Crois-tu en Dieu ? Oui j’y crois passionnément, beaucoup, un peu, pas du tout.
Dieu est-il bon ou le mal est-il émanation de Dieu.
Ces thématiques ont animé bien des discussions lors des repas en famille ou entre amis.

Et si les Juifs ne se posaient pas la question de “ Dieu ”?

Et si le judaïsme n’était même pas monothéiste ?

Le terme français “ Dieu ” vient du latin *Deus*, lui-même issu du grec *Theos*, et ces deux mots remontent à la racine indo-européenne deiwos, qui signifie “ lumineux, céleste », apparentée à dyeu (“briller”, “jour”).

Cette racine a donné :

- *Zeus* en grec, *Jupiter* (*Dyeu-pater*, “père lumineux”) en latin, *Deva* en sanskrit (d’où “divin”),
- *Tiwaz* ou *Tyr* en germanique, et donc *Dieu* en français.

Autrement dit le mot “ Dieu ” vient du champ sémantique de la lumière céleste, du ciel clair, et désigne à l’origine une divinité parmi d’autres, un être personnel du panthéon indo-européen.

Dans les sociétés païennes, le “ divin ” s’exprimait par la multiplicité des noms et des figures. Dans les mondes grec, romain, celte, nordique, égyptien, etc., le “dieu” n’est pas d’abord un être absolu ; c’est une puissance, une présence localisée.

Les mots grec *Theos*, latin *deus*, ou indo-européen *deiwos* évoquent donc non seulement la brillance du ciel, la force de la lumière ou du tonnerre, mais aussi toute énergie vivante perceptible dans la nature ou la société.

Chaque dieu incarne une fonction vitale : fertilité, guerre, mer, amour, moisson, inspiration, etc. On ne sépare pas la transcendance du monde ; elle habite le monde.

Ainsi :

- *Zeus* n’est pas “le Créateur” mais la souveraineté céleste.
- *Aphrodite* n’est pas “l’amour” abstrait mais la for
- *Apollon : la lumière ordonnatrice et la mesure.*

Les dieux sont les noms du réel vivant, non des individus surnaturels isolés. Dans toutes les religions païennes, le nom du dieu est magique et opérant : dire son nom, c’est invoquer la puissance qu’il désigne.

Le nom n’est pas seulement une étiquette ; il ouvre une présence.

- En Égypte, connaître le vrai nom d’un dieu, c’est avoir accès à sa force. (Isis obtient le pouvoir de Rê en lui arrachant son nom secret.)
- Chez les Grecs, *epiklêsis* (l’épithète) précise l’aspect du dieu qu’on appelle : *Zeus Xenios* protège l’étranger, *Zeus Keraunios* frappe de la foudre.
- Dans le monde celtique, les divinités sont multiplement nommées selon les lieux ; chaque toponyme conserve une facette du sacré.

Ainsi, nommer c’est relier : la parole crée le contact entre l’humain et la puissance.

Le paganisme ne connaît pas la séparation radicale entre créateur et création : le divin est immanent, tissé dans les forces du monde. C’est pourquoi la pluralité des dieux n’est pas contradiction, mais polymorphie de l’unique énergie vitale.

Le *Theos* grec, avant d’être personnifié, désigne souvent le mystère du destin, du souffle, de la mesure cosmique : les Stoïciens diront : *Zeus = Logos* ; les Néo-platoniciens : *les dieux sont les noms de l’Un manifesté*.

Autrement dit, le paganisme n’est pas forcément polythéiste au sens naïf, mais poly-nomique : plusieurs noms, plusieurs accès à la même puissance du réel.

Nommer l’humain c’est la continuité du même acte. Dans ce contexte, donner un nom à un enfant, à une cité, à un lieu, c’est le lier à une puissance divine.

- Le nom place l’enfant sous la protection ou la vibration d’un dieu.
- Dans Rome, le *nomen* et le *praenomen* étaient chargés d’ancestralité et de fonction spirituelle.
- Chez les Celtes ou les Germains, le nom portait la force du clan et de la nature environnante.

