

LE PORTRAIT CHANGEANT DU ROI DE TYR (EZÉCHIEL 28,11-18) DANS LES TRADITIONS TEXTUELLES ANCIENNES

Matthieu RICHELLE

Abstract: The Masoretic Text and the Septuagint exhibit considerable differences in Ezek 28,11-18. While the ruler of Tyre is metaphorically designated as a cherub in the former, he is depicted as a sort of Adam accompanied by a cherub in the latter. Many modern commentators follow the Greek tradition here. In this article, philology, structural analysis, study of imagery and even Palaeo-Hebrew epigraphy are used in order to evaluate the textual evolution behind the major differences. As a result, the author points out a consistent network of variants and translation choices which is best explained as a systematic reorientation by the translator or its Vorlage, stressing the Adamic and priestly features of the personage.

Keywords: Ezekiel 28; Septuagint ; Tyre ; cherub.

Parmi les passages bibliques évoquant les Phéniciens, les oracles contre Tyr du livre d'Ézéchiél occupent une place à part, en raison de leur ampleur comme de leur qualité littéraire. Phénicie et littérature : deux thèmes reflétant si bien l'œuvre de Josette Elayi, historienne et romancière¹, qu'il nous a paru approprié de lui offrir en hommage un modeste essai sur l'un des textes les plus fascinants jamais écrits au sujet d'un roi de Tyr (Ez 28,11-18²).

Au vrai, cet oracle existe sous deux formes distinctes³. Dans le texte massorétique, le souverain est assimilé métaphoriquement à un chérub banni de la montagne de Dieu ; la Septante, elle, le présente comme un homme *accompagné* d'un chérub et chassé par lui du paradis⁴. L'histoire de la réception antique de ce passage témoigne de deux lignes d'analyse correspondantes : tandis que la littérature rabbinique y verra une description de la situation

¹ Mentionnons ses romans *Le survivant* (Paris 2009) et *Secrets de granit* (Paris 2011).

² Le v. 19 est ici laissé de côté ; c'est une formule qui conclut chacune des trois parties du cycle de Tyr (on la retrouve en 26,21 et 27,36).

³ Et même trois si l'on prend en compte le Targum, où aucun chérub n'apparaît, ce qui représente à l'évidence une simplification.

⁴ Il paraît quelque peu forcé de dire comme J.E. MILLER (« The Maelak of Tyre [Ezekiel 28, 11-19] », *ZAW* 105, 1994, p. 497-501) que la « meilleure » interprétation du texte grec conduit à y voir une paire de chérubs.

d'Adam en Éden, certains Pères de l'Église y liront un récit de la chute de Satan⁵. Le roi de Tyr était-il primitivement présenté comme un chérub ou comme un homme ? C'est ce problème, divisant aujourd'hui encore les commentateurs⁶, que nous aimerions résoudre ici.

LES DEUX FORMES DE LA LAMENTATION SUR LE ROI DE TYR

Avant de comparer les deux formes textuelles d'Ez 28,11-18, il convient de rappeler les principaux résultats du même exercice appliqué à l'oracle précédent, qui concerne aussi le dirigeant tyrien⁷. D'une part, la sagesse du roi, affirmée en hébreu, se voit mise en question dans le texte grec (les v. 3-5 y sont des interrogations), où, du reste, l'on ne rencontre pas l'équivalent de *חָכְמָה* mais *ἐπιστήμη* (v. 4-5, 7), correspondance fort inhabituelle. D'autre part, en traduisant « ils perceront » au v. 7, le grec n'évoque pas la sacralité du roi que le TM sous-entend (« ils profaneront ta beauté ») - mais cela ne révèle pas une *Vorlage* distincte.

En ce qui concerne 28,11-18, nous présentons dans le tableau qui suit les variantes significatives en gras et les expressions propres à une forme textuelle en italiques.

Texte massorétique	Septante
Humain, élève une plainte au sujet du roi (<i>מֶלֶךְ</i>) de Tyr et dis-lui :	Humain, élève une plainte au sujet du prince (<i>τὸν ἄρχοντα</i>) de Tyr

⁵ H.M. PATMORE, « Adam or Satan ? The Identity of the King of Tyre in Late Antiquity », dans A. MEIN - P.M. JOYCE (éd.), *After Ezekiel. Essays on the Reception of a Difficult Prophet*, LHB/OTS 535, New York 2011, p. 59-69.

⁶ De nombreux commentateurs suivent la Septante, notamment A. BERTHOLET, *Das Buch Hesekiel*, KHAT 12, Leipzig/Tübingen 1897, p. 149 ; G.A. COOKE, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC, Edinburgh 1951, p. 317 ; J.B. TAYLOR, *Ezekiel. An Introduction and Commentary*, London 1969, p. 196 ; W. EICHRODT, *Ezekiel. A Commentary*, OTL, Philadelphia 1970, p. 389, 393 ; J.W. WEVERS, *Ezekiel*, NCBC, Grand Rapids/London 1982, p. 157 ; W. ZIMMERLI, *Ezekiel 2*, Hermeneia, Philadelphia 1983, p. 85 ; L.C. ALLEN, *Ezekiel 20-48*, WBC, Waco 1990, p. 90 ; K.-F. POHLMANN, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel Kapitel 20-48*, ATD 22,2, Göttingen 2001, p. 390. D'autres conservent le TM, comme M. GREENBERG, *Ezekiel 21-37 : A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22A, New York 1997, p. 590-591, et D. BLOCK, *The Book of Ezekiel*, NICOT, Grand Rapids 1998, t. 2, p. 100.

