Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 23 (1973)

Heft: 6

Artikel: Signification des noms divins - d'après exode 3 - dans la tradition rabbinique et chez Philon d'Alexandrie

Autor: Starobinski-Safran, Esther

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381028

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

SIGNIFICATION DES NOMS DIVINS — D'APRÈS EXODE 3 — DANS LA TRADITION RABBINIQUE ET CHEZ PHILON D'ALEXANDRIE [1]

Lorsque nous abordons le troisième chapitre de l'Exode pour y étudier la signification des noms divins, notre attention se porte tout de suite sur le verset 14 et son intraduisible *ehyé acher ehyé*.

La compréhension de ce verset capital appelle, certes, un soin minutieux. Mais il convient, avant tout, de le rattacher à d'autres passages du chapitre relatifs aux noms divins. Ainsi, la riche portée du *ehyé acher ehyé* n'en ressortira que mieux.

Hormis le verset 14, trois autres prennent une importance particulière sous le rapport des noms : les versets 6, 15 et 18.

Dans Ex. 3 : 6, Dieu, qui a interpellé Moïse du milieu du buisson, se présente à lui comme « Dieu de ton père ». Il pourrait s'agir ici du père de Moïse, Amram [2]. C'est l'explication immédiate. Ou bien encore « ton père » pourrait désigner Adam, père de tous les humains [3]. Ou encore les « pères » ou patriarches, dont il sera question dans la suite du verset [4]. D'après Nahmanide [5], il y aurait là une référence particulière à Abraham, père par excellence, « père d'une multitude de peuples » [6]. C'est Abraham, observe Nahmanide, qui invoqua le premier le nom du Seigneur [7]. Le singulier « ton père » se comprendrait mieux par la référence au seul Abraham (qui suit dans le texte).

Ensuite, Dieu se présente à Moïse comme étant celui des patriarches : « le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » (*ibid.*). Il est fait mention de chacun d'eux individuellement. Le nom de chacun des trois est précédé de *Elohei*, « Dieu de... ».

Tous les grands commentateurs traditionnels jusqu'à notre temps s'accordent pour mettre en évidence le fait que, dans ce verset, Dieu

[1] Exposé présenté à la Faculté de théologie de Genève le 23 février 1973.
[2] Cf. Ex. rabba 3 : 1.
[3] Cf. Midrache.
[4] Cf. commentaire de la Tora d'ABRAHAM IBN EZRA (XIIe siècle).
[5] Cf. commentaire de la Tora de NAHMANIDE (XIIIe siècle).
[6] Gen. 17 : 4.
[7] Cf. Gen. 12 : 8 ; voir cependant Gen. 4 : 26.

s'annonce comme un Dieu personnel. Chacun de nous — tel Abraham, tel Isaac et tel Jacob — peut et doit le saisir selon sa propre force de compréhension et selon ses inclinations naturelles et spirituelles.

Cette conception d'un Dieu personnel est tellement répandue dans le judaïsme qu'on la rencontre même chez des penseurs juifs qui ont tenté une synthèse du judaïsme et de l'hellénisme. Les uns sont d'inspiration platonicienne, comme Philon d'Alexandrie et, plus tard, Salomon ibn Gabirol, les autres d'inspiration aristotélicienne, comme Saadia Gaon et, après lui, Maïmonide. Ces différents penseurs oscillent, chacun à sa manière, entre une conception impersonnelle de Dieu, héritée de la philosophie grecque, et la conception authentiquement juive d'un Dieu personnel.

Suivant cette dernière, Ps. 29 : 4, « la voix du Seigneur se manifeste dans la force » est interprété par les Midrachim dans le sens, non seulement de force de Dieu, mais de force de l'homme. Chacun saisit Dieu d'après sa force.

Selon l'interprétation des mystiques juifs, tel Rabbi Hayim ibn Attar, au 18e siècle [1], Abraham a saisi Dieu par la voie de la bonté, qui lui a inspiré la bonté de sa propre conduite. Isaac a connu Dieu par la voie de la force et de la rigueur, qui ont suscité en lui la crainte. Quant à Jacob, il a appréhendé Dieu par la voie de la vérité — synthèse de la bonté et de la rigueur — qui lui a permis de s'approcher de lui en étudiant la Tora et en appliquant les *mitsvot*, ou prescriptions divines.