Pour eux, nommer, c’est donc ancrer la vie dans le réseau du sacré. Nous verrons

plus tard l’importance ontologique de “ nommer ” dans le judaïsme.

Le problème : ce mot ne correspond pas à *YHWH*

L’hébraïsme hérite de ce monde mais le transcende : l’« Un Transcendant ” n’abolit pas la pluralité ; il l’intériorise. La Parole devient l’acte même du réel : non plus *nommer des dieux*, mais nommer le monde au Nom de l’Être.

Le Tétragramme (quatre lettres) יהוה – *YHWH* – est le Nom propre de la Présence, mais aussi une formule linguistique énigmatique qui se compose des lettres :

י (Yod) — ה (He) — ו (Vav) — ה (He)

Il ne se prononce jamais dans la liturgie : on le remplace par Adonaï (“Mon Seigneur”) ou parfois par HaShem (“Le Nom”) dans le langage vernaculaire. Mais dans le texte biblique, ce nom est bien distinct de Elohim :

- *Elohim* désigne la puissance créatrice, les forces de la nature, la justice.
- *YHWH* désigne la présence immanente, la relation, la fidélité.

Ce Nom יהוה est une forme mystérieuse dérivée du verbe היה — “être, devenir, advenir.” Mais grammaticalement, il ne correspond à aucune forme verbale connue en hébreu biblique. C’est comme si le texte avait fusionné trois temps du verbe *être* :

היה (*hayah*) — il était הוה (*hoveh*) — il est יהיה (*yihyeh*) — il sera

D’où l’interprétation classique : YHWH = “Celui qui était, est et sera.” Mais plus littéralement encore, c’est une forme inachevée – *un verbe suspendu* – comme si le Nom signifiait “Il est en train d’être”, ou “L’Être qui advient.”

Quand les premiers traducteurs juifs ont voulu rendre le texte hébreu en grec[1], ils ont cherché un équivalent pour YHWH, le Nom ineffable. Mais dans leur langue, il n’existait pas de mot neutre pour désigner la Présence transcendante de l’hébreu. Ils ont donc choisi κύριος (*Kyrios*), qui signifie *Seigneur*, pour éviter de prononcer le Nom.

Plus tard, les premiers chrétiens, traduisant en latin[2], ont remplacé Kyrios par Dominus (*Seigneur*) et Elohim (le pluriel de *El*, “puissance”) par Deus (*Dieu*).

C’est là que le mot *Deus* (et donc *Dieu*) a été importé dans la traduction biblique.

Nous pouvons évoquer trois raisons principales à ce choix :

Un respect du Nom ineffable car dans la tradition juive, on ne prononçait jamais *YHWH*. Les traducteurs ont donc choisi un substitut fonctionnel, pas une équivalence sémantique. Dire “le Seigneur” ou “Dieu” permettait d’éviter de prononcer le Nom.

Une adaptation culturelle car les traducteurs vivaient dans un monde hellénistique imprégné de la pensée grecque. Le concept de Theos (un être suprême, personnel, intelligent) semblait correspondre au Dieu biblique mais c’est une assimilation conceptuelle, pas une traduction littérale.

Une continuité religieuse : quand le christianisme a émergé, il s’est approprié les Écritures hébraïques en les lisant à travers le grec. Le mot Theos / Deus / Dieu est devenu le nom propre du divin unique, et le Tétragramme a disparu sous cette traduction.

Mais ce glissement a pour conséquence un glissement de sens majeur ; il a transformé une formule existentielle hébraïque (“Celui qui fait être”) en un sujet métaphysique : “Dieu”, *un être suprême*.

L’Islam insistant aussi sur l’unicité et la transcendance d’Allah, évitant les représentations anthropomorphiques, il est nécessaire de se demander en quoi YHWH diffère-t-il vraiment d’Allah ou du Dieu chrétien (hors Trinité).

