



**Marta FUSARO**

**Chercheuse indépendante**

**Master en Langue et Littérature Hébraïques à l'Université de Turin**

**[marta.fusaro9@gmail.com](mailto:marta.fusaro9@gmail.com)**

Marta Fusaro, actuellement professeure d'italien et latin au Lycée Scientifique Cairoli de Turin, a obtenu un Master en Langue et Littérature hébraïques à la faculté de Philologie, Littérature et Histoire de l'Antiquité à l'Université de Turin. Son champ d'expertise couvre deux domaines de la littérature hébraïque, d'un côté la littérature judéo-hellénistique et de l'autre, la production de la linguistique médiévale juive, comme le *Sefer ha-Shorashim* de David Kimḥi et sa diffusion dans les milieux chrétiens. Son approche cherche toujours à valoriser une étude attentive et philologique du texte associée à une analyse du contexte culturel de production.



## **L'Exagoge : une réécriture tragique de l'Exode**

### **RÉSUMÉ**

Cet article se concentre sur un texte témoignant de l'origine de la relation entre le théâtre et la culture juive.

À la base de toute étude portant sur *L'Exagoge* se trouvent des réflexions sur la légitimité même de considérer *l'Exagoge* comme un produit de la culture juive. En effet, on ne peut nier la matrice grecque qui sous-tend ce texte, comme en témoignent la langue elle-même et le modèle tragique, mais on montrera que le thème traité par la pièce conduit à une origine juive et on verra comment la base culturelle de son auteur peut être juive.

L'objectif de l'article est de mettre en avant les spécificités de *l'Exagoge* en tant que réécriture tragique des quinze premiers chapitres du livre de *l'Exode*.

D'une côté, à travers une analyse des sources qui ont permis la transmission du texte au fil du temps, nous montrons comment l'œuvre a été identifiée par plusieurs auteurs successifs, soit comme moyen pour faire connaître la culture juive sous une forme appréciable auprès de ceux qui n'étaient pas familiers avec le texte biblique, soit comme exemple pour démontrer la capacité de la culture juive à égaler la culture grecque en permettant l'écriture d'œuvres tragiques et en présentant Moïse comme l'égal, ou bien comme un personnage supérieur aux héros tragiques classiques.

D'autre côté, à travers l'analyse directe de certains versets de *l'Exagoge*, en particulier ceux du récit du buisson ardent, et de leur comparaison avec le récit biblique, nous souhaitons mettre en évidence les interventions techniques faites par l'auteur pour transformer le récit biblique en texte tragique.

**MOTS-CLÉS :** *Exagoge*, judéo-hellénistique, réécriture théâtrale, *Exode*, moyen de connaissance, force poétique, buisson ardent, questions exégétiques, ange



**ABSTRACT:**

This article focuses on a text that marks the origins of the relationship between theatre and Jewish culture.

As assumption of the whole analysis about the *Exagoge*, there are some reflections about the legitimacy of considering the *Exagoge* as a product of Jewish culture. In fact, the Greek background of this text could not be denied, just because of the language and the tragic model, but it will be shown that the theme of the *Exagoge* leads to a Jewish origin and the cultural basis of its author may be Jewish. Hebraism experienced its period of mixing with Greek culture in the Judeo-Hellenistic era, producing works, such as the *Exagoge*, that are worthy of mention and study not only by scholars of Classicism and Christianity, but also by scholars of Judaism.

The aim of this article is to focus on the characteristics that the *Exagoge* takes on due to its nature of being a tragic rewriting of the first fifteen chapters of the book of *Exodus*.

On one side, through the analysis of the sources that have transmitted the text down to us, it is intended to show how the work was identified by later authors both as a means of making Hebrew culture known in a form that could be appreciated, even by those who were unfamiliar with the biblical text, and as an example to demonstrate the ability of Hebrew culture to equal Greek culture by writing tragic works of the same value and presenting Moses equal to, if not superior to, classical tragic heroes.

On the other side, through the direct analysis of some verses of the *Exagoge*, specifically those of the tale of the burning bush, and their comparison with the biblical narrative, we want to show some of the technical interventions the author makes to transform the biblical narrative into a tragic text.

**KEYWORDS:** *Exagoge*, Judeo-Hellenistic, theatrical rewriting, *Exodus*, means of knowledge, poetic strength, burning bush, exegetical questions, angel



## Introduction

La religion et la théâtralité sont deux des objets anthropologiques les plus anciens, deux expressions culturelles fondamentales à travers lesquelles l'homme cherche à exprimer ses idées, ses doutes, ses sentiments. On pourrait même dire que la religion et le théâtre sont tous deux souvent des expressions communautaires, car tous les deux présupposent, par exemple, des rites (au sens le plus concret ou figuré du terme) auxquels participent toute une communauté, de manière active ou passive, tout en reconnaissant au moment-même du déploiement du rite une occasion d'expression d'une identité et d'une idéologie communes.

En raison de ces caractéristiques communes, souvent la religion et le théâtre partagent le même espace, l'un étant le moyen d'expression de l'autre. Le premier exemple qui nous vient à l'esprit est celui du théâtre classique grec, où les représentations théâtrales font partie des fêtes en l'honneur des divinités, comme par exemple les Dyonisies, en l'honneur du Dieu Dionysos, au cours desquelles les *agônes* tragiques étaient au centre des célébrations. En même temps, le théâtre lui-même est ennobli en tant que moyen pour donner une image visuelle aux divinités, et en tant qu'espace dédié à la représentation, par exemple, de la forte ingérence des dieux dans la vie des hommes, selon les croyances de l'époque. On peut rappeler à ce sujet l'*Orestie* d'Eschyle ou les *Bacchantes* d'Euripide<sup>1</sup>.

L'exemple le plus éclairant du rapport entre la religion et le théâtre est la dramatisation d'un texte sacré, en l'occurrence un texte biblique. Cette pratique peut répondre à des exigences différentes, comme l'actualisation et la réinterprétation du texte sacré, la transformation du texte biblique en un objet plus « vivant », ou encore une réponse donnée aux attentes et aux goûts du public et aux exigences culturelles. Parmi les premiers exemples de dramatisation du texte biblique, on peut citer l'œuvre *Vers sur Adam*, rédigée au IX<sup>e</sup> siècle par un certain Ignace, diacre de l'Église de Constantinople. Il s'agit là d'une réécriture en vers iambiques des événements racontés dans le livre d'Adam et d'Ève<sup>2</sup>. Un autre exemple, plus tardif, est le cas d'Alfieri qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, fait de la figure de Saül biblique le protagoniste d'une tragédie éponyme.

L'*Exagoge* d'Ézéchiel peut être considéré comme le plus ancien exemple de réécriture du texte biblique, une dramatisation en grec des quinze premiers chapitres de l'*Exode* (c'est-à-dire depuis la naissance de Moïse jusqu'à la fuite du peuple juif d'Égypte en traversant la Mer Rouge).

---

<sup>1</sup> Pour la valeur poétique et religieuse du théâtre grec voir Massimo Di Marco, *La tragedia greca. Forma, gioco scenico, tecniche drammatiche*, Roma, Carocci editore, 2014, pp. 29-48.

<sup>2</sup> Voir Vénétiá Cottas, *Le théâtre à Byzance*, Paris, P. Geuthner, 1931, pp. 162-163.



Inutile de dire que l'*Exagoge* a attiré l'attention de nombreux chercheurs pour son contexte de parution, pour la thématique particulière abordée, et pour être l'un des produits textuels les plus aboutis de la culture judéo-hellénistique.

## 1. La culture juive dans une nouvelle forme artistique attire l'attention des Romains et des Chrétiens

L'*Exagoge*, écrit en 269 trimètres iambiques, nous est parvenu par tradition indirecte. Plus précisément, la présence de brefs résumés de certaines de ses parties dans la *Praeparatio Evangelica* (*PE*, IX, 28,4), l'une des sources indirectes de l'*Exagoge*, comme nous le verrons plus loin, nous permet de penser que le texte, dans l'état dans lequel nous le connaissons aujourd'hui, n'est qu'une compilation de fragments qui composent un texte plus ample.

Très probablement, la plus ancienne source indirecte des fragments de l'*Exagoge* est le *Peri Ioudaion*, une œuvre qui reconstruit l'histoire du peuple juif à travers la citation de sources judéo-hellénistiques pour la plupart. L'auteur est Alexandre Polyhistor, grammairien d'origine grecque, devenu pédagogue auprès de la famille romaine de Cornelio Lentulo<sup>3</sup>.

La citation de l'*Exagoge* dans le *Peri Ioudaion* permet de considérer l'an 40 av.n.è., comme date à laquelle le Polyhistor a écrit son ouvrage, et donc comme *terminus ante quem* de la composition de l'*Exagoge*. Le *Peri Ioudaion* a été défini comme une œuvre de genre paradoxale et ethnographique, ce qui peut expliquer pourquoi le Polyhistor a sélectionné seulement certaines parties de l'*Exagoge*, dont l'épisode du buisson ardent qui répond au goût paradoxal pour les écrits « mirabilia », ou la section des prescriptions de Pâques, plus ethnographique, tout en omettant d'autres parties, jugées moins appropriées pour son œuvre, auxquelles il ne consacre parfois que de brefs résumés.

Il est intéressant de se demander pourquoi le Polyhistor insère l'*Exagoge* dans son œuvre. Peut-être que l'objectif du *Peri Ioudaion* est de faire connaître aux Romains les peuples orientaux entrés dans leur orbite politique. En ce sens, l'*Exagoge* peut donc bien répondre à la volonté de décrire une

---

<sup>3</sup> Pour les informations sur Polyhistor voir Lucio Troiani, «Sull'opera di Cornelio Alessandro soprannominato Poliistore», dans Id., *Due studi di storiografia e religione antiche*, *Biblioteca di Athenaeum* 10, Como, New Press, 1988, pp. 9-39; Albert Marie Denis (dir.), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, vol. 2, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 77-81, 90-92; Giovanni Frulla, «La "cornice" in cui vengono tramandati i frammenti dell'opera di Ezechiele il Tragico», dans M. T. Zambianchi (dir.), *Ricordo di Delfino Ambrogio*, *Biblioteca di Athenaeum* 55, Como, New Press, 2009, pp. 131-146.



partie essentielle de la culture juive, c'est-à-dire la Bible, sous une forme littéraire plus spécifique de la culture gréco-romaine, comme c'est le cas de l'écriture théâtrale<sup>4</sup>.

Le *Peri Ioudaion*, à son tour, ne nous est pas parvenu de manière directe, mais grâce aux citations qui sont présentes dans la *Praeparatio Evangelica* (PE IX, 28-29), du Père de l'Église Eusèbe de Césarée, la principale source que nous possédons en réalité pour lire le texte de l'*Exagoge*. La *Praeparatio Evangelica* est un ouvrage composé au IV<sup>e</sup> siècle pour des raisons apologétiques et pédagogiques visant à démontrer la validité et la supériorité de la religion chrétienne face aux accusations de la philosophie païenne<sup>5</sup>.

