

# LES CHERUBINS



**Mémoire présenté à la  
Faculté de Théologie Evangélique  
Vaux-sur-Seine**

**En vue d'obtenir le grade de maître en théologie**

**Vincent Miéville  
Février 1996**

## INTRODUCTION

Dans l'esprit de beaucoup, les chérubins sont ces petits angelots que l'on voit sur les œuvres de la Renaissance, sorte de bébés bien potelés munis de petites ailes. Mais tout lecteur biblique attentif se rend compte que ces angelots n'ont rien à voir avec les chérubins bibliques.

C'est la curiosité qui, au premier abord, nous a poussé à entreprendre l'étude de ces êtres mystérieux, en particulier à cause de leur apparence étrange dans les visions d'Ezéchiel.

La question à laquelle notre travail tentera de donner une réponse tient en fait en quelques mots : que sont les chérubins ? Précisons que ce sont les chérubins bibliques qui nous intéressent, nous nous attarderons donc plus longuement aux textes de l'Écriture. Mais avant cela, quelques considérations plus générales nous permettront d'aborder les textes bibliques d'un œil plus éclairé.

C'est pourquoi notre premier chapitre nous conduira dans une brève histoire de l'interprétation, depuis les écrits inter-testamentaires jusqu'à l'époque actuelle.

Notre deuxième chapitre abordera le problème de l'étymologie. Nous tenterons alors de percer le mystère de l'origine du terme "chérubin". Nous aurons également quelques considérations sur les textes anciens qui peuvent être liés aux chérubins.

Avec notre troisième chapitre, nous ferons une incursion dans l'archéologie, en particulier dans l'iconographie du Proche-Orient ancien. Nous verrons quelles sont les créatures mythologiques des peuples voisins d'Israël qui pourraient être rapprochées des chérubins.

Et c'est dans notre quatrième chapitre que nous aborderons les textes bibliques, que nous aurons pris soin de classer en quelques groupes.

Notre travail s'achèvera par une synthèse des éléments recueillis, dans le but de définir ce que sont les chérubins. Nous proposerons également quelques pistes de réflexions possibles pour prolonger notre étude.

## CHAPITRE I

### BRÈVE HISTOIRE DE L'INTERPRÉTATION

#### 1. Judaïsme

On trouve des chérubins dans les différentes visions du trône de Dieu qui jalonnent les écrits juifs pseudépigraphiques. A commencer par le premier livre d'Enoch, écrit probablement entre le II<sup>e</sup> siècle A.C. et le I<sup>er</sup> siècle A.D.<sup>1</sup>. Au chapitre 14 nous trouvons une vision des demeures divines où des "*chérubins de feu*" apparaissent au milieu d'un palais dont les murs sont de glace. Au cœur de ce palais se trouve le trône de Dieu, et non loin de là, la "*montagne des chérubins*".

Dans d'autres passages de ce livre, les chérubins se trouvent associés aux séraphins et aux *ophahim*, dans la proximité immédiate de Dieu. Ces trois types d'êtres célestes « *ne dorment pas et gardent son trône glorieux* » (1 Enoch 71:7). De telles visions rappellent les visions d'Ezéchiel, ainsi que d'autres textes bibliques (p.ex. Esaïe 6). Mais de nombreuses spéculations viennent s'y ajouter.

Ce même procédé de combinaison est encore plus net dans le deuxième livre d'Enoch, datant probablement de la fin du I<sup>er</sup> siècle A.D. Au chapitre 21, les chérubins et les séraphins semblent avoir la même apparence et la même fonction. Pourvus de six ailes et munis d'un grand nombre d'yeux, ils se tiennent tout autour du trône de Dieu et chantent le *Trishagion* d'Esaïe 6.

Plus tardif, V<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle A.D., le troisième livre d'Enoch place à la tête des chérubins, clairement considérés comme une classe d'anges, un prince des chérubins, du nom de *Kerubi'el* (3 Enoch 22). Au verset 13, il est dit que la *Shekina* repose sur le dos des chérubins, la "*splendeur de la gloire*" est sur leurs faces, et leurs bouches sont remplies de chants et de louange.

En plus de ces trois livres d'Enoch, d'autres textes sont intéressants. Siracide 49:8 (II<sup>e</sup> siècle A.C) parle de la vision de la Gloire que Dieu accorda à Ezéchiel "*sur le char des chérubins*". L'Apocalypse d'Abraham (I<sup>er</sup> au II<sup>e</sup> siècle A.D.) évoque au chapitre 18 un "*trône de feu*" entouré d'êtres aux yeux multiples, possédant les quatre même faces qu'en Ezéchiel 1 et ayant 6 ailes partant des épaules, des flans et des reins. D'autres textes comme l'Apocalypse de Moïse ou le Testament de Lévi (II<sup>e</sup> siècle) usent d'un langage similaire. Enfin, la description d'une liturgie céleste, retrouvée à Qumran (4QS140), est en fait une transposition des visions d'Ezéchiel.

Ces différents textes montrent quelle a été l'évolution des chérubins dans l'angélogogie juive. Rapidement considérés comme l'une des plus hautes classes d'anges, les chérubins furent spécialement attachés au trône de Dieu, ayant comme fonction de le garder et de le porter.

---

<sup>1</sup> Nous suivons les datations que donne James H. CHARLESWORTH (Dir.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol.1 Apocalyptic Literature and Testaments (Londres : Darton, Longman & Todd, 1983), 995 pp.

L'angélologie juive est complexe et nous nous garderons d'en donner une description détaillée. Remarquons toutefois la place importante réservée à la spéculation dans son élaboration. Les visions d'Ezéchiel ont fourni la base d'un grand courant de la mystique juive, la *merkabah*. A partir du I<sup>er</sup> siècle A.D. ce terme a été utilisé pour désigner l'ensemble des spéculations et des visions liées à l'évocation du char divin d'Ezéchiel<sup>2</sup>. Ainsi la merkabah a-t-elle fourni un nombre important des classes angéliques en personnifiant certains éléments de la vision d'Ezéchiel, le trône, les roues (*ophanim*), les tournolements (*galgalim*), etc. De plus, les "*êtres vivants*" furent considérés comme une classe d'anges distincte des chérubins.

La tradition juive a donc attribué deux fonctions principales aux chérubins : (1) Gardien et porteur du trône de Dieu ; (2) Louange perpétuelle de Dieu. La première découle des visions d'Ezéchiel. Pour la seconde, la combinaison des caractéristiques physiques des séraphins (six ailes...) avec celles des chérubins (quatre faces, yeux multiples, pieds de veau...) a conduit à l'attribution aux chérubins d'une fonction qui n'appartenait qu'aux séraphins d'Esaië 6.

Enfin, avant de passer aux pères de l'Eglise, mentionnons l'interprétation de **Philon d'Alexandrie**. Né en l'an 20 A.C., Philon est l'auteur d'un traité sur les chérubins dont le titre latin usuel est *De Cherubim*.

Dans ce traité, Philon propose d'abord une première interprétation, cosmologique, des chérubins (qu'il suppose être au nombre de deux) ; "*peut-être représentent-ils allégoriquement la révolution de l'ensemble du ciel*". Le premier chérubin représente la "*sphère extérieure*", celle des "*étoiles fixes*". Le deuxième chérubin symbolise les sept "*sphères intérieures*", celles des planètes, qui ont un mouvement opposé à la sphère extérieure. L'épée de feu est alors "*le signe de leur mouvement et du déplacement éternel de l'ensemble du ciel*". Mais pour Philon, les chérubins sont peut-être aussi les deux hémisphères s'inclinant vers l'*Estia*, seul point fixe et stable de l'univers. L'épée de feu est alors le symbole du soleil<sup>3</sup>.

Philon propose encore un sens plus profond. Les deux chérubins sont le symbole des deux attributs suprêmes de Dieu : la bonté et la puissance. L'épée de feu, quant à elle, représente un troisième attribut qui réunit les deux autres : le logos, car c'est par la raison que Dieu est à la fois souverain et bon<sup>4</sup>. Comme nous le verrons, l'interprétation philonienne trouvera écho chez certains pères de l'Eglise.

## 2. Pères de l'Eglise

Au II<sup>e</sup> siècle, **Irénée de Lyon** fut le premier à interpréter les chérubins comme des métaphores vivantes des quatre évangiles. Les quatre faces sont les images de l'activité de Jésus-Christ. Le lion symbolise la puissance, la prééminence et la royauté du Fils de Dieu ; le taureau manifeste la fonction de sacrificateur et prêtre du Christ ; l'homme symbolise son incarnation ; et l'aigle est l'image du don de l'Esprit "volant sur l'Eglise". Les évangiles prolongent cette image : Jean, dans son prologue, raconte la génération prééminente du Christ ; Luc débute son évangile par l'histoire du prêtre Zacharie ; Matthieu raconte la génération humaine de Jésus ; Marc commence par "l'esprit prophétique survenant d'en haut sur les

---

2 Cf. André PAUL, "La Merkabah : un des grands courants de la mystique juive. Le judaïsme ancien", *Le monde de la Bible* 40 (1985), pp.42-43.

3 Cf. PHILON, *De Cherubim*, § 21-26.

4 Cf. PHILON, *De Cherubim*, § 27-30.

hommes". Dans un troisième temps, Irénée souligne que les mêmes traits se retrouvent dans le Verbe de Dieu lui-même : il parlait "selon sa divinité et sa gloire" aux patriarches ; il assignait une fonction sacerdotale aux hommes vivant sous la Loi ; pour nous, il se fit homme ; et enfin il envoya l'Esprit sur toute la terre<sup>5</sup>.

Selon **Origène** (185-254), les chérubins vivent sur la montagne de Dieu, dans le paradis. Avant sa chute, le diable vivait avec eux<sup>6</sup>. Mais à cette interprétation angélique des chérubins vient s'ajouter une étymologie étrange qui donne à "chérubin" le sens de "plénitude de connaissance". Ainsi, selon Origène, "quiconque est rempli de science devient un chérubin que Dieu conduit". La vision d'Ezéchiel devient alors l'image du chrétien libéré des occupations de ce siècle, ne se trouvant plus "sous les roues du monde"<sup>7</sup>.

C'est dans le cadre philonien de l'accès au paradis-vertu que **Didyme l'aveugle** construit une interprétation allégorique spécifique. Selon lui, les chérubins représentent tout ce qui incite à la vertu, le don des notions communes voilées par la multitude des péchés. Si le désir d'entrer naît chez quelqu'un, les "chérubins" lui serviront de guide, lui faisant comprendre qu'il faut participer à la connaissance de la vérité si l'on veut entrer, et l'épée lui insinuant que cette marche est pénible car "c'est à travers de nombreuses tribulations" qu'on obtient l'entrée dans le royaume<sup>8</sup>.

**Jerôme** (mort en 419), reprend l'interprétation d'Irénée en intervertissant toutefois les figures associées à Marc et à Jean. Jean est symbolisé par l'aigle parce que son évangile débute par "au commencement", ce qui encourage le lecteur à élever son esprit vers le ciel, demeure du logos préexistant. Le lion est l'image de Marc qui ouvre son évangile avec une voix prophétique, comme un lion dans le désert<sup>9</sup>. C'est ce classement qui a été traditionnellement retenu.

**Augustin** (354-430) reprend à son compte l'étymologie citée par Origène : chérubin signifie "plénitude de sciences"<sup>10</sup>. Quant à l'identification des quatre faces avec les quatre évangiles, Augustin intervertit les figures que Jérôme attribuait à Matthieu et à Marc. Selon lui, Matthieu est symbolisé par le lion, et Marc par l'homme<sup>11</sup>.

Mais une étape décisive dans la compréhension des chérubins, dans la tradition, est franchie avec la hiérarchie céleste de **Denys l'Aréopagite**. Ce texte pseudépigraphique doit dater du VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle. Avant le Pseudo-Denys, les auteurs ne semblaient attacher que peu d'importance aux énumérations des catégories angéliques tirées de Paul ou de l'Ancien Testament. Ainsi par exemple, Augustin écrivait-il à Orose :

Qu'il y ait dans le ciel des sièges, des dominations, des principautés, des puissances, je le crois fermement ; qu'ils diffèrent entre eux, je n'en saurais avoir le moindre doute ;

---

5 Cf. IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, III, 11, 8.

6 Cf. ORIGENE, *Traité des principes* I,5,4 ; I,8,3.

7 Cf. ORIGENE, *Homélie sur Ezéchiel* (Paris : Cerf, 1989), p.93-97.

8 Cf. DIDYME L'AVEUGLE, *Sur la Genèse* (Paris : Cerf, 1976), vol.1, p.273.

9 Cité par Robin M. JENSEN, "Of Cherubim and Gospel Symbols", *Biblical Archaeology Review*, vol.21/4 (1995), p.43.

10 Monique ALEXANDRE, "L'épée de flamme (Gen.3:24) : Textes chrétiens et traditions juives", *Hellenica et Judaica*, Hommage à Valentin NIKIPROWETZKY, sous dir. A. CAQUOT et al. (Leuven-Paris : Peeters, 1986), p.414.

11 JENSEN, p.65.

mais quant à dire ce qu'ils sont et en quoi ils diffèrent, dussiez-vous me mépriser, moi que vous traitez de grand docteur, j'avoue l'ignorer<sup>12</sup>.

Le Pseudo-Denys élabore une hiérarchie céleste très structurée, qui trouvera son prolongement dans une hiérarchie ecclésiastique de même type. La démarche est mystique, le but de la hiérarchie étant "une assimilation et union à Dieu"<sup>13</sup>. La hiérarchie est l'institution par laquelle la science et l'action qui divinise se transmettent. Chaque triade reçoit de celle qui la précède la science qu'elle transmet à son tour à celle qui la suit. La hiérarchie est constituée de trois triades réparties ainsi :

- |                         |   |  |
|-------------------------|---|--|
| 1 <sup>re</sup> triade  | : | - Séraphins ( <i>Serafim</i> )<br>- Chérubins ( <i>Cheroubim</i> )<br>- Trônes ( <i>Thronoi</i> )        |
| 2 <sup>e</sup> triade : |   | - Dominations ( <i>Kuriotêtes</i> )<br>- Vertus ( <i>Dunameis</i> )<br>- Puissances (' <i>Exousiai</i> ) |
| 3 <sup>e</sup> triade : |   | - Principautés (' <i>Archai</i> )<br>- Archanges (' <i>Archaggeloi</i> )<br>- Anges (' <i>Aggeloi</i> )  |

Ce qui différencie les classes angéliques, c'est la place qu'elles occupent dans cette hiérarchie. La proximité immédiate du principe "divinisateur" (*thearchia*) est la particularité essentielle de la première triade, à laquelle appartiennent les chérubins<sup>14</sup>. Ces derniers gardent du reste leur étymologie traditionnelle de "plénitude de science". C'est donc avant tout par leur contemplation de Dieu et leur pouvoir de connaître que les chérubins se caractérisent<sup>15</sup>.

En conclusion, nous remarquons que c'est moins la nature des chérubins que leur signification symbolique qui importait pour les pères de l'Eglise. Faire des chérubins des symboles n'excluait toutefois pas que l'existence d'êtres célestes leur correspondant puisse être sous-entendue. Mais il est souvent difficile de savoir quand les chérubins étaient compris comme de simples symboles et quand ils étaient considérés comme des anges. Par contre, à partir du Pseudo-Denys, la tradition assimile clairement les chérubins à une classe d'anges. Leur nature et leur fonction semblent alors prendre le dessus sur le symbole.

### 3. Moyen-Age, Réforme

Du VII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle les auteurs parlent très sommairement des anges, se contentant de reproduire des textes antérieurs. Il a fallu attendre **Thomas d'Aquin** (1225-1274) pour qu'une doctrine systématique des anges prenne naissance. A partir de ce moment, l'angéologie devient un élément central de l'enseignement de l'Eglise.

Saint Thomas reprend la hiérarchie céleste du Pseudo-Denys et la commente. Ainsi, selon lui, le nom des chérubins leur vient "d'un certain excès de science ; c'est pourquoi il

12 Cont. Prisc. XIV. Cité dans art. "Ange", *Dictionnaire de théologie catholique*, sous dir. A. VACANT et E. MANGEOT (Paris : Letouzé et Ané, 1903), vol.1, col.1206).

13 DENYS L'AREOPAGITE, *La hiérarchie céleste*, ch. 165 A.

14 Cf. *Ibid.*, ch.201 A.

15 Cf. *Ibid.*, ch.205 C.

signifie plénitude de science". Se référant à Denys, il en donne l'explication par leur proximité de Dieu qui leur procure une parfaite connaissance qu'ils transmettent ensuite, selon l'ordre hiérarchique<sup>16</sup>.

Les réformateurs ont rejeté les interprétations allégoriques comme celles d'Origène, sans pour autant se montrer unanimes quant à l'interprétation des chérubins. **Luther** s'en tient à un littéralisme assez strict. Ainsi, les chérubins de Genèse 3 étaient selon lui de véritables anges et la flamme une sorte d'épée qu'ils brandissaient pour effrayer les hommes et les empêcher de revenir dans le jardin d'Eden<sup>17</sup>.

**Calvin** par contre est plus réservé. Bien qu'il conserve l'idée que les chérubins soient des anges, selon lui, ce nom leur a été donné à cause de la "rudesse du peuple ancien par une sorte d'indulgence (...) pour la même raison que le nom du corps de Christ est transféré au pain consacré de la Cène"<sup>18</sup>. Cette explication semble traduire un malaise de la part de Calvin face à l'explication traditionnelle.

En fait, ni le Moyen-Age ni la Réforme n'ont apporté d'élément décisif dans la compréhension des chérubins. Thomas d'Aquin n'a fait que reprendre ici l'interprétation du Pseudo-Denys, et les réformateurs ont prolongé l'opinion traditionnelle que les chérubins étaient des anges.

#### 4. Epoque moderne

Il ne s'agit pas pour nous dans cette section de faire un inventaire exhaustif des interprétations modernes des chérubins ! Nous nous contenterons d'en présenter les tendances principales afin de mettre en évidence l'état actuel du débat.

C'est au XIX<sup>e</sup> siècle que le débat sur les chérubins connut une étape décisive. La découverte des grands taureaux ailés de Ninive par Layard<sup>19</sup> a soudain jeté une lumière nouvelle sur ces êtres mystérieux. Les chérubins bibliques ont été rapidement rapprochés de ces colosses ailés. Puis les découvertes archéologiques se sont diversifiées, et les chérubins ont été plutôt assimilés aux sphinx (lion à tête humaine) ailés<sup>20</sup>. Mais l'opinion varie quant au degré de parenté entre les chérubins et ces êtres hybrides.

Certains n'hésitent pas à parler d'emprunt strict, W. Albright par exemple identifie de manière certaine les chérubins aux sphinx ailés, tant pour leur apparence que pour leur fonction de gardiens et de porteurs de la divinité<sup>21</sup>. D'autres se montrent un peu plus réservés et préfèrent parler de "transposition"<sup>22</sup> ou insistent sur l'emprunt formel dépouillé de toute

---

16 Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I<sup>a</sup>, qu.CVIII, art.5.

17 Cf. Martin LUTHER, "Commentaire du livre de la Genèse, chapitres 1 à 11", *Oeuvres*, tome XVII (Genève : Labor et Fides, 1975), pp.196s.

18 Jean CALVIN, *Commentaires bibliques, le livre de la Genèse* (Aix-en-Provence : Kerygma et Fontenay-sous-Bois : Farel, 1978), pp.91-92.

19 *Nineveh and its remains* (Londres : 1849), t.1, pp.65-67, cité par LESETRE, col.659.

20 Nous reviendrons plus en détail sur ces découvertes archéologiques dans notre chapitre III.

21 Cf. W.F. ALBRIGHT, "What were the Cherubim ?", *The Biblical Archaeologist Reader*, vol.1, sous dir. G.E. WRIGHT et D.N. FREEDMAN (Ann Arbor : Edwards Brothers, 1975), pp.95-97.

22 R. de VAUX, "Les chérubins et l'arche d'alliance, les sphinx gardiens et les trônes divins dans l'Ancien Orient", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 37, 1960/61, p.124.

notion mythologique<sup>23</sup>. Mais Freedman et O'Connor estiment qu'on ne peut prétendre avec certitude assimiler les chérubins bibliques aux seuls sphinx ailés, bien d'autres êtres hybrides, quadrupèdes ailés ou êtres anthropomorphes, pourraient aussi bien être identifiés aux chérubins<sup>24</sup>.

Un autre débat, hérité en partie des interprétations traditionnelles, touche à la nature, angélique ou symbolique, des chérubins. Le Nouveau Dictionnaire Biblique témoigne de ce qui est sans doute l'opinion majoritaire des "évangéliques", à savoir que les chérubins sont des êtres angéliques<sup>25</sup>. Karl Barth partage cette opinion ; selon lui les chérubins sont bien des créatures célestes<sup>26</sup>. Quant à Edmond Jacob, s'il identifie les chérubins à des anges, il estime qu'ils expriment, avec les séraphins, une ébauche imparfaite d'une théologie de la communication de Dieu avec l'homme<sup>27</sup>. Ainsi, l'identification des chérubins à des anges n'implique pas forcément, chez ceux qui la proposent, l'existence réelle des chérubins, en tant que créatures.

Certains théologiens considèrent les chérubins comme de simples symboles, même s'ils ne s'accordent pas sur le sens du symbole. Par exemple, Henri Blocher propose de voir dans les chérubins des symboles de la puissance divine, "un concentré de l'univers lui-même, résumé par ses figures les plus glorieuses, mais en tant qu'il reste à la disposition du SEIGNEUR et sert d'outil à sa puissance"<sup>28</sup>. Patrick Fairbairn préfère y voir les représentants de la création vivante, avec la promesse de sa rédemption<sup>29</sup>. Comme appui de cette démarche symbolique, Elie Borowski prétend que la pensée abstraite ou métaphysique était étrangère au monde de l'Orient ancien. Des concepts comme l'omniscience ou l'omnipotence étaient exprimés "concrètement", par exemple par ces êtres hybrides auxquels appartiennent les chérubins<sup>30</sup>.

Finalement, la position défendue par H. Lesêtre témoigne bien de la diversité, et parfois de l'embarras qui caractérise le débat moderne. Selon lui, les chérubins du paradis sont des anges, et non des symboles. Mais les chérubins de l'arche et du temple sont des figures symboliques, et ceux d'Ezéchiel, des "représentations artistiques", "les images sensibles des êtres spirituels dont Dieu se sert pour exercer sa puissance". Enfin, repris dans l'Apocalypse, les chérubins deviennent alors les symboles des quatre évangélistes<sup>31</sup> !

Au terme de cet aperçu historique, nous constatons que le débat n'est pas clos. La discussion sur la nature des chérubins a traversé toute l'histoire, même si globalement la

23 Cf. L.H. VINCENT, "Les chérubins bibliques", *Revue Biblique* 35 (1926), p.495.

24 D.N. FREEDMAN et M.P. O'CONNOR, "\_\_\_\_", *Theological Dictionary of the Old Testament*, sous dir. G. Johannes BOTTERWECK et al. (Grand Rapids : Eerdmans, 1995), vol.7, p.318. Th.A. BUSINK, *Der Tempel von Hierusalem, von Salomo bis Herodes* (Leiden : E.J. Brill, 1970), vol.1, p.268, partage cet avis.