Dans l’Islam, Allah vient de A*l-Ilāh*, “ le Dieu ” ; ce n’est donc pas un nom propre, mais le nom du Dieu unique, au-dessus de tout autre. L’accent est mis sur l’unicité radicale (tawḥīd) : Allah n’a ni associé, ni équivalent, ni incarnation possible : il est le Créateur transcendant, sans intermédiaire, sans forme. Là où YHWH se manifeste dans l’histoire d’un peuple, Allah se révèle par la Parole universelle du Coran, adressée à toute l’humanité. Le musulman prononce ce nom (Allah) sans crainte, car le prononcer n’est pas le posséder : c’est un acte de louange : le mot lui-même devient prière

Le christianisme, avant même la Trinité, conserve la racine hébraïque du Dieu biblique, mais l’oriente vers une relation filiale : Dieu est “ Père ”. Le rapport n’est plus seulement celui de l’alliance (comme en Israël), ni de la soumission confiante

(comme en Islam), mais d’une intimité personnelle : un Dieu qui aime et se révèle dans la proximité. Même si le christianisme hérite du YHWH d’Israël, il nomme Dieu différemment : il le personnalise davantage, notamment à travers la figure du Christ. La transcendance devient alors relationnelle, incarnée.

Nous pourrions alors nous demander pourquoi les traducteurs comme les rabbins continuent à utiliser le terme “ Dieu ” !

Parce qu’à partir du moment où la tradition chrétienne s’est construite sur le texte grec et latin, le mot *Dieu* est devenu le cadre conceptuel incontournable pour parler du divin.

Les traducteurs modernes, même s’ils connaissent cette différence, gardent le mot *Dieu* pour ne pas désorienter le lecteur – tout en sachant qu’il n’exprime pas fidèlement le sens hébraïque de YHWH. De même pour les rabbins, notamment en France, pays de tradition chrétienne, même si certaines traductions récentes (comme celle de la Bible de Jérusalem annotée) essaie d’en tenir compte en écrivant “L’Étant”.

La traduction d’André Chouraqui ne “traduit” pas : il reprend le terme “Elohim” tel quel et plus curieusement il insère le mot “Adonaï” au-dessus du Tétragramme dont les lettres sont coupées.

Ainsi, le mot “ Dieu ” est une interprétation, pas une traduction directe : il est un choix, pas une évidence.

L’hébreu biblique utilise plusieurs noms – YHWH, Elohim, El Shaddaï, Adonaï, etc. – chacun portant une nuance distincte : puissance, miséricorde, éternité, présence, … Traduire tous ces noms par “ Dieu ” efface cette pluralité de sens et introduit un concept monothéiste abstrait hérité du grec et du latin, pas forcément celui de l’hébreu originel.

Cependant, si nous prenons en compte que Elohim peut signifier “ puissances ”, “ forces divines ”, ou même “ autorités ” et que YHWH, le Tétragramme, évoque *l’Être qui est, était et sera*, une traduction plus littérale de[3] וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר pourrait rendre “ *Elohim dit : Que la lumière soit* ”par “ *Les puissances créatrices dirent : Lumière, advient* ” ou encore[4] כִּי יְהוָה קַנָּא שְׁמוֹ, אֵל קַנָּא הוּא “ *YHWH est un Dieu jaloux* ”par “ *L’Être qui est, exige une exclusivité d’alliance* ”.

Et nous réalisons que sans le mot “ Dieu ”, on obtient un texte plus impersonnel, presque cosmologique. C’est pourquoi, les commentateurs et les scribes ont rendu le Tétragramme (יהוה) par Adonaï (“Mon Seigneur”), ce qui reste anthropomorphique. Nous touchons au cœur même de la tension entre transcendance et langage dans la tradition hébraïque.
Traduire Adonaï par “Mon Seigneur”, -revient à réintroduire une figure relationnelle et hiérarchique alors que le Nom, à l’origine, n’est pas un “personnage”, mais un principe d’être.