⁷ K.L. WONG, « The Prince of Tyre in the Masoretic and Septuagint Texts of Ezekiel 28,1-10 », dans F. GARCÍA MARTÍNEZ - M. VERVENNE (éd.), *Interpreting Translation. Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust*, BETL 192, Leuven/Paris/Dudley 2005, p. 447-461.

Ainsi parle le Seigneur Yahvé : Tu étais un sceau de perfection⁸ (מְלֶכֶת חֵן, rempli de sagesse (חֵן) et de toute beauté. Tu étais en Éden, jardin⁹ de Dieu, couvert¹⁰ de toute espèce de pierres précieuses : sardoine, topaze, émeraude, escarboucle, lapis lazuli, jaspe, saphir, agathe, améthyste et or ; l'œuvre de ta beauté¹¹ et de tes bijoux¹² en toi, au jour où tu fus créé, étaient établis (מְלֶכֶת חֵן וְיָפֶה בְּיוֹם הַבְּרָאָה). Tu étais un grand chérub protecteur¹³ (אֶת־כְּרוּב מְלֹאֵךְ הַסּוֹכֵה) et je t'avais placé sur la montagne sainte de Dieu, tu étais au milieu des pierres de feu, tu allais et venais (הֵתְהַלַּכְתָּ). Tu étais intègre dans tes voies (בְּדַרְכֶיךָ) depuis le jour où tu fus créé jusqu'à ce que l'on trouve de l'iniquité en toi. Par l'abondance de ton commerce, tu as été rempli¹⁴ de violence en ton milieu, et tu as péché. Je te rends profane¹⁵ (רָאֵהְלֵךְ) hors de la montagne de Dieu et je te fais	et dis lui: Ainsi parle le Seigneur Seigneur: Tu étais une empreinte de similitude (ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως) et une couronne de beauté. Tu es né dans la splendeur du paradis de Dieu, tu t'étais drapé de toute pierre de qualité : sardoine, topaze, émeraude, escarboucle, lapis lazuli, jaspe, argent, or, saphir, agathe, améthyste, chrysolithe, béryl, onyx. Et tu as rempli d'or tes trésors et tes magasins en toi (καὶ χρυσίου ἐνέπλησας τοὺς θησαυροὺς σου καὶ τὰς ἀποθήκας σου ἐν σοὶ). Depuis le jour où tu fus créé, avec le chérub (ἀφ' ἧς ἡμέρας ἐκτίσθης σὺ μετὰ τοῦ χειροῦ), je t'avais placé sur une montagne sainte de Dieu, tu vins à l'existence au milieu des pierres de feu. Tu vins à l'existence sans défaut, depuis le jour où tu fus créé jusqu'à ce que des méfaits soient trouvés en toi. Par l'abondance de ton commerce, tu as rempli tes magasins de fraude et tu as péché ; tu as été blesé
---	---

⁸ Cf. G.R. DRIVER, « Ezekiel : Linguistic and Textual Problems », *Biblica* 35, 1954, p. 145-159, spéc. 158-159 ; D. BLOCK, *op. cit.* (n. 6), p. 104-105.

⁹ Il n'y a pas ici de véritable variante : cf. Gn 2.8-10, 15-16 ; 3.23, 24.

¹⁰ Pour cette traduction voir D. BLOCK, *op. cit.* (n. 6), p. 99, n. 49.

¹¹ Avec D. BLOCK (*op. cit.* [n. 6], p. 110 n. 104), nous expliquons מְלֶכֶת par l'ougaritique TP (« beauté »). La Vulgate a ici *opus decoris tui*.

¹² Plutôt que des « flûtes » (TOB), il est préférable de voir ici un objet de joaillerie lié à la racine NQB I (« percer ») (D. BLOCK, *op. cit.* [n. 6], p. 110 et déjà W. ZIMMERLI, *Ezekiel* 2, *op. cit.* [n. 6], p. 85).

¹³ Traduction incertaine, cf. M. GREENBERG, *op. cit.* [n. 6], p. 583.

¹⁴ Cf. D. BLOCK, *op. cit.* [n. 6], p. 101 n. 62.