25 "Chérubins", *Nouveau Dictionnaire Biblique*, sous dir. A. KUEN (Saint-Légier : Emmaüs, 1992<sup>revue</sup>), p.242.

26 Karl BARTH, *Dogmatique* (Genève : Labor et Fides, 1963), vol.III/3 § 51.

27 Edmond JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1955), p.55.

28 Henri BLOCHER, *Révélation des origines* (Lausanne : PBU, 1988<sup>2 revue</sup>), p.186.

29 Mentionné par BLOCHER, p.186.

30 Elie BOROWSKI, "Cherubim : God's Throne ?", *Biblical Archaeology Review*, vol.21/4 (1995), pp.36-37.

J. TRINQUET va dans le même sens en relevant que l'intelligence n'a qu'une connaissance analogique des réalités de Dieu et du monde surnaturel, cf. "Kerub, Kerubim", *Supplément au dictionnaire de la Bible*, sous dir. L. PIROT et al. (Paris : Letouzey et Ané, 1957), vol.5, col.184.

31 LESETRE, cols 670-671.



balance penche en faveur de l'assimilation aux anges, ceux-ci étant considérés ou non comme des créatures réelles. D'autre part, les découvertes archéologiques ont relancé le débat sur l'apparence des chérubins, et dans une moindre mesure sur leur fonction. On ne peut toutefois pas parler de consensus, même si la thèse du sphinx ailé est majoritaire. L'étude étymologique et un examen plus approfondi des découvertes archéologiques, littéraires et iconographiques, pourront donc sans doute nous éclairer sur ce débat.

## CHAPITRE II

### ETYMOLOGIE ET LITTERATURE

On trouve le mot *kerouv*, *kerouvim* 91 fois dans l'Ancien Testament, 27 fois au singulier et 64 fois au pluriel. Au singulier, c'est toujours la forme pleine qui est employée. Au pluriel par contre, nous trouvons 35 formes pleines et 29 formes défectives<sup>32</sup>. De plus, nous pouvons encore mentionner un nom de lieu, en Babylonie, du nom de *kerouv* (Esd 2:59 ; Né 7:61).

Le terme français chérubin n'est qu'une transcription de la forme plurielle hébraïque *kerouvim*. Les traducteurs de la *LXX* ont eu recours au même procédé en transcrivant *cheroubim*, forme que l'on retrouve en Hébreux 9:5, seule présence du terme dans le Nouveau Testament. Il s'agit donc d'un terme technique qui n'a pas trouvé d'équivalent dans les langues de traduction, contrairement aux autres parties de l'Arche.

Les recherches étymologiques ont donné naissance à de nombreuses hypothèses quant à l'origine du terme *kerouv*.

Une hypothèse qui a retenu l'attention de beaucoup d'exégètes consistait à chercher l'origine de *kerouv* hors des langues sémitiques. C'est alors des griffons des Perses, *grups* en grec, que le terme dériverait<sup>33</sup>. Cette hypothèse est aujourd'hui écartée, et les recherches étymologiques se tournent en priorité vers les langues sémitiques.

#### 1. Hébreu

Bien que le substantif *kerouv* soit d'apparence très normale, du même thème que *gedoul*, *zevoul* ou *rekhoush*, il n'y a aucune racine *krv* attestée ailleurs dans l'hébreu biblique.

Certains ont proposé d'y voir une métathèse de *rekhov*, "monture" (Ps 104:3, cf. Ps 18:11). Mais *rekhov* est un terme connu, dont la racine est claire et confirmée par ses parallèles assyriens *rukûbu* ("véhicule, monture") et *rakâbu* ("aller en véhicule, chevaucher"). De plus, quand le psalmiste parle de la monture de Yahvé, il utilise bien *rekhov* (cf. Ps 54:3). Cette hypothèse ne peut donc être retenue<sup>34</sup>.

On a proposé<sup>35</sup> de rapprocher *kerouv* et *qerov*, le chérubin serait alors "celui qui est près de Dieu". Mais ce rapprochement est gratuit. Nous ne portons pas plus de crédit à la proposition des rabbins talmudistes qui lisaient *kerabya'*, «comme un enfant»<sup>36</sup>. Ainsi les chérubins auraient-il eu l'apparence d'un jeune enfant.

32 Pour les 15 apparitions du terme dans le Pentateuque, 11 fois sur 12 dans les Ecrits et 13 fois sur 37 chez les Prophètes on trouve la forme défective.

33 Ainsi C.F. KEIL & F. DELITZSCH, *The Pentateuch* (Grand Rapids : Eerdmans, s.d.), vol.1, p.107.

34 Cf. P. DHORME et L.H. VINCENT, "Les chérubins", *Revue Biblique* 35 (1926), p.329.

35 Hyde, cité par GESENIUS, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Grand Rapids : Eerdmans, 1949), p.413.

36 cité par H. LESETRE, "Chérubins", *Dictionnaire de la Bible*, sous dir. F. VIGOUROUX (Paris : Letouzey et Ané, 1926), tome 2, première partie, col.658.

## 2. Akkadien

En akkadien, *karâbu* signifie "prier, bénir, saluer (une personne), adorer (une divinité ou une personne), promettre ou offrir un sacrifice"<sup>37</sup>. Le verbe est courant dans les salutations épistolaires. *kârîbu*, féminin *kârîbtu*, "celui qui bénit" et *kurîbu* sont des dérivés intéressants. Ils décrivent, souvent pour le premier, toujours pour le dernier, des images cultuelles.

J. TRINQUET mentionne trois textes qui, selon lui, explicitent la nature et la fonction du *kârîbu*<sup>38</sup>. (1) Une chronique religieuse de *Nabû-mukîn-apli* de Babylone, vers 990-955 A.C., parle du dieu *kârîbu* qui se trouve à droite de la porte du naos. (2) Sur des briques du roi élamite Teptiahar, vers 900 A.C., on peut lire une inscription où il est question de *la-ma-az-za-a-ti* (génies féminins) et de *ka-ri-ba-a-ti* (féminin pluriel de *kârîbu*) qui prient (*i-ka-ra-ab-ba*). Sans doute s'agit-il de l'évocation de statues disposées à l'entrée d'un sanctuaire d'un temple de Suse. (3) Un texte d'Asharaddon, vers 681-669 A.C., mentionne des dieux *lahme* et des dieux *kurîbi* dressés des deux côtés de l'entrée du naos.

Dans ces textes, *kârîbu* et *kurîbu* désignent bien des images ou des statues représentant des divinités secondaires. Mais FREEDMAN et O'CONNOR précisent que dans de nombreuses inscriptions d'Asharaddon des *kurîbu* sont mentionnés à côté de nombreuses autres images d'apparence fort diverses (lions, oiseaux, peut-être dauphins), ce qui ne permet aucune conclusion sur l'apparence du *kurîbu*<sup>39</sup>.

Un autre texte, d'Assur, datant du milieu du VII<sup>e</sup> siècle, relate une vision des enfers reçue par un prince assyrien. Au milieu de toute une série d'êtres hybrides apparaît Namtartu (la concubine de Namtar le vizir des enfers) avec une "tête de *kurîbu*", des mains et des pieds humains<sup>40</sup>. Cette dernière précision pourrait indiquer que l'apparence générale du *kurîbu* était animale, sans qu'on puisse préciser laquelle.

Sur la base de tels textes, J. TRINQUET et P. DHORME associe très étroitement *lamassu* et *kurîbu*, en ce dernier il faudrait alors reconnaître le *kerouv* biblique<sup>41</sup>. FREEDMAN et O'CONNOR contestent cette association. Pour eux, le texte des briques du roi élamite Teptiahar, qui opère ce rapprochement, est atypique et mentionne d'autres images cultuelles et pratiques qui ne sont pas attestées ailleurs. Selon eux, *lamassu* et *kurîbu* n'ont en commun que leur utilisation pour décrire des images cultuelles<sup>42</sup>.

## 3. Ancien arabe du sud

En ancien arabe du sud nous trouvons le verbe *krb* "vouer, consacrer, offrir un sacrifice" et le nom *krb* "sacrifice, offrande" ainsi que *krbt* "bénédiction". C'est une racine très courante

37 Pour cette section sur l'akkadien, cf. D.N. FREEDMAN et M.P. O'CONNOR, "\_\_\_\_", *Theological Dictionary of the Old Testament* sous dir. G.Johannes BOTTERWECK et al. (Grand Rapids : Eerdmans, 1995), vol.7, p.308.

38 J. TRINQUET, "Chérubin", *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, sous dir. L. PIROT et al. (Paris : Letouzey et Ané, 1957), vol.5, col.163.

39 FREEDMAN et O'CONNOR, p.308.

40 Cf. James B. PRITCHARD (Dir.), *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton : Princeton University Press, 1974<sup>3</sup>), pp.109-110.

41 TRINQUET, col.163 et DHORME et VINCENT, p.338.

42 FREEDMAN et O'CONNOR, p.309.

dans l'onomastique ancienne sud-arabique : G.L. HARDY dans son *Index and Concordance of Pre-islamic Arabian Names and Inscriptions* recense plus de 40 noms différents<sup>43</sup>. Nous trouvons encore l'éthiopien *m<sup>e</sup>k<sup>w</sup>e rab* "temple, sanctuaire" et *k<sup>w</sup>e rbat* "amulette". Tous ces termes se trouvent donc dans la sphère culturelle, exprimant un acte religieux, un lieu ou un objet rituel.

#### 4. Autres langues sémitiques

La racine araméenne et syriaque *krb* "labourer" a parfois été évoqué. Le *kerouv* serait alors le "laboureur" c'est-à-dire le bœuf qui tire la charrue. Ez.10:14 est parfois invoqué comme appui de cette thèse puisqu'une "face de chérubin" remplace la "face de taureau" d'Ez.1:10. P.DHORME estime toutefois que si ce texte peut prouver que le prophète pouvait prêter au chérubin une forme bovine, il ne donne pas pour autant au *kerouv* le sens de bœuf. Même si le terme signifiait "laboureur", il aurait été une image poétique pour désigner le taureau en rapport avec un travail qui lui est propre. DHORME estime cette étymologie trop précaire pour être gardée<sup>44</sup>.

En Ougaritique, la racine n'est pas attestée. Et FREEDMAN et O'CONNOR estiment que l'occurrence de *krb* dans le sens de "dédier" en phénicien, proposée par P. GRELOT est douteuse<sup>45</sup>. Ils citent toutefois un texte punique de Sainte-Monique, endommagé, qui comporte sans doute le mot *k<sup>e</sup>rûbîm*<sup>46</sup>.

Trinquet, citant Bonkamp, propose encore une origine sumérienne composite : *KU* + *RIB*, qui signifierait "vainqueur d'un adversaire fort et violent", "combattant victorieux". En rapprochant cette forme sumérienne de l'akkadien *kârîbu*, une étymologie populaire se serait formée. Par déplacement de voyelles, *kârîbu* serait devenu *kerouv* en hébreu<sup>47</sup>.

### Conclusion

Les recherches étymologiques ne permettent pas de jeter une lumière décisive sur les chérubins. Loin s'en faut. Si l'on peut affirmer avec une assez grande certitude que les *kerouvim* trouvent leur origine dans une racine *krb* sémitique, il est difficile d'en dire plus. Le nom de lieu *kerouv*, en Babylonie, peut confirmer cette origine sémitique. Nous pouvons déclarer avec RINALDI que le nom hébreu reprend sans doute un nom "cananéen" que nous ne connaissons pas<sup>48</sup>. Tout au plus pouvons-nous noter que la parenté du terme *kerouv* avec ses cousins sémitiques induit une utilisation dans un contexte religieux, et particulièrement pour des images ou des statues par le biais des termes akkadiens.

43 Cité par FREEDMAN et O'CONNOR, p.309.

44 P. DHORME et L.H. VINCENT, p.330.

45 Cf. P. GRELOT, "Sur une pointe de flèche à inscription phénicienne", *Orientalia* 26 (1957), pp.273-279.

46 D.N. FREEDMAN et M.P. O'CONNOR, p.310.

47 TRINQUET, cols 163-164.

48 RINALDI, "Nota : K<sup>e</sup>rûb", *Bibbia e Oriente* 9 (1967), p.212.

## CHAPITRE III

### ICONOGRAPHIE DU PROCHE-ORIENT ANCIEN

Le but de ce chapitre est de faire état des principales découvertes archéologiques pouvant aider à l'identification des chérubins. Nous devons donc établir une sorte de catalogue des êtres hybrides susceptibles d'être assimilés ou rapprochés des chérubins bibliques. Il ne s'agit pas encore de trancher en faveur de l'un ou de l'autre de ces êtres.

Sans étudier encore les textes bibliques, nous devons toutefois relever les éléments les plus évidents quant à la description des chérubins bibliques. Nous pouvons donc dire de manière certaine qu'il s'agit de créatures hybrides, pouvant avoir des ailes<sup>49</sup> ou plusieurs faces<sup>50</sup>, parfois en rapport avec de la végétation sacrée<sup>51</sup> ou un trône<sup>52</sup>. Les textes bibliques ne précisent pas le nombre de leurs pieds (ou pattes). Nous devons donc examiner à la fois les bipèdes et les quadrupèdes<sup>53</sup>.

Une nouvelle fois, nous ne pourrions pas être exhaustif. Notre objectif est toutefois de fournir un échantillon représentatif des découvertes archéologiques répondant à une ou plusieurs des caractéristiques susmentionnées. Nous examinerons donc d'abord les quadrupèdes hybrides, puis les bipèdes hybrides, en prenant soin de noter leur environnement (végétation sacrée ou trône) et leur forme (plusieurs faces).

#### 1. Quadrupèdes hybrides

Comme nous l'avons déjà mentionné, c'est aux colosses ailés mésopotamiens gardiens des palais et des sanctuaires que les chérubins ont été premièrement assimilés, et tout d'abord aux grands taureaux ailés à tête humaine, très courants en Mésopotamie, tels que ceux qui gardaient l'entrée du palais d'Assurnasirpal à Nimrud. Toutefois, un regard sur l'art en Palestine et en Syrie montre que de telles créatures y étaient pratiquement inexistantes. Comme le mentionne W. Albright, dans cette région, c'est le sphinx ailé qui prévalait nettement<sup>54</sup>.

Le sphinx est un lion à tête humaine qui peut être ailé ou non. De Vaux nous apprend que le sphinx ailé fit son apparition dès le III<sup>e</sup> millénaire A.C. dans la glyptique en Mésopotamie et dans la statuaire en Egypte<sup>55</sup>, qui est sa vraie région d'origine. C'est dès la IV<sup>e</sup> dynastie (milieu du III<sup>e</sup> millénaire A.C.) que le sphinx fut pourvu d'ailes, tout d'abord restant

---

49 Cf. Ex 25:20 ; 1 R 6:24 ; Ez 1:6.

50 Cf. Ez 1:6 ; 41:19.

51 Cf. Gn 3:24 ; 1 R 6:32 ; Ez 41:18.

52 Cf. 2 S 6:2 ; Ez 1:26.

53 Rien dans les textes bibliques ne suggère que les chérubins, pour autant que nous les différencions des séraphins, puissent avoir une forme de serpent, bien qu'il existe des créatures hybrides d'une telle forme.

54 W.F. ALBRIGHT, "What were the Cherubim ?", *The Biblical Archaeologist Reader*, vol.1, sous dir. G.E. WRIGHT et D.N. FREEDMAN (Ann Arbor : Edwards Brothers, 1975), p.95.

55 Pour tout cet historique du sphinx ailé, sa forme et sa signification, nous sommes redevable à R. de VAUX, "Les chérubins et l'arche d'alliance, les sphinx gardiens et les trônes divins dans l'Ancien Orient", *Mélanges de l'Université Saint-Josèphe*, 37, 1960/61, pp.98-101.

collées sur le corps. Puis à partir d'environ 1800 A.C., en Syrie, ses ailes se sont déployées.

Dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> millénaire, le type du sphinx se diversifie, les représentations deviennent très fréquentes. Il semble que la Syrie ait été le foyer innovateur à partir duquel l'influence s'est fait sentir en Egypte, puis rayonna à Chypre, en Crète, chez les Mitanniens, les Hittites, régions dans lesquelles le motif s'est perpétué au I<sup>er</sup>. Mentionnons encore le quadrupède ailé à tête humaine signalé par L.H. Vincent, gravé sur le roc à l'entrée des cavernes royales à Jérusalem. Datée du XI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle A.C., cette gravure serait contemporaine du temple de Salomon. Enfin, dans un article récent, Elie Borowski pense pouvoir reconnaître, dans un ivoire estimé du IX<sup>e</sup> - VIII<sup>e</sup> siècle A.C., une créature composée d'une tête humaine, d'ailes d'aigle et d'un corps divisé en deux, l'avant d'un lion et l'arrière d'un bœuf, ceci malgré les parties manquantes<sup>56</sup>.

Dans l'art oriental, la signification du sphinx est complexe. Mais les valeurs fondamentales semblent assurées pour R. de Vaux. Ainsi, le sphinx, après le lion, a été à partir de la III<sup>e</sup> dynastie en Egypte associé au Pharaon dont il symbolisait la force et la vaillance. De plus, un autre aspect ancien est à noter : bien que redoutables, des lions furent domestiqués pour les Pharaons, de ce fait le rôle de gardien fut attribué aux lions, puis aux sphinx, généralement par paires. De Vaux cite plusieurs exemples : des sphinx se trouvaient devant la façade du temple funéraire de Chéphren à Gizeh ; d'autres, au Moyen Empire, devant la porte du palais de Senousrit I<sup>er</sup> ; d'autres enfin, au Nouvel Empire, bordaient les allées qui conduisaient aux temples, coutume qui se perpétua jusqu'à la période ptolémaïque<sup>57</sup>. En dehors d'Egypte, des sphinx étaient placés à l'entrée du temple de Baal à Râs Shamra. Et à la même époque, chez les Hittites deux sphinx non-ailés gardaient la porte monumentale d'Alaç Hüyük, et deux paires de sphinx gardaient les portes de l'enceinte de Boghazkeui. Plus tard, au IX<sup>e</sup> siècle, la porte du palais de Tell Halaf était encadrée par deux sphinx aux ailes repliées, et au VIII<sup>e</sup> siècle un sphinx se trouvait à l'entrée du palais de Sendjirli<sup>58</sup>.

Deux thèmes associés aux sphinx, que l'on trouve dans le Proche-Orient sémitique, sont d'un intérêt particulier pour notre étude : les sphinx gardiens de l'arbre sacré et les sphinx assesseurs du trône.

Le motif de l'arbre sacré avec ses gardiens était répandu dès le IV<sup>e</sup> millénaire. Les sphinx n'étaient pas les seuls gardiens des arbres sacrés. On y trouvait toute sorte d'animaux fantastiques ou des figures humaines. De Vaux suggère même que les sphinx ont emprunté cette fonction aux griffons (lions ailés à tête d'oiseau)<sup>59</sup>.

Othmar Keel estime que dans les temps anciens, on trouvait le motif de l'arbre sacré, flanqué de chèvres ou de bœufs. Mais qu'à partir du II<sup>e</sup> ou plutôt du I<sup>er</sup> millénaire, les sphinx (que Keel assimile aux chérubins) commencèrent à prendre leur place<sup>60</sup>. Ainsi, sur un ivoire de Nimrud, les deux variantes apparaissent ensemble. Notons toutefois que dès le début du II<sup>e</sup> millénaire, sur la peinture dite de l'Investiture qui ornait la cour 106 du palais de Mari, des sphinx et d'autres êtres hybrides apparaissaient comme gardiens d'arbres sacrés.

---

56 Elie BOROWSKI, "Cherubim : God's throne ?", *Biblical Archaeology Review*, vol.21/4 (1995), pp.36-41.

57 De VAUX, p.100.

58 Pour les références exactes, cf. de VAUX, pp.100-101. Peut-être pouvons-nous encore citer le lion ailé à tête humaine devant le palais d'Assurnasirpal (fig.2).

59 De VAUX, pp.101-102.

60 Othmar KEEL, *Die Welt der altorientalisch Bildsymbolik und das Alte Testament* (Zurich, Einsiedeln, Cologne : Benzinger Verlag et Neukirchen : Neukirchener Verlag, 1972), p.124.

Chacune des deux parties symétriques de cette fresque contient principalement une déesse qui tient un vase d'où jaillissent quatre flots, deux arbres, l'un stylisé, l'autre représenté de façon réaliste et trois animaux hybrides gardiens : un sphinx ailé, un griffon et un taureau à bosse, sans doute androcéphale. André Parrot souligne la parenté de cette peinture avec le récit d'Eden, les quatre flots rappellent les quatre bras du fleuve, les deux arbres peuvent évoquer l'arbre de la vie et l'arbre de la connaissance du bien et du mal et Parrot associe les animaux hybrides aux chérubins<sup>61</sup>.

De Vaux cite plusieurs exemples de sphinx ailés devant un arbre sacré, en Palestine, à Chypre, en Egypte, en Syrie<sup>62</sup> Nous ne mentionnerons qu'un ivoire de Samarie représentant un sphinx égyptisant devant une palmette, et un autre de Nimrud, un peu plus récent, où deux sphinx de style syrien, à ailes semi-déployées, se trouvent de part et d'autre d'une palmette.

Le motif du trône flanqué de sphinx se retrouve dès la XVIII<sup>e</sup> dynastie égyptienne (1590-1310 A.C.) Les sphinx y remplaçaient les lions qui apparaissaient sur les trônes des Pharaons depuis la IV<sup>e</sup> dynastie. De Vaux cite une scène qui ornaît plusieurs trônes de Pharaons (Thutmès IV, Aménophis III) ou des tombes privées (de Kha'emhet, Onen, Amenemhet-Surer). Il s'agit d'un sphinx qui piétine les ennemis du Pharaon ou du défunt. Le fait qu'une sphinge remplace le sphinx sur le trône de la reine Tiy, épouse d'Aménophis III, confirme que le sphinx ne jouait pas le rôle de gardien ou de support du trône, mais était simplement une représentation du souverain<sup>63</sup>.

C'est en fait à la fin du II<sup>e</sup> millénaire, en Palestine, que la représentation d'un dieu ou d'un mortel sur un trône flanqué ou supporté par deux sphinx ailés apparaît pour la première fois. Ainsi, une plaque d'ivoire de Megiddo, datée entre 1350 et 1150, représente une célébration de victoire d'un roi cananéen, assis sur un trône accosté de sphinx ailés. Le sarcophage d'Ahiram, à Byblos, montre sur l'un de ses longs côtés une procession s'avancant vers le roi défunt, assis sur un trône supporté par des sphinx. Initialement daté par les excavateurs du XIII<sup>e</sup> siècle, il est aujourd'hui daté plutôt du X<sup>e</sup> siècle. Toujours en Syrie-Palestine, les monuments gréco-romains sont plus nombreux<sup>64</sup>. En dehors de la Syrie-Palestine, les sphinx assesseurs de trônes se retrouvent là où l'influence phénicienne s'est fait ressentir, à Chypre, en Sicile, à Carthage<sup>65</sup>.