Encore une fois, il est tout aussi pertinent de se demander pourquoi Eusèbe a voulu insérer le texte de l'*Exagoge* dans son œuvre. Une réponse possible peut être trouvée dans l'incipit du livre IX de la *Praeparatio*, section où l'*Exagoge* est cité directement, et dans laquelle Eusèbe de Césarée déclare avoir eu l'intention de démontrer la supériorité de la religion juive, et par conséquent de la religion chrétienne, dérivée de la première. Cette déclaration se fait en lien avec la philosophie grecque, dans le sens où Eusèbe de Césarée précise avoir eu recours à des témoignages d'auteurs grecs (comme le Polyhistor) qui s'étaient intéressés à la culture juive, la jugeant digne de mention.

L'*Exagoge* était un texte qui se prêtait bien à cette fin, un texte dans lequel la religion juive prenait elle-même la forme artistique la plus élevée pour la culture grecque, celle de la tragédie, et dans lequel Moïse pouvait être comparé à un héros grec, démontrant ainsi que la culture juive était capable de s'exprimer avec la même élévation artistique que la culture païenne et que ses héros avaient précédé ceux des mythes grecs.

## 2. L'*Exagoge*, un produit de la culture juive ?

Il est nécessaire de préciser un élément qui apparaît comme acquis dans les exégèses sur l'*Exagoge* : la possibilité de considérer le texte comme un produit de la culture juive. La question vient du fait que nous n'avons pas d'informations directes sur la biographie de son auteur et sur le contexte de production. Les seules données que nous possédons sont le nom Ezéchiel, qui apparaît

---

<sup>4</sup> Voir Emilio Gabba, «The Growth of Anti-Judaism or the Greek Attitude towards Jews», dans W. D. Davies – L. Finkelstein (dir.), *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge, University Press, 1989, p. 65; Martin Hengel, «The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean period», dans W. D. Davies – L. L. Finkelstein (dir.), *op.cit.*, p. 200; Lucio Troiani, *Letteratura giudaica di lingua greca*, dans P. Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 5, Brescia, Paideia, 1997, p. 45.

<sup>5</sup> Voir Jean Sirinelli et Édouard Des Places (intr., et notes par), *La Préparation évangélique, Livre I*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1974, pp. 8-62; Pierluigi Lanfranchi, *L'Exagoge d'Ezéchiel le Tragique*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 74-77; Giovanni Frulla, *op. cit.*, pp. 134-139.



dans les sources (par exemple dans *PE IX*, 28), et le fait que l'*Exagoge* est cité dans ces mêmes sources dans des sections consacrées à d'autres auteurs judéo-hellénistiques, comme Artapano ou Démétrius (sur lesquels nous disposons d'informations plus précises). À ce titre, l'auteur Ézéchiel trouve bel et bien sa place. La plupart des chercheurs s'accorde sur le fait que l'*Exagoge* peut être considéré comme l'expression de la culture judéo-hellénistique, peut-être plus précisément judéo-alexandrine, du II<sup>e</sup> siècle, av. n. è.<sup>6</sup>

Trois arguments permettent de mettre en évidence la matrice juive de l'*Exagoge*, en lien étroit avec celle hellénistique donnée certainement par la langue et par la forme tragique que prend le texte d'Ézéchiel.

L'un des arguments est l'appellation qui est réservée aux œuvres d'Ézéchiel dans les *Stromata* de Clément Alexandrin<sup>7</sup>, qui constitue la troisième source par laquelle le texte de l'*Exagoge* est parvenu jusqu'à nous :

Clém., *Strom.* I, 23, 155:

«Περὶ δὲ τῆς ἀνατροφῆς τοῦ Μωσέως συνάσεται ἡμῖν καὶ ὁ Ἐζεκιήλος ὁ τῶν Ἰουδαϊκῶν τραγωδιῶν ποιητῆς ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ δράματι "Ἐξαγωγή"»<sup>8</sup>

Clément Alexandrin précise donc qu'Ézéchiel est un auteur de tragédies juives (Ἰουδαϊκῶν). L'attribut « juif » peut témoigner du fait qu'Ézéchiel avait composé d'autres tragédies avec un contenu semblable à l'*Exagoge* (lesquelles n'ont pourtant pas survécu de nos jours), et que même dans la conscience antique ces productions textuelles étaient considérées comme un produit de la culture juive.

---

<sup>6</sup> Voir Howard Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge, University Press, 1983, pp. 5-16; Carl Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Vol. II, Poets: the Epic Poets Theodotus and Philo and Ezekiel the Tragedian*, Atlanta, Scholars Press, 1989, pp. 302-313; Martin Hengel, *Giudaismo ed ellenismo*, Brescia, Paideia, 2001, p. 232; Pierluigi Lanfranchi, *op. cit.*, pp. 3-15; Clara Kraus Reggiani, *Storia della letteratura giudaico-ellenistica*, Milano-Udine, Mimesis, 2008, p. 99.

<sup>7</sup> Les *Stromata* sont une œuvre anthologique dans laquelle on aborde principalement le rapport entre religion chrétienne et culture païenne, écrite au III<sup>e</sup> siècle, par le Père de l'Église Clément Alexandrin; voir Cristina Termini, «Il profilo letterario delle sezioni storiografiche nel primo libro degli *Stromati* di Clemente Alessandrino», dans *Studi e materiali di storia delle religioni*, n° 18, 1992, pp. 219-242; Albert Marie Denis, *op. cit.*, pp. 1118-1119; Pierluigi Lanfranchi, *op. cit.*, pp. 92-96; Giovanni Frulla, *op. cit.*, pp. 143-145.

<sup>8</sup> «À propos de l'éducation de Moïse, Ezéchiel, l'auteur de tragédies juives, nous donnera des nouvelles concordantes dans le drame intitulé *Exagoge*» (notre traduction); pour le texte grec voir: Otto Stähling (dir.), Clemens Alexandrinus, *Stromata*, Buch I-VI, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1905.



Le deuxième argument selon lequel Ézéchiel aurait fait lui-même partie d'une communauté juive est le fait qu'un païen pouvait difficilement avoir une connaissance aussi détaillée du texte biblique, comme semble l'avoir eue l'auteur de l'*Exagoge*, d'autant plus que lorsque l'*Exagoge* se détache du texte de l'*Exode*, des références précises à la culture et à la religion juives y sont faites. Il s'agit, par exemple, de vers dans lesquels Ézéchiel ne suit pas le texte biblique mais insère des déclarations et des concepts qui expriment bien la vision typiquement hébraïque, comme c'est le cas des paroles de Dieu adressées à Moïse dans les vers 96 à 112. Ou encore, nous pourrions mentionner les références complètes aux prescriptions de la Pâque (vers 132 à 174) dans lesquels, sans suivre fidèlement le récit de l'*Exode*, émergent des préceptes de la religion juive.

D'autre part, il est beaucoup plus probable qu'au II<sup>e</sup> siècle av.n.é. un Juif puisse si bien connaître la langue grecque et les tragédies classiques, qui sont certainement un modèle pour l'*Exagoge*. Les études de Martin Hengel, par exemple, montrent clairement qu'à l'époque hellénistique, un juif érudit pouvait être imprégné de culture grecque et aussi recevoir une éducation basée sur la *paideia* grecque<sup>9</sup>.

Le troisième argument qui permet de considérer l'*Exagoge* comme un produit de la culture judéo-hellénistique est son insertion dans un courant littéraire constitué par des auteurs d'origine juive qui écrivent en grec des œuvres traitant de l'histoire et de la culture hébraïque. Ces œuvres peuvent être considérées comme des réécritures du récit biblique. Certaines sont même citées dans la *Praeparatio Evangelica* ; par exemple, le texte de l'*Exagoge* est précédé d'extraits de l'œuvre *Sur les rois de Judée* d'Eupolème<sup>10</sup> (PE IX, 25, 4) et de l'œuvre *Sur les Juifs* d'Artapan<sup>11</sup> (PE IX, 27, 1-37), dans lesquelles le patriarche Moïse est présenté comme un héros civilisateur et fondateur de la culture juive. Si nous ne nous trompons pas en estimant pertinentes les hypothèses de Pierluigi Lanfranchi selon lesquelles Eusèbe de Césarée aurait également cité de tels ouvrages par le *Peri Ioudaion* du Polyhistor, nous pouvons dire que c'est comme si ce dernier avait créé une anthologie de textes judéo-hellénistiques, dans laquelle, à juste titre, il avait inséré aussi l'*Exagoge* de Ézéchiel<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Martin Hengel, *Giudaismo ed ellenismo*, op. cit., pp. 153-155.

<sup>10</sup> Eupolème, vécu au II<sup>e</sup> siècle av. n.é., à identifier comme le Palestinien Eupolème qui selon les témoignages de 1*Macc.* 8, 1, 2*Macc.* 4, 11 et Flavius Josèphe (*A. J.* XII, 415-419) participa à une ambassade à Rome, envoyée par Juda Maccabée. Pour son ouvrage *Sur les rois de Judée*, il semble qu'il se soit servi du récit biblique de la LXX, mais aussi du texte hébreu; voir Albert Denis, op. cit., pp. 1127-1135; Clara Kraus Reggiani, op. cit., pp. 92-94.

<sup>11</sup> Artapan, vécu au II<sup>e</sup> siècle av. n.é., très probablement dans le contexte alexandrin. Dans l'ouvrage *Sur les Juifs*, il traite aussi de l'épisode du buisson ardent (PE IX, 27, 1-37) et cela le rend important pour notre analyse du texte de l'*Exagoge*; voir Albert Denis, op. cit., pp. 1135-1146; Clara Kraus Reggiani, op. cit., pp. 93-95.

<sup>12</sup> Pierluigi Lanfranchi, op. cit., pp. 81-91.





À l'intérieur de ce courant littéraire deux autres auteurs judéo-hellénistiques sont à évoquer, bien qu'ils soient plus tardifs et habituellement plus connus. Il s'agit de Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe, auteurs qui nous intéressent particulièrement car dans leurs œuvres ils traitent des mêmes épisodes de l'*Exode* présents aussi dans l'*Exagoge*.

Il est difficile pourtant d'affirmer avec certitude que l'*Exagoge* avait été pensé pour une circulation au sein de la communauté juive, ou s'il a été plutôt composé dans le but de faire connaître la culture juive à une audience qui n'était pas familiarisée avec le texte biblique.

Pierluigi Lanfranchi a suggéré que l'*Exagoge* aurait été composé pour accompagner les rites de Pâques, puisque le texte tragique consacre de nombreux versets (132 à 192) aux prescriptions dictées par Dieu pour la Pâques et la fête des Azymes<sup>13</sup>. De plus, le Seder de la Pâque nécessite en quelque sorte une commémoration de l'histoire de l'*Exode*, qui, à cette occasion, aurait pu avoir pris la forme d'une représentation théâtrale basée sur l'*Exagoge*. Bien que cette vision soit suggestive et conduise à affirmer la possibilité d'une représentation scénique du texte, aucun être élément ne permet pas actuellement de défendre une telle thèse.