Voyons cela en profondeur, à la fois sur les plans linguistique, historique, et spirituel :

Dans le judaïsme antique, le Nom יהוה était prononcé dans certaines circonstances, notamment par le grand prêtre au Temple de Jérusalem, mais dès la destruction du Temple (70 de notre ère), sa prononciation fut interdite.

Les raisons étaient multiples : Respect : le Nom désigne la Présence absolue, impossible à circonscrire par un son mais aussi Crainte : on voulait éviter toute profanation du Nom ineffable et surtout Secret : on considérait que le Nom exprimait un niveau de réalité inaccessible au langage humain.

Dès lors, lorsqu’on lisait la Torah, chaque fois qu’apparaissait יהוה, on ne le prononçait pas – on disait à la place אֲדֹנָי (*Adonaï*), qui signifie littéralement “mes seigneurs” (pluriel de respect) qui vient de la racine נ-ד-א (*adon*), “seigneur, maître” et désigne un rapport de seigneurie, d’autorité.

Il fut choisi, non pour son contenu théologique, mais pour sa fonction linguistique : offrir un mot lisible à haute voix là où le Nom divin était imprononçable. C’est donc à l’origine un masque liturgique, un signal de lecture, pas une équivalence sémantique.

Les traducteurs grecs et latins ne savaient pas que “Adonaï” n’était pas une traduction, mais une substitution de lecture et ils ont donc traduit littéralement :

“Adonaï” → “Kyrios” (Seigneur) → “Dominus” → “Seigneur / Dieu”.

C’est ainsi que le substitut est devenu le nom.

Nous avons ainsi perdu la neutralité ontologique du Nom

Le Tétragramme יהוה exprime un verbe d’être, pas un titre de domination.
Mais “Adonaï” suppose une relation hiérarchique : un supérieur (le Seigneur) et un inférieur (le serviteur).

Le langage du code et de la crainte remplace celui de la présence et du devenir.

Et aussi perdu l’importance de « nommer » dans la création, dans la relation avec la transcendance, dans la » nomination d’un enfant etc.

Si *le Nom* (shem, שֵׁם) est si central dans la Bible, c’est que nommer, c’est faire exister. Nommer, dans la tradition hébraïque, n’est pas simplement un acte linguistique : c’est un acte créateur, relationnel et ontologique.

C’est un axe majeur de la pensée biblique et kabbalistique : le pouvoir du Nom comme pont entre le monde et la transcendance.

Dans[5] la Genèse, la création se fait par la parole : וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים – *Vayomer Elohim* – “Et Elohim dit…” Dire, c’est faire être : *Que la lumière soit – et la lumière fut.*

Autrement dit, le langage précède la matière. Le réel se manifeste dans l’espace du nom prononcé. C’est le premier lien entre *parole* et *existence*.

Immédiatement après[6], c’est l’humain qui nomme : “Et l’humain donna des noms à tous les animaux…”. Ce passage est fondamental : le premier acte créateur confié à l’humain n’est pas de travailler, mais de nommer. Cela signifie reconnaître la singularité de chaque être, participer à la création en la rendant dicible, établir un lien de conscience entre l’humain et le monde.

Nommer, c’est faire passer du chaos au cosmos, du silence à la relation.

Alors, comment nommer la transcendance ? Nous avons vu que le Tétragramme יהוה est le Nom qui ne peut être prononcé. C’est le sommet du paradoxe : la transcendance doit être nommée, pour être en relation, mais ne peut l’être, car tout nom la limite. Alors comment nommer le sans-nom.

Le fait même d’avoir un Nom pour la Présence (“le Nom”, *HaShem*) est une façon de reconnaître son in-nommabilité. ; on la nomme en disant qu’elle ne peut être nommée. “Ceci est mon Nom pour toujours” [7] – mais ce Nom est justement formé de lettres qu’on ne prononce pas.