La représentation des sphinx assesseurs de trône est donc d'origine cananéenne, apparu pour la première fois en Palestine et répandu dans les pays ayant subi l'influence phénicienne, alors que rien n'y est exactement comparable en Egypte.

Avant de passer aux bipèdes, examinons les quadrupèdes à plusieurs faces. Ils sont peu nombreux. Mentionnons toutefois la créature composite constituée d'un lion ailé avec une tête humaine ajoutée, trouvée à Carchemish, datant du IX<sup>e</sup> siècle. De plus, le dieu-soleil égyptien était représenté pendant le Nouvel Empire (1554-1092 A.C.) soit sous la forme d'un homme avec quatre têtes de bélier, soit sous celle d'un bélier à quatre têtes. Mais aucun de ces êtres ne peut être comparé aux chérubins à quatre faces différentes d'Ezéchiel.

---

61 Cf. André PARROT, *Le musée du Louvre et la Bible* (Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1957), p.11.

62 De VAUX, pp.102-104

63 Ibid., pp.106-107.

64 De VAUX, p.111

65 De VAUX, pp.111-113.

## 2. Bipèdes hybrides

Mentionnons tout d'abord la thèse de L.H. Vincent<sup>66</sup>. Selon lui, le *karibu*, génie intercesseur entre les hommes et les dieux, fut d'abord représenté sous le simple aspect humain. Seul son attitude le différençiait des simples mortels : il leur tenait la main en signe d'intercession auprès du dieu sur son trône. Pour L.H. Vincent, parallèlement à la disparition des grands dieux anthropomorphes à la fin de la I<sup>re</sup> dynastie babylonienne, les génies intercesseurs ne furent plus représentés par la seule forme humaine. Des ailes leur furent ajoutées, en attendant les combinaisons fantastiques évoquées ci-dessus lorsque nous parlions des quadrupèdes hybrides. Mais Freedman et O'Connor rejettent cette hypothèse qui, selon eux, repose sur de "naïves présuppositions évolutionnistes"<sup>67</sup>.

Sans vouloir identifier le chérubin, ni même le *karibu*, à une forme particulière d'être anthropomorphe, relevons toutefois ceux qui auraient pu influencer, inspirer ou refléter l'apparence des chérubins bibliques.

Il y a tout d'abord ces groupes de déesses qui se faisaient face, ombrageant de leurs ailes des symboles divins que l'on trouvait sur les parois d'un naos égyptien. Nous verrons plus en détail lorsque nous examinerons les textes bibliques, l'analogie qui peut être faite avec les chérubins de l'arche, qui se faisaient face et couvraient l'arche de leurs ailes. Ce motif, comme le mentionne Othmar Keel<sup>68</sup>, est fréquent au temps de Salomon, et dût apparaître à la fin du II<sup>e</sup> millénaire. On le retrouve en Syrie du Nord, sur de nombreux ivoires d'Arslam Tasch, où des génies ailés protègent un arbre sacré ou le symbole d'une divinité. Il apparaît aussi sur une plaque en ivoire de Samarie où les génies protègent de leurs ailes le symbole d'Osiris, et même chez les Hittites où des déesses ailées protègent un personnage de marque.

En plus de ce motif, d'autres êtres anthropomorphes hybrides ornaient les monuments assyriens et néo-babyloniens. Ainsi par exemple trouve-t-on une paire de monstres au corps humain, avec deux ailes partant du dos et une tête d'oiseau, à Carchemish et datés du IX<sup>e</sup> siècle. Plusieurs créatures anthropomorphes ailées ont aussi été retrouvées à Ninive, Khorsabad ou Nimrud, par exemple une figure humaine à tête d'aigle ou un homme barbu ailé de la période d'Assurnasirpal (883-859).

On remarque que ces êtres sont souvent associés au thème de l'arbre sacré. Par exemple, les deux gravures de Nimrud susmentionnées. Le génie à tête d'aigle tient dans sa main droite un cône et dans sa main gauche un seau, deux emblèmes fréquemment associés à l'arbre sacré. Quant au génie humain ailé, il tient dans sa main droite une branche de végétation. Mais plus explicite encore est une autre gravure provenant de Nimrud, de la même époque que les précédentes, qui représente un arbre stylisé, autour duquel se trouvent deux femmes ailées.

Un autre thème qui nous intéresse dans notre étude est celui des êtres à plusieurs faces. Othmar Keel mentionne quelques sceaux cylindriques akkadiens, datés entre 2350 et 2150 A.C. qui représentent des messagers à deux visages devant les dieux Enki et Isimu<sup>69</sup>, sans doute les témoignages les plus anciens d'êtres à faces multiples. On continuera à trouver des êtres anthropomorphes à plusieurs têtes, parfois non-humaines, comme par exemple sur une

---

66 Cf. P.DHORME et L.H. VINCENT, "Les chérubins", Revue Biblique 35 (1926), pp.348-355.

67 FREEDMAN et O'CONNOR, p.315.

68 Othmar KEEL, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* (Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk, 1977), p.21.

69 KEEL, p.218.



gravure en provenance de Tell Halaf (IX<sup>e</sup> siècle) où un être humain ailé possède deux têtes de lion.

Le prophète Ezéchiel parle toutefois de quatre faces pour les chérubins de sa vision. Nous avons déjà évoqué la représentation possible du dieu-soleil égyptien sous la forme d'un homme avec quatre têtes de bélier. Mais plus intéressants encore sont les deux petites statuettes de bronze estimées de l'époque du règne d'Hammurabi (1792-1750 A.C.), découvertes à Istsali. L'une d'elles représente un dieu marchant, et l'autre une déesse assise sur un trône, tous deux avec quatre visages humains identiques. L'impression que donne ces figurines est celle d'être capable de tout voir, comme le souligne Moshe Greenberg<sup>70</sup>.

Le dernier thème qui nous intéresse est celui des êtres hybrides associés à un trône. Il était bien développé pour les quadrupèdes hybrides, comme nous l'avons vu précédemment. En ce qui concerne les bipèdes, nous devons aborder le thème de manière plus indirecte. Othmar Keel mentionne des êtres à stature humaine "porteurs du ciel", et particulièrement ceux qui ont deux visages<sup>71</sup>. Des êtres anthropomorphes à deux faces, sans doute de lions comme celui évoqué précédemment, mais sans ailes, apparaissent sur un ivoire de Megiddo datant du XIV<sup>e</sup> siècle A.C. Ils y ont un rôle de porteurs du ciel, qui peut rappeler celui des chérubins d'Ezéchiel, au-dessus desquels se trouvait "une étendue céleste", surmonté d'un trône (Cf. Ez 1:22,26).

Au terme de cet aperçu des découvertes archéologiques, nous nous trouvons confronté à une grande diversité, tant pour les quadrupèdes que les bipèdes. Le thème de l'arbre sacré se retrouve, assez couramment, dans ces deux catégories. Les deux autres thèmes sont présents dans les deux catégories, mais de manière plus inégale. C'est aux quadrupèdes hybrides qu'un trône est plus facilement associé, alors que les êtres à plusieurs faces sont surtout de stature humaine.

Ces quelques remarques montrent bien, même si nous n'avons pas encore examiné en détail les textes bibliques, que plusieurs types d'êtres hybrides peuvent, en un ou plusieurs de leurs attributs, être rapprochés des chérubins bibliques. Sans doute certains en sont-ils plus proches que d'autres, mais il semble bien arbitraire d'identifier exclusivement le chérubin biblique à l'un ou l'autre de ces êtres hybrides. Nous partageons donc l'avis de Freedman et O'Connor sur ce point<sup>72</sup>.

### 3. Rapports entre la littérature et l'iconographie

Il nous semble difficile d'établir un rapport clair entre les textes évoqués dans notre précédent chapitre et l'iconographie découverte par les archéologues.

Il paraît toutefois clair que les textes qui contiennent *karibu* ou *kuribu* désignent des images cultuelles, en particulier des statues aux portes d'un sanctuaire. Par recoupement avec les découvertes iconographiques de la même période, on peut penser aux taureaux ou aux lions ailés à tête humaine, mais aussi aux génies humains ailés, avec une tête humaine ou animale.

---

70 Moshe GREENBERG, *Ezekiel 1-20* (New-York : Doubleday, 1983), p.55.

71 KEEL, pp.230-234.

72 FREEDMAN et O'CONNOR, p.318.

A notre connaissance, le type le plus répandu en Palestine à partir du XIII<sup>e</sup> siècle A.C., celui du sphinx, n'est pas désigné par un terme parent du *kâribu* akkadien.

Quant à l'identification de L.H. Vincent du *kâribu* avec les dieux mineurs anthropomorphes, intermédiaires entre les hommes et les dieux supérieurs, nous avons vu qu'elle était discutable.

A notre avis, les conclusions que nous pouvons tirer du rapport entre la littérature et l'iconographie sont les suivantes : il y a un lien assez net avec le domaine cultuel, en particulier dans la statuaire et la glyptique. De plus, l'iconographie foisonnante du Proche-Orient ancien a pu fournir une source inépuisable d'inspiration pour l'apparence des chérubins bibliques. Cela permet de supposer que le chérubin biblique n'est pas un emprunt strict d'un être mythologique précis, mais plutôt le résultat d'une libre inspiration à partir de plusieurs de ces êtres. Nous verrons si cette hypothèse se trouve confirmée par l'étude des textes bibliques.

## CHAPITRE IV

### LES CHERUBINS DANS LA BIBLE

Nous proposons de regrouper les différents textes bibliques parlant des chérubins en cinq groupes :

1. En Eden : Gn 3:24 et Ez 28:14-16.
2. Dans le tabernacle et le temple :
  - au-dessus de l'arche : Ex 25:18-22 ; 37:6-9 + Nb 7:89 ; 2 S 6:2 ; Hb 9:5.
  - brodé dans le tabernacle : Ex 26:1,31 ; 36:8,35.
  - deux grands chérubins du temple : 1 R 6:23-28 ; 1 R 8:6-7 ; 2 Ch 3:10-13 ; 5:7-8.
  - gravé sur les parois du temple : 1 R 6:29-35 ; 2 Ch 3:7.
  - gravé sur les bases de bronze : 1 R 7:29,36 + cf. 1 Ch 28:18.
  - sur le voile entre le lieu saint et le lieu très saint : 2 Ch 3:14.
3. Dans l'expression *yoshêv hakerouvim* : 1 S 4:4 ; 2 R 19:15 ; 1 Ch 13:6 ; Ps 80:2 ; Ps 99:1 ; Es 37:16.
4. Dieu, chevauchant un chérubin : 2 S 22:11 = Ps 18:11.
5. Dans les visions d'Ezéchiel : Ez 1 ; 10 ; 41:18-25 + 9:3 ; 11:22.

Notre démarche correspondra au but que nous nous fixons pour ce chapitre : relever ce que la Bible nous apprend sur la fonction, l'apparence et la nature des chérubins. Nous ne ferons pas une exégèse détaillée de tous ces textes bibliques, mais nous nous centrerons sur ce qui peut nous éclairer sur les trois aspects évoqués ci-dessus. De plus, nous ne négligerons pas de tracer à l'occasion, des parallèles avec les découvertes archéologiques.

#### 1. En Eden

C'est en Genèse 3:24 qu'apparaissent pour la première fois les chérubins dans la Bible. De plus, quelle que soit la lecture que l'on adopte en Ezéchiel 28:14-16, le lien avec Eden est explicite, au verset 13. C'est pour cette raison que nous avons rassemblé ces deux textes dans le même groupe.

##### a. Genèse 3:24

La fonction des chérubins ici est la seule indication explicite qui nous soit donnée sur eux : *lishmor 'êth darakh 'êts hahayim*, "pour garder le chemin de l'arbre de la vie". Les chérubins sont donc ici des gardiens, associés à l'arbre de la vie. Voilà qui nous rappelle deux thèmes abondamment illustrés dans l'iconographie du Proche-Orient ancien.

Une des fonctions associées aux sphinx était celle de gardien, à l'entrée des palais ou des sanctuaires<sup>73</sup>. Remarquons toutefois qu'il n'est pas question, du moins explicitement, de "portes du jardin" dans notre texte, bien que la tâche des chérubins soit d'interdire l'entrée

---

<sup>73</sup> Cf. fig. 2, 6 et 7.

dans le jardin. Il n'est pas non plus spécifié le nombre des chérubins, alors que les sphinx gardiens allaient par paire. De plus, la fonction de gardien ne semble pas être exclusivement associée aux sphinx ou aux quadrupèdes. Bien qu'il soit difficile de connaître précisément la fonction de tous les êtres hybrides du Proche-Orient ancien, il semble bien que les bipèdes ailés aussi aient pu avoir une fonction protectrice de gardien, en ombrageant une image de leurs ailes.

La garde de l'arbre de la vie rappelle le thème de l'arbre sacré, entouré par des créatures hybrides, bipèdes ou quadrupèdes<sup>74</sup>. La diversité des créatures entourant l'arbre sacré dans ces représentations ne permet pas d'identifier les chérubins de Genèse 3 à un type spécifique d'être hybride. Peut-être la fonction de gardien d'une entrée peut-elle faire pencher plutôt en faveur des quadrupèdes. Dans ce cas, la peinture dite de l'Investiture de Mari pourrait être une illustration intéressante. Nous avons déjà évoqué les parallèles qu'André Parrot a tirés entre cette fresque et le récit biblique des origines<sup>75</sup>.

En faveur d'une apparence proche de celle du sphinx, Franz Landsberger mentionne encore qu'en tant que gardiens, les chérubins devaient être particulièrement forts et effrayants, un lion ailé à tête humaine aurait sans doute eu un tel effet<sup>76</sup>. Remarquons toutefois qu'un être d'apparence humaine, peut-être rehaussé d'ailes, peut être tout aussi impressionnant, surtout si sa taille est particulièrement grande...

Un autre élément de notre texte mérite d'être relevé : "la flamme de l'épée qui tournoie" (*lahat hahêrêv hammithhapêkhêth*). Contrairement à une opinion ancienne<sup>77</sup>, il ne s'agit pas d'une épée brandie par les chérubins, mais d'un élément autonome, préposé comme les chérubins à la garde du chemin qui mène à l'arbre de la vie.

C.F. Keil et F. Delitzsch proposent de voir dans cette flamme le symbole du feu dévorant de la colère divine<sup>78</sup>. Henri Blocher suit une interprétation similaire en proposant d'y voir l'image de la justice et de la sainteté de Dieu, à l'œuvre dans ses jugements<sup>79</sup>. Il mentionne également l'interprétation courante selon laquelle nous avons là une représentation de l'éclair, symbole de l'anathème divin chez les Assyriens<sup>80</sup>. Cette compréhension de la flamme comme représentation de l'éclair a permis à certains commentateurs de rapprocher les chérubins des nuages d'orage<sup>81</sup> ou des vents<sup>82</sup>.

74 Cf. fig. 9-12, 19 et 26.

75 Cf. notre chapitre III. Rappelons l'essentiel de ses remarques : quatre flots sortant d'un vase peuvent rappeler les quatre bras du fleuve de la Genèse ; deux arbres différents rappellent les deux arbres centraux du jardin d'Eden ; et trois êtres hybrides (un griffon, un sphinx et un taureau androcéphale), sans doute gardiens, pourraient être identifiés aux chérubins.

76 Franz LANDSBERGER, "The Origin of the Winged Angel in Jewish Art", Hebrew Union College Annual, vol.20 (1947), p.232.

77 Par exemple Martin LUTHER, "Commentaire du livre de la Genèse", Oeuvres tome XVII (Genève : Labor et Fides, 1975), pp.196s.

78 C.F. KEIL et F. DELITZSCH, The Pentateuch (Grand Rapids : Eerdmans, s.d.), p.107.

79 Henri BLOCHER, Révélation des origines (Lausanne : PBU, 1988), p.185.

80 Cette thèse est défendue par exemple par De VAUX, La Genèse (Paris : Cerf, 1951), p.49. Cf. aussi PROCKSCH, von RAD, ZIMMERLI, CASSUTO.

81 Cf. August DILLMANN, Die Genesis (Leipzig : Hirzel, 1892), p.83, Walter EICHRODT, Theologie des Alten Testaments (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), vol.2, p.137 et Otto PROCKSCH, Die Genesis (Leipzig : A.Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1924), p.41.

82 Cf. U.CASSUTO, A Commentary on the Book of Genesis (Jerusalem : Magnes Press, 1989), vol.1, p.175. John SKINNER (A Critical and Exegetical Commentary on Genesis (Edimbourg : T.& T. Clark, 1963), p.90) partage cette compréhension en la fondant sur son interprétation des génies entourant l'arbre sacré

Ronald Hendel propose une interprétation originale de cette épée<sup>83</sup>. Selon lui, il s'agirait d'un être divin flamboyant, du même type mythologique que les chérubins, au service de Yahvé.

Ces quelques remarques sur la flamme de l'épée tournoyante révèle le problème de la nature des chérubins : s'agit-il de créatures, réelles ou mythologiques, ou de symboles ? La réponse à cette question est largement conditionnée par le regard que l'on pose sur les premiers chapitres de la Bible. Ainsi, Henri Blocher considère-t-il les chérubins comme de simples symboles, au même titre que les arbres du jardin par exemple. C'est une démarche que Luther, ou Lesêtre, ne peuvent adopter. Selon eux, les chérubins de Genèse 3 ne peuvent être que des anges.

Rappelons enfin l'interprétation de Hendel : allant de pair avec sa compréhension de la flamme de l'épée, les chérubins sont des créatures mythologiques.

En bref, la fonction des chérubins de Genèse 3 est clairement attestée : ils sont des gardiens. Par contre, on ne trouve rien d'explicite quant à leur apparence. Tout au plus pourrait-on penser en priorité au type du sphinx, à cause de leur fonction de gardien d'une entrée. Mais il nous semble plus sage de rester indécis quant à leur apparence... Enfin, le débat reste ouvert au sujet de leur nature (créature réelle, créature mythologique ou symbole), et la réponse à cette question dépend d'une réflexion plus globale, sur les anges ou sur le genre littéraire des premiers chapitres de la Genèse.

## b. Ezéchiel 28:14-16

Nous trouvons dans les versets 14 et 16 un important problème de critique textuelle. Au verset 14, le *TM* a '*ath kerouv*, "toi, chérubin", alors que la note a de la BHS signale que la *LXX* comporte *meta tou cheroub*, "avec le chérubin", leçon que la Syriacque confirme. En conséquence, l'éditeur de la BHS propose de lire '*eth kerouv*.

Notons tout d'abord que le poids des témoins est sensiblement identique pour les deux leçons, *TM* d'un côté, *LXX* et Syriacque de l'autre. De plus, ce n'est que la vocalisation qui change, aucune consonne n'est ajoutée ou retirée. Toutefois, la modification de sens est importante. Dans un cas (*TM*), le destinataire de la plainte est identifié ou comparé, à un chérubin, dans l'autre cas (*LXX* et Syriacque), le destinataire de la plainte est accompagné par un chérubin. Ces versets ne parle donc qu'indirectement des chérubins, en guise d'image pour le prince de Tyr. La référence au récit du paradis, explicite au verset 13, nous fait penser qu'il est peu probable que nous trouvions des éléments fondamentalement nouveaux par rapport à ceux récoltés dans l'étude de Genèse 3:24.

La forme '*ath* est tout à fait inhabituelle pour le pronom masculin singulier, attestée seulement en Nombres 11:15 et Deutéronome 5:27. La *Lectio difficilior* appartient au *TM*.

---

comme personification des vents, par qui la fécondation des arbres est réalisée dans la nature.

83 Ronald S. HENDEL, "The Flame of the Whirling Sword : A Note on Genesis 3:24", *Journal of Biblical Literature*, 104/4 (1985), pp.671-674. Son interprétation rejoint un peu celle de L.H. VINCENT qui pense que l'épée tient la place d'un lamassu, en tant que symbole de cette divinité. Cf. "Les chérubins bibliques", *Revue biblique* 35 (1926), pp.482s.

Si on favorise la leçon de la *LXX*, un autre changement par rapport au *TM* est alors nécessaire (note c de l'apparat critique de la BHS) : *ounethathîkha* devient *nethathîkha*, le *vav* disparaît. Dans le *TM*, le verbe être est sous-entendu, alors que dans l'autre leçon, '*ath kerouv* devient relatif à *nethathîkha*. De cette façon, comme le mentionne Leslie Allen<sup>84</sup>, la construction des phrases au verset 14 suivrait toujours le même schéma, le verbe étant placé à la fin dans tous les cas. Ceci pourrait plaider en faveur de la leçon de la *LXX*.

D'un autre côté, van Dijk met en évidence une similarité stylistique des versets 12-13 avec le verset 14 qui, selon lui, plaide fortement en faveur de la vocalisation du *TM*<sup>85</sup>. En effet, voici comment cette structure parallèle ressort du texte :

v.12 *'athah hothêm thakhnîth...*

v.13 *be'êdên gan 'êlohîm hayîtha kal êvên yeqarah mesoukhatêkha...*

v.13 *beyom hibara'kha*

v.14 *'ath kerouv...*

v.14 *behar qorêsh 'êlohîm hayîtha bethokh 'avenêy 'êsh hithhalakhtha...*

v.15 *miyyom hibar'akh*

Cette remarque sur la structure nous paraît plus concluante que la proposition de Allen.

De plus, Barthélémy se prononce en faveur du *TM*, avec la lettre B (grande probabilité avec une certaine marge de doute). La *LXX* aurait opéré un remaniement de tout le verset 14 pour faciliter l'interprétation du *TM*<sup>86</sup>.

La note d de l'apparat critique de la BHS pour le verset 16 mentionne que nous trouvons dans la *LXX kai 'égage se* "et il t'a chassé". Peut-être faut-il lire, selon l'éditeur de la BHS, *vaye'abêdkha*, un inaccompli piel avec *vav* inversif (ce qui implique peu de changement de vocalisation mais l'ajout d'un yod), alors que d'autres proposent de lire *ve'ibêdkha*, un accompli piel avec *vav* consécutif (ce qui n'implique aucun changement de consonne mais une vocalisation différente). Il est à noter que cette leçon n'est soutenue que par la *LXX* et qu'elle est entièrement dépendante du verset 14. C'est pourtant celle qui est considérée comme la plus ancienne par la majorité des commentateurs modernes, de toutes tendances<sup>87</sup>. Plusieurs commentateurs préfèrent tout de même la leçon du *TM*, en vertu de leur choix au verset 14<sup>88</sup>.