Philon, de son côté, présente tout l'éventail des puissances divines, qui président aux diverses manifestations de Dieu dans le monde [2]. Il affirme que les différentes manières de concevoir Dieu correspondent aux dispositions de chacun et que l'étendue de la connaissance de Dieu dépend de l'envergure spirituelle de chaque être.

* *

La personnalisation des rapports Dieu-homme nous conduit directement à une des principales idées exprimées au verset 14.

A Moïse qui demande de connaître le nom de Dieu, à savoir le nom par excellence, celui qui exprime le mieux son essence, Dieu répond *ehyé acher ehyé* « Je serai celui qui serai ». Et encore : « C'est ainsi que tu parleras aux enfants d'Israël : Je serai (*ehyé*) m'a envoyé vers vous. »

Ehyé acher ehyé explicite l'idée du Tétragramme [3], appelé aussi nom « unique » [4], nom « distinct » et nom « essentiel » [5].

[1] Voir *Or ha-hayim*.

[2] La puissance créatrice et la royale, la puissance miséricordieuse et la législative sont toutes placées sous la dépendance du Logos. Cf. *Fug.*, 94 suiv.

[3] Cf. Talmud babylonien Kiddouchine 71a, Pessahim 50a, Sanhédrin 60a.

[4] Cf. Midrache Zouta Chir ha-chirim.

[5] Cf. Michna Yoma VI, 2 ; Talmud babylonien Sanhédrin 60a.

Il convient d'observer, à propos du triple *ehyé* du verset 14, à la fois l'usage de la première personne — qui fait pendant au « c'est moi » du verset 6 — et l'emploi du futur.

Cette révélation du nom correspond à l'engagement de Dieu dans l'histoire — histoire d'Israël, mais aussi histoire de l'humanité — histoire orientée vers l'avenir, jusqu'à la fin des temps et même jusqu'au monde à venir.

Que signifie *ehyé acher ehyé* ? De même que j'ai assisté les pères [1], de même que j'assiste les Israélites dans leur esclavage d'Egypte, j'assisterai Israël (dans l'avenir) tout au long de ses exils futurs [2].

Le second *ehyé*, par rapport au premier, représente une idée de généralisation dans l'histoire, considérée sous son aspect futur.

Le troisième *ehyé*, isolé, se rattache au premier dans le sens d'une actualisation. Le secours de Dieu aux Israélites apparaît désormais imminent.

Quant aux trois *ehyé* mentionnés au verset 14, ils peuvent indiquer, à eux trois, la triple action de Dieu dans l'histoire : à savoir la création du monde, son gouvernement et sa restauration finale. Cette action tout entière est marquée par la miséricorde [3], ou encore par la mesure du bien ou par la mesure de la fidélité [4].

Ehyé acher ehyé met en évidence, d'une manière particulière, telle ou telle «mesure», et surtout celles qui indiquent la bonté et la miséricorde de Dieu : tout, chez Dieu, se ramène à la miséricorde [5]. Mais il résume et synthétise aussi les différentes « mesures » ou *middot*, qui correspondent aux diverses actions de Dieu dans l'univers.

Dans le Midrache et dans la philosophie rationaliste juive du moyen âge, la question des noms de Dieu est assimilée à celle des *middot*.

Ainsi, Ex. rabba 3 : 6 nous donne l'explication suivante. « Le Saint, béni soit-Il, a dit à Moïse : Tu me demandes de connaître mon nom : je suis appelé d'après mes actions. Tantôt je suis appelé *El Chaddaï*, tantôt *Tsevaot*, tantôt *Elohim*, tantôt par le Nom (de quatre lettres). Lorsque je juge les créatures, je suis appelé *Elohim*, lorsque je livre la guerre aux méchants, je suis appelé *Tsevaot* (Dieu des armées), lorsque je laisse en suspens les péchés de l'homme, je suis appelé *El Chaddaï*, lorsque je prends le monde en pitié, je suis appelé par le Nom (de quatre lettres)... Je suis appelé *ehyé acher ehyé* d'après mes actions. »

[1] Cf. Midrache hagadol.