### **3. Les expédients utilisés par Ezéchiel pour passer du récit biblique à la « tragédie »**

Nous avons dit que l'*Exagoge* peut être considérée comme une réécriture dramatique des quinze premiers chapitres de l'*Exode*, et si nous procédons à une comparaison des deux textes, nous pouvons d'emblée remarquer que le premier s'écarte très peu du second, sinon pour de petits détails et pour l'inclusion de deux nouvelles scènes: l'histoire du rêve de Moïse (vers 66 à 89) interprété par son beau-père comme une prémonition de sa mission, et l'apparition du phénix dans l'oasis d'Elim (vers 254 à 269).

Transformer le texte biblique en tragédie signifie, par exemple, la création, en début du texte, d'un prologue. Dans ce prologue, Moïse résume en 58 vers les événements depuis l'arrivée de Jacob en Égypte jusqu'aux premières actions que lui-même accomplit en Égypte, lorsque, devenu adulte, il sort des murs du palais de Pharaon. Dans ce prologue, on peut reconnaître un modèle emprunté à Euripide, dans lequel un personnage, seul en scène, expose, pendant un long

---

<sup>13</sup> Voir Pierluigi Lanfranchi, «L'*Exagoge* d'Ezéchiel: du texte biblique au texte théâtral», dans *Perspectives*, n° 10, 2003, pp. 17-18.



monologue, les faits d'un passé assez lointain, conduisant ainsi le spectateur à s'immerger dans l'histoire tout en assumant le point de vue du personnage lui-même<sup>14</sup>.

Une autre adaptation théâtrale importante a lieu dans les vers 193 à 242, dans lesquels la fuite des fils d'Israël à travers la mer Rouge est racontée par l'intermédiaire de la *rhésis* d'un messager égyptien. Cette section, particulièrement suggestive à en tenir compte du fait que le récit de l'*Exode* est observé du point de vue de l'ennemi, rappelle les *Perses* d'Eschyle, dans lequel le messager persan raconte la défaite de Xerxès le roi des Perses contre les Grecs et rappelle, en même temps, les structures discursives propres à Euripide<sup>15</sup>.

En plus de ces éléments macroscopiques, il y a de moindres interventions qu'Ezéchiel opère au niveau de l'œuvre et qui montrent l'habileté technique de l'auteur tout en mettant en lumière la force et l'élévation artistique que le récit biblique assume dans sa forme dramatisée. Quelques-unes de ces interventions, notamment lors des vers 99 à 95 méritent une attention particulière.

#### 4. La réécriture de l'épisode du buisson ardent

Dans les vers 90 à 95 de l'*Exagoge* – ce que Pierluigi Lanfranchi nomme « le fragment 8 » – Ézéchiel revisite les trois premiers versets du chapitre 3 de l'*Exode*, c'est-à-dire l'épisode du buisson ardent<sup>16</sup>.

Avant de procéder à la comparaison entre le texte biblique et le texte de l'*Exagoge*, une précision est nécessaire en ce qui concerne le texte biblique. Afin de réaliser cette comparaison, nous pouvons bien entendu utiliser le texte massorétique et le texte de La Septante (LXX), car ce sont des sources qui nous permettent d'appréhender le texte biblique dont Ézéchiel aurait pu disposer. Toutefois, nous devons prendre en compte le fait que les *facies* que ces sources assument de nos jours sont le résultat d'une tradition manuscrite et exégétique postérieure à l'époque de notre auteur, de sorte que nous ne puissions pas savoir exactement la nature concrètes des textes dont disposait Ézéchiel. Bien que la plupart des érudits s'accordent à penser qu'Ézéchiel, ainsi que la plupart des auteurs judéo-hellénistiques déjà cités, se servaient le plus souvent du texte de la LXX<sup>17</sup>, nous jugeons

---

<sup>14</sup> Voir Pierpaolo Fornaro, *La voce fuori scena. Saggio sull'Exagogê di Ezechiele*, Giappichelli, Torino, 1982, pp. 10-12; Howard Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, pp. 69-85; Pierluigi Lanfranchi, *L'Exagoge d'Ezéchiel le Tragique, op. cit.*, pp. 129-143.

<sup>15</sup> Voir Pierpaolo Fornaro, *Ibid.*, pp. 27-30; Howard Jacobson, *Ibid.*, pp. 136-152; Pierluigi Lanfranchi, *Ibid.*, pp. 264-269.

<sup>16</sup> Pierluigi Lanfranchi, *op. cit.*, p. 201.

<sup>17</sup> Clara Kraus Reggiani, *op. cit.*, pp. 99-101.



opportun de présenter aussi le texte biblique de la tradition massorétique. Cela dans le but de satisfaire la curiosité du lecteur avisé qui aurait pour dessein de vérifier si certaines divergences entre l'*Exagoge* et la LXX sont dues à l'utilisation du texte hébreu, à en tenir compte du fait qu'il est très probable qu'Ézéchiel, en raison de son érudition, ait connu l'hébreu (pour du moins l'hébreu biblique). À cela s'ajoute, bien entendu, le fait que le texte biblique en hébreu faisait intrinsèquement partie de sa culture personnelle et de sa pratique religieuse<sup>18</sup>.

Nous proposons ci-après un extrait de l'*Exagoge*, dans notre traduction très littérale afin de faciliter la comparaison avec le texte biblique<sup>19</sup>:

*Exagoge* Fr. 8 (vv. 90-95)

ΜΩΣ. «ἔα· τί μοι σημεῖον ἐκ βάτου τόδε,  
τεράστιόν τε καὶ βροτοῖς ἀπιστία;  
ἄφνω βάτος μὲν καίεται πολλῶ πυρί,  
αὐτοῦ δὲ γλωρὸν πᾶν μένει τὸ βλαστάνον.  
τί δὴ; προελθὼν ὄψομαι τεράστιον  
μέγιστον· οὐ γὰρ πίστιν ἀνθρώποις φέρει.»

*«Oh ! Quel est ce signe qui m'apparaît du  
buisson, prodigieux et fait incroyable pour les  
mortels ?  
Tout à coup, la ronce brûle dans un grand feu,  
au contraire ce qui germe de cette, reste vert.  
Qu'est-ce que jamais ? En m'approchant je verrai  
un prodige très grand ; en effet il n'est pas  
crédible aux hommes.»*

Dans *Exode* 3, 1-3, en grec et en hébreu, sans différences substantielles entre les deux traditions textuelles, nous lisons :

TM *Ex.* 3, 1-3

(1) וּמִשָּׁה הִנֵּה רֹעֵה אֶת־צֹאן יִתְרוֹ חֹתֶנּוּ פִקֵּן מִדְּגוּ וַיִּגְּמַגְּ אֶת־הַצֹּאן אֶתֶר הַמִּדְבָּר וַיִּבֹא אֶל־יְהוָה הַאֱלֹהִים תְּהִבָּה:

(2) וַיִּבֹרֵךְ מִלֵּאדָּה יְהוָה אֱלֹהֵי בְּלַבְת־אֵשׁ מִתּוֹדֵד הַסִּינָה וַיִּבֹרֵךְ וַיְהִי הַסִּינָה בְּעֵר בְּאֵשׁ וְהַסִּינָה אֵינְנָה אֶכֶל:

<sup>18</sup> Sur la connaissance possible de l'hébreu par Ézéchiel voir Howard Jacobson, *op. cit.* pp. 40-47; sur l'utilisation et la diffusion de l'hébreu aux IIIe – IIe siècle av.n.é. voir Jean Alberto Soggin, «Bilinguismo o trilinguismo nell'ebraico post-esilico. Il caso dell'aramaico e del greco», dans *Vicino Oriente*, n°3, 1980, pp. 204-207.

<sup>19</sup> Le texte de l'*Exagoge* est disponible en ligne sur TLG <https://stephanus-tlg-uci-edu.bibliopass.unito.it/Iris/inst/browser.jsp#doc=tlg&aid=0343&wid=001&q=EZECHIEL&st=0> (date de la dernière consultation 30.05.2023) Nous l'avons comparé avec l'édition critique de Carl Holladay, *op. cit.*, pp. 344-405.



(3) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶסְרֶה-נָּא וְאֶרְאֶה אֶת-הַמַּרְאָה הַזֹּאת הַגָּדֹל הַזֶּה מִדּוּעַ לֹא-יִכְעַר הַסֵּנֶה:<sup>20</sup>

(1) Moïse faisait paître le troupeau de Jethro, son beau-père, prêtre de Madian, et il conduisit le troupeau au-delà du désert et il arriva à Horeb, montagne du Seigneur.

(2) Un ange du Seigneur lui apparut dans une flamme de feu au milieu d'un buisson, il regarda et, voici, le buisson brûlait dans le feu et le buisson n'était pas consumé.

(3) Moïse dit : « Deh ! Je veux changer de direction pour regarder cette grande vision, car le buisson ne brûle pas »<sup>21</sup>.

LXX Ex. 3, 1-3

(1) Καὶ Μωϋσῆς ἦν ποιμαίνων τὰ πρόβατα Ἰσθορ τοῦ γαμβροῦ αὐτοῦ τοῦ ἱερέως Μαδιαμ καὶ ἤγαγεν τὰ πρόβατα ὑπὸ τὴν ἔρημον καὶ ἦλθεν εἰς τὸ ὄρος Χωρηβ.

(2) ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐν φλογὶ πυρὸς ἐκ τοῦ βάλτου, καὶ ὀρᾷ ὅτι ὁ βάλτος καίεται πυρὶ, ὁ δὲ βάλτος οὐ κατεκαίετο.

(3) εἶπεν δὲ Μωϋσῆς Παρελθὼν ὄψομαι τὸ ὄραμα τὸ μέγα τοῦτο, τί ὅτι οὐ κατακαίεται ὁ βάλτος<sup>22</sup>.

(1) « Moïse faisait paître les brebis de Jethro, son beau-père, prêtre de Madian et il conduisit les brebis au-delà du désert et il arriva au mont Horeb.

(2) Un ange du Seigneur lui apparut dans une flamme de feu du buisson et il vit que le buisson brûlait dans le feu ; mais le buisson ne fut pas consumé.

(3) Moïse dit : « En changeant ma direction, je verrai cette grande vision, car le buisson n'est pas consumé »<sup>23</sup>.

## 4.1 La présence d'un chœur

Le premier élément que nous pouvons souligner est l'absence, dans l'*Exagoge*, d'une réécriture fidèle du premier verset du texte biblique où sont fournies les indications du contexte dans lequel se déroule l'épisode du buisson.