La leçon du *TM* nous paraît donc devoir être retenue. En effet, elle a la *lectio difficilior* en sa faveur et elle permet au verset 14 de mieux s'insérer structurellement dans le contexte

84 Leslie C. ALLEN, *Ezekiel 20-48* (Waco : Word Books, 1990), p.95.

85 H.J. van DIJK, *Ezekiel's Prophecy on Tyre* (Ez.26:1-28:19), *A New Approach* (Biblica et Orientalia 20 ; Rome : Pontifical Biblical Institute, 1968), p.119.

86 Dominique BARTHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (Fribourg : Editions universitaires et Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), tome 3, p.238.

87 Cf. p. ex. Brian TIDIMAN, *Le livre d'Ezéchiël* (Vaux-sur-Seine : Edifac, 1987), vol.2, p.66 ou ALLEN, p.95 ou P.M. BOGGAERT, "Montagne sainte, jardin d'Eden et sanctuaire (hierosolymite) dans un oracle d'Ezéchiël contre le prince de Tyr (Ez 28:11-19)", *Le mythe, son langage et son message*, Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve 1981, sous dir H.LIMET et J.RIES (Louvain-la-Neuve, 1983), p.136. Parmi les versions françaises de la Bible qui suivent cette leçon : BFC, Semeur.

88 Cf. p. ex. Knud JEPPESEN, "You are a Cherub, but no God", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 1991/1, p.93, ou van DIJK, p.119-121. Parmi les versions françaises qui suivent cette leçon : TOB, Colombe, Darby, Rabbinat. La variante n'est pas examinée par BARTHELEMY, mais il est évident qu'en vertu de son choix au verset 14, elle ne présente pour lui aucun intérêt.

immédiat (c'est l'argument de van Dijk). Le choix du *TM* au verset 16 dépend de notre choix au verset 14.

Pour une meilleure compréhension de ces versets, nous porterons encore notre attention sur l'arrière-plan de la plainte contre le roi de Tyr. La référence au jardin d'Eden (v.13) renvoie explicitement à Genèse 3. Quelques points de contact sont clairement établis : le nom "Eden", sa désignation comme jardin de Dieu, la présence de pierres précieuses, une perfection première (v.12), suivie d'un péché (v.16a) et d'une sentence d'exclusion (v.16b), la présence, d'une manière ou d'une autre, d'un chérubin. Mais en même temps, nous nous trouvons confronté à plusieurs divergences : dans la plainte d'Ezéchiel, il n'y a pas d'arbre ni de fruit défendu, pas de serpent, pas de femme.

A cause de ces différences, il a été proposé de voir dans l'oracle d'Ezéchiel 28 une version plus mythologique du récit de Genèse 3, peut-être issue d'une tradition parallèle. Par exemple, John van Seters propose que cette plainte trouve son origine dans la mythologie babylonienne. Selon lui, il est clair que derrière Genèse 3, Psaume 8 et Ezéchiel 28, il y a deux conceptions de la création : la création de l'humanité pour effectuer les durs travaux des dieux, et la création du roi qui dirige le peuple, être supérieur et agent des dieux. C'est de cette deuxième conception qu'Ezéchiel aurait tiré son oracle<sup>89</sup>.

Devant les difficultés à concilier le texte de Genèse 3 avec celui d'Ezéchiel 28, certains ont proposé un parallèle avec le Temple de Jérusalem<sup>90</sup>. Le chérubin dont il est question serait alors un des deux chérubins sculptés dans le temple de Salomon. Il est important de remarquer, comme le fait Barthélémy<sup>91</sup>, que l'adjectif *hasokhêkh* offre plus d'analogie avec les ailes déployées des chérubins protégeant l'arche dans le tabernacle et le temple, qu'avec les chérubins de Genèse 3:24 qui interdisaient l'accès à l'arbre de la vie. Toutefois, McKenzie souligne bien que la plainte d'Ezéchiel a globalement plus de points de contacts avec le récit du jardin d'Eden qu'avec n'importe quel autre texte biblique ou récit mythologique connu<sup>92</sup>. Ceci d'autant plus qu'il y a une référence explicite au récit du paradis (v.13).

Nous pensons donc, avec Brian Tidiman<sup>93</sup>, qu'il est préférable de voir dans ce texte une libre adaptation, pour des besoins particuliers, d'un récit déjà connu, en l'occurrence celui de Genèse 3, ne retenant que les éléments qui sont utiles au prophète pour le but qu'il poursuit. De plus, sa description du chérubin reflète la représentation traditionnelle de ces êtres, dans le temple au-dessus de l'arche. Ceci n'exclut pas qu'il ait pu y avoir certains emprunts aux mythologies environnantes.

Dans le récit de Genèse 3, les chérubins n'interviennent pas avant la faute, comme compagnons de l'homme (comme le voudrait la leçon de la *LXX*). C'est après le péché, comme gardiens de l'accès à l'arbre de la vie qu'ils interviennent. Le problème dans la plainte d'Ezéchiel 28, c'est que le chérubin est évoqué avant même l'expulsion du jardin d'Eden. Le

---

89 John van SETERS, "The Creation of Man and the Creation of the King", *Zeitschrift für Alttestamentlich Wissenschaft* 101/3 (1989), pp.333-342.

90 Cf. BOGGAERT, p.136 ou Robert R. WILSON, "The Death of the King of Tyre : The Editorial History of Ezekiel 28", *Love and Death in The Ancien Near East, Essays in honor Marvin H. POPE*, sous dir. John H. MARKS et Robert M. GOOD (Guilford : Four Quarter Publishing, 1987), pp.211-218.

91 BARTHELEMY, p. 238

92 John L. McKENZIE, "Mythological Allusions in Ezek 28:12-18", *Journal of Biblical Literature*, vol.75 (1956), p.327.

93 Cf. TIDIMAN, p.66.

prince de Tyr ne peut donc pas être comparé à l'un des chérubins gardiens de Genèse 3.

Il nous semble que le problème se résout si l'on considère que le prince de Tyr est comparé au premier homme, lui-même étant comme un chérubin protecteur (cf. Gn 2:15 "garder le jardin"). Dès l'expulsion de l'homme, ce sont les chérubins gardiens qui remplirent la fonction qui lui était attribuée originellement, garder le chemin de l'arbre de la vie<sup>94</sup>.

Le prophète s'étant inspiré de Genèse 3 pour son oracle, nous ne pourrions pas récolter beaucoup d'informations nouvelles sur les chérubins bibliques. Notons toutefois que l'expression du verset *kerouv hasokhêkh* "chérubin protecteur", qui évoque la fonction protectrice des chérubins sculptés au-dessus de l'arche, peut confirmer la fonction de gardien des chérubins, déjà présente en Genèse 3:24.

Henri Blocher propose encore une fonction "d'exécution judiciaire" pour les chérubins<sup>95</sup>. Cette conclusion n'est possible que si l'on retient la leçon de la *LXX*. Et même dans ce cas, il nous semble que ce seul verset ne saurait suffire à attribuer aux chérubins une telle fonction. En effet, comme nous l'avons déjà remarqué, en Genèse 3 c'est Dieu lui-même qui chasse l'homme et la femme du jardin, les chérubins n'interviennent qu'ensuite, pour leur en interdire le retour.

En bref, la plainte contre le roi de Tyr, parce qu'elle ne parle qu'indirectement des chérubins, ne nous permet pas d'apporter de véritables nouveaux éléments au débat sur les chérubins bibliques. Ce qui nous est dit des chérubins découle d'éléments empruntés au récit de Genèse 3 et aux représentations présentes dans le temple.

## 2. Dans le tabernacle et le temple

Nous traitons du tabernacle et du temple dans une même section à cause du lien évident qui les unit. La structure générale du temple, en deux parties, est basée sur celle du tabernacle. Nous ne suivons toutefois pas l'opinion qu'exprime par exemple Trinquet, à savoir que le tabernacle serait une projection au temps mosaïque du temple salomonien ou même post-exilique<sup>96</sup>. Le fardeau de la preuve repose sur ceux qui refusent la présentation biblique, et aucun argument ne nous paraît contraignant dans ce sens. Nous abordons donc ces textes avec le présupposé qu'il y a bien eu un tabernacle au temps mosaïque, et que les textes bibliques en donnent une description fidèle.

### a. Dans le tabernacle

Dans le tabernacle se trouvaient tout d'abord deux chérubins en or, sur le propitiatoire (*kaporêth*). La description nous en est donnée en Exode 25:18-22 et 37:6-9.

Les textes bibliques laissent transparaître deux éléments spécifiques quant à leur apparence : ils avaient des ailes (25:20a) et une face (25:20b), sans qu'il soit précisé s'il

---

94 Notre conclusion s'inspire des quelques remarques que monsieur Emile NICOLE nous a proposées.

95 BLOCHER, p.185.

96 J.TRINQUET, "Kerub, Kerubim", Supplément au Dictionnaire de la Bible, sous dir. L.PIROT et al. (Paris : Letouzey et Ané, 1957), vol.5, col.181.



s'agissait d'une face humaine ou animale.

Ils étaient en or, battu au marteau, *miqshah* (25:18) et ils étaient d'une seule pièce avec les extrémités du *kaporêth* (25:19). Il s'agissait donc sans doute de petites statuettes qui faisaient partie intégrante du propitiatoire.

Les chérubins se faisaient face, déployant leurs ailes vers le haut pour couvrir le *kaporêth*, leur face baissée en direction du propitiatoire (25:20). Cette description est particulièrement intéressante lorsqu'on la confronte à certaines découvertes archéologiques évoquées dans notre chapitre sur l'iconographie. Ces déesses ou ces génies humains ailés, se faisant face, et protégeant de leurs ailes un symbole sacré pourrait bien ressembler à ce que les chérubins du propitiatoire étaient, ceci d'autant plus qu'il s'agit d'un motif d'origine égyptienne ; l'influence serait bien compréhensible au lendemain de la sortie d'Égypte<sup>97</sup>.

Les chérubins du propitiatoire devaient donc être des figures anthropomorphes. Pour confirmer cette hypothèse, remarquons que deux quadrupèdes qui se feraient face ne pourraient couvrir de leurs ailes le propitiatoire. Les ailes partant des flancs et s'étendant vers l'arrière, c'est de dos que les quadrupèdes auraient dû se trouver pour que leurs ailes couvrent le propitiatoire<sup>98</sup> !

Pour déterminer la fonction des chérubins du propitiatoire, attardons-nous d'abord sur la position qu'ils occupaient. Le fait qu'ils couvraient de leurs ailes le propitiatoire et l'arche peut-il signifier, comme le propose Cassuto, qu'ils avaient la fonction de les protéger et de les garder<sup>99</sup>, ce qui leur donnerait une fonction similaire à celle des chérubins de Genèse 3 ? Remarquons que c'est la racine *skk* que nous traduisons par couvrir, la même que nous trouvons en Ezéchiel 28:14 dans l'expression "chérubin protecteur". Il semble donc bien que la fonction de gardien, déjà présente en Genèse 3 et reprise en Ezéchiel 28, soit aussi associée aux chérubins du propitiatoire.

Une autre fonction semble associée aux chérubins du propitiatoire en Exode 25:22, où Dieu déclare qu'il se manifestera "entre les deux chérubins" *mibêyn shnêy hakerouvîm*. Nous trouvons un écho de cela en Nombres 7:89 ; il nous est dit que Moïse entendait la voix de l'Éternel "du haut du propitiatoire", "entre les deux chérubins". En Lévitique 16, le verset 13 déclare qu'Aaron, puis les grands prêtres qui lui succéderont, devait mettre du parfum sur le feu afin qu'une nuée couvre le propitiatoire, "et il ne mourra pas". Le propitiatoire apparaît alors comme le lieu de la présence particulière de Dieu, qu'une nuée doit couvrir car "on ne peut pas voir Dieu et rester en vie" (cf. Ex 33:20). Enfin, Hébreux 9:5 parle des "chérubins de gloire", *cheroubein doxês*. Nous pensons avec Trinquet que *doxa* se réfère à la gloire de l'Éternel, qui se manifeste sur le propitiatoire dans la nuée<sup>100</sup>. Les chérubins peuvent donc être compris comme des signes indirects de la présence de Dieu : là où il y a des chérubins, là aussi l'Éternel est présent. Mais ils ne sont en rien une représentation de Dieu lui-même. Comme le dit bien Mettinger, l'arche et le propitiatoire s'inscrivent parfaitement dans la

97 Cf. L.H. VINCENT, "Les chérubins bibliques", *Revue Biblique*, 35 (1926), p.485.

98 Cf. fig.1-5. Nous tenons cette remarque de H.LESETRE, "Chérubins", *Dictionnaire de la Bible*, sous dir. F.VIGOUROUX (Paris : Letouzey et Ané, 1926), tome 2, première partie, cols 660-661.

99 A. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem : Magnes Press, 1983), p.335. T.N.D. METTINGER ("Cherubim", *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, sous dir. Karel van der TOORN et al. (Leiden, New York, Cologne : E.J. Brill, 1995), col.365) propose également la fonction de gardien de l'arche comme fonction principale des chérubins du propitiatoire.

100 TRINQUET, cols 183-184.

théologie "aniconique" de la présence divine : Dieu ne peut être représenté de façon iconographique<sup>101</sup>.

Liée à cette fonction des chérubins, il conviendrait d'évoquer l'expression *yoshêv hakerouvim*, parfois mise en relation avec l'arche (cf. 1 S 4:4, 2 S 6:2). Nous avons toutefois choisi de traiter cette expression, qui apparaît dans différents contextes, dans une section spécifique, après celle-ci.

Notons toutefois que de manière évidente les chérubins devaient avoir plusieurs fonctions. Si celle de gardien semble confirmée par les chérubins du propitiatoire, une fonction liée à la présence de Yahvé apparaît également clairement. Celle-ci n'est d'ailleurs pas à proprement parlé distincte de la précédente, elle est simplement plus générale.

A propos de la nature des chérubins, les statuettes du propitiatoire ne nous apportent pas de nouveaux renseignements. Une nouvelle fois nous ne pouvons être que dans l'incertitude. Il pourrait très bien s'agir de représentations plus ou moins réalistes d'êtres célestes réels ou d'êtres mythologiques ou encore de simples représentations symboliques dont le seul but est de véhiculer des concepts tels que la présence de Dieu par exemple. Le deuxième commandement du décalogue (cf. Ex 20:4-7) pourrait nous faire hésiter quant à l'hypothèse d'une représentation d'un être céleste. Notons toutefois que le commandement s'applique avant tout à l'adoration des idoles (v.5). Cette hypothèse n'est donc pas à exclure.

Dans le tabernacle se trouvaient encore d'autres représentations de chérubins, brodés artistiquement sur les tentures (Ex 26:1 ; 36:8) et sur le voile séparant le lieu saint du lieu très saint (Ex 26:31 ; 36:35). Aucune description ne nous en est donnée, mais il paraît logique de concevoir des êtres de même apparence que ceux du propitiatoire, bien que nous ne puissions l'affirmer avec certitude. Quant à la fonction qu'ils remplissaient, notons seulement que les deux fonctions précédemment mentionnées pourraient leur correspondre. Sur le voile, les chérubins pourraient être les gardiens empêchant l'entrée du lieu très saint à n'importe qui<sup>102</sup>. Sur les tentures, ils pourraient représenter la présence particulière de Yahvé dans le tabernacle, selon les paroles mêmes de Dieu : "Ils me feront un sanctuaire, et je demeurerai au milieu d'eux" (Ex 25:8).

## **b. Dans le temple**

Dans le temple de Salomon, l'innovation principale sont les deux chérubins monumentaux du Saint des saints. La seule indication explicite quant à leur apparence mentionne qu'ils possédaient deux ailes (1 R 6:24), et que les deux chérubins étaient identiques (1 R 6:25). On ne parle pas de leur(s) face(s), de la forme de leur corps ou du nombre de leurs pieds (ou pattes)...

Ces deux chérubins étaient en bois d'olivier sauvage (1 R 6:23), recouverts d'or (1 R 6:28). Ils avaient dix coudées de haut (1 R 6:23, environ cinq mètres), et chacune de leurs ailes mesuraient cinq coudées (1 R 6:24).

Ils étaient placés au milieu du Saint des saints (1 R 6:27 ; 8:6), couvrant de leurs ailes

---

101 Cf. METTINGER, col.366.

102 Idée défendue par H.E. RYLE, "Cherubim", A Dictionary of the Bible (Edimbourg : T.& T. Clark, 1904), vol.1, p.378.

l'arche de l'alliance (1 R 8:6-7). Contrairement aux chérubins du propitiatoire qui se faisaient face, les chérubins du temple de Salomon étaient côte-à-côte, puisqu'une de leurs ailes touchait une paroi, et la deuxième joignait l'aile de l'autre chérubin au milieu de la pièce (1 R 6:27), et qu'ils faisaient face à la "maison", c'est-à-dire le lieu saint (2 Ch 3:13). Leurs ailes déployées remplissaient toute la largeur du temple. En entrant dans le lieu très saint, le grand prêtre se trouvait donc face-à-face avec deux chérubins monumentaux aux ailes déployées ; l'effet devait être saisissant !

La description que nous en donne l'Écriture n'indique pas, du moins explicitement, s'il s'agissait de bipèdes ou de quadrupèdes. C'est pourquoi les avis sont partagés. Th. A. Busink propose toutefois quatre arguments qui, selon lui, permettraient d'opter en faveur d'êtres anthropomorphes<sup>103</sup>. (1) Dans le texte, seule la hauteur est mentionnée, s'il s'agissait de sphinx, la longueur aurait dû être aussi mentionnée ; (2) Le matériau utilisé est du bois, or, les seuls animaux colossaux en bois que l'on trouve dans l'Antiquité proviennent des légendes (cheval de Troie) ; (3) Selon la description de 1 Rois 6:27, les ailes des sphinx n'auraient pas pu se trouver au milieu de la pièce, à cause de la longueur de leur corps ; (4) Enfin, 2 Chroniques 3 :13 déclare que les chérubins étaient "debout sur leurs pieds", ce qui ne peut s'appliquer qu'à des êtres anthropomorphes.

Nous pensons toutefois qu'Othmar Keel a bien répondu aux arguments de Busink<sup>104</sup>. Dans la mesure où la hauteur du sphinx est légèrement plus grande que sa longueur, il est tout à fait concevable que seul la dimension la plus importante soit mentionnée. Le deuxième argument, s'il devait être conservé, porterait également contre la forme anthropomorphe : qu'on pense aux ailes de deux mètres et demi de long, l'ouvrage n'est pas plus facile ! Le troisième argument est lié au premier. Quant à la référence à 2 Chroniques 3:13, notons que *régél* peut tout aussi bien s'appliquer à un pied humain qu'à une patte d'animal (cf. Gn 33:14, Ez 29:11). Ce verset indique simplement que les chérubins se tenaient debout, donc ni assis, ni couché.

Si le texte biblique ne permet pas de trancher entre un bipède et un quadrupède, l'iconographie du Proche-Orient ancien nous y aidera peut-être. Et avant toute chose, notons avec Keel<sup>105</sup> la présence dans l'élaboration du temple de Salomon d'artistes en provenance de Tyr (1 R 5:15ss ; 7:13ss). C'est donc en priorité vers cette région que nous porterons nos regards. Melqart, le dieu de la ville de Tyr, était souvent représenté assis sur un trône formé par deux sphinx côte-à-côte. Se fondant sur de telles représentations, Keel propose une reconstitution des deux chérubins du temple ; leur aile intérieure aurait formé un siège pour Yahvé, d'où l'expression *yoshêv hakerouîm*<sup>106</sup>. Nous verrons dans notre prochaine section s'il est justifié d'appliquer, et même de fonder cette expression sur la position qu'occupaient les deux chérubins du temple de Salomon. Retenons toutefois que dans l'art tyrien, c'est le sphinx qui est le plus souvent associé à la divinité. Ceci plaide plutôt en faveur d'une représentation des chérubins du temple sous la forme de sphinx (qu'ils forment ou non un trône). D'autant plus que leur position côte-à-côte s'accorde mieux avec des représentations de quadrupèdes. Des bipèdes se feraient plutôt face, comme dans le tabernacle.

103 Th. A. BUSINK, *Der Tempel von Hierusalem, von Salomo bis Herodes* (Leiden : E.J. Brill, 1970), vol.1, pp.285-286.

104 Othmar KEEL, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* (Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk, 1977), pp.20-21

105 KEEL, p.33.

106 Ibid.

En ce qui concerne la fonction de ces deux chérubins, plusieurs leur attribuent une nouvelle fois la fonction de gardien. Landsberger en particulier cite l'épisode de la dédicace du temple où il est précisé que l'arche fut placée "sous les ailes des chérubins" (1 R 8:6). Pour Landsberger, plus qu'une simple description, il s'agit ici d'une interprétation : les chérubins protégeaient l'arche de l'alliance<sup>107</sup>

Notons qu'il s'agit d'une fonction que les chérubins du tabernacle remplissaient déjà. Devons-nous en conclure que les chérubins du temple, comme ceux du tabernacle, avaient également une fonction liée à la manifestation de la présence de Dieu ? Rien ne permet de le dire dans la description que notre texte fait de ces gardiens de l'arche. Les autres chérubins du temple rempliront peut-être une telle fonction<sup>108</sup>.

Enfin, le débat reste ouvert, tout comme pour les chérubins du tabernacle, quant à la nature des chérubins du temple (représentations d'êtres réels ou mythologiques, ou de symboles).

Il y avait encore d'autres figures de chérubins dans le temple de Salomon, à commencer par ceux qui en ornaient les murs et les portes. Nous y trouvons en compagnie des chérubins, des palmes, *thimoroth*, et des fleurs épanouies, *petourêy tsitsîm* (1 R 6:29 et 35). Nous avons déjà relevé dans notre chapitre sur l'iconographie du Proche-Orient ancien plusieurs motifs représentant un arbre sacré flanqué d'êtres hybrides. Il est probable que ces chérubins sculptés étaient de même type que les deux statues colossales qui protégeaient l'arche ; des sphinx ailés. On peut raisonnablement imaginer un motif répétitif alternant chérubins et végétation, du genre de celui mentionné par Keel sur un ivoire de Nimrud.

La fonction attribuée à ces chérubins sculptés est difficile à établir. Pour certains, ils ne font que prolonger le rôle des deux grands chérubins. Ainsi, selon Trinquet ils manifestent la présence de Dieu<sup>109</sup>, alors que Busink leur attribue la fonction de gardien du sanctuaire<sup>110</sup>. Bien que leur attribuant cette même fonction de gardien, Metzger ajoute que le motif de l'arbre flanqué de chérubins est aussi un symbole de vie<sup>111</sup>. L'arbre procure nourriture, protection, il permet la vie. C'est une signification que l'on retrouve dans l'Ancien Testament (cf. Ez 31:1-9, Dn 4:7-9). Dieu n'est identifié ni aux arbres ni aux chérubins, mais ce motif est un symbole de Celui qui est le dispensateur de toute vie. Dans cette même perspective, nous pourrions tracer un parallèle avec les chérubins de Genèse 3, préposés à la garde de l'arbre de la vie. Les chérubins de ce motif peuvent donc remplir une fonction de manifestation de la présence de Dieu, et un rappel de la fonction de gardien remplie par les chérubins d'Eden.