[2] Cf. Talmud babylonien Berahot 9b.

[3] D'après le Midrache des Psaumes.

[4] D'après les « Lettres » attribuées par la tradition à Rabbi Akiva : Otiot de Rabbi Akiva 5.

[5] C'est sur les puissances bienfaisantes que repose l'harmonie universelle : PHILON : *Mos.* II, 132.

Or, les diverses manifestations de Dieu ne sont différenciées que dans notre optique humaine. Car en elles-mêmes, ces manifestations ne diffèrent pas entre elles. La justice de Dieu, par exemple, est en réalité miséricorde alors qu'elle nous apparaît comme de la rigueur.

Cette doctrine des *middot*, réunies comme en un faisceau dans l'appellation *ehyé acher ehyé*, nous ramène, une fois de plus, à une conception éminemment personnelle, individuelle, des rapports de l'homme avec Dieu.

Rabbi Yehouda Halévy commente ainsi Ex. 3 : 14 : « Lorsque Moïse a posé la question du nom, Dieu lui a répondu : Qu'ont-ils (les enfants d'Israël) à demander ce qu'ils ne pourront saisir ? Dis-leur seulement : « Je serai » (*ehyé*) et le commentaire en est « celui qui serai » (*acher ehyé*). Et voici l'explication : Je suis celui qui est et qui me montrerai à eux pour qu'ils me trouvent au moment où ils me chercheront. » [1]

La relation étroite de Dieu et de l'homme — en tant que collectivité, mais aussi en tant qu'individu — se trouve renforcée dans l'interprétation des mystiques juifs : de même que toi tu es avec moi, de même moi je suis avec toi [2]. C'est un véritable dialogue qui s'engage entre « toi » et « moi ».

D'après la conception des mystiques, l'action de Dieu répond à celle de l'homme. Les Hassidim du XVIIIe siècle vont plus loin encore dans leur interprétation de *ehyé acher ehyé* : c'est sous une véritable dépendance que Dieu se place vis-à-vis de l'homme.

Le célèbre maître du hassidisme, Rabbi Israël Baal Chem Tov, explique *ehyé acher ehyé* en se référant au Ps. 121 : 5, où il est écrit : « Dieu est ton ombre ». Cela veut dire, d'après le Baal Chem : Dieu règle son attitude d'après la tienne.

Une conception semblable se rencontre déjà dans la Midrache [3], justement en rapport avec la question de Moïse concernant le nom. « A l'heure où Moïse s'est engagé dans la piété, le Saint, béni soi-Il, s'est engagé avec lui dans la piété ; à l'heure où il s'est engagé dans l'intégrité, le Saint, béni soit-Il, s'est engagé avec lui dans l'intégrité ; à l'heure où il s'est engagé dans des détours, le Saint, béni soit-Il, s'est engagé avec lui dans des détours. Et quand cela s'est-il produit ? Au moment où Moïse a dit [4] : Et s'ils demandent quel est son nom, que leur répondrai-je ? Le Saint, béni soit-Il, lui a dit : Voici mon nom, pour le moment : Je serai celui qui serai. »

Néanmoins, la collaboration étroite de Dieu et de l'homme — de Dieu et de l'humanité — tout au long de l'histoire, elle-même orientée

[1] Rabbi YEHOUDA HALÉVY (XIIe siècle) : *Kouzari* 4 : 3.
[2] Cf. *Séfer habahir*.
[3] Lev. rabba 11 : 5.
[4] Ex. 3 : 13.

vers une fin, ne doit pas nous faire oublier, comme l'indique Maïmonide au début de son « Livre de la Connaissance » [1], que Dieu est Dieu indépendamment de ses rapports avec nous.

