

Hébreu et Araméen

M. André CAQUOT, professeur

Le cours, consacré à l'étude comparée des dernières paroles de Jacob à ses fils (*Genèse* 49) et des bénédictions de Moïse sur les douze tribus d'Israël (*Deutéronome* 33 : 6-25), a été essentiellement analytique. On s'est efforcé en premier lieu d'élucider les difficultés textuelles qui fourmillent dans ces péripécies et qui ont donné matière à une multitude de travaux épars, puis de critiquer certaines tentatives d'exploitation des « dits tribaux » comme une source d'informations directes sur l'histoire ou l'état social les plus anciens des tribus israélites (en particulier la thèse de H. J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte*, Berlin, 1965, dernière monographie en date sur cette question).

On a d'abord montré l'artifice du procédé d'insertion du discours poétique prêté à Jacob. *Genèse* 49 : 1 le présente comme une prophétie sur l'avenir des tribus, bien que la grande majorité des dits ne réponde pas à cette définition. De même, le psaume royal de *II Samuel* 23 : 3 b - 7 est donné pour un « oracle » de David, sans considération apparente pour son contenu. Il fallait relever la similitude du procédé littéraire, rapprochant le compilateur de l'histoire de David du rédacteur des parties anciennes de la *Genèse* (le *JE* des critiques). Plus tard, le rédacteur *P* a imposé un nouveau cadre, afin de donner aux paroles de Jacob l'apparence d'une bénédiction du patriarche sur ses fils (*Genèse* 49 : 28 b), ce qui est encore moins conforme à la teneur des dits eux-mêmes, plus souvent satiriques ou neutres qu'élogieux. La collection des dits tribaux a donc eu une existence autonome, antérieure à la compilation *JE* du Pentateuque. Le *terminus a quo* est moins aisé à fixer. Si l'on tient compte des critiques qui s'élèvent aujourd'hui à l'endroit d'une hypothèse célèbre de M. Noth, il est peu prudent d'admettre qu'Israël se soit représenté comme une confédération de douze tribus longtemps avant que David ait réalisé leur union politique. *Genèse* 49 contraste avec *Juges* 5 qui reflète une situation antérieure à la monarchie en n'énumérant que dix tribus, Juda étant passé sous silence, pour répartir entre elles l'éloge et le blâme en fonction de leur attitude lors de la guerre contre

Haçor. De l'avis général, le « cantique de Débora » a été mis en forme avant l'époque royale. Il constitue un précédent littéraire à *Genèse* 49 et a pu lui servir de modèle. Mais les préoccupations de l'auteur des paroles de Jacob sont tout autres. Il paraît dépendre de certaines traditions intégrées dans le cycle *J* de la *Genèse* (en particulier, pour l'ordre des tribus, conforme en gros à celui des fils de Jacob selon *Genèse* 29 : 31 - 30 : 24), mais il les utilise ou les remodèle de façon à concentrer toute la lumière sur l'éponyme de la tribu royale, Juda. Les aînés de Juda selon la liste traditionnelle, Ruben, Siméon et Lévi, sont voués à l'opprobre, les dits sur les puînés ne sont guère élogieux. La tendance de la collection est ainsi discernable : c'est un morceau de propagande royaliste, du temps de la monarchie unifiée. Seul le dit sur Joseph paraît avoir été retouché à une époque ultérieure.

On perçoit à la simple lecture que certains dits sont hétéroclites et forment eux-mêmes de petites collections, structurées ou non. La critique formelle a beaucoup insisté sur ce point (voir H. J. Kittel, *Die Stammessprüche Israels*, Göttingen, 1959). Les critères de forme permettent certes d'isoler certains éléments des dits composites, mais ils sont trop menus, trop peu éloquents pour être situés. L'auteur a peut-être utilisé des devises tribales, ou des dictons sur les tribus, mais leur raison d'être première n'est plus perceptible. Les critères stylistiques, souvent employés par les exégètes « archaïsants », ne sont en fait d'aucun secours : la paronomase et la métaphore appartiennent à tous les âges de la poésie biblique, elles ne sont pas les signes d'une haute antiquité, encore moins une « survivance du nomadisme ». Il faut une grande hardiesse pour dater certains dits du XIII^e siècle.

Il est encore plus imprudent de solliciter de la sorte les « bénédictions de Moïse ». *Deutéronome* 33 : 6-25 s'inspire très probablement de *Genèse* 49 et n'est pas davantage une anthologie désintéressée d'épigrammes archaïques. Les inflexions, restrictions et amplifications que fait ressortir la comparaison des deux textes deviennent aisément compréhensibles si l'on consent à voir dans la collection une œuvre deutéronomiste. La différence la plus notable est que les dits de Moïse sont uniformément élogieux. Il ne s'agit plus d'affirmer la précellence d'une tribu, mais d'appeler sur le peuple entier la bénédiction divine, et ce peuple est vu maintenant comme le possesseur d'une terre : à l'ordre traditionnel de *Genèse* 49, *Deutéronome* 33 : 6-25 substitue un ordre géographique, énumérant les tribus du sud au nord. Pour exprimer son espérance en une restauration du « grand Israël », l'auteur deutéronomiste fait prononcer par Moïse un discours d'adieu. Mais au lieu de donner à sa composition l'apparence d'un testament, il suit un schéma liturgique, comme l'ont reconnu U. Cassuto, A. Weiser, A. Bentzen et A. Gunneweg : les bénédictions sont encadrées par un chant de théophanie et une doxologie ; l'énumération des tribus répond en quelque sorte à la théo-