Une explication possible est que les informations manquantes étaient fournies par le décor scénique et l'intervention d'un chœur. Dans une tragédie hellénistique faite dans les règles aristotéliennes de l'art, comme semble l'être l'ouvrage de Ézéchiél, il est en effet très probable que

<sup>20</sup> Le texte du TM est disponible en ligne sur <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/biblia-hebraica-stuttgartensia-bhs/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/2/30001/39999/ch/3a3f4f22311b383061e4e93eacc64733/> (date de la dernière consultation 30.05.2023) Nous l'avons comparé avec l'édition critique: Karl Elliger et Wilhelm Rudolph (dir.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.

<sup>21</sup> Notre traduction.

<sup>22</sup> Le texte de la LXX est disponible en ligne sur <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/2/30001/39999/ch/ab0e58713211a73b4d6a049a0bae0acd/> (date de la dernière consultation 30.05.2023) Nous l'avons comparé avec l'édition critique: Alfred Rahlfs et Robert Hanhart (dir.), *Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

<sup>23</sup> Traduction notre.



le chœur devait exister<sup>24</sup>. L'une des hypothèses les plus probantes est que le chœur de l'*Exagoge* était composé par Séphora comme coryphée et ses six sœurs, dont l'arrivée sur scène semble être, en fait, annoncée dans le vers 59 ὁρῶ δὲ ταύτας ἑπτὰ παρθένους τινάς (*Je vois là sept vierges*), prononcé par Moïse avant les vers 66-89 contenant des épisodes qui pourraient se dérouler au palais du père de Séphora, Raguel.<sup>25</sup>

Le chœur pouvait alors non seulement introduire l'épisode du buisson ardent, mais aussi chanter le contenu de la fin du chapitre 2 de l'*Exode*, plus précisément les informations selon lesquelles Séphora était la mère d'un enfant de Moïse (*Ex.* 2, 22), les souffrances et les prières du peuple d'Israël (*Ex.* 2, 23), ou encore la puissance de Dieu qui se souvient de l'alliance conclue avec les patriarches (*Ex.* 2, 24). Qui plus est, dans l'épisode du buisson ardent, Ézéchiel non seulement montre les premiers prodiges, mais il charge également Moïse, le nouvel époux de Séphora, d'aller libérer le peuple d'Égypte.

Ces épisodes sont absents dans les fragments qui nous sont parvenus, mais ils seraient la juste conjonction entre les vers 66 à 89 de l'*Exagoge*, où il est narré la promesse du mariage de Séphora avec Moïse, ainsi que le rêve de Moïse interprété par son beau-père (correspondant à peu près à *Ex.* 2, 16-22), ainsi que les vers 90 à 95 avec le récit du buisson ardent. En outre, ce contenu du texte qui aurait pu se constituer comme « matière » à chanter par le chœur de l'*Exagoge* respecterait pleinement les arguments et les fonctions du chant habituel des chœurs des tragédies antiques grecs, tels qu'ils ont été classés par des spécialistes comme Massimo Di Marco<sup>26</sup> et par Richard Rutherford<sup>27</sup>, pour ne citer que ceux-ci. Parmi les thèmes communs au chœur hypothétique de l'*Exagoge* et aux chœurs des tragédies antiques, on trouve par exemple l'invocation de la divinité, à laquelle on demande libération de l'affliction (séquence présente par exemple dans les *Supplices* d'Eschyle dans le chant initial, vers 1 à 165 ou dans la première stase des vers 524 à 599). Ou encore, on peut évoquer la prédiction de ce qui va se passer grâce à l'intervention de la divinité, comme le chant des vers 977 à 1023 des

---

<sup>24</sup> Voir Gregoy Micheal Sifakis, *Studies in the History of Hellenistic Drama*, London, The Athlone Press, 1967, pp. 116-120 et Agnieszka Kotlińska-Toma, *Hellenistic Tragedy. Texts, Translations and a Critical Survey*, London, Bloomsbury Academic, 2015, pp. 36-43.

<sup>25</sup> Pour les hypothèses sur le chœur dans l'*Exagoge* voir Imre Trencsényi-Waldapfel, «Une Tragédie grecque à sujet biblique», dans *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, n° 2, 1952, p. 156; Gregoy Micheal Sifakis, *Ibid.*, pp. 122-123; Clara Kraus Reggiani, «Ezechiele poeta tragico», dans *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* n° 96, 1968, p. 170.

<sup>26</sup> Massimo Di Marco, *op. cit.*, pp. 176-193.

<sup>27</sup> Richard Rutherford, *Greek Tragic Style. Form, Language and Interpretation*, Cambridge, University Press, pp. 224-225.



*Bacchantes* d'Euripide, dans lesquelles est prédite la vengeance de Dionysos pour protéger ses disciples des actions de Penthée.

On peut donc considérer que les parties qui *a priori* manquantes, et qui servent de cadre à l'épisode du buisson ardent dans l'*Exagoge* (par rapport au récit biblique), étaient, en effet, présentes comme des sections chorales. Mais le Polyhistor, dont les écrits représentent une source primaire de transmission du texte, comme nous l'avons précisé précédemment, n'était pas intéressé, dans la méthodologie de son œuvre, à insérer les parties chorales, sections qui ont effectivement une dimension théâtrale et scénique avant tout. Cela d'autant plus qu'il ne s'agissait pas de sections relatives au développement de la trame, donc inutile pour le Polyhistor d'en résumer ces passages.

## 4.2 Quelques expressions spécifiquement théâtrales

Pour aller plus en profondeur dans la comparaison entre les vers 90 à 95 de l'*Exagoge* et *Ex.* 3, 1-3, on observe que les parties narratives sont éliminées, et il n'est conservé que le passage qui reprend le point de vue de Moïse qui décrit le prodige sous ses yeux en insistant sur l'in vraisemblance de l'événement : un buisson ardent qui ne se consume pas. Dans ces vers, Ézéchiél utilise des expressions et des artifices rhétoriques spécifiques au théâtre grec classique, en particulier tirés d'Euripide<sup>28</sup>.

Une de ces expressions, qui ouvre le monologue de Moïse est ἔα (*Oh !*), est généralement utilisée par les héros d'Euripide afin d'exprimer l'étonnement devant un événement remarquable<sup>29</sup>. Ioseph Wieneke remarque très pertinemment cette particularité : « cum ἔα saepissime apud Euripidem admiratio subita metu exprimitur »<sup>30</sup>. De la même façon, Koenraad Kuiper précise : « nam saepe ita exprimunt admirationem subitam heroes Euripidei "ἔα τί χρῆμα", "ἔα τί λεύσσω" »<sup>31</sup>.

Comme le remarque Kuiper, l'interjection ἔα dans les tragédies d'Euripide est donc suivie, le plus souvent, de l'expression τί χρῆμα (*Que se passe-t-il ?*), afin d'exprimer l'étonnement et d'offrir

---

<sup>28</sup> Il faut tenir compte qu'un plus grand nombre de correspondances linguistiques entre l'œuvre d'Ezéchiél et celles des d'Euripide, par rapport aux autres tragédies classiques, peut-être dû au plus grand nombre de tragédies qui nous sont parvenues intégralement pour Euripide (17) par rapport à Sophocle (7) et à Eschyle (7), voir Massimo di Marco, *op. cit.*, pp. 289-322.

<sup>29</sup> Voici une série de références aux tragédies d'Euripide dans lesquelles il se trouve ἔα utilisé avec la même fonction que dans l'*Exagoge*: *Andromaque* 896; *Cyclope* 99, 222; *Electra* 341; *Hecuba* 733, 734; *Hélène* 71, 541; *Héraclide* 1172; *Hercule* 76, 525; *Hippolyte* 856, 905; *Iphigénie en Aulide* 317; *Medea* 1005; *Oreste* 1573; *Rhésos* 885; *Supplices* 92.

<sup>30</sup> «Souvent chez Euripide, l'étonnement soudain, causé par la crainte, s'exprime par ἔα» (notre traduction), dans Ioseph Wieneke, *Ezechielis Iudaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur ΕΞΑΓΩΓΗ fragmenta*, Aschendorff, Monasterii Westfalorum, 1931, p. 74.

<sup>31</sup> «En effet, ainsi, souvent, expriment l'étonnement soudain les héros d'Euripide: "ἔα τί χρῆμα", "ἔα τί λεύσσω"» (notre traduction), dans Koenraad Kuiper, «De Ezechiele poeta Judaeo», dans *Mnemosyne*, n° 28, 1900, p. 250.



l'occasion de faire suivre l'expression par un commentaire sur l'événement ayant provoqué l'étonnement. Dans le texte de l'*Exagoge*, l'expression ἔα est suivie par la même structure syntaxique, puisque les vers 90 et 94 présentent deux interrogations introduites par le pronom interrogatif τίς, τί. Dans le vers 90 on observe la formulation τί μοι σημεῖον (*Quel est ce signe ?*) tandis que dans le vers 94 τί δὴ (*Qu'est-ce que jamais ?*). Donald Mastronarde théorise ces interrogations en les considérant des « *agnoetic questions* », c'est-à-dire des questions très fréquentes dans le genre dramatique qui pourraient être transformées en déclarations, et dans lesquelles le contact entre acteur et auditeur est faible ou presque absent, le premier posant sa question sans attendre de réponse, soit parce qu'il sait que personne ne la connaît, soit parce qu'il n'y a personne qui puisse répondre sur scène<sup>32</sup>.

Ces structures spécifiques aux tragédies classiques sont également analysées par Luigi Battezzato, ce dernier soulignant le fait que, souvent, ces questions « agnoétiques » sont précédées par l'interjection ἔα. Battezzato donne l'exemple du vers 733 de la pièce *Hécube* d'Euripide : ἔα· τίς ἄνδρα τόνδ' ἐπὶ σκηναῖς ὄρω, (*Oh ! Qui est l'homme que je vois près des tentes ?*)<sup>33</sup>.

Il convient aussi de rajouter que, dans l'*Exagoge*, les interrogations présentes dans les vers 90 à 91 et 94 à 95 respectivement répondent aussi à l'exigence scénique qui consiste à expliquer au public ce qui se passe sur la scène à travers les paroles du personnage – le plus probablement seul en scène –, en évitant ainsi la présence d'une voix narrative.

### 4.3 La force expressive du texte poétique et une intention de clarification

Les structures analysées précédemment ne sont pas seulement pertinentes pour une mise en évidence des artifices techniques à travers lesquels le récit biblique devient un texte théâtral respectant les canons imposés par les tragédies grecques, mais aussi parce qu'ils montrent la force que le récit biblique prend dans cette forme poétique.

Par exemple, l'interrogation des vers 90 à 91 met en évidence le caractère extraordinaire du signe divin avec les termes τεράστιόν (*prodige*) et ἀπιστία (*quelque chose d'incrédible*), tout en invitant le spectateur à exalter le patriarche Moïse qui assiste à une telle manifestation de Dieu, comme σημεῖον (*signe*) de sa mission.