Ce que nous appelons *ehyé acher ehyé* se réfère à l'épisode qui désigne les rapports de Dieu avec l'homme et avec le monde. C'est pourquoi les grands penseurs mystiques juifs — et notamment Rav Kook [2] — insistent, il est vrai, sur les rapports de Dieu avec l'homme et avec Israël. Mais il nous préviennent, en même temps, de ne pas penser faussement que l'essence de Dieu et la personne de Dieu se réduisent au fait de la création du monde et des relations de Dieu avec ce monde et avec l'homme [3].

Sur ce double aspect de la divinité, à savoir son essence et ses manifestations dans le monde, l'étymologie de *ehyé acher ehyé* et du Tétragramme paraît significative. Il convient, en effet, de rattacher ces dénominations à la racine *hayoh*, qui exprime, à la fois, l'être et le devenir.

Le Tétragramme est, parmi les noms de Dieu, celui qui suggère le mieux l'essence, sans toutefois y atteindre véritablement. Nous savons seulement que Dieu est celui qui est par excellence.

L'absence d'indication véritable sur l'essence nous conduit à la conception d'un Dieu innommable et inconnaissable, c'est-à-dire à la théologie négative. Il est « au-dessus de toute compréhension » [4]. Cette conception commune aux mystiques juifs, mais qui se rencontre également chez des théologiens et des croyants non juifs particulièrement sensibles à l'idée de transcendance divine, trouve son origine première dans la rencontre dramatique entre Dieu et Moïse au buisson. Moïse y apprend qu'on ne peut pas saisir la divinité en elle-même et qu'il sied de se référer aux noms de Dieu, qui correspondent à ses diverses activités dans le monde.

Il existe donc une différenciation entre Dieu dans son essence et Dieu à travers ses manifestations dans le monde. Mais cette différenciation elle-même est appelée à s'atténuer, à s'estomper, dans la perspective eschatologique, que nous considérerons plus tard.

* * *

Qu'en est-il, à présent, de l'interprétation judéo-hellénistique d'Ex. 3 : 14 et, plus précisément, de celle du plus illustre représentant du judaïsme hellénisé, Philon ?

[1] MAÏMONIDE : *Livre de la Connaissance*, Les Principes fondamentaux de la Tora I, 3.

[2] Jérusalem, première moitié du XXe siècle. Voir *Orot ha-kodèche*.

[3] Dans le même sens déjà, PHILON : *Mutat.* 27.

[4] Hakdamat Tikkounei Ha-Zohar 32a.

Le judaïsme hellénisé dans son ensemble et Philon en particulier sont largement tributaires de la Bible grecque, de la Septante. Or celle-ci présente, à propos du *ehyé acher ehyé*, une traduction qui constitue déjà une interprétation en elle-même. Dieu y est désigné par ὁ ὤν, l'Etre par excellence, absolu, immuable, impersonnel et étranger au devenir. Par ailleurs, l'affinité étymologique suggérée par l'hébreu entre *ehyé acher ehyé* et le Tétragramme *yod hé vav hé*, qui est capitale pour la compréhension du nom, n'est pas du tout rendue par la Septante : celle-ci distingue complètement ἐγώ εἰμι ὁ ὤν et κύριος, Seigneur, supposé traduire Adonaï, substitut courant du Tétragramme.

C'est donc dans le sens d'une séparation tranchée de l'être et de la γένεσις, de Dieu dans son essence et du gouvernement divin du monde que sera orientée l'interprétation philonienne.

En divers passages de son œuvre, Philon commente ἐγώ εἰμι ὁ ὤν [1]. L'idée générale qu'il en dégage est que Dieu seul existe réellement. Il est l'Etre absolu. Sa nature est d'être. Or l'Etre ne saurait être exprimé. C'est pourquoi Dieu n'a pas de nom propre (κύριον ὄνομα). Et Philon établit un jeu de mots sur κύριος. « Le Seigneur Dieu », κύριος ὁ θεός, se rapporte aux deux principales puissances divines, la créatrice et la royale. Cette appellation s'applique improprement à Dieu : elle est seulement valable pour nous, qui appartenons au monde du devenir.[2]

C'est une durée relative, en rapport avec les générations humaines, qu'exprime, d'après Philon, Ex. 3 : 15 : « Tel est mon nom à jamais, tel est mon souvenir pour chaque génération. » La Septante traduit : ὄνομα αἰώνιον καὶ μνημόσυνον γενεῶν γενεαῖς. Αἰών est pris ici, par Philon, dans le sens de durée (relative), par opposition à l'éternité. Γενεά, génération, est à rapprocher de γένεσις et à opposer à l'ἀγένητος, l'Inengendré.