¹⁵ On traduit parfois « je te précipite » (BJ, Segond) ou « je te bannis » (D. BLOCK, *op. cit.* [n. 6], p. 101) sans support philologique ; « je te mets au rang des profanes » (TOB), au sens de « je te désacralise », peut s'appuyer sur l'ougaritique HLL (cf. G. DEL OLMO LETE - J. SANMARTIN, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, vol. 1, HdO 67.1, Leiden 2002, p. 360) et sur Ez 24,21 et 28,18 ; il s'impose en raison du parallèle avec ce dernier verset dans la structure (voir *infra*).

disparaître (חַרְפָּה), chérub <i>protecteur</i> (חַרְפָּה), du milieu des pierres de feu. Ton cœur s'est élevé à cause de ta beauté, tu as corrompu ta sagesse à cause de (עַל) ta beauté ; je te précipite sur terre, devant les rois je te livre, pour qu'ils t'observent. A cause de l'abondance de tes fautes, par l'injustice de ton commerce, tu as profané tes sanctuaires et je fais sortir le feu du milieu de toi, il te dévorera et je ferai de toi de la poussière sur la terre aux yeux de ceux qui te verront.	(ἐτραυματίσθης) depuis la montagne de Dieu et le chérub t'a emmené (ἤγαγέν σε τὸ χειρὸν) hors du milieu des pierres de feu. Ton cœur s'est élevé à cause de ta beauté, ta connaissance a été corrompue avec (μετὰ) ta beauté <i>à cause de la multitude de tes péchés</i> (διὰ πλῆθος ἁμαρτιῶν σου) ; je te précipite sur terre devant des rois, je fais de toi un exemple. A cause de l'abondance de tes péchés et des injustices de ton commerce, tu as profané tes sanctuaires et je ferai sortir un feu du milieu de toi, celui-ci te dévorera et je ferai de toi des cendres sur la terre, devant tous ceux qui te verront.
--	---

LES DIFFÉRENCES DUES À DES CHOIX DE TRADUCTION

La liste des différences entre les deux traditions textuelles, en apparence du moins, ne laisse pas d'impressionner. Certaines ne relèvent pourtant que de choix de traduction. Il en est ainsi de la « couronne » du v. 12, qui rend déjà כִּלִּי en Lam 2,15 et (chez Théodotion) en Ez 27,3. C'est également le cas, quoique de manière moins évidente, de la différence entre « sceau de perfection » (TM : חוֹתֶם תְּכָנִית) et « empreinte de similitude » (LXX : ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως) au v. 12. Le second terme du syntagme (תְּכָנִית) apparaît aussi Ez 43,10, mais il y est rendu par διάταξιν. C'est plutôt תְּכָנִית que la Septante a lu ici : il y a eu confusion entre כ et ב dans la transmission du TM ou dans la lecture du traducteur. De fait, même si ὁμοιώσεως rend souvent דְּמוּת¹⁶, il traduit en 8,10, dans certains manuscrits grecs, le terme תְּכָנִית¹⁷, de même que ὁμοίωμα en Ez 8,3 comme en d'autres passages¹⁸. En ce qui concerne חוֹתֶם, on corrige généralement la vocalisation du TM de manière très légère pour lire « sceau »¹⁹. Le terme ἀποσφράγισμα surprend, car ce substantif signifie, du moins en grec classique, une *empreinte* de sceau.

¹⁶ Gn 1,26 ; Ps 57,5 ; Ez 1,10 ; 10,22 ; Dn 10,16.

¹⁷ Comme le remarquait W. ZIMMERLI, *op. cit.* (n. 6), p. 81. Le *Vaticanus* porte là : τὰ εἶδωλα.

¹⁸ Ainsi qu'en Dt 4,16-18 ; Jos 22,28 ; Ps 144,12 (=143,12 LXX).

¹⁹ Cf. déjà la Vulgate (*signaculum*).

Cela pourrait s'expliquer si l'on a lu le mot comme un participe passif écrit avec une orthographe défective ; dans ce cas le second terme du syntagme serait à comprendre comme *genitivus auctoris*, d'où la traduction « imprinted of (by) the pattern »²⁰. Le mot ἀποσφράγισμα rend aussi, étrangement, חותם en Jérémie 22,24. En tous les cas, il n'y a pas lieu de supposer ici une *Vorlage* différente derrière le terme grec.

Or l'emploi du mot ὁμοιώσεως fait écho à Gn 1,26 où Dieu dit créer l'homme καθ' ὁμοίωσιν (à [son] image). Le roi de Tyr serait représenté comme une sorte d'Adam en « image de Dieu », devenant une « empreinte de similitude », dans le jardin d'Éden. Ce serait cohérent avec le découplage du roi et du chérub dans la Septante. Mais le parallèle avec Gn 1,26 est propre à la traduction grecque, puisque la *Vorlage* hébraïque d'Ez 28,12 portait vraisemblablement תבנית qui n'apparaît pas en Gn 1. En réalité, il paraît improbable que le texte le plus ancien ait qualifié d'« impression » le roi de Tyr, car cette métaphore pour un homme ne paraît pas attestée ailleurs avant l'ère chrétienne²¹, tandis que les figures de rhétorique convoquant l'image d'un sceau au sujet d'un humain et spécialement d'un roi sont bien attestées dans le corpus biblique²². Par conséquent, si elle n'atteste pas une *Vorlage* différente, la version grecque témoigne néanmoins d'un choix sémantique étonnant qui trahit, au minimum, l'influence que le traducteur a subi de la part d'une typologie adamique dont il a pu trouver des traces ailleurs dans le texte, et, au maximum, une volonté d'infléchir le texte en ce sens.

LES DIFFÉRENCES DUES À UN ÉCART DANS LE TEXTE HÉBREU OU À L'INITIATIVE DU TRADUCTEUR

D'autres disparités ne s'expliquent guère que par l'existence d'une *Vorlage* différente du TM, ou par une altération délibérée du sens du texte par le traducteur. Nous nous limiterons ici aux principales différences.