Des chérubins étaient encore gravés, avec des bœufs et des lions, sur les bases de bronze (1 R 7:29,36). Cette association avec deux quadrupèdes pourrait encore confirmer notre interprétation des chérubins du temple sous la forme de quadrupède ailé.

---

107 Franz LANDSBERGER, "The Origin of the Winged Angel in Jewish Art", Hebrew Union College Annual, vol.20 (1947), p.234. André PARROT (Le temple de Jérusalem (Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1954), p.24) partage cette interprétation en donnant aux chérubins du temple la même fonction de gardien que celle des chérubins de Genèse 3:24.

108 Cf. ci-dessous.

109 TRINQUET, col.175.

110 BUSINK, p.270.

111 Martin METZGER, "Keruben und Palmetten als Dekoration im Jerusalemer Heiligtum und Jahwe, der Nahrung gibt allem Fleisch", Zion, Ort der Begegnung, Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres, sous dir. Ferdinand HAHN et al. (Bodenheim : Athenaim Hain Hanstein, 1993), pp.510-512.

Mentionnons enfin le voile décrit en 2 Chroniques 3:14, sans équivalent dans la description du livre des Rois. Il devait sans doute remplir le même rôle que celui qui séparait le lieu saint du Saint des saints dans le tabernacle (cf. Ex 26:31). Il nous est simplement dit que des chérubins y étaient représentés.

En fait, il apparaît que les chérubins du temple de Salomon, bien qu'ayant changé d'apparence (ils sont sans doute dorénavant du type des sphinx ailés), exercent globalement les mêmes fonctions que ceux du tabernacle : des gardiens qui expriment la présence de Dieu. Nous ne pouvons toutefois pas clore la question avant d'avoir examiné l'expression *yoshêv hakerouvîm*, que la Bible semble associer aux chérubins du tabernacle et du temple.

### 3. L'expression *yoshêv hakerouvîm*

L'expression *yoshêv hakerouvîm* apparaît sept fois dans l'Ancien Testament<sup>112</sup>. On la trouve toujours sous la même forme : le participe actif au qal de *yshv*, suivi de *kerouvîm* précédé de l'article *hê* (sauf en Ps 99:1 où le *hê* manque). La traduction en est délicate pour deux raisons au moins. Tout d'abord à cause de la large palette de sens que possède *yashav*, ensuite parce qu'il n'y a pas de préposition devant le complément *kerouvîm*.

Le verbe *yashav* peut en effet signifier au qal "s'asseoir" ou "siéger", mais aussi "demeurer", "rester", ou "habiter" ou encore "se situer", pour un endroit géographique<sup>113</sup>.

L'absence de préposition devant le complément est une difficulté encore plus complexe puisque pratiquement toutes les prépositions peuvent être associées au verbe *yashav*. *'al* est très courant, avec le sens de "s'asseoir sur" (Ex 11:5 ; 17:12 ; 1 S 20:25), "s'asseoir près de" (Ex 2:15), "rester près de" (1 S 25:13) ou "habiter sur" (1 R 8:27). Une autre préposition assez courante est *le*. Les sens possibles sont alors "s'asseoir sur, dans..." (Es 3:26 ; Ps 9:5 ; Pr 9:14...), "demeurer dans" (Jb 15:28). La préposition *be* est également assez fréquente, "habiter dans" (2 S 7:1), "rester sur" (Jg 19:15) ou "s'asseoir à" (Gn 38:14). On trouve encore bien d'autres prépositions, *'el* (1 S 28:23), *'im* (Gn 27:44 ; 1 S 20:5), *bên* (Jg 5:16 ; Gn 20:1), etc. Notons encore que sans complément, *yoshêv* peut signifier "qui siège", "qui trône", appliqué en particulier à Dieu (p.ex. Ps 2:4 ; 9:8 ; 29:10). Il est difficile de dire quelle préposition est sous-entendue dans l'expression qui nous intéresse.

Pour nous aider dans notre traduction, nous avons cherché d'autres expressions bibliques proches de *yoshêv hakerouvîm*, avec *yshv*, sans préposition devant le complément. Nous n'avons trouvé qu'une seule référence : Psaume 22:4. Avouons que cette expression n'est pas non plus sans ambiguïté. Plusieurs prépositions pourraient être envisagées ; *'al*, *'im*, *be*... Cela ne nous avance pas beaucoup, d'autant plus que plusieurs commentateurs pensent que l'expression du Psaume 22:4 est dérivée de *yoshêv hakerouvîm*<sup>114</sup>.

Les contextes dans lesquels notre expression est utilisée nous permettront sans doute d'en préciser le sens. Notons tout d'abord que *yoshêv hakerouvîm* est toujours utilisé comme un titre qui s'applique à Yahvé. Même si par trois fois, l'expression est associée à l'arche (1 S

112 1 S 4:4 ; 2 S 6:2 ; 2 R 19:15 ; 1 Ch 13:6 ; Ps 80:2 ; Ps 99:1 ; Es 37:16.

113 Cf. KOEHLER & BAUMGARTNER, art. "bD12y\*" et BROWN, DRIVER, BRIGGS, art. "bD12y\*".

114 Cf. TRINQUET, col.171, T.K. CHEYNE, "Cherub", Encyclopaedia Biblica, sous dir. T.K. CHEYNE (Londres : A. et C. Black, 1903), vol.1, cols 744-745.

4:4 ; 2 S 6:2 ; 1 Ch 13:6), les quatre autres fois elle apparaît dans un contexte de prière à Dieu, sans aucune mention de l'arche. Il s'agit donc d'un qualificatif de Yahvé qui garde tout son sens en dehors de toute référence à l'arche de l'alliance.

Ce rapport à l'arche a toutefois conduit la majorité des commentateurs à expliquer cette expression par la représentation des chérubins de l'arche ou plutôt ceux du temple de Salomon, les théologiens modernes estimant que les chérubins du tabernacle n'étaient que la projection dans le passé des chérubins du temple salomonien<sup>115</sup>. Ainsi, les deux grands chérubins en bois d'olivier auraient formé un siège pour Yahvé, et l'arche un marchepied (cf. 1 Ch 28:2 ; Ps 99:5 ; 132:7 ; Lm 2:1). Ainsi, l'arche et les chérubins ensemble auraient-ils formé un trône pour Yahvé<sup>116</sup>.

Marten H. Woudstra s'est quelque peu élevé contre cette thèse<sup>117</sup>. Il remarque tout d'abord que dans le tabernacle, il n'y avait pas que les chérubins qui se trouvaient au-dessus de l'arche, d'autres chérubins étaient brodés sur les tentures et le voile. La signification symbolique des chérubins n'était donc pas exclusivement liée à l'arche. Et si ça avait été le cas, les deux grands chérubins du temple de Salomon n'auraient eu aucun sens : pourquoi Salomon aurait-il construit un trône pour Yahvé au-dessus d'un autre trône<sup>118</sup> ? Pour Woudstra, les chérubins du temple de Salomon renforçaient l'idée des chérubins originels. Il admet, dans un sens général, que l'arche pouvait être considérée comme un trône pour Yahvé, mais l'idée ne doit pas être poussée trop loin. Les chérubins qui surmontaient l'arche ne faisaient pas partie, selon lui, de la structure d'un trône.

Woudstra pense que l'absence de préposition peut marquer une certaine indétermination<sup>119</sup>. *yoshêv hakerouvîm* signifierait donc que Yahvé demeure là où se trouvent les chérubins. Le but de l'expression serait de diriger les regards vers le sanctuaire céleste duquel le tabernacle, puis le temple, sont des images. Notons d'ailleurs que dans le Psaume 80:2, l'expression est liée à la splendeur de Dieu. Et plus intéressant encore, dans le Psaume 99:1, notre expression est mise en parallèle avec "l'Éternel règne". Myb1Vrk4<h12 bDWy désigne donc bien l'Éternel qui, du ciel, est souverain sur toute la terre.

La proposition de Woudstra nous paraît intéressante. En effet, l'expression *yoshêv hakerouvîm* apparaît dans des contextes variés, il est donc préférable de ne pas la lier exclusivement à l'arche. Elle confirme également la fonction que nous avons cru percevoir pour les chérubins du tabernacle et du temple, celle de la manifestation de la présence de Dieu : là où il y a les chérubins, là aussi se trouve Dieu.

115 Nous avons déjà dit notre refus d'accepter une telle thèse. Notons que CALVIN proposait déjà de voir dans les deux chérubins de l'arche l'origine de l'expression qui nous intéresse (Commentaire sur la Genèse, p.91).

116 Parmi les défenseurs de cette thèse, signalons R.de VAUX, "Les chérubins et l'arche d'alliance...", J. TRINQUET, col.172 et Othmar KEEL dont nous avons déjà mentionné la tentative de reconstitution des deux grands chérubins du temple formant de manière visible un siège pour Yahvé (cf. fig.35).

117 Cf. Marten H. WOULDSTRA, *The Ark of the Covenant from Conquest to Kingship* (Philadelphie : Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1965), 152 pp (surtout les pp.68-73).

118 Notons que cet argument ne tient que si l'on considère, et c'est notre cas, qu'il y avait bel et bien deux chérubins d'or qui surmontaient l'arche de l'alliance, dès la construction du tabernacle. C'est ce que décrit Exode 25.

119 WOULDSTRA, p.73. Il cite ici deux exemples. En 1 S 17:15, David fait paître son troupeau dans la région de Bethléhem, et en 2 S 2:32, ce n'est pas dans Bethléhem même que se situe la tombe, mais dans les environs de la ville.

Nous nous rallions donc à la thèse de Woudstra. Nous proposons de traduire *yoshêv hakerouvîm* par "qui siège entre les chérubins" ou mieux, "qui siège parmi les chérubins". Traduire *yashav* par siéger est le plus naturel. C'est plutôt *shakhan* qui signifierait "demeurer, résider" (cf. Es 8:18 ; Ps 135:21)<sup>120</sup>. De plus, en français, "parmi" est suffisamment général pour que l'expression puisse se rapporter à différentes représentations. L'expression *yoshêv hakerouvîm* peut donc s'appliquer aux chérubins du tabernacle ou du temple (et pas seulement ceux du propitiatoire), dans la mesure où ils sont une image d'une réalité céleste.

L'expression que nous venons d'étudier ne nous apprend rien sur l'apparence des chérubins. Elle est par contre intéressante quant à leur fonction, puisque la fonction de manifester la présence de Dieu semble être confirmée. Remarquons enfin que cette expression ne nous oblige pas à considérer qu'il existe bel et bien auprès de Dieu des créatures célestes du nom des chérubins. S'il s'agit d'êtres symboliques, l'expression *yoshêv hakerouvîm* n'en perd pas pour autant son sens.

#### 4. Dieu, monté sur un chérubin

C'est dans une prière de David que l'on trouve une expression unique contenant un chérubin : "Il (Dieu) était monté sur un chérubin" *vayirkav 'al kerouv* (2 S 22:11 = Ps 18:11). Le contexte de cette phrase est clair : il s'agit de l'évocation d'une théophanie (vv. 8ss).

Le verset 11 est formé de deux parties parallèles :

"Il était monté sur un chérubin et il volait"  
"Il planait sur les ailes du vent".

Ces deux phrases ont le même sens. Cela ne veut pas dire que nous devons forcément assimiler le chérubin aux "ailes du vent", mais qu'il y a bien un lien étroit entre ces deux expressions. On retrouve les "ailes du vent" dans un autre psaume évoquant aussi une théophanie. Au Psaume 104:3, "il s'avance sur les ailes du vent" est mis en parallèle avec "il prend les nuées pour son char". Char se dit *rekhouv*, de la même racine *rkv* que "monter" dans notre expression. Les correspondances ne s'arrêtent d'ailleurs pas là puisque dans le Psaume 18 aussi il est question de nuée, au verset 10, "une épaisse nuée sous ses pieds".

De ces correspondances nous tirons la conclusion suivante : les nuées, les ailes du vent, et le chérubin sont, dans le langage poétique de ces psaumes, pratiquement synonymes. Faut-il en conclure, comme le font plusieurs commentateurs<sup>121</sup>, que les chérubins sont une personnification du nuage d'orage accompagnant les théophanies ?

Pour Kelso, nous aurions même ici la trace d'une conception populaire très ancienne, conservée dans ce psaume<sup>122</sup>. Eichrodt aussi suppose que nous avons dans la personnification du nuage d'orage l'origine des chérubins bibliques<sup>123</sup>. Cheyne propose plutôt d'identifier

120 Cf. WOULDSTRA, pp.69-70. Pour la traduction "siéger", cf. utilisation de bDy sans complément dans ce sens (Ps 2:4 ; 9:8 ; 29:10 ; 55:20...).

121 P.ex. S.R. DRIVER, *The Book of Genesis* (Londres : Methuen & Co., 1904), p.61, ou H.E. RYLE, "Cherubin", *A Dictionary of the Bible* (Edimbourg : T. & T. Clark, 1904), vol.1, p.378.

122 James A. KELSO, "Cherub", *Funk and Wagnalls New Standard Bible Dictionary*, sous dir. M.W. JACOBUS et al. (Philadelphie : Blakiston Company, 1935), p.128.

123 Walter EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1961),

*kerouv* et *rekhov*. Il s'agirait pour lui d'une identification populaire post-exilique<sup>124</sup>.

Par contre, pour Dillmann, c'est uniquement dans le cadre de la poésie que la personnification d'un nuage d'orage en chérubin est faite. Plutôt qu'une conception populaire, il s'agirait en fait d'un procédé littéraire<sup>125</sup>. Caquot et Robert vont dans le même sens. Selon eux, le chérubin est avant tout un être fantastique emprunté à l'iconographie mésopotamienne. Les ailes des chérubins sont relayées dans le psaume par les "ailes du vent"<sup>126</sup>.

Il nous paraît en effet important de prendre en compte le genre littéraire de notre texte. En poésie les analogies sont courantes. Il nous semble hasardeux de tirer des conclusions sur l'origine des chérubins par le seul rapprochement dans notre psaume avec les nuages ou le vent. Remarquons toutefois que l'analogie faite par le psalmiste n'est pas fortuite. Il y a un point commun essentiel entre le vent, les nuages et les chérubins : on les rencontre dans les théophanies.

La fonction "théophanique", qui manifeste la présence de Dieu, est donc encore confirmée par ce psaume. Une autre fonction, qui lui est liée, découle de l'expression même. Si Dieu est décrit monté sur un chérubin, ces derniers peuvent donc aussi avoir une certaine fonction de "porteur" de Dieu. Certains parallèles dans l'iconographie du Proche-Orient ancien peuvent d'ailleurs être tracés. Un motif très courant représente un dieu sur le dos d'un animal, simple ou composé. Nous pouvons en tirer les conséquences quant à l'apparence du chérubin évoqué dans notre psaume. Il n'est guère concevable que Dieu monte un chérubin à forme humaine. Il devait s'agir, dans l'esprit de David, d'un être à corps d'animal. Enfin, si la thèse de la personnification du nuage d'orage avait été retenue, la nature symbolique des chérubins aurait pu être une option privilégiée. Mais ce n'est pas le cas, et le débat dans ce domaine reste toujours ouvert.

## 5. Dans les visions d'Ezéchiel

### a. Les visions des chapitres 1 et 10

C'est dans les chapitres 1 et 10 du livre d'Ezéchiel que nous trouvons la description la plus détaillée de chérubins. Les deux visions qui y sont relatées possèdent plusieurs similitudes importantes qui justifient qu'on les examine dans une même section. Les principales composantes des deux visions sont en effet identiques : les chérubins (les *toyot* d'Ez 1 étaient bien des chérubins, cf. 10:20), l'étendue au-dessus de leur tête (1:22 ; 10:1a), le trône (1:26 ; 10:1b), les roues (1:15 ; 10:9), la gloire de l'Éternel (1:28 ; 10:18).

Mais il y a aussi plusieurs différences. Tout d'abord la date des visions n'est pas la même. La première eut lieu la cinquième année de la déportation du roi Yoyakîn (1:2), la deuxième, l'année suivante (8:1). La première vision se déroula près du fleuve de Kebar (1:2), la deuxième, dans la maison du prophète (8:1). Comme nous l'avons déjà fait remarquer, les chérubins ne sont nommés que *harryôth* dans la première vision, mais l'identification des

---

vol.2, p.137.

124 T.K. CHEYNE, "Cherub", *Encyclopaedia Biblica*, sous dir. T.K. CHEYNE (Londres : A. & C. Black, 1903), vol.1, col.741.

125 August DILLMANN, *Handbuch der Alttestamentlichen Theologie* (Leipzig : S. Hirzel, 1895), pp.327-328.

126 André CAQUOT et Philippe de ROBERT, *Les livres de Samuel* (Genève : Labor & Fides, 1994), p.601.



*hayyôth* du chapitre 1 avec les chérubins est explicite (10:20). Enfin, quelques petites différences dans la description des chérubins sont à noter : Dans la deuxième vision, une face de chérubin semble se substituer à celle de bœuf (1:10 ; 10:14) ; les chérubins de la première vision ont quatre faces différentes (1:10) alors que ceux de la deuxième vision semblent en avoir quatre identiques (10:14) ; les yeux, présents sur les seules roues dans la première vision (1:18) couvrent également tout le corps des chérubins dans la deuxième vision (10:12). De plus, la deuxième vision fait apparaître deux éléments nouveaux : le temple de Jérusalem (8:3) et un homme vêtu de lin (10:2).

Ces quelques différences sont la preuve qu'il ne s'agit pas de la même vision transcrite deux fois, mais de deux visions distinctes dans lesquelles toutefois les éléments principaux se retrouvent. On peut tenter une harmonisation des quelques différences que nous venons de mentionner, mais il nous semble qu'une telle démarche n'est pas nécessaire dans la mesure où il s'agit de deux visions différentes.

A ces quelques divergences vient s'ajouter un style littéraire assez confus, avec notamment un usage apparemment anarchique des suffixes masculins et féminins en rapport avec les *hayyôth* du chapitre 1<sup>127</sup>.

Pour toutes ces raisons, de nombreux commentateurs modernes ont cru nécessaire de discerner plusieurs niveaux rédactionnels dans ces visions (Eichrodt, Zimmerli). Selon eux, Ezéchiel ne serait l'auteur que d'une petite partie de ce qui constitue le texte définitif.

Mais nous pensons avec Freedman et O'Connor qu'une terminologie vague ou une description diffuse ne sont pas impropres à une vision divine. Et en aucun cas il ne s'agit d'une raison suffisante pour rejeter la paternité littéraire d'Ezéchiel<sup>128</sup>.

Daniel I. Block propose même une thèse originale<sup>129</sup>. Selon lui, la raison pour laquelle le texte contient tant d'obscurités repose sur l'état émotionnel d'Ezéchiel en tant que récepteur de la vision. Dans la mesure où le prophète aurait écrit son récit rapidement après sa vision<sup>130</sup>, on peut imaginer que l'état émotionnel qui était le sien durant la vision s'est répercuté au moment de la rédaction.

Que l'on suive ou non la thèse de Block, il nous semble que rien ne nous contraint à considérer qu'Ezéchiel ne soit pas l'auteur du récit de ses visions. L'approximation du langage témoigne aussi sans doute de l'embarras du prophète à décrire en terme humain la vision céleste qu'il a eue. L'abondance des comparaisons avec l'utilisation du préfixe *ke* va encore dans ce sens.

Nous n'allons pas examiner tous les détails des deux visions d'Ezéchiel. Nous tenterons tout d'abord d'avoir une compréhension globale des visions, puis nous nous concentrerons sur les chérubins.

---

127 En Ez 1:5, les *hayyôth* sont féminins, et les suffixes qui y font références aussi. Mais au verset suivant, les suffixes sont masculins. Par la suite, suffixes féminins et masculins alternent sans raison apparente.

128 Cf. FREEDMAN et O'CONNOR, p.312.

129 BLOCK, Daniel I., "Text and Emotion : A study in the 'Corruptions' in Ezekiel's Inaugural Vision (Ezekiel 1 : 4-28)", *Catholic Biblical Quarterly*, vol.50 n° 3 (1988), pp.418-439.

130 Pratique attestée chez d'autres prophètes (Es 8:1, 15-16 ; Jé 30:2 ; Ha 2:2 + cf. Ez 37:16ss).

Dans sa première vision, le prophète vit venir du nord un nuage d'orage impressionnant (1:4) au sein duquel il aperçut quatre êtres vivants (qu'il ne reconnaît pas encore comme des chérubins, 1:5-14). A côté d'eux se trouvaient quatre roues se déplaçant de concert avec les êtres vivants (1:15-21). Au-dessus de leurs têtes il y avait une grande étendue (1:22-25) que surmontait un trône sur lequel était assise une forme humaine (1:26-28).

Dans la deuxième vision, on retrouve les mêmes éléments dans la même disposition. Il ne semble toutefois pas qu'il y ait un nuage d'orage à l'origine de cette vision. Transporté en esprit à Jérusalem dans le temple, le prophète assiste au départ du temple de la gloire de l'Éternel, transportée par les chérubins (10:18 ; 11:22-23).

Au cœur de ces deux visions nous trouvons la description détaillée de l'apparence et de la fonction des chérubins. Une remarque préliminaire s'impose. Comme nous l'avons déjà mentionné, ce n'est que lors de sa deuxième vision qu'Ezéchiél identifie les êtres vivants du chapitre 1 aux chérubins (10:15,20). Cela implique deux choses. Tout d'abord, ce n'est que lorsque sa vision l'a conduit dans le temple qu'Ezéchiél nomme les êtres vivants des chérubins. On peut en conclure que les chérubins des visions du prophète n'avaient pas exactement la même apparence que ceux du temple, mais qu'il y avait tout de même suffisamment de points communs pour que l'identification puisse être faite<sup>131</sup>. Deuxièmement, les êtres vivants du chapitre 1 étaient bel et bien les mêmes créatures que les chérubins du chapitre 10. Sauf indication explicite, ce qui est dit des uns dans la première vision s'applique donc aussi aux autres dans la deuxième vision.

Interrogeons-nous donc tout d'abord sur l'aspect général des chérubins d'Ezéchiél ; s'agissait-il de quadrupèdes ou de bipèdes ? Les avis sont très partagés, et les divergences prennent naissance dans l'interprétation du verset 5 du chapitre 1 qui décrit l'apparence générale des êtres que voit le prophète. Le problème réside dans l'apparente contradiction entre *hayyôth* et *demouth 'adam*. *hayyôth* se traduit habituellement par animaux, or, comment un animal peut-il avoir une apparence humaine ? Pour résoudre cette tension, de nombreuses propositions ont été faites.

Selon de Vaux, *hayyôth* signifie toujours animaux, les chérubins ne pouvaient donc être que des quadrupèdes ailés<sup>132</sup>. Mais il nous semble que cette interprétation minimise la portée de l'autre expression, *demouth 'adam*.