---

<sup>32</sup> Donald Mastronarde, *Contact and Discontinuity: Some Conventions of Speech and Action on the Greek Tragic Stage*, California, University of California Press, 1979, p. 10. Parmi les exemples de tragédies classiques qui contiennent ces interrogatives Mastronarde cite : Eschyle *Sept contre Thèbes* 93-94, *Choéphores* 1075-1076 et Euripide *Troyennes* 1188-1189.

<sup>33</sup> Luigi Battezzato, *Linguistica e retorica della tragedia greca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, p. 67 et note 173.





*Exagoge* vv. 90-91

«ἔα· τί μοι **σημεῖον** ἐκ βάλτου τόδε,  
**τεράστιόν** τε καὶ βροτοῖς **ἀπιστία**;»

«*Quel est ce signe qui m'apparaît du buisson, un prodige et un fait incroyable pour les mortels ?*»

Pour appuyer davantage notre hypothèse selon laquelle l'*Exagoge* serait censé amener le public/lecteur (plus ou moins spécialisé en matière de culture juive, voire plus ou moins croyant) à se rapprocher davantage du récit biblique à travers la forme dramatisée, les vers 90 à 95 se constituent comme un argument fort. Dans ce passage, on aperçoit la manière à travers laquelle le personnage Moïse devient lui-même un médium à par l'intermédiaire duquel se transmet l'idée selon laquelle l'être humain se trouverait dans la de comprendre la grandeur du mystère divin. En plus, dans les vers 94 à 95, où on retrouve les mêmes termes que dans les vers précédents, c'est-à-dire τεράστιον et, avec une *variatio* par rapport à ἀπιστία, on a aussi οὐ πίστιν (*pas crédible*), ce qui rend le concept encore plus incisif :

*Exagoge* vv. 94-95

«τί δὴ; προελθὼν ὄψομαι **τεράστιον**  
μέγιστον· οὐ γὰρ **πίστιν** ἀνθρώποις φέρει.»

«*Qu'est-ce que jamais ? En m'approchant je verrai un prodige très grand ; en effet, il n'est pas crédible aux hommes.* »

Une dernière précision importante est nécessaire quant à l'usage du terme τεράστιον, d'autant plus que ce mot peut être pris comme exemple pour reconnaître, d'un côté, une certaine figure stylistique d'Ézéchiel qui, au vers 220 « ἔπειτα θεῶν ἄρχεται τεραστῶν/ θαυμάστ' ἰδέσθαι » (*Puis des prodiges divins commencent/ ça fait peur de les voir*), utilise le même terme en fonction du substantif en référence aux prodiges qui se produisent pour permettre la fuite des Israélites d'Égypte par la Mer Rouge (parmi eux, l'apparition d'un nuage qui enveloppe et guide le peuple). De l'autre côté, le terme τεράστιος, ον est un exemple de l'émergence d'un certain lexique partagé entre les auteurs judéo-hellénistiques qui emploient souvent les mêmes termes pour la réécriture des mêmes épisodes bibliques. On peut prendre l'exemple de Philon d'Alexandrie, l'un des auteurs judéo-hellénistiques les plus connus, qui emploie le terme τεράστιος, ον dans *De Vita Mosis* 1, 71, 1 en référence au buisson ardent. Dans *De Vita Mosis* 1, 165, 2, il utilise cette formulation pour désigner





le nuage qui guide les Israélites pendant leur fuite, alors que dans *De Vita Mosis* 2, 257, 3 il indique l'apparition des prodiges ayant permis aux Juifs la traversée de la Mer Rouge. Enfin, dans *De Vita Mosis* 2, 266, 1 il réutilise le même terme pour décrire le prodige de la manne<sup>34</sup>.

Flavius Josèphe, dans son ouvrage *Antiquitates Judaicae* II, 266 parle de l'épisode du buisson ardent comme d'un τέρας (*un prodige*), substantif donc dérive l'adjectif τεράστιος, ον<sup>35</sup>.

Le caractère extraordinaire de l'événement décrit dans l'épisode du buisson ardent conduit Ézéchiel à une autre intervention textuelle, que l'on peut définir comme exégétique, et dont la fonction est de clarifier le texte biblique. Dans les vers 92 à 93 de l'*Exagoge*, nous lisons:

ἄφνω βάτος μὲν καίεται πολλῶ πυρί,  
αὐτοῦ δὲ χλωρὸν πᾶν μένει τὸ βλαστάνον

*Tout à coup, la ronce brûle dans un grand feu,  
pourtant, ce qui germe de cette ronce reste  
complètement vert.*

Ezéchiel utilise donc la formulation αὐτοῦ δὲ χλωρὸν πᾶν μένει τὸ βλαστάνον « *pourtant, ce qui germe de cette ronce reste complètement vert* » qui ressemble presque à une explication de ce qui est dit dans le récit biblique de *Ex.* 3,2: « *le buisson brûlait dans le feu et le buisson n'était pas consumé* ». La description de l'événement par Ézéchiel apparaît ici comme plus « crédible », car la partie sèche du buisson peut brûler immédiatement à cause d'un feu soudain, tandis que les bourgeons et les autres parties vertes peut effectivement brûler après le reste.

Il est intéressant de noter également que cette explication du prodige du buisson ardent semble très utilisée par les auteurs judéo-hellénistiques. Par exemple, dans *Antiquitates Judaicae* II, 266, Flavius Josèphe écrit :

πῦρ γὰρ θάμνου βάτων νεμόμενον τὴν περὶ αὐτὸν χλόην τό τε ἄνθος αὐτοῦ παρήλθεν ἀβλαβὲς καὶ  
τῶν ἐγκάρπων κλάδων οὐδὲν ἠφάνισε<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> *Vit. Mos.* 1,71,1 « Τὸ τεράστιον τοῦτο καὶ τεθαυματοργημένον δείξας ὁ θεὸς τῷ Μωυσεῖ » (*Après avoir montré à Moïse ce miraculeux prodige*); *Vit. Mos.* 1, 165, 2 « τεράστιον δὲ φασὶ συμβῆναι κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον μεγαλόρρημα τῆς φύσεως, [...] νεφέλη γὰρ εἰς εὐμεγέθη κίονα σχηματισθεῖσα προῆει τῆς πληθύος » (*Alors ils disent qu'un prodige extraordinaire de la nature s'est produit [...] un nuage en forme de très haute colonne précédait la foule*); *Vit. Mos.* 2, 257, 3 « ἔπεισεν [...] συνάδειν τὰ τεράστια ἐκεῖνα μεγαλορρημάτα » (*Il a convaincu (le peuple) de chanter ces prodiges grandioses*); *Vit. Mos.* 2, 266, 1 « τὸ δὲ τεράστιον οὐ μόνον ἐκ τοῦ διπλασιασθῆναι τὴν τροφήν ἐδηλοῦτο » (*Le miracle était clair non seulement pour le doublement de la nourriture*) (notre traduction). Le texte de *De Vita Mosis* peut être consulté en ligne sur le TLG <https://stephanus-tlg-uci-edu.bibliopass.unito.it/Iris/inst/browser.jsp#doc=tlg&aid=0018&wid=022&ct=~x2y266z1 &rt=y&l=20&td=greek&links=tlg> (date de la dernière consultation 29.05.2023).

<sup>35</sup> *A. J. II*, 266 « ἔνθα δὲ καὶ τέρας αὐτῷ συντυγχάνει θαυμάσιον » (*Ici, devant Moïse, un prodige merveilleux se produit*) (notre traduction). Le texte de *Antiquitates Judaicae* peut être consulté en ligne sur le TLG <https://stephanus-tlg-uci-edu.bibliopass.unito.it/Iris/inst/browser.jsp#doc=tlg&aid=0526&wid=001&ct=~x2y266z%221t%22&rt=y&l=20&td=greek&links=tlg> (date de la dernière consultation 29.05.2023).

<sup>36</sup> Pour le texte de les *Antiquitates Judaicae* voir note 37.



« Un feu, en effet, dévorant le feuillage autour de un buisson de ronces, laissa le bourgeon de celui-ci indemne et ne détruisit en rien les branches avec des fruits<sup>37</sup>. »

Nous montrerons par la suite que ce n'est pas le seul cas où Ezéchiel prend le soin d'éclairer un passage difficile du texte du *Pentateuque*, conduisant peut-être le public/lecteur à une réflexion approfondie sur le récit biblique.

#### **4.4 L'élimination de l'ange parce qu'il est difficile de représenter ou parce que jugé inutile ?**

À en comparer le récit biblique avec les vers 90 à 95 de l'*Exagoge*, nous constatons l'absence de l'ange qui émerge du buisson pour se montrer à Moïse :

TM Ex. 3, 2

וַיֵּרָא מִלְאָךְ יְהוָה אֵלָיו בְּלַבַּת־אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסֹּפֶה

LXX, Ex. 3,2

ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐν φλογὶ πυρὸς ἐκ τοῦ βάλτου

*Un ange du Seigneur lui apparut dans une flamme de feu au milieu d'un buisson*

Même si on regarde de plus près les vers 96 à 112 de l'*Exagoge*, où se poursuit l'épisode du buisson ardent, le dialogue entre Moïse et Dieu est direct, sans l'intervention d'intermédiaires, donc aucun élément ne peut faire penser à la présence d'un ange sur scène. La question a interrogé de nombreux chercheurs<sup>38</sup> et elle concerne deux problématiques distinctes mais toutefois interconnectées : les exigences scéniques d'une part et les intentions d'Ézéchiel qui tente de résoudre des questions bibliques complexes d'un point de vue exégétique.

En ce qui concerne les exigences scéniques, on peut penser qu'Ézéchiel a éliminé la figure de l'ange parce qu'elle est trop difficile à représenter. Il s'agit d'une difficulté non pas au niveau des techniques théâtrales, car il aurait pu être moins compliqué que de représenter un buisson ardent et

---

<sup>37</sup> Traduction notre.

<sup>38</sup> Pierpaolo Fornaro, *op. cit.*, p. 22; Howard Jacobson, «Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel's Exagoge», dans *Illinois Classical Studies*, n° 6, 1981, pp. 279-287; Pierluigi Lanfranchi, *L'Exagoge d'Ezéchiel le Tragique*, *op. cit.*, pp. 212-216.



encore moins au niveau de la licéité de la représentation. Cela dit, la présence de la voix de Dieu, probablement hors scène, s'adressant directement à Moïse, aurait pu être beaucoup moins acceptée par un éventuel public juif.