phanie initiale, le peuple se présente une fois que YHWH s'est présenté. La réalité cultuelle sous-jacente est indiquée par *Psaume* 68 : 28 : les tribus d'Israël étaient représentées à la fête de la victoire de YHWH.

Voici maintenant les principales remarques de détail qui ont été développées dans le cours. On a examiné successivement le texte de la *Genèse* et celui du *Deutéronome* pour chaque fils de Jacob, ou tribu, en suivant l'ordre de la première collection.

I. Ruben. En *Genèse* 49 : 3 b, l'abstrait *yèter*, servant à qualifier Ruben, est équivoque : l'auteur joue apparemment sur le double sens d'« abondance » et d'« excès » ; de même pour *šə'et* qui dénote à la fois la « dignité » (du fils aîné) et l'« outrecuidance » (du rebelle). Le verset 4 est purement satirique. Tout en faisant jeu de mots avec *yèter*, le prohibitif *'al tôtar* ne paraît pas signifier « ne fais pas d'excès », mais « ne laisse rien » (opinion de R. Eliézer et R. José en *Bereshit rabbah* 98 : 4). La comparaison avec « les eaux », symboles de la fluidité, illustre la sentence. Mais les eaux sont aussi une image pour la trahison (cf. *Jérémie* 15 : 18) et, à ce titre, peuvent s'appliquer également à *paḥaz* qui dénote la perfidie, avec une connotation supplémentaire suggérée par la comparaison lexicologique, celle de « salacité ». Ruben « ne laissera rien », c'est-à-dire sera privé de descendance, parce qu'il a manqué de respect à son père (c'est le sens du « cinquième commandement »). Le poète exploite l'anecdote de *Genèse* 35 : 22 sur l'adultère dont Ruben s'est rendu coupable pour justifier la décadence de la tribu. A l'hémistiche 4 b, *yəšû'î 'ālāh* présente une *smikût* : *yəšû'î* est à l'« état construit » (avec *yod compaginis*) devant une relative asyndétique ; on traduira : « (tu as profané) la couche où il (= ton père) était monté ».

Deutéronome 33 : 6 prend presque le contre-pied du dit de Jacob. Il souhaite que la tribu de Ruben, probablement éteinte à l'époque, devienne nombreuse. Certes, *mispar* signifie d'ordinaire « un petit nombre », et non « un grand nombre », mais l'auteur a dû user d'une litote.

II et III. Siméon et Lévi. En *Genèse* 49 : 5 a, *'aḥîm* doit se traduire « de vrais frères » : Siméon et Lévi sont unis par le comportement et le destin, et non par la simple consanguinité. On a réfuté la traduction courante de 49 : 5 b : « leurs couteaux sont des armes de violence ». L'hapax *məkərot* ne peut s'expliquer par le grec μάχαιρα. C'est un dérivé nominal de la racine *mkr*, « vendre » (ainsi, *Bereshit rabbah* 98 : 5). Les *kələy ḥāmās* ne sont pas des armes criminelles, mais des objets acquis par la violence. On propose donc de traduire : « ils font trafic d'objets mal acquis ». C'est une allusion au pillage de Sichem (*Genèse* 34 : 29) et non au massacre que *Genèse* 34 relate sans le condamner le moins du monde. L'auteur tire parti d'une information que la tradition rapporte avec une certaine objectivité, pour condamner

Siméon et Lévi. Il donne la dispersion pour châtement de leur forfait. Les deux tribus n'ont pas, ou n'ont plus, de territoire propre. La comparaison de *Josué* 19 : 1-8 et *Josué* 15 : 26-32 montre que les Siméonites ont été absorbés par les Judéens. Quant à Lévi, il est probable qu'il n'a jamais eu de terre : la guilde des lévites, spécialistes du sacré, a été mise au nombre des tribus, — et leur éponyme au nombre des fils de Jacob, — pour signifier la solidarité prescrite à leur endroit (cf. l'information « sacerdotale » de *Nombres* 18 : 21-24 sur l'« héritage » des lévites). L'acrimonie que *Genèse* 49 : 5-7 manifeste à l'égard de Lévi révèle un milieu qui rejette les prétentions des lévites à exercer le sacerdoce. On peut supposer que la destitution d'Abyathar par Salomon s'est accompagnée d'une polémique contre les lévites.