* * *

Voyons, à présent, comment l'exégèse juive traditionnelle relie les versets 14 et 15. Après l'annonce de l'engagement de Dieu dans l'histoire d'Israël sont rappelés à nouveau les rapports de Dieu avec chacun des patriarches et sont évoqués les mérites respectifs de chacun d'eux [3]. Cette personnalisation des rapports de Dieu avec les patriarches trouve, du reste, son écho liturgique dans une des plus importantes prières quotidiennes juives : le *Chemoné Esré*.

Chez Philon, également, chaque patriarche est présenté comme ayant sa vertu propre, mais cette vertu est élevée rapidement au

[1] *Mos.* I, 75 ; *Mutat.* 11 ; *Somn.* I, 230 ; *Deus* 109 ; *Deter.* 160, *Her.* 170
[2] *Mutat.* 12.
[3] Ex. rabba 3 : 7.

rang de symbole [1]. Les patriarches, personnages historiques certes, figurent avant tout des types spirituels.

Quant à la double formule du verset 15 « Tel est mon nom à jamais, tel est mon souvenir pour chaque génération », elle apporte, dans l'esprit de l'exégèse rabbinique, un complément d'information sur le nom de Dieu. Les deux énoncés, loin d'être concordants comme dans l'interprétation philonienne susmentionnée, marquent au contraire une opposition : celle de la forme écrite, désignée par *chemi*, et de la forme articulée, indiquée par *zihri* [2] ; celle du nom et de l'attribut [3]. Le nom véritable est pour le monde futur, l'attribut pour ce monde-ci [4].

Olam, qui accompagne *chemi*, « mon nom », évoque l'éternité et le caractère absolu du nom, mais aussi son aspect mystérieux. En effet, *olam*, sans *vav*, est à rapprocher de *néelam*, « caché ».[5] L'expression *le-dor dor*, accolée à *zihri*, se réfère, elle, aux générations humaines, qui ne se situent pas toutes au même niveau spirituel [6].

Ainsi, l'idée de transcendance et celle d'immanence de Dieu sont également présentes dans la double formule « tel est mon nom... tel est mon souvenir... ».

C'est à nouveau l'intervention de Dieu dans l'histoire qui est indiquée au verset 18 par « le Seigneur Dieu [7] des Hébreux », qui prolonge la signification de « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob ». La relation de Dieu avec les patriarches s'étend à présent aux descendants des patriarches, qui commencent à constituer une entité nationale. Pour le moment, il est question des descendants d'Abraham, lui-même appelé Hébreu.

Le Dieu des Hébreux deviendra Dieu d'Israël lorsque l'évolution des relations avec le peuple en formation sera parvenue à son accomplissement, grâce à la sortie d'Egypte et surtout grâce à l'acceptation de la Tora par les enfants d'Israël.

Ex. 19 : 3, qui se réfère à la présence des Israélites au pied du Sinaï, mentionne les « enfants d'Israël ». Trois versets plus bas, ces

[1] Voir, par exemple, *Mos.* I, 76, *Mutat.* 12.

[2] Cf. Talmud babylonien Kiddouchine 71a ; Pessahim 50a.

[3] Ex. rabba 3 : 9.

[4] Yalkout.

[5] Cf. Talmud babylonien Kiddouchine 71a ; Talmud de Jérusalem Yoma III, 7 ; Rachi *ad* Ex. 3 : 15.

[6] Yalkout.

[7] Le Seigneur : Tétragramme. Dieu : Elohim. On peut traduire le Tétragramme par Seigneur vu que, dans la tradition rabbinique, on exprime le Tétragramme, pendant les prières, par Adonaï, « mon Seigneur ». D'autre part, le Tétragramme, *chem havaya*, nom de l'Etre, qui est la source de toutes les existences, peut aussi être traduit par « Eternel ». La première traduction se réfère au Dieu personnel, la deuxième au Dieu impersonnel. Ces deux aspects de la divinité se reflètent, comme nous l'avons dit, dans le Tétragramme.