Certains ont proposé de traduire *panîm* "aspects" plutôt que "faces"<sup>133</sup>. Les êtres n'auraient donc pas quatre faces mais quatre "aspects", une tête humaine, des ailes d'aigles et un corps de bœuf et de lion. *Demouth 'adam* décrirait alors le premier aspect qui frappe le prophète : la tête humaine. Si la traduction de *panîm* par "aspects" peut se justifier dans certains contextes, nous pensons que ce n'est pas le cas ici. Si les ailes étaient un "aspect" des chérubins, pourquoi seraient-elles si souvent mentionnées à côté des quatre *panîm* (1:6,8b,11) ? Mais l'argument décisif nous paraît être la comparaison avec les chérubins qui décorent le temple idéal d'Ezéchiél 41. Ils n'ont que deux *panîm*. Il ne peut s'agir ici que de faces, puisque l'une est tournée vers la droite et l'autre vers la gauche (41:19). Or ce sont aussi

131 Nous suivons ici la remarque de GREENBERG dans son commentaire : Moshe GREENBERG, *Ezekiel 1-20* (New-York : Doubleday, 1983), p.53.

132 R. de VAUX, "Les chérubins et l'arche d'alliance...", p.95.

133 H. LESETRE, "Chérubins", *Dictionnaire de la Bible*, sous dir. F.VIGOUROUX (Paris : Letouzey et Ané, 1926), tome 2, première partie, col.665 et J. TRINQUET, "Kerub, Kerubim", *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, sous dir. L.PIROT et al. (Paris : Letouzey et Ané, 1957), vol.5, col.178.

des chérubins. Comment le même mot pourrait-il avoir deux sens différents quand il s'applique à un même type de créature ?

Une solution de type critique a été proposée. Barrick pense que les deux expressions proviennent de deux sources différentes. *Demouth 'adam* viendrait du prophète lui-même, qui aurait vu des êtres anthropomorphes. Mais ces créatures auraient été transformées dans le texte final en quadrupèdes, inspirés des chérubins du temple<sup>134</sup>. Une telle thèse présuppose une approche critique du texte biblique que nous ne pouvons admettre.

Une voie plus intéressante nous semble être celle que suivent plusieurs commentateurs tels que Zimmerli ou Greenberg<sup>135</sup>. Selon eux, *hayyôth* doit être ici traduit dans un sens général et vague d'"êtres vivants", pour décrire les étranges êtres hybrides que le prophète avait devant les yeux. Le caractère vague de ce terme permettait de conserver l'ambiguïté de créatures mêlant des traits humains et animaux. En quoi ces êtres vivants ont-ils alors une apparence humaine (*demouth 'adam*) ?

La réponse à cette question repose en bonne partie sur l'interprétation de l'expression *rêgêl yesharah* (1:7a) "pied droit". Barrick relève quatre interprétations principales<sup>136</sup>. Tout d'abord, comme le fait la BHS, on peut proposer une modification du *TM* en *rêgêlêy shor* "pieds de taureau". Mais on ne trouve aucun appui sérieux pour cette thèse. Barrick mentionne ensuite une conception selon laquelle il s'agirait de jambes sans rotule. Bien étrange proposition qu'il nous paraît difficile de défendre. Plus bizarre encore est la thèse de Schmidt<sup>137</sup>. Selon lui, la vision d'Ezéchiël serait le reflet strict des objets cultuels du temple, les chérubins feraient alors partie d'une sorte de table et leurs jambes seraient droites comme des pieds de table. Barrick mentionne enfin la proposition de Eichrodt, bien plus intéressante. *Rêgêl yesharah* désignerait la position verticale qui distingue l'être anthropomorphe des quadrupèdes<sup>138</sup>. Nous remarquons que l'argument majeur que Barrick oppose à la thèse de Eichrodt est qu'elle ne tient pas suffisamment compte des différentes couches rédactionnelles du texte des visions d'Ezéchiël. Or, nous avons déjà dit nos réserves quant à une telle approche du texte biblique. Une autre remarque de Barrick consiste à dire que le fait d'avoir des jambes droites n'est pas en soi un trait anthropomorphe distinctif. C'est un argument que Greenberg aurait pu reprendre à son actif puisque pour lui, *rêgêl yesharah* signifie que les chérubins n'étaient pas couchés mais debout, avec leurs pattes droites<sup>139</sup>. Si la remarque est pertinente, avouons qu'elle ne nous éclaire pas davantage sur le sens de *demouth 'adam*. Pour des créatures ailées à quatre faces différentes avec des pieds de veau, seul la position verticale nous semble pouvoir expliquer l'expression *demouth 'adam*.

134 W. Boyd BARRICK, "The Straight-Legged Cherubim of Ezekiel's Inaugural Vision (Ezekiel 1:7a)", *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), p.550. Othmar KEEL va un peu dans le même sens (*Jahwevision und Siegelkunst*, p.148).

135 Cf. GREENBERG, p.43 et Walther ZIMMERLI, *Ezekiel* (Philadelphie : Fortress Press, 1979), vol.1, p.119.

136 Cf. BARRICK, pp.544-545.

137 Cf. Hans SCHMIDT, "Kerubenthron und Lade", *EUKARISTERION : Studien zur Religion und Litterature des Alten und Neuen Testament*, Festschrift zu H. Gunkel, vol.1, sous dir. Hans SCHMIDT (Göttingen : Vandenhoeck, 1923), pp.120-144.

138 En fait, EICHRODT n'est pas seul pour défendre sa thèse. Déjà CALVIN dans son commentaire sur Ezéchiël disait que c'est la stature humaine qui explique l'apparence humaine des chérubins (*Commentaries on the Prophet Ezekiel* (Grand Rapids : Baker, 1979), pp.65-69). LANDSBERGER aussi voyait dans les chérubins d'Ezéchiël des créatures ressemblant à des êtres humains debouts ("The Origin of the Winged Angel...", p.236). Bien d'autres ont suivi Eichrodt sur ce point (ZIMMERLI, TIDIMAN...).

139 Cf. GREENBERG, p.44.

Les chérubins des visions d'Ezéchiel avaient quatre faces. On en trouve la description dans les deux visions (1:10 et 10:14). Toutefois la traduction du verset 14 du chapitre 10 fait apparaître quelques difficultés d'harmonisation. La traduction la plus naturelle conduit à penser que les quatre faces de chaque chérubin de la deuxième vision sont identiques, alors que dans la première vision il est clair que chaque chérubin a quatre faces différentes.

Toujours dans le même verset, dans la seconde vision, des faces de chérubin se substituent aux faces de bœuf. Il est à noter que malgré cela, Ezéchiel peut conclure que l'apparence des faces des chérubins des deux visions étaient les mêmes (10:22). La BHS propose de lire *shor* (bœuf, comme en 1:10) à la place de *hakerouv*. Mais aucun manuscrit ne soutient cette thèse d'une erreur de copiste. Nous devons donc sans doute garder *hakerouv*.

Certains en ont déduit que les chérubins avaient habituellement une face de bœuf. Freedman et O'Connor ont proposé l'existence de deux types de chérubins : ceux qui avaient une face de bœuf et ceux qui avaient plusieurs faces<sup>140</sup>. Pour Brownlee, la substitution de "bœuf" par "chérubin" avait d'abord pour but de justifier l'appellation de chérubins pour les êtres hybrides des visions d'Ezéchiel<sup>141</sup>. Quoi qu'il en soit, la figure du bœuf semble bien être associée étroitement aux chérubins bibliques.

Les quatre faces des chérubins étaient situées sur une seule tête. Dans sa première vision, le prophète devait avoir devant lui la face d'homme, puis la face de lion à droite, celle de bœuf à gauche et celle d'aigle, il la devinait à l'arrière (1:10). Alors que dans sa deuxième vision, il devait voir les chérubins sous un angle légèrement différent ; la face de bœuf-chérubin devant lui, puis tournant dans le sens contraire des aiguilles d'une montre il voyait la face d'homme, celle de lion et celle d'aigle. De cette façon, dans les deux visions les quatre faces avaient la même disposition.

Les quatre chérubins étaient liés entre eux par leurs ailes (1:9a) et, avec les roues, formaient un tout qui se déplaçait d'un bloc (cf. 1:19,21 ; 10:11,16-17). Comme le dit Eichrodt<sup>142</sup>, les quatre faces devaient être dirigées en direction des quatre points cardinaux, c'est pourquoi ils pouvaient se déplacer dans toutes les directions sans devoir se tourner (cf. 1:9,12 ; 10:11).

Mais ce n'est sans doute pas la seule signification des quatre faces des chérubins. A commencer par le fait qu'il y avait quatre faces différentes. Un Midrash d'Exode 15:1 déclare : « Quatre sortes d'êtres honorables furent créées dans le monde : le plus honorable de tous, l'homme ; parmi les oiseaux, l'aigle ; parmi les animaux domestiques, le bœuf ; et parmi les animaux sauvages, le lion. Et tous se trouvent sous le char du Dieu Saint »<sup>143</sup>.

Greenberg relève d'ailleurs dans les Ecritures les nombreuses citations de ces quatre figures<sup>144</sup>. Le Lion est le plus féroce des animaux (Nb 23:24 ; Jg 14:18 ; 2 S 1:23...). L'aigle

140 FREEDMAN et O'CONNOR, p.313. Selon eux, ces deux types de chérubins se trouveraient même ensemble dans les visions d'Ezéchiel. Mais nous avouons avoir eu de la peine à y discerner "un chérubin avec une seule face à l'intérieur d'un autre avec plusieurs faces" (p.312)...

141 William H. BROWNLEE, *Ezekiel 1-19* (Waco : Word Books, 1986), pp.150-151.

142 Walther EICHRODT, *Ezekiel* (Philadelphie : Westminster Press, 1970), p.55.

143 Cité par Moshe GREENBERG, "Ezekiel's vision : literary and iconographic aspects", *History, Historiography and Interpretation, Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, sous dir. H. TADMOR et M. WEINFELD (Jerusalem : The Magnes Press, 1983), p.165. La citation est traduite de l'anglais par nos propres soins.

144 Cf. GREENBERG, *Ezekiel 1-20*, p.56.

est l'oiseau le plus imposant (Dt 28:49 ; 2 S 1:23 ; Jé 48:40...). Le bœuf est l'animal domestique le plus estimé (Pr 14:4 ; Jb 21:10 ; cf. Ex 21:37). Et l'homme, bien sûr, les domine tous (Gn 1:28 ; Ps 8:7). Chez Ezéchiel, les êtres qui portent Dieu sont décrits sous les traits des "seigneurs" de la création. "Les créatures les plus seigneuriales sont les porteurs du Seigneur des seigneurs"<sup>145</sup>.

D'autres interprétations symboliques ont été proposées. Par exemple celle de Matthews, citée par Brownlee<sup>146</sup>. Selon lui, ces quatre figures sont les symboles des quatre divinités principales en Babylonie : Marduk (boeuf), Nergal (lion), Ninib (aigle), Nabu (homme). Dans ce cas, la vision d'Ezéchiel signifierait que c'est Yahvé et non les dieux babyloniens qui domine l'histoire. Mais il nous semble que cette interprétation donne aux chérubins une dimension négative, païenne, qui ne leur convient pas du tout.

Enfin, le chiffre quatre n'apparaît pas seulement pour les quatre faces. Il y a quatre chérubins (1:5), avec quatre ailes chacun (1:6), il y a aussi quatre roues (10:9). Avec Greenberg<sup>147</sup> nous pensons qu'il faut relier le chiffre quatre aux quatre coins de la terre (Es 11:12) ou aux quatre points cardinaux (cf. Gn 13:14 ; 28:14). C'est le symbole de la capacité de Dieu de tout contrôler, de tout voir, d'être partout.

Enfin, pour être tout à fait complet, il nous faut encore relever quelques éléments de l'apparence des chérubins d'Ezéchiel. Ils avaient quatre ailes (1:6), deux qui étaient étendues et jointes au-dessus d'eux, et deux qui couvraient leur corps (1:11). Les chérubins étendaient leurs ailes pour voler et s'élever dans les airs (10:16b,19) et le bruit de ces ailes était tumultueux (1:24). Lorsqu'ils ne volaient pas, il semble que les roues leur permettaient d'avancer (1:17 ; 10:11), à moins qu'ils ne marchaient sur leurs pieds et que les roues les suivaient. Sous les ailes apparaissaient des mains humaines (1:8 ; 10:8). Leurs jambes, sans doute humaines, se terminaient par des pieds semblables à des pieds de veau (1:7). Dans la deuxième vision, les chérubins sont recouverts d'yeux (10:12), alors que seul les roues l'étaient dans la première vision (1:18). 'éyn peut aussi signifier "éclat", ce qui serait le cas ici selon Auvray<sup>148</sup>. Et cela s'accorderait avec l'ensemble de la vision, et en particulier les chérubins, qui avaient un aspect étincelant et flamboyant (cf. 1:4,7,13-14).

Comme nous l'avons remarqué dans notre troisième chapitre, il existe dans l'iconographie du Proche-Orient ancien des êtres à plusieurs faces, en particulier des divinités anthropomorphes à quatre faces. Mais il s'agit toujours de quatre faces identiques. Les quatre faces différentes semblent bien être une innovation du prophète Ezéchiel.

Othmar Keel rapproche également de la vision d'Ezéchiel des êtres anthropomorphes, à deux têtes, qui ont pour fonction de porter le ciel. Fonction qui peut être comparée à celle des chérubins d'Ezéchiel, au-dessus desquels se trouvait une "étendue céleste" (Ez 1:22,26).

Certains tracent encore d'autres parallèles, en particulier avec les chariots sur lesquels les divinités du Proche-Orient ancien (Baal, Marduk) se déplaçaient. Il s'agissait, selon Barrick<sup>149</sup>, de nuages d'orage habituellement représentés sous forme d'animaux ou de véhicules tirés par des animaux. L'ancien rapprochement, en fait il s'agissait pratiquement d'une

145 Ibid. "The most lordly of creatures are merely the bearers of the Lord of lords".

146 BROWNLEE, p.12

147 GREENBERG, Ezekiel 1-20, p.58.

148 Cité par Ernst VOGT, "Der Sin des Wortes 'Augen' in Ez 1,18 und 10,12", Biblica 59 (1978), p.95.

149 BARRICK, pp.546-547.

identification, avec les taureaux ailés de Ninive<sup>150</sup> doit être nuancé. Ne serait-ce que par le fait que les chérubins d'Ezéchiel devaient avoir plutôt une stature humaine.

Néanmoins, par ces comparaisons nous remarquons que l'imagerie utilisée par le prophète dans ses visions n'est pas étrangère à l'iconographie de son temps. Mais par leur originalité, ces visions prouvent qu'elles devaient aussi puiser à d'autres sources.

Tidiman estime qu'il y avait trois éléments constitutifs dans l'élaboration des visions d'Ezéchiel<sup>151</sup> : (1) L'iconographie des voisins d'Israël, sans qu'il y ait eu pourtant d'inspiration directe (nous venons de l'évoquer) ; (2) La personnalité et le génie propre du prophète ; (3) L'Écriture et la tradition du peuple d'Israël.

Ezéchiel a pu mettre en œuvre son génie propre pour modeler et adapter au contexte qui était le sien des emprunts à l'iconographie du monde environnant et à la tradition israélite. Mais le prophète a pu aussi imaginer certains détails de sa vision à partir d'un phénomène naturel, celui d'un nuage d'orage (Ez 1:4)<sup>152</sup>. D'ailleurs on retrouve certains éléments qui rappellent l'orage : évocation des éclairs et de la foudre (1:13-14), peut-être du bruit du tonnerre (1:24). La question est de savoir si le prophète a utilisé son imagination consciemment ou sous l'effet d'une sorte d'état de transe<sup>153</sup>.

Mais il semble bien que la source principale d'influence fut la tradition israélite<sup>154</sup>. A commencer par le temple de Jérusalem. L'arrière-plan sacerdotal du prophète (cf. 1:3) n'est sans doute pas étranger à cela. Pour Wilson<sup>155</sup>, Ezéchiel voit des objets naturels prendre des dimensions surnaturelles. C'est le cas en particulier des statues de chérubins. A ces dimensions surnaturelles viennent s'ajouter de sensibles modifications, toujours dans le but symbolique poursuivi par la vision. Ainsi, il y a quatre chérubins et non plus deux, avec une apparence sans doute bien différente (ce qui peut expliquer leur identification tardive par le prophète). Tidiman relève en particulier deux éléments du temple que l'on retrouve dans les visions d'Ezéchiel<sup>156</sup> : les ailes des chérubins qui se touchent (1 R 6:27, cf. Ez 1:9) et, sur les bases de bronze, le côtoïement de lions, de bœufs et de chérubins (1 R 7:29) et la présence de quatre roues (1 R 7:32-33).

D'autres éléments de la tradition israélites transparaissent dans ces deux visions. Keel insiste sur le rapprochement avec les descriptions de théophanie dans l'Ancien Testament, en particulier dans les versets 13 et 14 du premier chapitre<sup>157</sup> : des charbons ardents (Ps 18:9,13),

150 Cf. F. VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie* (Paris : Berche et Tralin, 1882<sup>3</sup>), vol.4, p.353, et H. LESETRE, col.665.

151 Brian TIDIMAN, *Le livre d'Ezéchiel* (Vaux-sur-Seine : Edifac, 1985), vol.1, p.83.

152 C'est ce que propose H.E. RYLE. "Cherubim", *A Dictionary of the Bible* (Edimbourg : T.& T. Clark, 1904), vol.1, p.378. C'est aussi le cas de PROCKSCH, cité par ZIMMERLI dans son commentaire (p.119). KEEL souligne que, selon lui, à l'origine de la vision d'Ezéchiel il y a une association à la présentation traditionnelle de Dieu se déplaçant sur un nuage d'orage (Jahwe-Visionen und Siegelkunst, p.141).

153 C'est ce que pense Bernard TEYSSEDE, *Anges, astres et cieux, figures de la destinée et du salut* (Paris: Albin Michel, 1986), p.137. La réponse à cette question déborde le cadre de notre étude. Elle touche au processus d'élaboration des visions prophétiques.

154 C'est l'avis de TRINQUET, col.178, de GREENBERG, *Ezekiel 1-20*, p.58, de TIDIMAN, p.83 et, dans une moindre mesure, de ZIMMERLI, p.119.

155 Robert R. WILSON, "Prophecy in Crisis : The Call of Ezekiel", *Interpretation*, 38/2 (1984), p.124.

156 TIDIMAN, p.83.

157 KEEL, p.143.

du feu allant et venant (Gn 15:17), des éclairs (Ex 19:16 ; Ps 18:15 ; 77:19 ; 97:4).

Au terme de notre étude de ces deux visions complexes, il convient de faire le point sur ce qui nous est dit des chérubins.

Quant à leur **apparence**, les chérubins d'Ezéchiel semblent n'avoir aucun équivalent, ni dans la tradition d'Israël ni dans l'iconographie du Proche-Orient ancien. Cette apparence atypique est sans doute liée à la nature particulière de la vision, et comme nous l'avons vu, leurs particularités physiques revêtent un sens symbolique qui leur sont propre.

La **fonction** générale, "théophanique", des chérubins se trouve confirmée, puisqu'il s'agit bien de deux visions qui manifestent la gloire de l'Éternel. Mais les chérubins apparaissent surtout dans ces deux textes comme porteurs du trône de Yahvé. Nous trouvons ici un développement particulièrement complexe de l'expression *yoshêv hakerouvîm* ou de l'évocation poétique du Psaume 18.

Enfin, le débat sur la **nature** des chérubins ne se trouve pas très avancé. En effet, une fois de plus, toutes les éventualités peuvent être envisagées. Il paraît toutefois peu vraisemblable qu'Ezéchiel ait vu des êtres célestes tels qu'ils sont vraiment. L'importance du symbolique est évidente dans ces visions. Mais on peut fort bien concevoir que les chérubins d'Ezéchiel soient une représentation symbolique de véritables êtres célestes ou qu'ils ne soient que de simples symboles.

#### **b. Le temple idéal du chapitre 41**

Pour être tout à fait complet, il nous faut encore mentionner les chérubins qui ornaient les murs et les portes du temple idéal d'Ezéchiel (Ez 41:18-20,25). Il s'agissait d'un motif faisant alterner des chérubins et des palmes. En fait, ce motif est tout à fait similaire à celui que l'on trouvait dans le temple de Salomon (1 R 6:29-35), sauf qu'il n'est pas fait mention de fleurs épanouies et que les chérubins possèdent chez Ezéchiel deux visages, une face d'homme tournée d'un côté et une face de lion tournée de l'autre côté. Nous pensons que ces chérubins à deux faces sont une "version en deux dimensions" des chérubins à quatre faces des premières visions. La surface plane des murs et des portes ne permettait de représenter que deux faces, et ce sont les faces d'homme et de lion qui ont été choisies<sup>158</sup>.

Malgré ces quelques petites différences, la signification des chérubins de ce motif est sans doute la même que celle des chérubins du motif du temple de Salomon.

### **6. Les séraphins d'Ésaïe 6 et les êtres vivants d'Apocalypse 4**

Deux textes méritent encore notre attention, car on y trouve des êtres fantastiques qui pourraient être rapprochés ou identifiés aux chérubins. Il s'agit de deux visions du trône ; celle d'Ésaïe, au chapitre 6 de son livre, et celle de Jean, au chapitre 4 de son Apocalypse.

---

158 Cf. TIDIMAN, pp.216-217.

### a. Les séraphins d'Esaïe 6

Les séraphins sont-ils des êtres distincts des chérubins ou un autre nom donné à ces derniers ? Les avis divergent sur cette question. Il est évident que des analogies existent, mais plusieurs différences sont aussi à noter, à commencer par leur nom.

*saraph* n'est pas un hapax<sup>159</sup>. En Nombres 21:6 *seraphîm* désigne des serpents venimeux (de *saraph* qui signifie "brûler", sans doute à cause de l'effet produit par la morsure du serpent). Et au verset 8, *saraph* désigne l'image de ce même serpent, forgée dans l'airain. En Deutéronome 8:15, le *saraph* est un des habitants du désert. Enfin, deux versets dans le livre d'Esaïe (Es 14:29 et 30:6) parlent d'un *saraph* volant, sorte de serpent volant<sup>160</sup>.

Si étymologiquement *seraphîm* signifie les "brûlants", partout ailleurs dans la Bible les *seraphîm* désignent des serpents. Pourquoi Esaïe a-t-il donné ce nom aux êtres de sa vision, sinon à cause de leur apparence. Avec Keel nous pensons que les séraphins étaient des êtres hybrides, avec des ailes (Es 6:2), des pieds (6:2b) et des mains (6:6), dont le corps était celui d'un serpent.