Il s'agirait plutôt, selon nous, du fait que dans la culture judéo-hellénistique des III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles av.n.é., l'ange manque le plus souvent de connotations univoques et bien définies. En général, dans la Bible hébraïque il n'y a pas de descriptions univoques du messenger du Seigneur. Souvent, l'ange n'est qu'une présence qu'on perçoit par la voix (*Ex.* 23, 20 ; *Gen.* 21, 17-19 ; 22, 11). Dans les cas où il apparaît comme pourvu d'attributs physiques, il n'est jamais décrit en détail, mais il est parfois associé à une flamme (*Jud.* 13, 20), et ne prend que rarement une forme humaine bien définie (*Gen.* 19, 1). Seulement dans certaines visions décrites par les Prophètes il y a des figures qui peuvent être associées au concept de l'ange, illustré donc comme signe de la manifestation divine et comme intermédiaire dans la rencontre avec Dieu. Il y est ainsi décrit comme portant des habits dont l'interprétation laisse entrevoir des connotations plus précises, par exemple dans *Dan.* 10,5<sup>39</sup>. Il est donc clair qu'il n'aurait pas été facile pour Ezéchiel de choisir avec quelle forme et quelles caractéristiques représenter le מַלְאָךְ יְהוָה (*messenger du Seigneur*) d'*Exode* 3,2.

Dans ce cas aussi, il est intéressant de faire une comparaison avec les réécritures de l'épisode du buisson ardent par les autres auteurs judéo-hellénistiques. On note que Flavius Josèphe (*A. J.* II, 266-268) et Artapano (*PE IX*, 27, 21-27) ne font aucune référence à la présence de l'ange et, dans leur cas, on ne peut pas parler de difficulté de représentation scénique, car leurs œuvres étaient destinées à la lecture, car il s'agissait d'œuvres historiques et non théâtrales.

En revanche, la figure de l'ange est présente dans la réécriture du récit du buisson ardent écrit par Philon d'Alexandrie dans *De vita Mosis*, œuvre postérieure à l'*Exagoge* d'Ézéchiel. Ce n'est pas par hasard que Philon est considéré comme l'initiateur de la doctrine moderne des anges à travers son attitude syncrétique avec la philosophie grecque<sup>40</sup>. La figure qu'il a décrite dans l'épisode du buisson ardent a cependant des caractéristiques encore plus vagues et, même comme dans les écrits du

---

<sup>39</sup> Gerard Von Rad, «Ἄγγελος», dans G. Friedrich – G. Kittel (dir.), *GLNT*, vol. 1, Brescia, Paideia, 1965, p. 211; Joseph Gutmann, «Angels and Angeology», dans F. Skolnik (dir.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, Detroit, Thomson Gale, 2007<sup>2</sup>, pp. 152-155.

<sup>40</sup> Pour une explication de la figure de l'ange dans l'épisode du buisson ardent, dans *De Vita Mosis*, voir par exemple Harry Austryn Wolfson, *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, vol. 2, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1962, pp. 44-45. Pour une étude approfondie sur l'angéologie de Philon voir Walter Grundmann, «Ἄγγελος», dans G. Friedrich – G. Kittel (dir.), *GLNT*, vol. 1, Brescia, Paideia, 1965, p. 200; Alexander Altman, «Angels and Angeology», dans F. Skolnik (dir.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, Detroit, Thomson Gale, 2007<sup>2</sup>, pp. 159-161.



prophète Daniel, l'attention semble être plus focalisée sur la valeur symbolique de l'ange que sur sa physionomie, tel que cela apparaît dans *Vit. Mos.* I, 66 :

« κατὰ δὲ μέσῃν τὴν φλόγα μορφή τις ἦν περικαλλεστάτη, τῶν ὀρατῶν ἐμπεριῆς οὐδενί, θεοειδέστατον ἄγαλμα, φῶς ἀγγοειδέστερον τοῦ πυρὸς ἀπαστράπτουσα, ἦν ἂν τις ὑπετόπησεν εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι· καλείσθω δὲ ἄγγελος, ὅτι σχεδὸν τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι διήγγελε τρανοτέρᾳ φωνῆς ἤσυχία διὰ τῆς μεγαλοουργηθείσης ὄψεως<sup>41</sup>. »

« *Au milieu de la flamme s'éleva une forme extrêmement belle, qui ne ressemblait à aucun objet visible, une image d'apparence vraiment divine, rayonnant une lumière plus éclatante que le feu, une forme que l'on eût prise pour une image de l'Être. Appelons-la un ange, car elle annonçait, pour ainsi dire, les événements à venir par un silence plus éloquent que la parole, à travers une vision magnifique<sup>42</sup>.* »

Pour en revenir au choix d'Ézéchiel de ne pas inclure l'ange par rapport au récit biblique, nous pouvons également analyser la question comme un problème d'ordre exégétique du récit de l'*Exode*. Par exemple, on note que dans l'épisode du buisson ardent, en *Ex.* 3,2, le  $\text{הַיְהוָה אֱלֹהִים}$  ou ἄγγελος κυρίου (*messenger du Seigneur*) n'apparaît qu'au début du récit, et celui qui parle avec Moïse est toujours indiqué avec *Jhwh* ou *Elohim* (κύριος dans la LXX), et le  $\text{הַיְהוָה אֱלֹהִים}$  n'est plus nommé. Par ailleurs, dans *Ex.* 3, 6 il est dit que Moïse a caché son visage parce qu' « *il avait peur de regarder le Seigneur* » ( $\text{מִפְּנֵי אֲנִי לֹא יָכִיל לִרְאוֹת אֶת־פָּנֵי יְהוָה}$ / εὐλαβεῖτο γὰρ κατεμβλέψαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ).

Le cas d'*Ex.* 3, 2 n'est pas unique, en effet, dans le texte biblique, souvent la présence du Seigneur s'alterne avec celle du messenger sans se différencier complètement. Par exemple, dans *Gen.* 16, 7-13, Agar parle avec un ange du Seigneur ; toutefois, à la fin de la séquence, Agar s'adresse à son interlocuteur en l'appelant comme Dieu. D'autres exemples sont présents également dans *Gen.* 18-19 ; *Gen.* 22, 16 ; *Gen.* 31, 1-16 ; *2Sam* 24, 17, etc.

La présence aléatoire du  $\text{הַיְהוָה אֱלֹהִים}$  et l'ambiguïté entre cette figure et celle de Dieu peuvent s'expliquer par le fait que, dans la culture juive, il est surtout habituel de décrire la rencontre entre l'homme et Dieu par le biais d'un médiateur, comme c'est le cas de l'ange. Ce dernier prend

<sup>41</sup> Pour le texte voir sur le TLG <https://stephanus-tlg-uci.edu.bibliopass.unito.it/Iris/inst/browser.jsp#doc=tlg&aid=0018&wid=022&ct=~x2y266z1&rt=y&l=20&td=greek&links=tlg> (date de la dernière consultation 29.05.2023).

<sup>42</sup> Traduction par Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert (dir.), *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. De Vita Mosis I-II*, Paris, Éditions du cerf, 1967, pp. 57-59.



exactement la place de Dieu, afin d'éviter une théophanie directe<sup>43</sup>. On peut également rappeler l'exemple de Manoah qui croit devoir mourir en pensant avoir vu Dieu en face (*Jud.* 13), ou encore le récit-même du buisson ardent dans lequel, comme nous l'avons déjà vu, il est dit que Moïse a peur d'avoir un contact visuel avec le Seigneur (*Ex.* 3,6 מִן־לִּפְתָּחֵי הַלְּחָיִים / εὐλαβεῖτο γὰρ κατεμβλέψαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ).

Chez Ézéchiël, cet intermédiaire n'est pas nécessaire, l'auteur ne cherchant pas à valoriser son intervention, ni à maintenir cette figure de l'ange comme le signe d'une théophanie.

La question du מַלְאָךְ יְהוָה (*le messenger du Seigneur*) se déploie dans deux autres passages dans lesquels Ézéchiël s'empare de la figure de l'ange du récit biblique, afin de détourner, voire de contourner les difficultés exégétiques dont cette figure témoigne. Il s'agit des vers 159 et 222.

Nous procédons du vers 222, car il est plus proche du celui observé dans l'épisode du buisson ardent. Dans les vers 193 à 242 de l'*Exagoge* a lieu la ρῆσις de l'Égyptien qui décrit la défaite de l'armée du Pharaon, ainsi que les prodiges permettant au peuple juif de traverser la Mer Rouge. Les vers 220 à 223 de l'*Exagoge* correspondent à *Ex.* 14, 19-20. Nous reprenons ci-après les deux passages afin de faciliter la comparaison :

*Exagoge* vv. 220-223

«ἐπειτα θεῖον ἄρχεται τεραστῖων  
θαυμάστ' ιδέσθαι. καί τις ἐξαίφνης μέγας  
στῦλος νεφώδης ἐστάθη πρὸ γῆς, μέγας,  
παρεμβολῆς ἡμῶν τε καὶ Ἑβραίων μέσος.<sup>44</sup>»

« *Puis commencent les prodiges divins, /  
événements extraordinaires à voir. Et tout à coup  
une grande / colonne de nuages se dressa sur la  
terre, grande, / entre le camp des nôtres et celui  
des Juif<sup>45</sup>.* »

TM *Eso* 14, 19-20

(19) וַיִּשָׁע מִלְאָךְ הָאֱלֹהִים הַהַלֵּל לְפָנַי מִתְּנֶה יִשְׂרָאֵל וַיִּלְךְ מֵאַחֲרֵיהֶם וַיֵּצֵעַ עִמּוּד הָעָנָן מִפְּנֵיהֶם וַיַּעֲמֵד מֵאַחֲרֵיהֶם:  
(20) וַיִּבֵּא בֵּינוֹ מִתְּנֶה מִצְרַיִם וּבֵין מִתְּנֶה יִשְׂרָאֵל וַיְהִי הָעָנָן וְהַחֹשֶׁךְ בֵּין אֶת־הַיִּלְלִיָּה וְלֹא־קָרַב הָאֱלֹהִים כְּלִי־הַלְלִיָּה:<sup>46</sup>

(19) *L'ange de l'Eternel, qui précédait l'armée d'Israël, se déplaça et passa derrière eux ; la colonne de nuée se déplaça de devant eux et s'arrêta derrière eux. (20) La colonne de nuée s'interposa entre l'armée des Égyptiens et l'armée des Israélites et il y eut des nuages et des ténèbres ; la colonne de*

<sup>43</sup> Voir Heinz Josef Fabry, «Mal' āk», dans J. Botterweck – H. Ringgren – H. J. Fabry (dir.), GLAT vol. V, (éd. it. par P. G. Borbone), Brescia, Paideia, 2005, pp. 66-67.

<sup>44</sup> Pour le texte de l'*Exagoge* voir note 19.

<sup>45</sup> Notre traduction.

<sup>46</sup> Pour le texte du TM voir note 20.



*nuée éclaira la nuit et l'armée des Égyptiens n'approcha pas de l'armée d'Israël pendant toute la nuit*<sup>47</sup>.