(1) L'évaluation intellectuelle et morale du roi (v. 12 et 17)

Commençons par quelques variantes qui peuvent être regroupées. Au v. 12, l'expression « rempli de sagesse » du TM est absente en grec. Au v. 17, l'objet et la cause de la « corruption » divergent : il s'agit respectivement de la « sagesse » et de la « beauté » pour l'hébreu, mais de la « connaissance » (ἐπιστήμη) et de « la multitude des péchés » selon le grec. Une corrélation avec l'une des différences déjà signalées pour 28,1-10 semble assurée.

²⁰ S.N. BUNTA, « Yhwh's Cultic Statue after 597/586 B.C.E.: A Linguistic and Theological Reinterpretation of Ezekiel 28:12 », *CBQ* 69, 2007, p. 222-241, spéc. 241.

²¹ Bunta donne comme exemple les *Pseudo-Clémentines*.

²² Cf. Ag 2,23 ; Jér 22,24 ; cf. aussi Sir 49,11 qui fait allusion à ce passage en utilisant σφραγίς. On peut ajouter Ct 8,6.

Qui a modifié le texte ? Le « plus » du TM (« rempli de sagesse ») établit un lien supplémentaire avec le rôle de la sagesse dans l'oracle précédent (28,1-10), mais est-ce une raison suffisante pour avoir ajouté cette expression, alors que ce parallèle entre les oracles existe de toute façon du fait de la mention de la sagesse en 28,17 ? D'autre part, il paraît difficile de trouver un motif du côté du TM à la suppression de la mention des « péchés », puisque le texte hébreu mentionne bien l'« iniquité » du roi au v 15. A l'inverse, l'ajout de la « multitude de tes péchés » comme étiologie paraît cohérent, du côté de la LXX, à la fois avec une lecture intégrant une typologie adamique (cf. la faute de Gn 3) et avec une réticence à parler de sagesse quant au personnage incriminé.

(2) Les pierres précieuses (v. 13)

De la comparaison des deux listes de pierres précieuses²³, il ressort que la Septante comporte cinq mots de plus que le texte massorétique, et que la présence de trois d'entre eux parfait le parallèle généralement relevé avec le pectoral du grand-prêtre décrit dans le livre de l'Exode (Ex 28,17-20 ; 39,10-13). Une représentation sacerdotale du roi tyrien pourrait être rapprochée de l'attestation de rois-prêtres phéniciens dans la dynastie d'Ešmun'azor²⁴. Les indices disponibles demeurent cependant rares, et proviennent de Sidon plutôt que de Tyr.

Dans l'hypothèse d'une modification du passage du côté du texte massorétique, il faudrait sans doute comprendre qu'on y a biffé certains termes de la liste afin d'estomper l'écho avec la tenue du grand-prêtre, qui cadre mal avec l'idée que l'on parle d'un chérub. Un scénario peu convaincant, dans la mesure où l'altération, très partielle, ne suffit pas à empêcher bien des lecteurs de percevoir (à tort ou à raison) une allusion au pectoral du grand-prêtre. Une telle stratégie aurait d'ailleurs dû conduire le réviseur à supprimer d'autres détails susceptibles d'être interprétés comme des allusions au statut sacerdotal du personnage (« désacralisation » par Dieu au v. 16, profanation de sanctuaires au v. 18...) En revanche, une harmonisation de la liste des pierres avec celles du pectoral sacerdotal, par la Septante ou sa *Vorlage*, s'intégrerait bien à une dissociation voulue entre le roi de Tyr et le chérub, puisque la caractérisation comme grand-prêtre appuie l'humanité du personnage visé. L'incongruité apparente d'un chérub présenté comme un (grand-)prêtre aura pu susciter ou conforter une lecture découplant l'homme-prêtre et l'être mystérieux.

²³ Voir e.g. D. BLOCK, *op. cit.* (n. 6), p. 106-109 et en particulier le tableau p. 107.

²⁴ A ce sujet, lire J. ELAYI, « Le roi et la religion dans les cités phéniciennes à l'époque perse », dans C. BONNET, E. LIPÍŃSKI, P. MARCHETTI (éd.), *Religio Phoenicia*, Studia Phoenicia IV, Namur 1986, p. 249-261, spéc. 253-258.

(3) Le titre du dirigeant de Tyr (v. 12)

Ces considérations peuvent nous aider à revenir sur le titre du souverain tyrien, appelé « roi » dans le TM mais « prince » dans la LXX (v. 12). Selon Bogaert²⁵, la Septante évite de parler de « roi » pour les dirigeants judéens, sauf en deux cas inévitables car concernant l'histoire récente (1,2 et 17,12) ; la situation de 28,1 serait due à une modification sous-jacente au TM, effectuée afin que la plainte concerne le dieu Melqart (MLK QRT, « roi de la cité ») identifié au chérub. Cette explication ne nous paraît pas convaincante : le mot « roi » est assez commun dans le TM et l'identification chérub/divinité nous semble inexacte, comme nous le verrons en détail plus loin. D'après Van der Kooij²⁶, c'est le traducteur qui a choisi « prince » parce que le passage concernait à ses yeux un dirigeant-prêtre, de même qu'il utilise ce terme en Ez 34,24 et 37,25 au sujet de David, lequel avait (selon ce chercheur) une résonance sacerdotale à l'époque hellénistique. A notre sens, il n'est pas à exclure que le traducteur, ayant déjà resserré le lien avec le grand-prêtre en complétant la liste des pierres précieuses, ait voulu établir un parallèle entre le roi de Tyr et le « prince » de la vision du Temple, qui offre des sacrifices (Ez 43,17.22-25 ; 46,4-7.12).

