un homme se risque à demander à un être divin son nom ou une plus ample révélation se terminent par un refus ou par une réserve qui sauvegarde la transcendance divine. Dans ces conditions, estime à bon droit le P. Dubarle, il n'y a pas lieu d'hésiter : la proposition « *Ehjeh asher ehjeh* » constitue une réponse volontairement évasive qu'il faut traduire : « *Je suis qui je suis* » ou « *Je suis ce que je suis* ». Dieu ne consent pas à donner un nom qui le définisse. Le commentaire le plus juste de cette proposition, au jugement du P. Dubarle, a été donné dans la phrase suivante : « Cela ne signifie pas que le Dieu d'Israël soit l'être absolu, mais que *c'est un être mystérieux qui ne doit compte à personne de ce qu'il est* [53] ».

Comment faut-il alors comprendre ce qui suit : « Et Dieu dit à Moïse : Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : « *Ehjeh* » m'a en-

---

52. *Recueil Edouard Dhorme, Etudes bibliques et orientales,* Paris, Imprimerie Nationale, 1951, p. 579 et note 4.

53. A. Loisy, *Religion d'Israël,* 2e éd., 1908, p. 119, cité par le P. Dubarle, *l.c.,* p. 11, note 12. Comme tenants de la même exégèse, le P. Dubarle cite P. de la Garde, E. Meyer, H. Gressmann, H. Gunkel, A. Lods, L. Koehler, A. Dillmann.

voyé vers vous »? Ce dernier membre de la phrase se traduit littéralement : « *Je suis* » m'a envoyé vers vous ». Ce « *Ehjeh* » : (je suis) doit être interprété comme l'abrégé et le rappel de la proposition entière : « *Je suis qui je suis* ». Il a pour but de rappeler à Israël cette réserve dans laquelle Dieu se maintient volontairement.

Quant au verset suivant, il se lit ainsi : « Dieu dit encore à Moïse : « Tu parleras en ces termes aux enfants d'Israël : Yahweh, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous. C'est là mon nom à jamais; c'est là mon titre de génération en génération ». Que cette phrase émane entièrement ou non du même document élohiste que les versets précédents, elle a pour but d'établir une relation entre le tétragramme (Yahweh) et l'explication qui vient d'être fournie. « Yahweh » doit être interprété sans doute comme signifiant « Il est » mais ce « Il est », en vertu de l'explication qui précède, doit être compris, dans la pensée de l'hagiographe, comme le début et l'abrégé de la proposition : « Il est qui il est » ou « Il est ce qu'il est ».

L'important article du P. Dubarle, dont nous venons de reproduire les conclusions, avait paru au début de l'année 1951. Avant la fin de la même année, une interprétation du nom du Dieu d'Israël, qu'on peut à certains égards appeler nouvelle et originale, était donnée par un des meilleurs hébraïsants et orientalistes que compte actuellement la science française [54].

Pour Edouard Dhorme, il n'y a pas de doute que « *yahweh* » représente une forme verbale, dont la racine appartient au vieux fond sémitique de ce qu'on appelait « la langue de Canaan » [55]. Cette racine, *Hé, Waw, Hé,* donne le trilittère *hwh.* Elle s'est maintenue avec un *aleph* au lieu du *hé* final en araméen. Elle correspond à l'hébreu *Hé, Jod, Hé* (*hjh*) et signifie *être.* Ce thème n'est pas réservé à l'araméen, il se retrouve en accadien : sous la forme *ewu* en babylonien, *emu* en assyrien, pour signifier *être,* avec la nuance d'*être comme, ressembler,* le sens primitif d'*être* étant plutôt réservé au verbe *bashu.*

Le terme « *yahweh* », déclare Edouard Dhorme, représente une conjugaison amorrhéenne (ouest-sémitique) dans laquelle le préfixe « ya- » est attesté même à la forme simple qu'on appelle en hébreu le « qal ». Ce maintien du préfixe « ya- » se constate principalement

54. Edouard Dhorme, *Le nom du Dieu d'Israël,* Lecture faite dans la séance publique annuelle du vendredi 23 novembre 1951, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Institut de France, Paris, 1951, p. 1-13. — Le texte de cette communication a été reproduit dans la *Revue de l'histoire des religions,* tome CXLI, 1952, p. 5-18.

55. Les travaux d'Ed. Dhorme sur la langue de Canaan sont la mise en œuvre des célèbres tablettes retrouvées à Tell el-Amarna en 1887. On sait comment cette découverte a renouvelé notre connaissance de l'histoire, de la géographie et de la langue de Canaan aux XVe et XIVe siècles avant notre ère. Cfr Dhorme, *Amarna* (*Lettres d'El-Amarna*), dans *DBS,* tome I, 1928, col. 207-225.

dans les anciens noms propres amorrhéens, étant donné que le nom propre conserve plus facilement que d'autres les formes anciennes [56].