Dans la mystique hébraïque, cela signifie que nommer la transcendance, c’est ouvrir un espace de relation, mais ne pas prononcer, c’est préserver son infinité. Le Nom devient interface entre silence et parole, entre être et devenir. Alors nommer un enfant, c’est l’inscrire dans l’être. Dans la tradition hébraïque, donner un nom à un enfant n’est pas un simple repère social ,c’est l’acte de naissance spirituel.

“Et elle appela son nom…”[8]

Chaque nom biblique contient un verbe ou un sens, souvent une allusion à la destinée. Trois exemples :

- *Isaac* (יִצְחָק) : “il rira” → la joie de la promesse.
- *Samuel* (שְׁמוּאֵל) : “entendu par El” → reconnaissance d’une prière exaucée.
- *Moïse* (מֹשֶׁה) : “tiré des eaux” → son destin déjà inscrit.

Mais, parfois des noms ne conviennent pas au projet qui est assigné à leur porteur :

- *Avram deviendra Avraham (*אַבְרָם *) et Saraï, Sarah (*שָׂרָה*) pour devenir capable de procréer ensemble.*
- *Yaakov deviendra Israël pour fonder les bases d’un peuple Saint.*

Le nom contient une vibration, une direction intérieure. Nommer, c’est inscrire dans le devenir une identité en relation avec le monde et la Présence et donc signifier le lien entre humain et transcendance.

Traditionnellement, le nom est reçu, non inventé. Il est révélé par un événement, un rêve, une intuition. C’est une manière de dire : la vie qui vient a un sens avant moi. Le nom ne crée pas la personne, mais la relie à sa source.

La Kabbale perçoit le nom comme structure du monde car dans la mystique hébraïque, tout ce qui existe a un Nom divin, une “racine de lettres” ce qui le confirme dans l’être. Ce Nom n’est pas arbitraire : il exprime la vibration originelle qui soutient la chose.

“Par les lettres du Nom, le monde fut créé.”[9].

Ainsi nommer une chose, c’est toucher sa racine spirituelle et mal nommer, c’est dérégler la relation au réel.

Le langage n’est donc pas décoratif : il est spirituellement opérant.

Alors, pourquoi un tel anthropomorphisme de la transcendance dans les traductions de la Torah ? C’est un des points les plus délicats de la théologie biblique et de la traduction des textes sacrés : comment parler d’une relation avec Dieu sans retomber dans une image humaine ?

En lisant la Torah (ou le Tanakh en général), nous rencontrons souvent ce genre d’expressions :

- Dieu parle, voit, entend, sent.
- Dieu est jaloux, colérique, repentant, compatissant.
- Dieu marche dans le jardin d’Éden, descend au Sinaï, etc.

Ces descriptions, prises littéralement, semblent attribuer à la transcendance divine des émotions et des comportements humains, ce qui paraît contradictoire avec l’idée d’une entité infinie, sans forme, immuable, au-delà du temps et de la matière. Plusieurs raisons historiques, linguistiques et théologiques expliquent cela.

En effet, non seulement le langage humain est limité et la Torah parle aux hommes dans le langage des hommes. (Les Sages juifs eux-mêmes (par exemple Maïmonide dans le *Guide des Égarés*) insistent sur le fait que “ *La Torah parle selon le langage des fils d’Adam* ”[10] en utilisant des images compréhensibles pour exprimer des réalités spirituelles qui dépassent le langage humain.

Ainsi, quand il est dit que “ Dieu est en colère ”, cela signifie que le comportement des humains entraîne une conséquence négative dans l’ordre moral ou spirituel du monde , pas que Dieu ait une émotion fluctuante comme un être humain.

L’anthropomorphisme permet une relation vivante entre l’homme et la transcendance, donc une pédagogie de proximité. Une entité purement abstraite, métaphysique, inaccessible, serait difficile à aimer, à craindre ou à servir. Le texte la présente donc dans une forme relationnelle : Il aime, Il se réjouit, Il s’attriste – pour éveiller la conscience morale et affective du lecteur.