Ce qui précède concerne la compréhension du passage par le traducteur antique et les stratégies de modification qui ont pu en résulter. Il faut néanmoins signaler que certains des traits à connotation sacerdotale peuvent se comprendre autrement que référant à un grand-prêtre : la liste de pierres précieuses peut être liée à la glyptique²⁷ ; la mention de sanctuaires au v. 18 pourrait, elle, référer à la fonction de gardien de temple(s) du chérub ; les notions de « profanation » aux v. 16 et 18, enfin, pourraient renvoyer à sa déchéance du domaine sacré et à sa défaillance respectivement. Nous reviendrons sur ce point plus loin. D'autres aspects parfois considérés comme relevant de la sphère des prêtres nous paraissent, du reste, surévalués²⁸.

²⁵ P.-M. BOGAERT, « Montagne sainte, jardin d'Eden et sanctuaire (hiérololymite) dans un oracle d'Ezéchiél contre le prince de Tyr (Ez 28.11-19) », dans H. LIMET - J. RIES (éd.), *Le mythe, son langage et son message*, Homo Religiosus 9, Louvain-la-Neuve 1983, p. 131-153, spéc. 135-136.

²⁶ A. VAN DER KOOIJ, « The Septuagint of Ezekiel and Hasmonaeon Leadership », dans F. GARCÍA MARTÍNEZ - M. VERVENNE (éd.), *op. cit.* (n. 7), p. 437-446, spéc. 442.

²⁷ A. WOOD, *Of Wings and Wheels. A Synthetic Study of the Biblical Cherubim*, BZAW 385, Berlin/New York 2008, p. 78-79.

²⁸ Pour P.-M. BOGAERT (art. cit. [n. 25], p. 138) le verbe « remplir » (ἐνέπλησας au v. 16) renvoie à la description du pectoral sacerdotal en Ez 28,17, où il a le sens de « garnir » le pectoral de pierres précieuses. Mais ici le sens est tout différent, il s'agit (toujours en grec) de remplir des trésors et des magasins. Le sceau, lui, renverrait à Ez 28,21 où les pierres du pectoral gravées aux noms des tribus « comme des sceaux ». Mais là encore, l'image est bien différente et même incompatible, puisqu'en Ez 28 le roi de Tyr est lui-même assimilé au sceau.

(4) La fin de la description du roi au v. 13

Les expressions qui suivent immédiatement la liste des pierres s'avèrent particulièrement difficiles. Dans le TM, il est question d'« ouvrage » de joaillerie ; la Septante porte : « tu remplis d'or tes trésors et tes magasins en toi ». Ici certaines différences semblent remonter soit à une *Vorlage* différente, soit à une altération volontaire du propos, car les termes ἐνέπλησας, θησαυρούς, ἀποθήκας ne rendent nulle part ailleurs les mots respectifs מְלֵאכָה, תְּרִשְׁוֹתַי et תְּרִשְׁוֹתַי²⁹. Dans le premier cas, on peut à la rigueur imaginer une confusion avec le verbe מָלַא. Mais il est intéressant de noter que deux des trois termes en question (ἐνέπλησας et θησαυρούς) apparaissent déjà au chapitre précédent (27,33 et 27,23). Cela pourrait indiquer soit que la *Vorlage* de la Septante a conservé ici des liens perdus dans le TM, soit au contraire qu'elle ou son traducteur a modifié le texte sous l'influence ou l'inspiration de la lamentation précédente. En fait, on peut remarquer ici que les divergences reflètent les tendances générales du TM et de la LXX dans le passage : cette dernière voit encore dans le personnage visé un humain qui amasse des richesses en remplissant ses trésors ; le TM, lui, poursuit dans la continuité avec la liste de pierres précieuses, peut-être avec une référence au travail d'artisanat à l'origine du sceau (« œuvre de ta beauté »).

(5) Chérub ou compagnon d'un chérub ?