S'il en est ainsi, le savant français ne s'étonne nullement de retrouver ce verbe « yahweh » dans l'onomastique de l'époque hammourabienne. En tenant compte des procédés de transcription des scribes utilisant le syllabaire cunéiforme, il n'hésite pas à reconnaître le verbe « yahweh », troisième personne de l'imparfait qal, au sens de : « il est, il existe », dans le nom propre « Ia-wi-ilu » (Dieu existe) et dans « Ia-wi-(ilu) Da-gan » (Dagan existe).

De plus, il signale que le nom « Ia-wi-ilu » reparaît dans les tablettes de Mari [57] avec la variante « Ia-wi-i-la » [58], qu'il interprète « Ila existe ». « Ila » serait la forme emphatique correspondant à l'arabe « Ilah » d'où provient « Allah » par adjonction de l'article.

Enfin notre auteur signale un hypocoristique ou diminutif de « Ia-wi-ilu » dans la forme « Ia-wi-um », nom d'un roi de Kish, au temps de la dynastie hammourabienne. Le nom de « Ia-wi-um » ou « Ia-we-um » signifierait simplement « Il existe », mais le dieu dont il s'agit n'est pas nommé.

Si l'on admet les conclusions que l'on vient d'exposer, on dira que le terme « yahweh », à l'époque prébiblique, était une forme verbale originaire de l'ancienne langue de Canaan. C'était une troisième personne de l'imparfait « qal » du verbe « hawa » (être), équivalent de l'hébreu « hajah ». Cet imparfait se caractérise par l'ancien préfixe en « ya- ». Il signifierait tout simplement « Il est », « Il existe ».

Il ne manque certes pas de piquant de constater que l'érudition très avertie d'Edouard Dhorme arrive en 1951 à étayer par une démonstration robuste une opinion qui a été tenue dès l'antiquité au sujet du nom de Jahweh et qui consiste précisément à l'interpréter comme signifiant « Il est », « Il existe ». Le fait est d'autant plus digne de remarque que le savant français est arrivé à sa conclusion actuelle en enrichissant sa documentation et en améliorant son opinion antérieure. Il y a une quinzaine d'années, dans son étude sur la religion des Hébreux nomades, il avait sans doute déjà rattaché la forme « yahweh » au verbe « hawah » (être), mais il avait eu le tort, nous dit-il aujourd'hui, d'y voir un causatif, au sens de « Il fait être » [59].

---

56. Ce point est démontré par Dhorme, dans ses articles sur la langue de Canaan, *Revue Biblique*, 1913, p. 369-393; 1914, p. 37-59 et p. 344-372. Ces articles sont reproduits dans le *Recueil Edouard Dhorme*, 1951, p. 405-487. A la page 416, note 2, on trouve comme exemples du maintien du préfixe ya- les noms Ianḫama, Iaptiḫ-adda, Iabni-el.

57. Les fouilles de Mari (1933-1939) ont livré environ 20.000 documents épigraphiques. Cfr Charles-F. Jean, *Six campagnes de fouilles à Mari, Cahiers de la N.R.Th.*, IX, 1952; cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 493-517 et 607-633.

58. Charles-F. Jean, *Studia Mariana*, 1950, p. 66, 69, 83, 94.

59. Ed. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israël*, tome I : *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, p. 358 : « L'écriture *yahweh*, dont le prototype est *yawi*, décèle un causatif. Nous pouvons donc interpréter le verbe

En possession de ses conclusions sur l'origine et le sens de la forme « yahweh », l'auteur passe à l'explication de la scène du Buisson ardent. Il commence par la fin, par la proposition : « *Ehjeh* (je suis) m'a envoyé vers vous ». C'est Dieu qui parle, remarque-t-il. Or, la grammaire de notre enfance nous a appris que la première personne est celle qui parle, la seconde celle à qui l'on parle, la troisième celle de qui l'on parle. Dieu qui parle ne peut pas parler de lui à la troisième personne, car il se distinguerait de celle-ci. Il ne peut dire « Jahweh » (il est), car il affirmerait l'existence d'un autre dieu que lui. En conjuguant le verbe à la première personne « Je suis », il affirme son existence et explique son nom que Moïse n'aura qu'à traduire à la troisième personne « Il est ».

Que signifie alors pour Édouard Dhorme la célèbre proposition : « *Ehjeh asher ehjeh* »? Elle n'est pas, comme pour le P. Dubarle, une fin de non-recevoir que Dieu opposerait à Moïse. Mais, comme Dieu ne peut dire : « Je suis celui qui est » — car il ferait ainsi allusion à un autre que lui-même, à cette troisième personne rendue par « celui qui est » —, c'est à Moïse qu'il revient d'employer la troisième personne du verbe et d'interpréter « ehjeh asher ehjeh » en transposant à la troisième personne et en comprenant : « Il est celui qui est ».