LXX *Eso* 14, 19-20

(19) ἐξῆρεν δὲ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ ὁ προπορευόμενος τῆς παρεμβολῆς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ ἐπορεύθη ἐκ τῶν ὀπισθεν· ἐξῆρεν δὲ καὶ ὁ στῦλος τῆς νεφέλης ἀπὸ προσώπου αὐτῶν καὶ ἔστη ἐκ τῶν ὀπίσω αὐτῶν. (20) καὶ εἰσῆλθεν ἀνὰ μέσον τῆς παρεμβολῆς τῶν Αἰγυπτίων καὶ ἀνὰ μέσον τῆς παρεμβολῆς Ἰσραὴλ καὶ ἔστη· καὶ ἐγένετο σκότος καὶ γνόφος, καὶ διήλθεν ἡ νύξ, καὶ οὐ συνέμιξαν ἀλλήλοις ὅλην τὴν νύκτα·<sup>48</sup>

(19) *L'ange du Seigneur, qui précédait l'armée des fils d'Israël, se déplaça et passa derrière eux ; la colonne de nuée se déplaça aussi de devant eux et se mit derrière eux. (20) Elle s'interposa entre l'armée des Égyptiens et l'armée d'Israël et s'arrêta ; il y eut des ténèbres et de l'obscurité ; la nuit passa et ils ne s'approchèrent pas l'un de l'autre pendant toute la nuit*<sup>49</sup>.

Il est intéressant de noter ici que tant dans le TM que dans la LXX, au verset 19, apparaît le messager du Seigneur qui est cependant absent de l'*Exagoge*. Comme pour *Ex.* 3,2, la présence du מַלְאָךְ הַיְהוָה (*messenger du Seigneur*) est limitée au verset 19, et les indications du verset 20 semblent ne concerner que la colonne de nuée. D'ailleurs, si l'on examine les autres passages de l'*Exode* où la fuite du peuple Israël est décrite (*Ex.* 13,21-22 et *Ex.* 14,24), on constate que la présence de la colonne de nuée est constante. S'y ajoute la colonne de feu, mais la figure du מַלְאָךְ הַיְהוָה n'est jamais présente. De même, dans les chapitres où sont racontés les prescriptions de la Pâque et la fuite qui précède la traversée de la Mer (*Ex.* 12,51; *Ex.* 13,3; *Ex.* 5,9) c'est Dieu lui-même qui conduit le peuple hors d'Égypte et, à nouveau, aucune mention du messager de Dieu n'est faite.

Ce que l'on peut observer, c'est le fait qu'Ézéchiél élimine la présence du מַלְאָךְ הַיְהוָה (*le messenger du Seigneur*) précisément là où elle apparaît comme « superflue » dans le récit biblique, puisque la donnée scripturale la plus importante est la colonne de nuée qui semble avoir la fonction d'entraver l'approche des deux armées. En revanche, l'ange ou messager, ne semble pas jouer un rôle décisif dans le récit.

<sup>47</sup> Notre traduction.

<sup>48</sup> Pour le texte de la LXX voir note 22.

<sup>49</sup> Notre traduction.



Dans le même ordre d'idées, Howard Jacobson émet l'hypothèse qu'Ézéchiél, tant au vers 90 qu'au vers 222, n'aurait pas voulu inclure l'ange afin d'éviter les contradictions du texte biblique dans lequel sa présence n'est pas bien saisie<sup>50</sup>.

Ces interprétations sont corroborées par le fait qu'au vers 222, la non-inclusion du מלאך הַאֲלֹהִים, ne semble pas être due à un désir d'éviter une éventuelle présentation scénique du messager de Seigneur, comme on pouvait s'y attendre pour le vers 90 de l'*Exagoge*, puisqu'au vers 222 le מלאך הַאֲלֹהִים aurait simplement été mentionné dans la ρῆσις de l'Égyptien et il n'aurait pas dû être présent sur scène.

Enfin, toujours sur la question de l'ange, l'autre passage de l'*Exagoge* qui répond à ces interrogations, comme nous l'avions anticipé, est le vers 159, où le problème se pose d'une manière tout à fait différente. Les vers 156 à 159 contiennent une partie du discours que prononce Dieu devant Moïse concernant les prescriptions de la Pâque, ainsi que les instructions pour fuir d'Égypte, et le vers 159 trouve sa contrepartie dans *Ex.* 12,23.

Nous citons les deux séquences :

*Exagoge* vv. 156-159

«λέξεις δὲ λαῶ παντί, μηνὸς οὗ λέγω  
διχομηνία τὸ πάσχα θύσαντας θεῶ  
τῆς πρόσθε νυκτὸς αἵματι ψαῦσαι θύρας,  
ὅπως παρέλθῃ σῆμα δεινὸς ἄγγελος.<sup>51</sup>»

«Tu diras au peuple entier, dans le mois que  
je dis, | à la pleine lune, après avoir sacrifié la  
Pâque à l'Éternel, | la nuit précédente, de toucher  
les portes avec du sang, | afin que l'ange terrible  
passe par-dessus le signe<sup>52</sup>.»

TM *Ex* 12, 23

וְעָבַר יְהוָה לְנֶגְדְךָ אֶת-מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת-הַדָּם עַל-הַמְשָׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וְכָסַף יְהוָה עַל-הַבַּיִת וְלֹא יִתֵּן הַמְשָׁחִית  
לְכָא אֶל-בְּתֵיכֶם לְנֶגְדְךָ:<sup>53</sup>

*L'Éternel passera pour frapper les Égyptiens, il verra le sang sur l'architrave et sur les deux montants,  
l'Éternel passera par-dessus la porte et il ne permettra pas au destructeur d'entrer dans vos maisons  
pour vous frapper<sup>54</sup>.*

LXX *Ex* 12, 23

<sup>50</sup> Howard Jacobson, «Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel's Exagoge», *op. cit.*, p. 280.

<sup>51</sup> Pour le texte de l'*Exagoge* voir note 19.

<sup>52</sup> Notre traduction.

<sup>53</sup> Pour le texte du TM voir note 20.

<sup>54</sup> Notre traduction.





« καὶ παρελεύσεται κύριος πατάξει τοὺς Αἰγυπτίους καὶ ὄψεται τὸ αἷμα ἐπὶ τῆς φλιᾶς καὶ ἐπ' ἀμφοτέρων τῶν σταθμῶν, καὶ παρελεύσεται κύριος τὴν θύραν καὶ οὐκ ἀφήσει τὸν ὀλεθρεύοντα εἰσελθεῖν εἰς τὰς οἰκίας ὑμῶν πατάξει<sup>55</sup> ».

« *Et le Seigneur frappera les Égyptiens, il verra le sang sur l'architrave et sur les deux montants et le Seigneur passera par-dessus la porte et ne permettra pas à celui qui détruit d'entrer dans vos maisons pour frapper<sup>56</sup>* ».

Au vers 159 de l'*Exagoge*, Ézéchiël parle d'un δεινὸς ἄγγελος (*ange terrible*), expression qui n'a pas de corollaire dans la LXX (en effet, l'expression δεινὸς ἄγγελος ne se trouve que chez Ézéchiël parmi les textes contenus dans le TLG), mais on peut supposer que cette mention est destinée à rappeler la figure du τὸν ὀλεθρεύοντα \תִּהְיֶה (celui qui détruit) dans *Ex.* 12, 23.

Nous avons donc à faire à une situation inverse à celle décrite précédemment. Si dans *Ex.* 12,23 c'est le Seigneur qui extermine les premiers-nés des Égyptiens, si c'est le Seigneur qui franchit les portes des Israélites, et que dans *Ex.* 12,13-14 il est répété que c'est Dieu lui-même qui accomplit la vengeance sans la présence d'aucune autre entité, Ézéchiël, en revanche, choisit de souligner la présence du τὸν ὀλεθρεύοντα \תִּהְיֶה (celui qui détruit) en tant qu'entité indépendante de Dieu, et le définit précisément comme δεινὸς ἄγγελος.

La présence d'un מַלְאָכִי qui serait lié à l'idée de la destruction se retrouve, par exemple, dans *1Cr* 21, 14 où « *un ange dévastateur* » (\תִּהְיֶה מַלְאָכִי / τῶ ἄγγέλῳ τῶ ἐξολεθρεύοντι) est envoyé pour détruire Jérusalem. Dans *Is.* 37, 36, un ange du Seigneur « *frappe* » (הַכָּה; ἀνεῖλεν) et provoque la mort des soldats assyriens. Dans *Prov.* 16, 14, on retrouve des « *anges de la mort* » (\תִּהְיֶה מַלְאָכִי-מוֹת / ἄγγελος θανάτου), qui sont associés à la colère du roi, et dont les agissements peuvent mener à en une condamnation à mort. Nous lisons dans le GLAT que l'expression מַלְאָכִי-מוֹת « *dérive d'un thème bien connu dans le mythe : le procès de l'homme pour la communication du destin. Même מַלְאָכִי, Dieu de l'Enfer, envoie des messagers pour lui apporter des victimes* »<sup>57</sup>. Les anges de la mort sont également associés aux « *messagers du désavantage* » (\תִּהְיֶה מַלְאָכִי רָצִים / absent dans la LXX), lesquels se trouvent dans *Ps.* 78, 49, et qui sont interprétés comme porteurs de de la colère et de l'indignation de Dieu.

<sup>55</sup> Pour le texte de la LXX voir note 22.

<sup>56</sup> Notre traduction.

<sup>57</sup> Freedman David, «Mal' āk», dans J. Botterweck – H. Ringgren – H. J. Fabry (dir.), GLAT vol. V, (éd. it. par P. G. Borbone), Brescia, Paideia, 2005, p. 70.





L'image de l'ange terrible créée par Ézéchiel semble liée à l'idée de מַלְאָכִים-טוֹרָה (*anges de la mort*). En effet, dans le vers 187 de l'*Exagoge* – c'est-à-dire dans la scène où sont reprises les prescriptions pour la fuite et pour la célébration de la Pâque – Ézéchiel écrit ὅπως παρέλθη θάνατος Ἑβραίων ἅπο (« *pour que la mort s'éloigne des Juifs* »), remplaçant ainsi l'image du δεινὸς ἄγγελος présente dans le vers 159 par celle du θάνατος (*la mort*).

Une image similaire se retrouve dans *Le Livre des Jubilés* (49,2) dont l'auteur, probablement contemporain d'Ézéchiel, fait apparaître les « *Armées de Mastema* » envoyées en Egypte pour tuer les premiers-nés<sup>58</sup>.

La figure du δεινὸς ἄγγελος élargit donc la vision que l'on peut avoir de la préoccupation d'Ézéchiel pour la figure du « *messenger de Dieu* ». La présence de cette image dans le vers 159 inscrit l'auteur dans la théorie des trois phases historiques du judaïsme.

D'abord, dans la phase la plus archaïque, dans la mesure où la figure du « *destructeur* » présente dans *Ex.* 12,23 a été interprétée comme un élément ancien propre à la tradition du récit du Sacrifice Pascal non encore lié à la fuite d'Egypte<sup>59</sup>. Qui plus est, d'autres spécialistes ont identifié, dans cette image, ainsi que dans les autres cas où le מַלְאָכִים est associé à l'idée de destruction une conception ancienne du messenger de Dieu lequel est vu comme un être d'une grandeur et d'une force surhumaines. D'ailleurs, les croyances liées aux démons nocturnes faisaient partie du folklore de toutes les cultures du Proche-Orient<sup>60</sup>.