Nous en venons à la différence principale, qui engage plusieurs variantes : dans le TM, le roi est identifié à un chérub, tandis que selon la Septante il est seulement accompagné de ce dernier (v. 14). De manière cohérente, la double sanction énoncée au v. 16 diffère : d'après le TM, c'est Dieu qui l'exécute : « je te rends profane », « je te fais disparaître » ; le grec utilise d'abord une tournure passive sans agent (« tu as été blessé ») puis attribue au chérub l'expulsion (« il t'a emmené hors du milieu des pierres de feu »). Le verbe ἡγάγην ne peut ici s'expliquer par אָבַד qu'il ne traduit jamais, ni par une confusion à partir de ce dernier³⁰. D'autre part, au sein de la description des v. 14-15, le TM comporte une série de « plus » : מְשֹׁחַ הַסֹּכֶךְ ; הַתְּהַלְלֶכָה ; בְּדֶרֶךְ. Ces différences ne s'expliquent guère par des erreurs de scribes. S'il faut comprendre que הַסֹּכֶךְ se rapporte au rôle des ailes du chérub (« couvrir », d'où « protéger »), alors on peut penser que tout ou partie de ces mentions a été introduit par le TM dans le but de renforcer la métaphore du chérub. On ne peut affirmer que la Septante les a omis pour gommer cette dernière, car il ne s'agit que de qualificatifs du chérub : s'il est

²⁹ E. HATCH - H.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions to the Old Testament*, Graz 1954, p. 457, 621 et 128 respectivement.

³⁰ *Ibidem*, p. 9.

présenté par ailleurs comme distinct de l'homme, ils ne le concernent évidemment pas.

Pour Bogaert³¹, c'est le TM qui est secondaire et résulte d'une volonté d'éviter l'identification du prince de Tyr avec le premier habitant du jardin. Cependant, on ne sait ce qui a pu paraître le plus gênant à des lecteurs antiques, d'un rapprochement entre Adam et un roi étranger ou de l'assimilation de deux personnages distincts dans le seul récit que nous possédions réellement du récit des origines (Gn 2-3). Il semble difficile de se fonder sur des arguments de ce type, nécessairement subjectifs. En revanche, trois constats solides convergent ici en faveur du caractère originel du texte massorétique.

En premier lieu, la forme anormale אֲנִי du pronom indépendant de la seconde personne du singulier se retrouve en deux autres endroits (Nb 11,15 ; Dt 5,27), mais en cinq autres versets on rencontre un *ketib* אָ là où le *qere* suggère אָתָּה ³². Le comité réuni autour de Barthélemy a vu en אֲנִי le vestige d'une forme ancienne à graphie défective valable pour le masculin comme pour le féminin ; l'introduction ultérieure de la graphie pleine pour la forme masculine, levant l'équivocité, aurait nécessité les *qere* précédents pour éviter toute confusion dans les passages qui utilisaient encore la forme ancienne. Les Massorètes auraient par la suite voulu préserver la tradition de lecture en forme masculine des trois autres cas restants en les signalant dans l'apparat de leur texte³³. On peut ajouter à présent que la graphie défective semble attestée en épigraphie paléo-hébraïque³⁴. En fait, le texte du TM est nettement *difficilior*, et c'est encore le cas avec מִמֶּשֶׁח qui reste malaisé à traduire à ce jour.

Ensuite, l'oracle 28,11-18 possède une structure remarquable AA'BB' (cf. tableaux ci-dessous) au sein de laquelle אָתָּה וּבָכָר est en parallèle avec « tu étais un sceau »³⁵, ce qui suggère de lire dans ces deux phrases une métaphore

³¹ P.-M. BOGAERT, *art. cit.* (n. 25), p. 135; B. GOSSE, « Ézéchiél 28,11-19 et les détournements de malédictions », *BN* 44, 1988, p. 30-38.

³² I S 24,19 ; Ps 6,4 ; Jb 1,10 ; Qo 7,22 ; Néh 9,6.

³³ D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, t. 3 : *Ezéchiél, Daniel et les 12 prophètes*, OBO 50/3, Fribourg/Göttingen 1992, p. 238. Dans le même sens, J. BARR, « "Thou Art the Cherub": Ezekiel 28.14 and the Post-Ezekiel Understanding of Genesis 2-3 », dans E. ULRICH, J.W. WRIGHT, R.P. CARROL, P.R. DAVIES (éd.), *Priests, Prophets and Scribes. Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*, JSOT.S 149, Sheffield 1992, p. 213-223.

³⁴ A. LEMAIRE - A. YARDENI, « New Hebrew Ostraca from the Shephelah », dans S.E. FASSBERG - A. HURVITZ (éd.), *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting*, Jerusalem/Winona Lake 2006, p. 197-200. Une autre occurrence, bien moins assurée, a été proposée dans une inscription de Kuntillet 'Ajrud (cf. S. AHITUV, *Echoes from the Past*, Jerusalem 2008, p. 319-321).

³⁵ I. GOLDBERG, « The Poetic Structure of the Dirge over the King of Tyre », *Tarbiz* 58/2, 1989, p. 277-281 (en hébreu); M. GREENBERG, *op. cit.* (n. 6), p. 587-588.

portant sur le roi de Tyr de la forme אַתָּה + prédicat, en comprenant la seconde fois : « tu étais un chérub ».

A (v. 12-13)	A' (v. 14-15)
Tu étais un sceau	Tu étais un chérub
en Eden, le jardin de Dieu	sur la montagne sacrée de Dieu
couvert de toute espèce de pierres précieuses...	au milieu des pierres de feu
au jour où tu fus créé	depuis le jour où tu fus créé...