Édouard Dhorme conclut : « Ainsi le nom de Jahvé, recueilli du vocabulaire ouest-sémitique, signifie tout simplement : « Il est ». C'est une façon de garder à Dieu son anonymat. Tout ce qu'on peut dire de l'indéfinissable, c'est qu'il existe et lui-même ne se définit pas autrement... Le nom de Jahvé ne soulève pas le voile qui recouvre le Dieu du Sinaï. Il laisse le mystère intact, mais il en suppose l'existence... Le mérite de Moïse restera, aux yeux de son peuple, d'avoir donné au Dieu d'Israël un nom qui renferme en soi une réponse affirmative à l'éternel problème que formulera Hamlet au début de son célèbre monologue : « To be or not to be, that is the question » (Être ou ne pas être, telle est la question) ».

De la remarquable étude dont on vient de lire les traits essentiels, on sera sans doute tenté d'accepter l'explication claire et solidement documentée de la forme « yahweh ». On admettra bien volontiers que la forme verbale en question a été très exactement analysée à son stade cananéen et préhiblique. Mais ne pourra-t-on pas toujours se demander s'il est bien évident que le nom divin « Yahweh » attesté par la Bible comme nom propre du Dieu des Hébreux dérive néces-

---

comme un hiphil dans le sens « il fait être ». — Cette opinion, aujourd'hui abandonnée par Dhorme, est encore celle que tient, sous une forme originale, l'orientaliste américain W. F. Albright dans l'étude citée plus haut : « De l'âge de la pierre à la chrétienté ». Il écrit à la page 191 : « La formule énigmatique d'*Exode*, III, 14, qui veut dire en hébreu biblique « Je suis ce que je suis », si elle est transposée dans la forme de la troisième personne réclamée par le causatif « yahweh » deviendra « Yahweh asher yihweh (plus tard yihjeh) » : ce que Albright interprète : « Il donne l'existence à ce qui existe ».

sairement de la forme verbale cananéenne « yahweh »? Si même cette dérivation était certaine, serait-il aussi certain que les Hébreux avaient conservé le sentiment de la relation existant entre une forme verbale préhiblique du dialecte cananéen et le nom propre de leur Dieu? Il ne le semble pas, quand on constate la différence entre l'usage de « yawi » dans un nom tel que « Ia-wi-ilu » ou « Ia-wi-i-la » d'une part, et celui de « Yahweh » dans la locution fréquente « Ani Yahweh »[60] ou celui de « Yahu » dans les noms théophores hébreux, d'autre part. D'un côté, « yawi » est nettement perçu comme une forme verbale; de l'autre, « Yahweh » et « Yahu » sont non moins nettement sentis comme nom propre, sujet du verbe.

Pour ce qui concerne l'explication qu'Edouard Dhorme a proposée de la scène du Buisson ardent, on peut se demander si la proposition « Ehjeh asher ehjeh » doit être comprise comme une affirmation de l'existence de Dieu et si Moïse et les hagiographes sacrés étaient réellement préoccupés d'affirmer cette existence? Ne peut-on pas penser que, si c'est là un problème angoissant pour certains esprits modernes, il n'a guère effleuré les conceptions profondément religieuses et croyantes des Sémites de l'antiquité, des Hébreux, très en particulier.

Pour conclure, il ne nous paraît pas que l'exégèse d'Edouard Dhorme soit destinée à remplacer sans discussion celle qui a les préférences du P. Dubarle. Cette dernière nous paraît répondre très bien à toutes les exigences du contexte littéraire et religieux dans lequel se situe la scène du Buisson ardent. Au reste, qu'on adopte l'une ou l'autre explication, leurs auteurs sont d'accord pour reconnaître que le célèbre passage de l'Exode laisse intact le mystère de Dieu et rappelle l'écart irréductible entre toute parole sur Dieu et la réalité mystérieuse qu'il s'agit d'exprimer.

Terminons donc en disant avec le P. Dubarle : « Nous pouvons et nous devons parler de lui, tout en sachant que notre parole est déficiente. Effort et aveu d'impuissance doivent alterner pour le louer ».

« Jahvé est grand et digne de toute louange, disait le Psalmiste, mais sa grandeur est insondable » (*Ps.*, CXLV, 3).

Louvain. Gustave LAMBERT, S. J.

60. Cfr Obermann, *The divine name YHWH*, dans le *Journal of Biblical Literature*, 1949, p. 323, où l'auteur signale « the incongruity of a verb in the third person being applied to a pronoun in the first person ».