On peut penser d'ailleurs que les séraphins de la vision d'Esaïe trouvent leur origine dans le serpent d'airain forgé par Moïse qui, d'après 2 Rois 18:4, se trouvait encore au temps du prophète dans l'enceinte du temple. Il y a donc sans doute eu un phénomène de même type que pour Ezéchiel, à savoir qu'une image réelle a pris vie et s'est transformée dans la vision du prophète.

Ces quelques remarques permettent de dire que ni le nom ni l'apparence des séraphins ne permet une identification aux chérubins. Leur fonction spécifique vient encore renforcer cette idée. En effet, deux fonctions semblent leur être attribuées : celle de louer l'Eternel (Es 6:3) et celle de purifier (Es 6:7). Aucune de ces deux fonctions n'avait été associée aux chérubins.

Il convient de dire toutefois qu'un point commun important unit les chérubins et les séraphins : ils apparaissent tous deux dans des visions du trône de Dieu. On pourrait donc peut-être accorder aux séraphins une fonction générale "théophanique", comme pour les chérubins. Les séraphins et les chérubins sont donc probablement des êtres de même ordre, de même nature, bien que n'étant pas identiques.

### b. les êtres vivants d'Apocalypse 4

Dans une autre vision du trône, celle de Jean sur l'île de PaTMOs, quatre êtres vivants (*zôa*) apparaissent liés au trône (Ap 4:6-8). La description qui nous en est faite rappelle clairement les visions d'Ezéchiel : ils sont quatre, remplis d'yeux, il y a l'apparence du lion, du bœuf, de l'homme et de l'aigle, et leur nom est le même que celui des êtres vivants d'Ezéchiel 1. Pourtant il y a quelques différences d'importance : ils n'ont pas quatre mais une seule face chacun, ils ne portent pas le trône de Dieu mais sont "au milieu et autour" du trône, ils n'ont

159 Pour l'utilisation de Pr\*S\* dans la Bible, cf. Othmar KEEL, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst*, pp.73-74.

160 KEEL mentionne à ce propos la thèse d'un zoologue israélien, FELIKS, selon qui il pourrait s'agir ici du cobra. Ce serpent aurait la capacité de sauter d'arbre en arbre, donc, en quelque sorte, de voler (KEEL, p.73).



pas quatre mais six ailes et ils disent le *trisagion* jour et nuit. Ces deux dernières caractéristiques sont d'ailleurs plutôt tirées de la vision d'Ésaïe 6.

Il y a donc ici un mélange des visions du trône d'Ezéchiel et d'Ésaïe, ainsi que certaines innovations de la part de Jean. Cette vision s'insère dans la tradition judaïque qui a très tôt opéré ce genre d'amalgame<sup>161</sup>. Les êtres vivants d'Apocalypse 4 ne sont donc ni des chérubins ni des séraphins. *zôa* est assez vague pour permettre une telle désignation générale.

Cette libre utilisation des chérubins, et des séraphins, inclinerait plutôt à les considérer comme des êtres symboliques, dont l'apparence et la fonction peuvent être remaniées selon le sens qu'ils revêtent. Notons toutefois que si la nature symbolique des êtres vivants d'Apocalypse 4 nous paraît évidente, il est envisageable de concevoir que ces êtres symboliques aient puisé dans des êtres réels les éléments de leur apparence et de leur fonction.

---

161 Cf. notre premier chapitre, sur le judaïsme. Dans son commentaire, PRIGENT insiste sur cette influence judaïque sur la liturgie céleste d'Apocalypse 4 : Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean* (Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1981), pp.88-89.

## CHAPITRE V

### SYNTHESE ET CONCLUSION

#### 1. Synthèse : que sont les chérubins ?

Au terme de notre étude il est temps de faire une synthèse de tous les éléments que nous avons recueillis, en particulier dans notre chapitre sur les textes bibliques. Cette synthèse nous permettra de répondre à la question qui fait l'objet de notre travail : que sont les chérubins ? Nous reprendrons les trois même caractéristiques qui ont présidé à notre étude des textes bibliques : l'apparence, la fonction et la nature des chérubins.

##### a. l'apparence des chérubins

Les textes bibliques nous montrent que l'apparence des chérubins est variable. Il s'agit soit de quadrupèdes (p.ex. dans le temple) soit de bipèdes (p.ex. dans le tabernacle), avec pour ces derniers une variante complexe dans les visions d'Ezéchiel. Le chérubin biblique ne peut donc pas être assimilé au seul sphinx ailé<sup>162</sup>.

Malgré ces différences notables, nous pouvons relever deux constantes dans l'apparence des chérubins bibliques. Tout d'abord, il s'agit toujours d'êtres hybrides, mêlant des traits humains à des traits animaux. De plus, les chérubins ont toujours des ailes. Les ailes peuvent d'ailleurs être le seul attribut animal des chérubins (c'est probablement le cas des chérubins du tabernacle).

Il est à noter que ces deux caractéristiques distinguent les chérubins des anges. En effet, dans la Bible les anges apparaissent sous une forme humaine (cf. p. ex. Gn 18:2) et n'ont jamais d'ailes. Daniel 9:21 semble toutefois attribuer à l'ange Gabriel la capacité de voler. L'expression *mou'aph bi'aph* est habituellement traduite "d'un vol rapide" (Colombe, TOB, Français courant...). Mais on peut aussi analyser cette expression en faisant dériver les deux termes du verbe *ya'êph*, "être fatigué". Le sens de l'expression serait donc "fatigué de fatigue" ou "tout essoufflé" (Rabbinat français). La fatigue peut être la conséquence d'un vol ou d'une course. L'expression n'implique pas nécessairement la présence d'ailes sur l'ange Gabriel.

Voici donc tout ce que l'on peut dire de l'apparence des chérubins bibliques : ce sont des êtres hybrides mêlant des traits humains à des traits animaux, et munis d'ailes.

##### b. la fonction des chérubins

Il apparaît que les chérubins bibliques ne remplissent pas toujours la même fonction. On en distingue deux principales : (1) une fonction protectrice, de gardien (les chérubins en Eden et au-dessus de l'arche, dans le tabernacle et le temple) ; (2) une fonction de porteurs de Dieu,

---

<sup>162</sup> C'est pourtant l'opinion majoritaire actuellement. Mais nous sommes ici en accord avec FREEDMAN et O'CONNOR (art. "bvrk", TDOT, vol.7, p.318).

de son trône (le chérubin que Dieu chevauche et ceux des visions du trône d'Ezéchiel). Il est à noter que ces deux fonctions ne dépendent pas de l'apparence des chérubins. En effet, la même fonction de gardien est remplie par des chérubins anthropomorphes (dans le tabernacle) et par des chérubins quadrupèdes (dans le temple). De même pour la fonction de porteurs de Dieu (anthropomorphes dans les visions d'Ezéchiel et quadrupèdes dans le Psaume 18).

A ces deux fonctions vient s'ajouter une fonction plus générale, celle de manifester la présence de Dieu : là où sont les chérubins, là aussi se trouve l'Eternel. C'est ce que nous avons appelé la fonction "théophanique". Elle est liée en particulier à l'expression *yoshêv hakerouvîm*, mais aussi aux chérubins brodés et gravés dans le tabernacle et le temple. On pourrait même, de manière plus indirecte, appliquer cette dernière fonction à tous les cas de figure. De cette façon, les fonctions de gardiens et de porteurs de Dieu sont deux aspects de la fonction "théophanique" générale. Ainsi, les chérubins gardiens de l'arche protègent l'endroit où Dieu se manifeste de manière toute particulière. Il en va de même pour les gardiens du jardin d'Eden. Quant aux chérubins porteurs du trône de Dieu, par leur fonction ils manifestent la présence de celui qui est assis sur le trône.

En résumé, les chérubins ont tous une fonction "théophanique" générale, ils manifestent la présence de Dieu. De plus, deux fonctions plus précises leur sont attribuées parfois : celle de gardiens et celle de porteurs de Dieu ou de son trône.

### c. la nature des chérubins

Le problème de la nature des chérubins est plus indécis. Dans aucun des textes bibliques nous n'avons trouvé d'indication claire sur cette question. Les chérubins bibliques pourraient être de réelles créatures célestes ou de simples êtres symboliques. S'il existe vraiment des êtres célestes qui répondent au nom de chérubins, les images du tabernacle et du temple ou celles des visions d'Ezéchiel, ne sont certainement pas l'exacte représentation des chérubins célestes. Il y a sans doute des éléments symboliques dans ces descriptions.

Sans pouvoir trancher d'une manière absolue, il nous semble tout de même qu'une compréhension toute symbolique des chérubins s'accorde mieux aux données bibliques. La grande variété des apparences des chérubins, l'étroite association aux nuages d'orage (peut-être même est-ce la trace de leur origine comme personnification de ces nuages), l'utilisation fortement symbolique d'Ezéchiel, reprise en partie et remaniée dans l'Apocalypse, tous ces éléments font plutôt pencher la balance en faveur d'une compréhension symbolique des chérubins. A notre avis, seule une interprétation assez littérale de Genèse 3 permettrait d'inverser la tendance. En effet, si l'on considère le récit de la chute comme un écrit historique strict, où tous les éléments doivent être compris dans son sens premier, littéral, alors il doit en être de même pour les chérubins qui doivent être des êtres réels. Mais pour notre part, nous considérons que le langage utilisé dans ce récit emprunte au langage mythologique et use du symbolique pour relater le fait historique de la chute de l'homme. Selon cette interprétation, les chérubins gardiens de l'arbre de la vie peuvent très bien être des symboles.

Si les chérubins sont des êtres symboliques, il faut en comprendre le sens. La signification du symbole est liée à la fonction qui est attribuée aux chérubins, celle de manifester la présence de Dieu. Ainsi, par les chérubins, c'est Dieu qui interdit à l'homme le retour à l'arbre de la vie. Les chérubins du tabernacle et du temple manifestent la présence particulière de Dieu en ces lieux. L'expression *yoshêv hakerouvîm* désigne le lieu de

résidence céleste de Dieu. Et c'est dans le cadre d'une théophanie que les chérubins portent Dieu ou son trône. Nous proposons donc de voir dans les chérubins des symboles de la présence de Dieu.

Pour terminer cette synthèse nous proposons une définition des chérubins bibliques : il s'agit d'êtres symboliques, représentés sous la forme de créatures hybrides ailées et dont la fonction est de manifester la présence de Dieu, en étant porteurs de Dieu ou gardiens.

## 2. Conclusion

En guise de conclusion, nous proposons quelques idées de prolongements pratiques que notre travail a suscité en nous. Il va de soi que nous ne développerons pas ces idées qui, chacune, mériteraient une étude approfondie.

Une réflexion sur l'art pourrait être menée à partir des chérubins. Y a-t-il un art "religieux", opposé à un art "profane" ? Les chérubins gravés ou sculptés qui ornaient le tabernacle et le temple de Salomon étaient des œuvres d'art. C'est un art que l'on pourrait qualifier de "religieux" puisqu'il est lié au domaine cultuel. Or, en particulier pour le temple, Salomon fit appel aux talents d'artistes tyriens. Comme nous l'avons vu, nul doute que la forme des chérubins fut fortement influencée par le style habituel de ces artistes. Et plus globalement, nous avons vu combien l'apparence des créatures mythologiques du Proche-Orient ancien eut une forte influence sur celle des chérubins bibliques.

Sans entrer dans le débat, il nous semble que ces quelques remarques permettent de mettre en doute une distinction religieux/profane trop radicale dans l'art. A l'instar de Salomon avec Hiram de Tyr, il est tout à fait concevable que les chrétiens fassent appel à des artistes non-chrétiens (musiciens, architectes, peintres...) pour enrichir leur culte à Dieu. Sans doute à cause de la grâce commune, des artistes incroyants sont également capables de créer des œuvres qui puissent glorifier le Seigneur.

Les prophètes sont-ils des artistes ? Cette question un peu lapidaire concerne en fait le processus d'élaboration des visions prophétiques. Le prophète est-il aussi actif dans ce processus, son imagination est-elle mise en œuvre, est-il une sorte de poète dirigé par l'Esprit de Dieu ? Les visions d'Ezéchiel, en particulier ses chérubins, avaient pour origine des objets (les statues du temple) ou des phénomènes réels (nuage d'orage). La touche personnelle du prophète est sensible. Et nous avons sans doute là la marque de la composante humaine dans le processus de révélation de la Parole de Dieu.

Notre étude sur les chérubins permet donc de percevoir que l'expression artistique est un moyen particulièrement adéquat pour l'homme de parler du divin, et pour Dieu de se révéler à l'homme.

## Bibliographie

### Ouvrages généraux

- BROWN, Francis, DRIVER, S.R., BRIGGS, Charles A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford : Clarendon Press, s.d.), 1127 pp.
- CHARLESWORTH, James H. (Dir.), *The Old Testament Pseudepigrapha, vol.1 Apocalyptic Literature and Testaments* (Londres : Darton, Longman & Todd, 1983), 995 pp.
- DUPONT-SOMMER, André et PHILONENKO, Marc (Dir.), *La Bible, écrits intertestamentaires* (Paris : Gallimard, 1987), 1903 pp.
- GESENIUS, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Grand Rapids : Eerdmans, 1949), 884 pp.
- KOEHLER, Ludwig et BAUMGARTNER, Walter, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Leiden : E.J. Brill, 1974<sup>3</sup>), volumes.

### Pères de l'Eglise

- DENYS L'AREOPAGITE, *La hiérarchie céleste, introduction par René ROQUES* (Sources chrétiennes 58, Paris : Cerf, 1958), XCV-225.
- DIDYME L'AVEUGLE, *Sur la Genèse, traduction Pierre NAUTIN* (Paris : Cerf, 1976), 2 vol.
- GREGOIRE LE GRAND, *Homélie sur Ezéchiel I* (Sources chrétiennes 327 ; Paris : Cerf, 1986), 541 pp.
- IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies, traduit par Adelin Rousseau* (Paris : Cerf, 1991<sup>3</sup>), 749 pp.
- JEROME, *Oeuvres complètes de Saint Jérôme, Commentaires sur Ezéchiel, traduit et annoté par l'abbé Bareille* (Paris : Louis Vivès, 1879), tomes 5 et 6.
- ORIGENE, *Homélie sur Ezéchiel* (Sources chrétiennes 352 ; Paris : Cerf, 1989), 524 pp.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *De Cherubim*, Introduction, traduction et notes par Jean GOREZ (Paris : Cerf, 1963), 83 pp.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *The Works of Philo, complete and unabridged*, trad. par C.D.YOUNG (Peabody : Hendrickson, 1993),

## Articles de dictionnaires

- "Ange", *Dictionnaire de Théologie catholique*, sous dir. A. VACANT et E. MANGEOT (Paris : Letouzey et Ané, 1903), vol.1, cols 1190-1271.
- "Cherub", *Dictionary of the Bible*, sous dir. John L. McKENZIE (Londres : Geoffrey Chapman, 1965), pp.128-129.
- "Cherub", *The New Black's Bible Dictionary*, sous dir. Madeleine S. MILLER et J. Lane MILLER (Londres : A.& C. Black, 1973<sup>8</sup> révisée), pp.97-98.
- "Chérubins", *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (Issy-les-Moulineaux : Je sers, 1932), pp.187-188.
- "Chérubins", *Nouveau Dictionnaire Biblique*, sous dir. A.KUEN (Saint-Légier : Emmaüs, 1992<sup>revue</sup>), pp.241-242.
- BERNHARDT, K.-H., "Cherub", *Biblich-historisches Handwörterbuch*, sous dir. Bo REICKE et Leonhard ROST (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), vol.1, pp.298-299.
- BORN, A. van den, "Kerub", *Bibel-Lexikon*, sous dir. Herbert HAAG (Einsiedeln : Benziger, 1968), cols 936-940.
- BOST, Jean-Auguste, "Chérubins", *Dictionnaire de la Bible*, (Paris : Ch.Meyrnis, 1865<sup>2</sup>), p.172.
- BROCKINGTON, L.H., "Cherubim", *Dictionary of the Bible*, sous dir. James HASTINGS (Edimbourg : T.& T. Clark, 1963<sup>2</sup> révisée), p.133.
- CHEYNE, T.K., "Cherub", *Encyclopaedia Biblica*, sous dir. T.K.CHEYNE (Londres : A.et C. Black, 1903), vol.1, cols 741-745.
- CORSWANT, W., "Chérubin", *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, sous dir. Alexandre WESTPHAL (Valence : Imprimeries réunies, 1956), vol.1, pp.187-188.
- DILLMANN, August, "Cherubim", *Bibel-Lexikon*, sous dir. Daniel SCHENKEL (Leipzig : Brockhaus, 1869), vol.1, pp.509-515.
- FREEDMAN, D.N. et O'CONNOR, M.P., "\_\_\_\_", *Theological Dictionary of the Old Testament* sous dir. G. Johannes BOTTERWECK et al. (Grand Rapids : Eerdmans, 1995), pp.307-319.
- GASTER, T.H., "Angel", *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, sous dir. G.A. BUTTRICK et al. (New York : Abingdon Press, 1962), vol.1, pp.128-134.
- HARRIS, R.Laird, "kerouv", *Theological Wordbook of the Old Testament*, sous dir. R.Laird HARRIS et al. (Chicago : Moody, 1981), pp.454-455.

- HARRISON, R.K., "Cherubim", *International Standard Bible Encyclopaedia*, sous dir. Geoffrey W.BROMILEY (Grand Rapids : Eerdmans, 1980), vol.1, pp.642-643.
- KELSO, James A., "Cherub", *Funk and Wagnalls New Standard Bible Dictionary*, sous dir. M.W. JACOBUS et al. (Philadelphie : The Blakiston Company, 1935<sup>3</sup> révisée), p.128.
- KELSO, James A., "Cherubim", *Dictionary of the Bible*, sous dir. James HASTINGS (Edimbourg : T.& T. Clark, 1919), pp.122-123.
- KÜBEL, Robert, "Engel", *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, sous dir. J.J. HERZOG et G. PLITT (Leipzig : J.C. Hinrichs Buchhandlung, 1879), vol.4, pp. 220-227.
- LELIEVRE, A., "Ange", *Vocabulaire Biblique*, sous dir. Jean-Jacques von ALLMEN (Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1964), pp.17-18.
- LESETRE, H., "Chérubins", *Dictionnaire de la Bible*, sous dir. F.VIGOUROUX (Paris : Letouzey et Ané, 1926), tome 2, première partie, cols 658-673.
- LIPINSKI, Edouard, "Chérubins", *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (Paris : Brepols, 1987), pp.264-266.
- METTINGER, T.N.D., "Cherubim", *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, sous dir. Karel van der TOORN et al. (Leiden, New-York, Cologne : E.J. Brill, 1995), cols 362-367.
- MEYERS, Carol, "Cherubim", *The Anchor Bible Dictionary*, sous dir. D.N. FREEDMAN (New-York : Doubleday, 1992), vol.1, pp.899-900.
- RYLE, H.E., "Cherubim", *A Dictionary of the Bible* (Edimbourg : T.& T. Clark, 1904), vol.1, pp.377-380.
- SCHOFIELD, J.N., "Cherub", *A Theological Word Book of the Bible*, sous dir. Alan RICHARDSON (Londres : SCM Press, 1951), pp.42-43.
- TRINQUET, J., "Chérubin", *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, sous dir. G. JACQUEMET (Paris : Letouzey et Ané, 1949), vol.2, cols 1044-1046.
- TRINQUET, J., "Kerub, Kerubim", *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, sous dir. L. PIROT et al. (Paris : Letouzey et Ané, 1957), vol.5, cols 161-186.
- WOUDE, A.S. van der, "knp", *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, sous dir. Ernst Jenni et Claus WESTERMANN (Munich : Chr.Kaiser Verlag, 1971), cols 833-836.
- WOULDSTRA, Marten H., "Cherub, cherubim", *Baker's Dictionary of Theology*, sous dir. Everett F. HARRISON et al. (Grand Rapids : Baker, 1981). p.113.

## Articles de revues et monographies

- ALBRIGHT, W.F., "What were the Cherubim ?", *The Biblical Archaeologist Reader*, vol.1, sous dir. G.E. WRIGHT et D.N. FREEDMAN (Ann Arbor : Edwards Brothers, 1975), pp.95-97.
- ALEXANDRE, Monique, "L'épée de flamme (Gen.3:24) : Textes chrétiens et traditions juives", *Hellenica et Judaica, Hommage à Valentin NIKIPROWETZKY*, sous dir. A. CAQUOT et al. (Leuven-Paris : Peeters, 1986), pp.403-441.
- BARRICK, W. Boyd, "The Straight-Legged Cherubim of Ezekiel's Inaugural Vision (Ezekiel 1:7a)", *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), pp.543-550.
- BLOCK, Daniel I., "Text and Emotion : A study in the 'Corruptions' in Ezekiel's Inaugural Vision (Ezekiel 1 : 4-28)", *Catholic Biblical Quarterly*, vol.50 n° 3 (1988), pp.418-439.
- BOGGAERT, P.M., "Le Chérub de Tyr (Ez 28:14,16) et l'hippocampe de ses monnaies", *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel, Festschrift für Siegfried Herrmann zum 65. Geburtstag*, sous dir. Rüdiger LIWAK et Siegfried WAGNER (Stuttgart : Verlag W.Kohlhammer, 1991), pp.29-38.
- BOGGAERT, P.M., "Montagne sainte, jardin d'Eden et sanctuaire (hierosolymite) dans un oracle d'Ezechiel contre le prince de Tyr (Ez 28:11-19)", *Le mythe, son langage et son message, Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve 1981*, sous dir. H.LIMET et J.RIES (Louvain-la-Neuve, 1983), pp.131-153.
- BOROWSKI, Elie, "Cherubim : God's Throne ?", *Biblical Archaeology Review*, vol.21/4 (1995), pp.36-41.
- BROOKE, George J., "Ezekiel in Some Qumran and New Testament Texts", *The Madrid Qumran Congress*, sous dir. Julio Trebolle BARRERA et Luis-Vega MONTANER (Leiden : E.J. Brill, 1992), vol.1, pp.317-337.
- CLEVELAND, Ray L., "Cherubs and the 'Tree of Life' in Ancient South Arabia", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 172 (1963), pp.55-60.
- DHORME, P. et VINCENT, L.H., "Les chérubins", *Revue Biblique* 35 (1926), pp.328-358 ; "Les chérubins bibliques", pp.481-495.
- DRIVER, G.R., "Ezekiel's Inaugural Vision", *Vetus Testamentum*, vol.1 n° 1 (1951), pp.60-62.
- DRIVER, G.R., "Linguistic and Textual Problems : Ezekiel", *Biblica* 19 (1939), pp.60-69, 175-187 et *Biblica* 35 (1954), pp.145-159, 299-312.
- EGBERTS, E., La chute du chérubin (Ez.28:11-19), *Mémoire de Maîtrise* (Vaux-sur-Seine : F.L.T.E., 1988), 90 pp.
- GÖRG, Manfred, "Keruben in Jerusalem", *Biblische Notizen*, 4, 1977, pp.13-24.