B (v. 15-17)	B' (v. 18)
Par l'abondance de ton commerce	A cause l'abondance de tes fautes, par l'injustice de ton commerce,
je te rends profane...	tu as profané...
je te fais disparaître... du milieu des pierres de feu	je fais sortir le feu du milieu de toi
je te précipite sur terre	je ferai de toi de la poussière sur la terre
devant les rois je te livre, pour qu'ils t'observent	aux yeux de ceux qui te verront

Les quatre formules du type אַתָּה + prédicat³⁶ au sein de l'ensemble 28,1-18 semblent d'ailleurs situées à des endroits stratégiques en termes de structure du texte : d'une part, אַתָּה וְאַתָּה אֵלֶיךָ apparaît aux v. 2 et 9 en forme de quasi-inclusion pour le premier oracle ; de l'autre, les affirmations אַתָּה חַוִּיתָ (v. 12) et אַתָּה וְבָכָר (v. 14) servent d'introductions aux deux premières parties (A et A') du second oracle. Le parallèle est considérablement affaibli si l'on lit « je t'avais placé avec un chérub », et la structure déséquilibrée si l'on ôte « au jour où tu fus créé » de A' comme dans la LXX. Ce n'est pas à dire qu'une structure plus élaborée est nécessairement plus ancienne ; il peut arriver que le surcroît de finesse soit précisément le fruit d'une réédition. Mais ici, le fait que la structure, de toute façon présente partiellement dans la LXX, manifeste un tel degré de précision rend tout à fait invraisemblable qu'elle ait été originellement déparée par le déséquilibre relevé. Il est encore moins concevable que le texte consonantique d'origine ait été identique au TM sans pour autant se prêter à cette structuration, comme dans l'hypothèse récente de Patmore, selon lequel il faudrait préférer un autre découpage que

³⁶ Nous développons ici une remarque de K. JEPPESEN, « You Are a Cherub, but No God! », *SJOT* 5, 1991, p. 83-94, spéc. 91. Le texte compte aussi des formules de la forme prédicat + אַתָּה aux v. 3 et 15, mais ils ne jouent manifestement pas le rôle de marqueurs structurels.

celui du TM conduisant notamment à la traduction suivante pour la fin du v. 13 et le v. 14 : « lorsque tu fus créé, le chérub oint, qui couvre, avait été établi, et je t'ai mis sur la montagne sainte, tu étais un être divin (Elohim), tu marchais au milieu des pierres de feu »³⁷.

Enfin, l'imagerie d'origine était selon toute probabilité celle du TM. L'étrangeté possible, aux yeux d'un moderne, du recours à l'image d'un être tel le chérub pour désigner un roi, n'avait sans doute pas lieu d'être dans l'Antiquité. La vision inaugurale du livre d'Ézéchiel insistait déjà sur la ressemblance entre chérub et humain (Ez 1,5.8.10). Bien plus, l'association entre royauté et présence de chérubs est attestée dans la Bible comme dans l'iconographie levantine. Dans l'Ancien Testament, l'arche d'alliance, marchepied du trône divin, est accotée de chérubs (cf. 1 R 6,23-28). Sur le sarcophage d'Ahiram (par exemple), on voit le roi assis sur un trône en forme de sphinx³⁸. Plutôt que « l'hypostase de la divinité protectrice du roi »³⁹, comme le pense Petit – notamment sur la base de la version grecque d'Ez 28 – il faut sans doute considérer avec Keel et Uehlinger que « porteurs du trône, ces êtres hybrides caractérisent le personnage qui siège sur eux – le plus souvent des rois ou des divinités de sexe masculin... - comme roi tout-puissant ou 'dieu suprême' »⁴⁰. Or en Ez 1, on constate que les chérubs semblent soutenir la plate-forme du trône/char divin. Au fond, ces êtres « réunissent en eux ce qu'il y a de plus haut et de plus puissant chez les créatures »⁴¹, mais précisément, ils ne sont que des créatures inférieures à l'être divin dont elles supportent le trône. Cela convient parfaitement au contexte de l'oracle que nous étudions. En convoquant l'image du chérub, l'auteur de l'oracle contre le roi de Tyr se donnait les moyens à la fois d'attribuer momentanément au roi de Tyr le plus haut statut parmi les créatures pour mieux évoquer sa chute ensuite, et de lui signifier qu'il n'est *pas* de rang divin⁴² : exactement les préoccupations révélées par l'oracle précédent (Ez 28,1-10). En un sens, le roi de Tyr a failli à son rôle de chérub en tentant de franchir la frontière entre sphères humaines et divines, qu'il avait en quelque sorte pour fonction de maintenir⁴³. Ce point doit sans doute être

³⁷ H.M. PATMORE, « Did the Masoretes Get It Wrong? The Vocalization and Accentuation of Ezekiel xxviii 12-19 », *VT* 58, 2008, p. 245-257; *idem*, « Adam or Satan ? The Identity of the King of Tyre in Late Antiquity », *art. cit.* (n. 5), p. 60-62.

³⁸ Voir T. PETIT, *Œdipe et le Chérubin. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité*, OBO 248, Fribourg/Göttingen 2011, p. 52 et fig. 16.

³⁹ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁰ O. KEEL - C. UEHLINGER, *Dieux, déesses et figurines divines*, trad. par J. Prignaud, Paris 2001, p. 170-171.

⁴¹ *Ibidem*, p. 170.