Quand la Torah dit que “Dieu entend le cri du pauvre” ou “écoute la prière d’Israël”, il ne s’agit pas d’un acte auditif, mais d’un langage symbolique pour dire que le juste, le vrai, le souffrant ne sont pas perdus dans le vide. “ Dieu entend ” signifie : le sens moral du monde répond. Ce qui est juste, ce qui est cri, ce qui est prière trouve un écho dans l’ordre du réel. Autrement dit, *le bien n’est pas absurde* : il résonne, même si l’on ignore comment.

Dans la prière, ce n’est pas forcément “Dieu” qui change, c’est l’homme qui devient capable d’entendre sa propre parole autrement. Le fait de prier, de parler à plus grand que soi, crée une relation intérieure : un espace où quelque chose répond, non pas un être qui écoute, mais une présence qui se révèle dans le dialogue.

Les Sages disent souvent que Dieu est « c*homea tefila* » celui qui accueille la prière. Mais cette écoute n’est pas psychologique : elle est ontologique. Elle signifie que la parole adressée, même dans le vide, crée du lien, du sens, du tikkoun (réparation). Le Dieu d’Israël est un Dieu de relation, non de perception.

Beaucoup de formulations anthropomorphiques sont amplifiées par les traductions, surtout lorsqu’elles passent par des langues et des cultures différentes :

- L’hébreu biblique est hautement symbolique et concret. Par exemple, *‘af* (אַף) veut dire à la fois *nez* et *colère*. Donc “ la colère de Dieu s’enflamme ” est littéralement “ son nez brûle ” : c’est une image corporelle, pas une émotion au sens moderne. On retrouve cette expression dans le langage populaire en français quand on dit : “ j’ai la moutarde qui me monte au nez”.
- Les traducteurs grecs (Septante), latins (Vulgate) ou modernes ont souvent figé ces images dans un langage psychologique, accentuant l’idée d’un Dieu “ émotionnel ”.

Les penseurs médiévaux ont cherché à dépouiller la lecture littérale de ses éléments humains :

- Maïmonide (Rambam) affirme que Dieu n’a ni corps ni passions. Tous les attributs anthropomorphiques sont métaphoriques : ils désignent des effets perçus par les humains, non des états de Dieu.
- Nahmanide (Ramban) ou le Zohar (kabbale) reconnaissent que ces expressions décrivent des modalités d’action divine (*sefirot*, attributs, énergies, et nous reviendrons dans un prochain article sur cette notion de “*sefira*”) mais non l’essence divine elle-même.

Ainsi, parler de “ colère divine ” revient à décrire une manifestation de justice dans le monde, tandis que “ miséricorde ” exprime une manifestation de bonté, toutes deux issues d’un même principe transcendant et unifié. Dire que “Dieu entend les prières” semble, à première vue, anthropomorphique, comme si Dieu avait des oreilles, une volonté, une émotion. Mais dans la tradition juive (et aussi dans la philosophie religieuse moderne), cette expression n’est pas littérale : elle traduit

une expérience humaine de la relation plutôt qu’une réalité physique.

Le judaïsme réformé / libéral, né au XIXe siècle en Allemagne, ne nie pas la tradition, mais cherche à réinterpréter le langage religieux à la lumière de la modernité. Ainsi, YHWH n’est plus nécessairement une entité personnelle, mais un symbole qui inspire la morale, la justice et la dignité humaine.

Il parle souvent de “Dieu comme idéal” plutôt que d’un être surnaturel et le tétragramme devient une métaphore du mystère du monde, de la présence du bien, de la quête de sens. Ainsi, ne pas le prononcer garde son sens : non par crainte, mais parce que ce Nom représente ce qui échappe à toute définition. Dans les liturgies libérales, on dit encore *Adonaï* ou *Hachem*, mais ces mots renvoient moins à une transcendance surnaturelle qu’à une source morale universelle. YHWH signifie l’appel à rendre la création plus juste, non pas un maître céleste, mais le principe du devenir vers le bien.