- GREENBERG, Moshe, "Ezekiel's vision : literary and iconographic aspects", *History, Historiography and Interpretation, Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, sous dir. H. TADMOR et M. WEINFELD (Jerusalem : The Magnes Press, 1983), pp.159-168.
- GRELOT, P., "Sur une pointe de flèche à inscription phénicienne", *Orientalia* 26 (1957), pp.273-279.
- HALL, Robert G., "Living Creatures in the Midst of the Throne : Another Look at Revelation 4.6", *New Testament Studies* 36 (1990), pp.609-613.
- HENDEL, Ronald S., "The Flame of the Whirling Sword : A Note on Genesis 3:24", *Journal of Biblical Literature*, 104/4 (1985), pp.671-674.
- HOEPS, Reinhard, "Ezechiels Thronwagenvision", *Linguistica Biblica*, 63 (1989), pp.86-105.
- JENSEN, Robin M., "Of Cherubim and Gospel Symbols", *Biblical Archaeology Review*, vol.21/4 (1995), pp.43, 65.
- JEPPESEN, Knud, "You are a Cherub, but no God", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 1991/1, pp.83-94.
- KEEL, Othmar, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* (Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk, 1977), 410 pp.
- LANDSBERGER, Franz, "The Origin of the Winged Angel in Jewish Art", *Hebrew Union College Annual*, vol.20 (1947), pp.227-254.
- MAY, Herbert G., "The King in the Garden of Eden : A Study of Ezekiel 28:12-19", *Israel's Prophetic Heritage, Essays in honor of James Muilenburg* (Londres : SCM Press, 1962), pp.166-176.
- MARGOLIS, Max L., "Cherubim", *The International Standard Bible Encyclopaedia*, sous dir. James ORR (Chicago : Howard-Severance Company, 1930), vol.1, pp.603-604.
- McCOMISKEY, Thomas Edward, "Alteration of Old Testament Imagery in the Book of Revelation : its Hermeneutical and Theological Significance", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 36/3, sept.93, pp.307-316.
- McKENZIE, John L., "Mythological Allusions in Ezek 28:12-18", *Journal of Biblical Literature*, vol.75 (1956), pp.322-327.
- METZGER, Martin, "Jahwe, der Kerubenthroner, die von Keruben flankierte Palmette und Sphingenthronen aus dem Libanon", "Wer ist du, Herr, unter den Göttern ?", *Festschrift für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag*, sous dir. Ingo KOTTSTIEPER et al. (Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1994), pp.75-90.
- METZGER, Martin, "Keruben und Palmetten als Dekoration im Jerusalemer Heiligtum

und Jahwe, der Nahrung gibt allem Fleisch", *Zion, Ort der Begegnung, Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, sous dir. Ferdinand HAHN et al. (Bodenheim : Athenaim Hain Hanstein, 1993), pp.503-529.

- MILLER, James E., "The Maelak of Tyre (Ezekiel 28, 11-19)", *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 105/3 (1993), pp.497-501.
- NEWSOM, Carol A., "Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shirot", *Journal of Jewish Studies* 38/1 (1987), pp.11-37.
- OHLER, A., "Die Gegenwart Gottes in der Gottesferne : Die Berufungsvision des Ezechiel", *Bibel und Leben* 11 (1970), pp.79-89, 159-168 et 12 (1971), pp.16-25.
- PAUL, André, "La Merkabah : un des grands courants de la mystique juive. Le judaïsme ancien.", *Le Monde de la Bible* n° 40 (1985), pp. 42-43.
- PROCKSCH, Otto, "Die Berufungsvision Hesekiels", *Beiträge zur Alttestamentliche Wissenschaft Karl Budde zum 70. Geburtstag*, sous dir. Karl MARTI (Giessen : Alfred Töpelmann, 1920), pp.141-149.
- RINALDI, "Nota : K<sup>e</sup>rûb", *Bibbia e Oriente* 9 (1967), pp.211-212.
- SCHMIDT, Hans, "Kerubenthron und Lade", *EUKARISTHRION : Studien zur Religion und Litterature des Alten und Neuen Testament*, Festschrift zu H. Gunkel, vol.1, sous dir. Hans SCHMIDT (Göttingen : Vandenhoeck, 1923), pp.120-144.
- SETERS, John van, "The Creation of Man and the Creation of the King", *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 101/3 (1989), pp.333-342.
- SKEAT, T.C., "Irenaeus and the Four-Gospel Canon", *Novum Testamentum* XXXIV, 2 (1992), pp.194-199.
- STRANGE, John, "The Idea of Afterlife in Ancient Israel : Somme Remarks on the Iconography in Solomon's Temple", *Palestine Exploration Quarterly* 117 (1985), pp.35-40.
- TEYSSEDRE, Bernard, *Anges, astres et cieux, figures de la Destinée et du Salut* (Paris : Albin Michel, 1986), 473 pp.
- THEODORE MULLEN, E., "The Divine Witness and the Davidic Royal Grant : Ps 89:37-38", *Journal of Biblical Litterature* 102/2 (1983), pp.207-218.
- VAUX, R. de, "Les chérubins et l'arche d'alliance, les sphinx gardiens et les trônes divins dans l'Ancien Orient", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 37, 1960/61, pp.93-124.
- VOGT, Ernst, "Der Sinn des Wortes 'Augen' in Ez 1,18 und 10,12", *Biblica* n° 59 (1978), pp. 93-96.
- WILLIAMS, Anthony J., "The Mythological Background of Ezekiel 28:12-19 ?", *Biblical*

*Theology Bulletin*, vol.6/1 (1976), pp.49-61.

- WILSON, Robert R., "Prophecy in Crisis : The Call of Ezekiel", *Interpretation*, 38/2, avril 1984, pp.117-130.
- WILSON, Robert R., "The Death of the King of Tyre : The Editorial History of Ezekiel 28", *Love and Death in the Ancient Near East, Essays in honor of Marvin H. POPE*, sous dir. John H. MARKS et Robert M.GOOD (Guilford : Four Quarter Publishing, 1987), pp.211-218.
- WOULDSTRA, Marten H., *The Ark of the Covenant from Conquest to Kingship* (Philadelphie : Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1965), 152 pp.
- YORK, Anthony D., "Ezekiel I : Inaugural and Restoration Visions ?", *Vetus Testamentum* vol.XXVII, fasc.1, pp.82-98.

## Commentaires

### a. Sur la Genèse

- AALDERS, G.Ch., *Genesis* (Coll. Bible Students Commentary ; Grand Rapids : Regency Reference Library, 1981), 311 pp.
- BLOCHER, Henri, *Révélation des origines* (Lausanne : P.B.U., 1988<sup>2</sup> revue), 263 pp.
- CALVIN, Jean, *Commentaires Bibliques, Le livre de la Genèse* (Aix-en-Provence : Kerygma et Fontenay-sous-Boi : Farel, 1978), 686 pp.
- CASSUTO, U., *A Commentary on the Book of Genesis* (Jerusalem : Magnes Press, 1989), vol.1, XX-323.
- CHAINE, J., *Le Livre de la Genèse* (Coll. Lectio Divina 3 ; Paris : Cerf, 1949), 526 pp.
- DILLMANN, August, *Die Genesis* (Leipzig : Hirzel, 1892), 479 pp.
- DRIVER, S.R., *The Book of Genesis* (Londres : Methuen & Co., 1904<sup>2</sup>), 420 pp.
- GODET, Frédéric (dir.), *La Bible Annotée, AT 1* (Saint-Légier : Emmaüs, 1985), 544 pp.
- GUNKEL, Hermann, *Genesis* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1910), 510 pp.
- GUTHRIE, D., et al. (dir), *Nouveau Commentaire Biblique* (Saint-Légier : Emmaüs, 1987), 1378 pp.
- HAMILTON, Victor P., *The Book of Genesis, chapters 1-17* (Coll. NICOT ; Grand Rapids : Eerdmans, 1991), 522 pp.
- HEINISCH, Paul, *Das Buch Genesis* (Bonn : Peter Hausteiner, 1930), 436 pp.

- JACOB, B., *Das erste Buch der Tora, Genesis* (Berlin : Schocken Verlag, 1934), 1055 pp.
- KASHER, Menahem M., *Encyclopedia of Biblical Interpretation* (New-York : American Biblical Encyclopedia Society, 1953), 9 vol.
- KEIL, C.F. et DELITZSCH, *The Pentateuch* (Coll. Biblical Commentary on the Old Testament ; Grand Rapids : Eerdmans, s.d.), 501 pp.
- KIDNER, Derek, *Genesis* (Coll. Tyndale Old Testament Commentary ; Leicester et Downers Grove : IVP, 1967), 224 pp.
- LANGE, John Peter, *Genesis* (Grand Rapids : Zondervan, s.d.), 665 pp.
- LAGRANGE, Marie-Joseph, *Genèse I,1-VI,4, cours multigraphié* (s.l. : s.e., s.d.), 266 pp.
- LEUPOLD, H.C., *Exposition of Genesis* (Grand Rapids : Baker, 1965), vol.1, 578 pp.
- LUTHER, Martin, *Oeuvres, tome XVII Commentaire du livre de la Genèse* (Genève : Labor et Fides, 1975), 445 pp.
- PROCKSCH, Otto, *Die Genesis* (Leipzig : A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1924), 584 pp.
- RAD, Gerhard von, *La Genèse*, trad. par E. de PEYER (Genève : Labor et Fides, 1968), 448 pp.
- SARNA, Nahum M., *The JPS Torah Commentary, Genesis* (Philadelphie, New-York, Jérusalem : Jewish Publication Society, 1989), 414 pp.
- SIMPSON, Cuthbert A., "The Book of Genesis", *The Interpreter's Bible* (New-York : Abingdon-Cokesburry Press, 1952), pp.437-829.
- SKINNER, John, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (Edimbourg : T.& T. Clark, 1963<sup>2</sup>), 522 pp.
- SMITH, R. Payne, "Genesis", *Old Testament Commentary for English Readers* sous dir. Charles John ELLICOTT (Londres : Cassel, 1884), vol.1, pp. 3-184.
- SPEISER, E.A., *Genesis* (Coll. The Anchor Bible ; New-York : Doubleday, 1964), 378 pp.
- VAUX, R. de, *La Genèse* (Paris : Cerf, 1951), 219 pp.
- WENHAM, Gordon J., *Genesis 1-15* (Coll. Word Biblical Commentary ; Waco : Word Book, 1987), 352 pp.
- WESTERMANN, Claus, *Genesis 1-11* (Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1987), 636 p.

- ZIMMERLI, Walther, *1.Mose 1-11* (Zurich : Zwingli Verlag, 1967<sup>3</sup>), 435 pp.

#### **b. Sur Ezéchiel**

- ALLEN, Leslie C., *Ezekiel 20-48* (Coll. Word Biblical Commentary ; Waco : Word Books, 1990), 301 pp.
- BRANDENBURG, Hans, *Hesekiel* (Giessen : Brunnen-Verlag, 1965), 336 pp.
- BROWNLEE, William H., *Ezekiel 1-19* (Coll. Word Biblical Commentary ; Waco : Word Books, 1986), 320 pp.
- CALVIN, Jean, *Commentaries on the Prophet Ezekiel* (Grand Rapids : Baker, 1979), 415 pp.
- COOK, F.C. (dir.), *The Bible Commentary, Proverbs-Ezekiel* (Grand Rapids : Baker, 1953), 423 pp.
- DIJK, H.J. van, *Ezekiel's Prophecy on Tyre (Ez.26:1-28:19), A New Approach* (Biblica et Orientalia 20 ; Rome : Pontifical Biblical Institute, 1968), 149 pp.
- EICHRODT, Walther, *Ezekiel* (Philadelphie : Westminster Press, 1970), 594 pp.
- EWALD, Georg Heinrich August von, *Commentary on the Prophets of the Old Testament* (Londres : Williams and Norgate, 1880), vol.4, 354 pp.
- FAIRBAIRN, Patrick, *An Exposition of Ezekiel* (Lafayette : Associated Publishers and Authors, s.d.), 317 pp.
- GODET, Frédéric, *La Bible Annotée, AT 8* (Saint-Légier : Emmaüs, 1985), 339 pp.
- GREENBERG, Moshe, *Ezekiel 1-20* (Coll. The Anchor Bible ; New-York : Doubleday, 1983), 388 pp.
- KEIL, Carl Friedrich, *Biblical Commentary on the Prophecies of Ezekiel* (Grand Rapids : Eerdmans, 1966), vol.1, 428 pp.
- MAY, Herbert G., "The Book of Ezekiel", *The Interpreter's Bible*, sous dir. G.A. BUTTRICE (New-York : Abingdon.Cokesburry Press, 1952), vol.6, pp.39-338.
- STEINMANN, Jean, *Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'Exil* (Coll. Lectio Divina 13 ; Paris : Cerf, 1953), 324 pp.
- TAYLOR, John B., *Ezekiel* (Coll. Tyndale Old Testament Commentary ; Leicester et Downers Grove : IVP, 1969), 285 pp.
- TIDIMAN, Brian, *Le livre d'Ezéchiel* (Coll. CEB ; Vaux-sur-Seine : Edifac, 1985 et

1987), 2 vol., 298 et 271 pp.

- TOY, C.H., *The Book of the Prophet Ezekiel* (Londres : James Clark & Co., 1899), 208 pp.
- WEVERS, John W., *Ezekiel* (Coll. New Century Bible Commentary ; Grand Rapids : Eerdmans, 1982), 243 pp.
- ZIMMERLI, Walther, *Ezekiel* (Philadelphie : Fortress Press, 1979), 2 vol., 509 et 606 pp.

### c. Autres commentaires

- AUVRAY, P., *Isaïe 1-39* (Paris : Librairie Lecoffre, 1972), 338 pp.
- BARNES, Albert, *Notes on the Old Testament, Psalms* (Grand Rapids : Baker, 1967), 3 vol.
- BEASLEY-MURRAY, G.R., *Revelation* (Coll. The New Century Bible Commentary ; Grand Rapids : Eerdmans et Londres : Marshall, Morgan et Scott, 1983), 352 pp.
- BRIGGS, C.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (Edimbourg : T.& T. Clark, 1907), 2 vol.
- CAQUOT, André et ROBERT, Philippe de, *Les livres de Samuel* (Genève : Labor et Fides, 1994), 649 pp.
- CASSUTO, A., *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem : Magnes Press, 1983), 509 pp.
- CHARLES, R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John, vol. I* (Edimbourg : T.& T. Clark, 1920), 373 pp.
- CLEMENTS, R.E., *Isaiah 1-39* (Coll. New Century Bible Commentary ; Grand Rapids : Eerdmans et Londres : Marshall, Morgan et Scott, 1980), 301 pp.
- COOK, F.C. (Dir.), *The Bible Commentary, Exodus-Ruth* (Grand Rapids : Baker, 1953), 479 pp.
- DELITZSCH, F., *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah, vol. I*, (Grand Rapids : Eerdmans, s.d.), 461 pp.
- DURHAM, John I., *Exodus* (Word Biblical Commentary, Waco : Word Book, 1987), 516 pp.
- FORD, J. Massyngberde, *Revelation* (Coll. The Anchor Bible ; New-York : Doubleday, 1975), 455 pp.
- GRAY, John, *I & II Kings* (Londres : SCM Press, 1985<sup>3</sup> revue), 813 pp.

- HENDRIKSEN, William, *Plus que vainqueurs* (Mulhouse : Grâce et Vérité, 1987), 199 pp.
- HYATT, J.P., *Exodus* (New Century Bible Comentary, Grand Rapids : Eerdmans, 1983), 351 pp.
- JACOB, Edmond, *Esaïe 1-12* (Genève : Labor et Fides, 1987), 174 pp.
- KEIL, C.F. et DELITZSCH, F., *The Books of Samuel* (Grand Rapids : Eerdmans, 1967), 512 pp.
- KEIL, C.F. et DELITZSCH, F., *The Books of the Kings* (Grand Rapids : Eerdmans, s.d.), 523 pp.
- KEIL, C.F. et DELITZSCH, F., *The Pentateuch, vol.2* (Grand Rapids : Eerdmans, s.d.), 486 pp.
- KRAUS, Hans-Joachim, *Psalms 1-59* (Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1988), 559 pp.
- LENSKI, R.C.H., *The Interpretation of St. John's Revelation* (Minneapolis : Augsburg Publishing, 1963), 675 pp.
- MICHAELI, Frank, *Le livre de l'Exode* (Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1974), 310 pp.
- MORRIS, Leon, *Revelation* (Coll. Tyndale Old Testament Commentary ; Leicester et Downers Grove : IVP, 1987), 256 pp.
- PRIGENT, Pierre, *L'Apocalypse de Saint Jean* (Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1981), 383 pp.
- RIDOUT, Samuel, *Lectures on the Tabernacle* (New-York : Loizeaux, 1945<sup>5</sup>), 519 p.
- ROLOFF, Jürgen, *The Revelation of John* (Minneapolis : Fortress Press, 1993), 275 pp.
- SARNA, Nahum M., *The JPS Torah Commentary, Exodus* (Philadelphie, New-York, Jérusalem : Jeweish Publication Society, 1991), 278 pp.
- WATTS, John D.W., *Isaiah 1-33* (Coll. Word Biblical Commentary ; Waco : Word Books, 1985), 449 pp.
- WILDBERGER, Hans, *Isaiah 1-12* (Minneapolis : Fortress Press, 1991), 524 pp.

## Ouvrages d'archéologie

- "Cherub : cherubim", *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, sous dir. Avraham NEGEV (Jérusalem : Weidenfeld and Nicolson, 1972), pp.76-77.
- "Chérubins", *Dictionnaire d'archéologie biblique*, sous dir. W.CORSWAND (Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1956), pp.78-79.
- ALBRIGHT, William Foxwell, *L'archéologie de la Palestine* (Paris : Cerf, 1955), 293 pp.
- BAEZ-CAMARGO, Gonzalo, *Archaeological Commentary on the Bible* (New-York : Doubleday, 1984), 288 pp.
- BARROIS, A.-G., *Manuel d'archéologie biblique* (Paris : A. et J. Picard, 1953), 2 volumes.
- BLAIKLOCK, E.M., "Cherubim", *The New International Dictionary of Biblical Archaeology*, sous dir. E.M. BLAIKLOCK et R.K. HARRISON (Grand Rapids : Zondervan, 1983), p.127.
- BUSINK, Th. A., *Der Tempel von Herusalem, von Salomo bis Herodes* (Leiden : E.J. Brill, 1970), 2 vol., 1611 pp.
- FRANKFORT, Henri, *The Art and Architecture of the Ancient Orient* (Harmondsworth : Penguin Books, 1958<sup>2 révisée</sup>), 279 pp.
- HARAN, Menahem, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel* (Winona Lake, Indiana : Eisenbrauns, 1985<sup>2</sup>), 394 pp.
- KEEL, Othmar, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament* (Zurich : Benziger Verlag et Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1977<sup>2</sup>), 391 pp.
- MAZAR, Amihai, *Archaeology of the Land of the Bible* (New-York : Doubleday, 1990), 572 pp.
- PARROT, André, *Le musée du Louvre et la Bible* (Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1957), 166 pp.
- PARROT, André, *Le Temple de Jérusalem* (Cahiers d'archéologie biblique n° 5, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1954), 94 pp.
- PAUL, Shalom M. et DEVER, William G. (Dir.), *Biblical Archaeology* (Jérusalem : Keter Publishing House, 1973), 290 pp.
- PRITCHARD, James B. (Dir.), *Ancient Near East in Pictures* (Princeton : Princeton University Press, 1974<sup>2</sup>), 396 pp.
- PRITCHARD, James B. (Dir.), *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton : Princeton University Press, 1974<sup>3</sup>), 710 pp.



- THOMAS, D. Winton (Dir.), *Archaeology and Old Testament Study* (Oxford : Clarendon Press, 1967), 493 pp.
- THOMAS, D. Winton (Dir.), *Documents from Old Testament Times* (Londres : Thomas Nelson & Sons, 1958), 302 pp.
- THOMPSON, J.A., *La Bible à la lumière de l'archéologie* (Guebwiller : Ligue pour la Lecture de la Bible, 1975), 461 pp.
- UNGER, Merrill F., *Archaeology and the Old Testament* (Grand Rapids : Zondervan, 1954), pp.39, 230.
- VAUX, R. de, *Bible et Orient* (Paris : Cerf, 1967), 542 pp.
- VIGOUROUX, F., *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie* (Paris : Berche et Tralin, 1882<sup>3</sup>), 4 vol.
- WEIPPERT, Helga, *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (Munich : C.H. Beck'sche Verlagbuchhandlung, 1988), 744 pp.
- WRIGHT, G. Ernest, *Biblical Archaeology* (Philadelphie : The Westminster Press et Londres : Gerald Buckworth, 1957), 288 pp.

### **Doctrine, histoire des dogmes et théologie biblique**

- *Initiation théologique par un groupe de théologiens* (Paris : Cerf, 1957<sup>4</sup>), 4 vol.
- BARTH, Karl, *Dogmatique* (Genève : Labor et Fides, 1963), vol. III/3 § 51.
- BAUR, F.CH., *Vorlesungen über die christliche Dogmen-geschichte* (Leipzig : Fues's Verlag, 1865), 410pp.
- BERKHOF, Louis, *Systematic Theology* (Grand Rapids : Eerdmans, 1991), 784 pp.
- BIETENHARD, Hans, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1988), 295 pp.
- CHAFER, Lewis Sperry, *Systematic Theology* (Dallas : Dallas Seminary Press, 1948), vol.2 pp.3-121.
- DILLMANN, August, *Handbuch der Alttestamentlichen Theologie* (Leipzig : S. Hirzel, 1895), 565 pp. (pp.327-331).
- EICHRODT, Walter, *Theologie des Alten Testaments* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1961<sup>4</sup>), 2 vol. (vol.2, pp.136-138).

- ERICKSON, Millard J., *Christian Theology* (Grand Rapids : Michigan, 1987), 1302 pp.
- FRIES, H. (Dir.), *Encyclopédie de la foi* (Paris : Cerf, 1967<sup>2</sup>), 4 vol.
- GRETILLAT, A., *Exposé de théologie systématique* (Neuchâtel : Attinger, 1888), 4 vol.
- HALPERIN, David, *The Faces of the Chariot* (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1988), 610 pp.
- HARNACK, Adolf, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg : J.C.B. Mohr, 1888<sup>2</sup> revue), 3 vol.
- HEIDT, William George, *Angelology of the Old Testament* (Washington : The Catholic University of America Press, 1949), 119 pp.
- MACH, Michael, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabinischer Zeit* (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1992), 457 pp.
- PELIKAN, Jaroslav, *La tradition chrétienne* (Paris : P.U.F., 1994), 5 vol.
- STRONG, Augustus H., *Systematic Theology* (Valley Forge : Judson Press, 1985), 1166 pp.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, traduite en français et annotée par F. LACHAT* (Paris : Louis Virès, s.d.)
- TIXERONT, M.J., *Histoire des dogmes* (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique, Lyon, 1905), 3 vol.