« enfants d'Israël » sont désignés comme un « royaume de prêtres » et une « nation sainte ». C'est pourquoi, le Talmud écrit : « Les enfants d'Israël n'ont été appelés ainsi qu'au Sinaï ».[1]

Mais cette relation privilégiée entre Dieu et Israël est elle-même destinée à s'étendre à l'ensemble des hommes.

* * *

Avant de conclure dans la perspective élargie qui est celle des prophètes, je voudrais émettre quelques considérations sur l'emploi d'Elohim et du Tétragramme dans la Tora et, plus spécialement, dans Ex. 3.

Le nom est formulé lorsque s'établit une relation de Dieu soit avec le monde, soit avec l'homme.

Dieu a rapport avec le monde (au moment de la création) : il est désigné par Elohim.

Selon le Midrache, quand le monde atteint à sa plénitude et qu'il est prêt à recevoir l'homme en son sein, le Tétragramme intervient et se joint à Elohim [2].

Le Tétragramme apparaît en Gen. 2 : 4, lorsque Dieu se prépare à entrer en relation avec son interlocuteur, l'homme.

Ainsi, le Tétragramme figure déjà dans le livre de la Genèse, mais sans que sa signification soit révélée ou expliquée par Dieu. Il est utilisé notamment dans les rapports de Dieu avec les patriarches.

L'étape du nom en relation avec les patriarches est marquée par la Bible elle-même dans Ex. 6 : 3. Dieu est apparu aux patriarches sous l'appellation d'El Chaddaï, mais ne leur a pas révélé le Tétragramme : ce nom est indiqué aux patriarches, mais sans leur être expliqué.

Sur Ex. 6 : 3, voici le commentaire de Rachi. Il n'est pas écrit « je n'ai pas communiqué le Tétragramme », mais « je ne me suis pas révélé, je ne me suis pas fait reconnaître d'eux dans mon attribut d'authenticité, en raison duquel mon nom est le Tétragramme ». [3]

Puis vient l'étape du *ehyé acher ehyé*, de la Révélation à Moïse. L'éclaircissement, dans Ex. 3, précède la motivation, dans Ex. 6.

Les considérations mentionnées nous conduisent à observer, dans Ex. 3, les points suivants.

Le verset 1 (Elohim) nous présente le Dieu impersonnel de la nature. Au verset 2 (Tétragramme), nous nous orientons vers un

[1] Talmud babylonien Houline 101b.

[2] Cf. Gen. rabba 13 : 3.

[3] Cf. Michnat Rabbi Eliézer 6. La relation entre Ex. 3 : 14 suiv. et Ex. 6 : 3 est également établie par Philon (*Mutat.* 11-13). Mais, pour Philon, que Dieu n'ait pas révélé son nom de Seigneur aux patriarches prend une valeur absolue : aucun nom propre (κύριον) de Dieu n'a jamais été révélé à personne.

Dieu personnel. Le verset 4 (Tétragramme) laisse apparaître un Dieu personnel, mais juste avant la révélation, il est encore Elohim.

Au verset 6, Dieu devient personnel par la répétition d'Elohim devant chaque nom de patriarche. Au verset 7 (Tétragramme), Dieu est pleinement personnel grâce à sa participation à la souffrance de son peuple.

Que Dieu considère déjà les enfants d'Israël comme son peuple, nous le voyons au verset 10. Mais ce peuple ne sera véritablement constitué que dans Ex. 19. Toutefois, Ex. 3 : 18, avec le Tétragramme associé au Dieu des Hébreux, nous achemine vers le parachèvement qui apparaîtra en Ex. 19.

Dans les versets 11 et 13, Moïse s'adresse à Elohim, qui demeure pour lui le Dieu de la rigueur : les Israélites souffrent.