Les juifs laïcs, souvent attachés à la culture juive plutôt qu’à la foi, voient dans YHWH un symbole identitaire et une création poétique de l’humanité. Ils considèrent le Nom comme le mot par lequel un peuple ancien a dit le mystère du monde. YHWH exprime une intuition fondatrice qu’il existe dans le réel quelque chose qui dépasse la simple survie ou la force. L’imprononçabilité du Nom devient alors un geste de respect envers la mémoire collective, une manière de dire : *nos ancêtres ont nommé ce qu’ils ne pouvaient saisir, et c’est cette pudeur même qui nous fonde.*

Dans cette vision, YHWH devient un symbole de la conscience humaine, de son aspiration au sens et à la justice, même sans croyance religieuse.

Certains penseurs juifs athées (comme Spinoza, Levinas à certains égards, ou des figures modernes comme André Comte-Sponville, d’inspiration juive laïque) voient dans YHWH une figure linguistique du mystère de l’être. Le tétragramme peut être lu comme une métaphore de l’Être lui-même, une formule de l’infini sans visage.Ne pas prononcer le Nom, c’est reconnaître que le langage ne possède pas le réel, que le sacré naît justement du non-dit. Chez eux, YHWH n’est pas un Dieu, mais le mot du silence, la limite du discours humain. Des penseurs comme Levinas, Heschel ou Rosenzweig diraient que “Dieu entend les prières” signifie qu’*il existe, au cœur du réel, une dimension de responsabilité et d’écoute que la prière actualise.* Autrement dit, “Dieu” n’est pas celui qui entend *quelque chose*, mais l’acte même de l’écoute infinie. “Dieu entend” = *le monde n’est pas muet au cri de l’humain.*

C’est ainsi que l’imprononçabilité du tétragramme, loin d’être un refus de “ Dieu ” ou une simple règle religieuse, incarne l’un des gestes les plus profonds du judaïsme : reconnaître que le mystère de l’Être échappe au pouvoir des mots.

YHWH – ce verbe d’“être” inachevé – n’est pas un nom qu’on puisse saisir, mais un souffle, une présence en devenir. En refusant de le prononcer, la tradition ne nie pas Dieu : elle protège le mystère de toute appropriation, de toute réduction à l’humain, à l’image, au dogme. Ce silence est un acte de foi, mais aussi de lucidité : il marque la frontière entre le langage humain et ce qui le dépasse. Nommer sans prononcer, c’est reconnaître que la relation avec le divin, ou avec le sens, ne passe pas par la possession, mais par la disponibilité, l’écoute et la retenue.

Nous avons au terme de ce parcours compris que dans le judaïsme ancien comme dans ses formes modernes, l’imprononçabilité de YHWH devient le signe d’une sagesse : celle d’un peuple qui, depuis les origines, sait que le plus haut des noms se dit en silence.

Notes :

1. la Septante, traduction en Grec de la Torah au IIIe s. avant l’ère commune à Alexandrie. ↩
2. la Vulgate, réalisée par Jérôme à la fin du IVème siècle de l’ère commune ↩
3. Genèse 1.3 ↩
4. Exode 20.4 לא-תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל, וְכָל-תְּמוּנָה, אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל, וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתָּחַת–וַאֲשֶׁר בַּמַּיִם, מִתַּחַת לָאָרֶץ. ד לא-תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם, וְלֹא תָעָבְדֵם ↩
5. Bereshit 1 http://sefarim.fr/Pentateuque_Gen%E8se_1_1.aspx ↩
6. Bereshit2.19 ↩
7. Exode 3:15 ↩
8. Genèse 4:25, 16:11, 21:3) ↩
9. Sefer Yetsira, I, 1 ↩
10. Berakhot 31b ↩

Previous post in series: ‹‹ Precedent Next post in series: Suivant ››

Auteur/autrice



Jean-Michel Maigne