⁴² A. WOOD, *op. cit.* (n. 27), p. 81-82.

⁴³ D. LAUNDERVILLE, « Ezekiel's Cherub : A Promising Symbol or a Dangerous Idol ? » *CBQ* 65, 2004, p. 165-83, spéc. 183.

mis en rapport avec l'idée d'une profanation par le chérub de « [ses] sanctuaires »⁴⁴.

Par ailleurs, Wood⁴⁵ a relevé que la métaphore du chérub fournit un excellent parallèle au sceau pour plusieurs raisons : il a comme lui un rôle de « protection » (des temples, cf. les documents scellés) ; il est comme lui une image « plastique » qui convient particulièrement au contexte rhétorique : « the images subvert the significance of the wealth and power which Phoenician craftsmen generated for Tyre and which had become a source of pride in Phoenician national identity. »⁴⁶ Rappelons que la glyptique phénicienne a produit de magnifiques items ; on a pu écrire que « la glyptique constitue le fil conducteur de l'art phénicien par excellence »⁴⁷. Enfin, les êtres ailés (griffons et sphinx) constituaient un motif courant sur les sceaux, phéniciens et autres⁴⁸, ce qui pourrait faire le lien entre les deux images, sceau et chérub, que l'on rencontre en Ez 28,11-18.

A l'inverse, la représentation du chérub résidant à côté d'un homme dans le jardin d'Éden, dès avant le bannissement de ce dernier, ne correspond à rien de connu. Il est certes possible de penser à une tradition non préservée, parallèle et différente de celle de la Genèse. Mais un scénario tout aussi plausible, et plus économique puisqu'il n'exige pas de conjecturer l'existence d'un récit perdu, consiste à noter que le traducteur a pu chercher à harmoniser l'oracle avec le récit de Gn 2-3⁴⁹ à l'aide de petites retouches, mais sans que l'état du texte ne lui permette d'obtenir un résultat achevé : le chérub apparaît dès avant la « chute », il exécute le bannissement au lieu d'être placé seulement après elle, etc. En outre, le chérub n'est présenté comme résidant dans le jardin d'Éden que si l'on décide de lire les v. 12-15 comme un seul récit. Or la structure indique que les versets 12-13 d'une part (A), 14-15 de l'autre (A'), convoquent deux vignettes parallèles mais distinctes qu'il ne faut pas s'empresse de superposer. C'est également ce que suggère le contenu, puisque les v. 12-13 se situent dans le jardin d'Éden, tandis que les v. 14-15 placent l'action sur la « montagne sainte », deux lieux que l'on identifie⁵⁰ peut-être trop vite. Or l'allusion au début de la Genèse n'apparaît (tout au plus) que dans la première vignette (v. 12-13). La Septante, en lisant le v. 14 non pas comme l'introduction d'une nouvelle métaphore pour le roi,

⁴⁴ A. WOOD, *op. cit.* (n. 27), p. 82.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 81-84.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁷ E. GUBEL, « La glyptique phénicienne », dans le catalogue de l'exposition de l'Institut du Monde Arabe, *La Méditerranée des Phéniciens : de Tyr à Carthage*, Paris 2007, p. 197.

⁴⁸ Cf. A. WOOD, *op. cit.* (n. 27), p. 183-200.

⁴⁹ J. BARR, *art. cit.* (n. 33), p. 222.

⁵⁰ Comme le fait par exemple J. LEVENSON, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, HSM 10, Missoula 1976, p. 25-36.

mais comme la suite du récit, ajoutant simplement la figure accompagnante du chérub, a lissé le passage et fusionné les images, appliquant à l'homme primordial les représentations des v. 14-15.

CONCLUSION

En fin de compte, si de nombreux commentateurs corrigent le texte à l'aide de la Septante, et si plusieurs chercheurs ont tenté de montrer que la *Vorlage* de cette dernière représente un état antérieur au texte massorétique, il est apparu que cette hypothèse ne possède qu'un pouvoir explicatif fort réduit quand il s'agit de comprendre dans le détail l'apparition des variantes. En revanche, un scénario d'ensemble cohérent et précis se dessine, un réseau d'altérations corrélées apparaît si l'on retient l'idée que c'est le traducteur qui a infléchi le sens du passage. La grande difficulté du début du v. 14 a pu l'inciter à comprendre que le roi était décrit « avec » un chérub. Dès lors, la connaissance du début de la Genèse l'aura conduit à lire ici une variante du récit sur Adam, en redressant partiellement le texte dans cette direction (choix de traduire « empreinte de similitude » ; expulsion par le chérub, et non bannissement de ce dernier ; évitement du terme de « sagesse » et étiologie par les péchés). Enfin, la présence de formulations à connotations potentiellement sacerdotales lui aura suggéré d'accentuer un parallèle avec le grand-prêtre de l'Exode (harmonisation de la liste des pierres avec celles du pectoral), voire à utiliser le même titre que le « prince » de la Vision du Temple. Ce faisant, la pertinence et la teneur mêmes de la métaphore initiale du chérub appliquée au roi de Tyr s'effaçait quelque peu, laissant la place à une autre ligne de représentation possédant sa cohérence propre et appelée à une certaine fortune dans l'histoire de l'interprétation.