Ensuite, Ézéchiel peut être inscrit dans la phase du judaïsme tardif, dans laquelle les figures des anges deviennent de plus en plus importantes, se détachant de la présence de *Yahvé* et prenant des noms propres. On trouve les traces d'un tel développement de l'angéologie dans le *Livre des Jubilés*, comme nous l'avons montré précédemment, mais aussi dans les livres prophétiques de Daniel, d'Ézéchiel le Prophète, de Zacharie, dans le *Livre d'Hénoch*, dans les manuscrits de Qumrân, mais aussi chez Philon, qui, dans ses écrits, accordait également une importance particulière à la démonologie<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Pour une étude approfondie des questions relatives au *Livre des Jubilés*, voir Paolo Sacchi, *Libro dei Giubilei*, dans Id., *Apocriphi dell'Antico Testamento*, vol. 1, Novara, UTET, 2013, pp. 188-190, 199-200.

<sup>59</sup> Voir Martin Noth, *Exodus. A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1962, pp. 91-92.

<sup>60</sup> Voir Freedman David, *op. cit.*, pp. 67-70; Carol Meyers, *Exodus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 99.

<sup>61</sup> Pour une étude sur le développement de l'angéologie dans la littérature post-exilique, surtout apocalyptique-sapientielle, due au caractère syncrétiste du judaïsme hellénistique qui associe aux figures des anges des concepts provenant de la culture chaldéenne, des Babyloniens, du Parsisme, voir Gerhard Von Rad, *op. cit.*, pp. 208-213 et Joseph Gutmann, *op. cit.*, pp. 152-155.



Enfin, Ezéchiel peut être classé du côté des précurseurs de la tradition midrashique<sup>62</sup>, où un large débat s'est instauré pour savoir s'il fallait attribuer la mise à mort des premiers-nés directement à l'intervention de Dieu, ou plutôt à un intermédiaire de type מִשְׁפָּחָהּ ou מְלָאכֵי-מוֹת.

Il est tout aussi intéressant de noter le contraste entre le choix de l'auteur de l'*Exagoge* d'éliminer le ἄγγελος dans les vers 90 à 226, où sa présence n'influe pas sur le développement de l'histoire, et où il semble davantage répondre à la nécessité du récit biblique d'explicitier la présence du Seigneur par un intermédiaire. Par ailleurs, dans le vers 159 l'accent est précisément mis sur cette figure qui contraste avec l'*Exode*, en ce sens que la formulation « δεινός » diminue, en quelque sorte, l'intervention directe de Dieu dans l'action violente contre les Égyptiens.

## Conclusion

Nous, lecteurs modernes, ressentons le même effet que nos prédécesseurs face à l'*Exagoge*, c'est-à-dire que nous sommes amenés à considérer l'œuvre comme une invitation à revenir au texte biblique, car Ézéchiél sait mettre en valeur la beauté du récit biblique, exalter l'extraordinaire des événements, mais aussi mettre en évidence la nature problématique de ce dernier.

Nous n'avons présenté ici que quelques versets de l'*Exagoge*, mais l'application de la même analyse à l'ensemble de l'œuvre confirme les observations faites et révèle clairement la matrice judéo-hellénistique qui sous-tend la culture d'Ézéchiél. Le fait que la réécriture de l'auteur atteint l'objectif de donner une certaine force poétique au récit biblique, ainsi qu'une explication des passages difficiles, montre que les mêmes questions exégétiques s'étaient évidemment déjà posées à l'époque.

---

<sup>62</sup> Pour le lien entre l'image créée par Ezéchiel et la tradition midrashique, voir Howard Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, *op. cit.*, p. 209 n. 8 et Carl Holladay, *op. cit.*, p. 480 n. 162.



## BIBLIOGRAPHIE

- Altman Alexander, «Angels and Angeology», dans F. Skolnik (dir.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, Detroit, Thomson Gale, 2007<sup>2</sup>, pp. 159-161.
- Arnaldez Roger, Pouilloux Jean, Mondésert Claude (dir.), *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. De Vita Mosis I-II*, Paris, Éditions du cerf, 1967.
- Battezzato Luigi, *Linguistica e retorica della tragedia greca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, Buch I-VI, Otto Stähling (hrsg von), Leipzig, J.C. Hinrichs, 1905.
- Cottas Vénétiá, *Le théâtre a Byzance*, Paris, P. Geuthner, 1931.
- Denis Albert Marie (dir.), *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, vol. 2, Turnhout, Brepols, 2006.
- Di Marco Massimo, *La tragedia greca. Forma, gioco scenico, tecniche drammatiche*, Roma, Carocci editore, 2014.
- Elliger Karl et Rudolph Wilhelm (dir.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.
- Fabry Heinz Josef, «Mal' āk», dans J. Botterweck – H. Ringgren – H. J. Fabry (dir.), GLAT vol. V, (éd. it. par P. G. Borbone), Brescia, Paideia, 2005, pp. 54-67.
- Fornaro Pierpaolo, *La voce fuori scena. Saggio sull'Exagogê di Ezechiele*, Torino, Giappichelli, 1982.
- Freedman David, «Mal' āk», dans J. Botterweck – H. Ringgren – H. J. Fabry (dir.), GLAT vol. V, (édi. It. par P. G. Borbone), Brescia, Paideia, 2005, pp. 70.
- Frulla Giovanni, «La “cornice” in cui vengono tramandati i frammenti dell'opera di Ezechiele il Tragico», dans M. T. Zambianchi (dir.), *Ricordo di Delfino Ambrogio, Biblioteca di Athenaeum 55*, Como, New Press, 2009, pp. 131-146.
- Gabba Emilio, «The Growth of Anti-Judaism or the Greek Attitude towards Jews», dans W. D. Davies – L. Finkelstein (dir.), *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge, University Press, 1989, pp. 614-656.
- Grundmann Walter, «Ἄγγελος», dans G. Friedrich – G. Kittel (dir.), GLNT, vol. 1, Brescia, Paideia, 1965, pp. 195-202.



- Gutmann Joseph, «Angels and Angeology», dans F. Skolnik (dir.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, Detroit, Thomson Gale, 2007<sup>2</sup>, pp. 152-155.
- Hengel Martin, «The Interpretation of Judaism and Hellenism in the pre-Maccabean period», dans W. D. Davies – L. L. Finkelstein (dir.), *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge, University Press, 1989, pp. 167-228.
- Id., *Giudaismo ed ellenismo*, Brescia, Paideia, 2001.
- Holladay Carl, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Vol. II, Poets: the Epic Poets Theodotus and Philo and Ezekiel the Tragedian*, Atlanta, Scholars Press, 1989.
- Jacobson Howard, «Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel's Exagoge», dans *Illinois Classical Studies*, n° 6, 1981, pp. 272-293.
- Id., *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge, University Press, 1983.
- Kotlińska-Toma Agnieszka, *Hellenistic Tragedy. Texts, Translations and a Critical Survey*, London, Bloomsbury Academic, 2015.
- Kraus Reggiani Clara, «Ezechiele poeta tragico», dans *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* n° 96, 1968, pp. 164-175.
- Id., *Storia della letteratura giudaico-ellenistica*, Milano-Udine, Mimesis, 2008.
- Kuiper Koenraad, «De Ezechiele poeta Judaeo», dans *Mnemosyne*, n° 28, 1900, pp. 237-280.
- Lanfranchi Pierluigi, «L'Exagogè d'Ezéchiël: du texte biblique au texte théâtrale», dans *Perspectives*, n° 10, 2003, pp. 15-31.
- Id., *L'Exagoge d'Ezéchiël le Tragique*, Leiden-Boston, Brill, 2006.
- Mastrorade Donald, *Contact and Discontinuity: Some Conventions of Speech and Action on the Greek Tragic Stage*, California, University of California Press, 2008.
- Meyers Carol, *Exodus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Noth Martin, *Exodus. A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1962
- Rahlf's Alfred et Hanhart Robert (dir.), *Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Rutherford Richard, *Greek Tragic Style. Form, Language and Interpretation*, Cambridge, University Press, 2012.
- Sacchi Paolo, *Libro dei Giubilei*, dans Id., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 1, Novara, UTET, 2013, pp. 187-207.
- Sifakis Gregory Michael, *Studies in the History of Hellenistic Drama*, London, The Athlone Press, 1967.



Sirinelli Jean et Des Places Édouard (intr., trad. et notes par), *La Préparation évangélique, Livre I*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1974.

Soggin Jan Alberto, «Bilinguisme o trilinguismo nell'ebraico post-esilico. Il caso dell'aramaico e del greco», dans *Vicino Oriente*, n°3, 1980, pp. 199-207.

Stähling Otto (dir.), Clemens Alexandrinus, *Stromata*, Buch I-VI, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1905.

Termini Cristina, «Il profilo letterario delle sezioni storiografiche nel primo libro degli *Stromati* di Clemente Alessandrino», dans *Studi e materiali di storia delle religioni*, n° 18, 1992, pp. 219-242.

Trencsényi-Waldapfel Imre, «Une Tragédie grecque à sujet biblique», dans *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, n° 2, 1952, pp. 143-164.

Troiani Lucio, «Sull'opera di Cornelio Alessandro soprannominato Poliistore», in Id., *Due studi di storiografia e religione antiche, Biblioteca di Athenaeum* 10, Como, New Press, 1988, pp. 9-39.

Id., *Letteratura giudaica di lingua greca*, dans P. Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 5, Brescia, Paideia, 1997.

Von Rad Gerhard, «Ἀγγελοσ», dans G. Friedrich – G. Kittel (dir.), *GLNT*, vol. 1, Brescia, Paideia, 1965, pp. 202-213.

Wieneke Ioseph, *Ezechielis Iudaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur ΕΞΑΓΩΓΗ fragmenta*, Aschendorff, Monasterii Westfolorum, 1931.

Wolfson Harry Austryn, *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, vol. 2, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1962.

## Sitographie

Academic Bible: <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/about-the-online-bibles/>

TLG, *Thesaurus Linguae Graecae*: <https://stephanus.tlg.uci.edu/>

## Liste des abréviations

Eusèbe de Césarée

PE

*Praeparatio Evangelica*

Philon d'Alexandrie



*Vit. Mos.*

*De vita Mosis*

Flavius Josèphe

*A.J.*

*Antiquitates Judaicae*

GLAT

GLNT

*Grande Lessico dell'Antico Testamento*

*Grande Lessico del Nuovo Testamento*

Livres bibliques

*Cr.*

*Chroniques*

*Ex.*

*Exode*

*Gen.*

*Genèse*

*Is.*

*Isaïe*

*Jud.*

*Juges*

*Prov.*

*Proverbes*