Le verset 12 renvoie au 1 : c'est le Dieu de la nature. Néanmoins, au verset 18, la même nature, associée effectivement au service de Dieu, verra l'union du Tétragramme avec Elohim.

Au verset 13, Elohim suivi des pères devient un Dieu très personnel. Dans les versets 15 et 16, l'union du Tétragramme, d'Elohim et des pères exprime la plénitude des noms de Dieu. Le rapport marqué est très personnel. Ce même type de relation ressort du verset 18, où le Tétragramme est lié à Elohim et aux Hébreux.

* * *

En guise de conclusion, j'indiquerai la manière dont Philon, d'une part, la tradition rabbinique, de l'autre, conçoivent la progression de la connaissance des noms divins.

La pensée de Philon, sur ce point, apparaît clairement dans le *De Mutatione Nominum*. Dieu, l'Ineffable, l'Inconnaissable, ne peut être approché par les créatures que grâce aux noms, lesquels ne l'expriment qu'imparfaitement [1]. Aux étapes successives de l'itinéraire spirituel, qui représente, avant tout, une conquête individuelle, correspond l'appréhension des diverses puissances de Dieu ; chacune d'elles est désignée par un nom.

Aux êtres les moins évolués, la divinité se manifeste comme un Seigneur (κύριος) et maître, que l'on craint. Pour les hommes en progrès, il est le Dieu (θεός) créateur qui dispense ses bontés. Enfin, à ceux qui sont allés plus avant sur la voie de la sagesse, il apparaît, en même temps, comme Seigneur et Dieu [2]. C'est le privilège de l'homme de Dieu de le saisir simultanément sous ce double aspect [3].

[1] *Mutat*, 13-14.
[2] *Ibid.* 19.
[3] *Ibid.* 23-24.

Mais la véritable intuition de Dieu transcende les principales puissances et s'adresse à l'Etre : elle est l'apanage de la sagesse humaine parvenue à son sommet. Pour l'Alexandrin, cette sagesse suprême trouve dans Moïse son symbole permanent [1].

Selon la tradition rabbinique, la révélation faite jadis par Dieu à Moïse reçoit sa pleine signification dans le déroulement de l'histoire. Elle nous oriente vers une perspective eschatologique, suggérée déjà par le futur de *ehyé acher ehyé*.

L'histoire des noms s'identifie à l'histoire de la collaboration de Dieu avec l'homme, avec les hommes. Toute l'histoire de l'humanité est un processus de rapprochement entre Dieu comme essence et comme personne et les noms de Dieu, qui nous le font comprendre. A présent, il y a dichotomie entre l'essence de Dieu et sa compréhension à travers sa participation dans l'histoire.

D'après la mystique juive, et notamment le Zohar, c'est à l'homme qu'il incombe de réaliser à nouveau l'unité de Dieu, le *yihoud*, brisé par le péché humain, en opérant la fusion du Principe immanent et du Principe transcendant.

L'application minutieuse de la Tora et de ses prescriptions, réalisée à l'échelle la plus vaste possible, doit aider le monde à retrouver son harmonie originelle et Dieu à retrouver son unité.

Toujours selon le Zohar [2], *chemi* avec *yod hé*, *zihri* avec *vav hé* — soit l'expression du Principe transcendant, celle du Principe immanent et les deux moitiés du Tétragramme — totalisent, à elles quatre, le nombre six cent treize. Ce nombre représente l'ensemble des *mitsvot*, des prescriptions de la Tora [3]. A l'unité de Dieu, vers laquelle tend l'observation de la Loi, doit correspondre l'unité du nom.

Ainsi, peu à peu, nous nous acheminons vers l'instauration de l'état d'harmonie universelle qu'avait prédit Zacharie (14 : 9). Par ce verset prophétique, lourd de promesses, s'achève la liturgie quotidienne synagogale, dans le *Alénou* :

« Le Seigneur sera roi de toute la terre ; en ce jour-là, le Seigneur sera un et son nom sera un. » [4]

ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN.

[1] *Deus* 110.
[2] Zohar III, 278b.
[3] Cf. Hakdamat Tikkounei Ha-Zohar 10a.
[4] Cf. Talmud babylonien Pessahim 50a.