La haute signification que le *Deutéronome* attache au lévritisme se reflète en revanche dans la « bénédiction de Moïse ». C'est un éloge sans réserve de la « tribu » sacerdotale, dont on rappelle les fonctions didactiques et liturgiques. La position donnée à « Lévi » dans la liste des tribus, entre Juda et Benjamin, correspond à la situation géographique de Jérusalem, donc du Temple. La principale difficulté de *Deutéronome* 33 : 8-11 est l'identification du *ḥasîd* du verset 8. On propose d'y reconnaître Moïse lui-même. La référence suivante à Massa et Mériba contredit les traditions narratives (*Exode* 17 : 1-7, *Nombres* 20 : 1-13), mais l'allusion à Mériba rejoint celle de *Psaume* 106 : 32 ; le transfert sur Moïse de l'épreuve de Massa suggère que le poète fait de son héros une incarnation de la collectivité israélite, souffrant pour elle. L'hémistiche 9 *a* s'éclaire si on rapporte *hâ'omér*, « lui qui a dit », à Moïse, et non à « Lévi ». Il n'est pas question ici de l'impartialité des lévites dans les jugements, mais de la solitude de Moïse, dont la légende fait un enfant trouvé. 9 *b* - 11 concerne les lévites en général. Le verset 11 qui leur attribue une mission guerrière n'est pas comme l'a cru U. Cassuto un fragment détaché du dit sur Juda, ni le souvenir d'un âge où les lévites formaient une tribu séculière et conquérante, mais le reflet d'une opinion ancienne sur les lévites, tenus pour les vengeurs de l'honneur national (d'où le rôle de Lévi en *Genèse* 34), opinion que reprend le *Deutéronome*, qui n'est rien moins que pacifiste, en donnant aux prêtres lévites une fonction militaire (cf. *Deutéronome* 20). Le poète deutéronomiste s'est dispensé d'évoquer la tribu de Siméon, depuis longtemps disparue, et le nombre de douze est maintenu grâce au dédoublement de Joseph en Éphraïm et Manassé.

IV. **Juda.** *Genèse* 49 : 8-13 est le meilleur exemple de dit composite non structuré. Néanmoins les épigrammes juxtaposées ont le même dessein, celui de célébrer la tribu royale. Le verset 8 est une démarcation de *Genèse* 27 : 29 transposant sur Juda la bénédiction d'Isaac sur Jacob. Il est probablement secondaire, comme 49 : 25 qui s'inspire de *Genèse* 27 : 28. La paronomase

n'est pas ici un indice d'archaïsme, mais un procédé de lettré conscient. Le verset 9 rappelle à mots couverts les conquêtes de David, et l'allusion finale au repos du lion repu s'applique fort bien aux temps salomonien comme l'a vu Rashi. Au verset 10, le poète exploite l'équivoque du terme *məḥoqəq* qui désigne un bâton (et forme un bon parallélisme avec *šəbət*), mais aussi un chef, descendant de Juda (issu « d'entre ses jambes »). Il a fallu s'arrêter assez longtemps sur *šiloh* et son énigme. On a rejeté les solutions recourant à des corrections textuelles (en dernier lieu, celle de W. L. Moran, E. A. Speiser, R. de Vaux) et discuté sans les retenir deux propositions actuellement en faveur. Pour des raisons de fond, il paraît difficile de voir en *šiloh* le toponyme Silo (contre O. Eissfeldt, J. Lindblom, H. J. Zobel, J. A. Emerton). Pour des raisons de langue, *šiloh* ne peut être tenu pour une variante de *šəllô*, « celui qui lui (= à Juda) appartient » (S. R. Driver, O. Procksch) ou « celui auquel il (= le sceptre) appartient », bien que cette dernière hypothèse récemment reprise par H. Cazelles, ait pour elle les anciennes versions (messianisantes). Mieux vaut interpréter *šiloh* comme une orthographe de **šilloh* (le *yod* convenant pour le timbre noté par *ḥirəq* ou *šéré*, non par *səgol*), hypocoristique apocopé de *šəlomoh*, de même que le nom propre *'iddô* est l'abrégé caritatif d'un théophore comportant l'élément *'adôn*. Si on retient pour la conjonction *'ad kî* l'acception « inclusive » (indiquant l'apogée, et non la fin), on traduira le passage mystérieux : « Le sceptre ne quittera point Juda... que ne vienne Shiloh (c'est-à-dire Salomon)... ». Si *šiloh* désigne Salomon, il est aisé de reconnaître dans les *'ammîm* qui lui doivent obéissance les peuples étrangers soumis par David, aussi bien que les tribus d'Israël. Surtout, les versets 11 et 12 s'éclairent d'un jour nouveau. Ils constituent un éloge non de Juda ou d'un messie à venir, mais du roi régnant. Le verset 11 évoque la fertilité du règne (motif du *Psaume* 72). Le verset 12 est un signalement poétique contrasté (« les yeux plus sombres que le vin », « les dents plus blanches que le lait »), tout à fait comparable à celui de l'époux du *Cantique*, poème dont on a maintes fois relevé les liens avec une lyrique « salomonienne ».

Deutéronome 33 : 7 est, en comparaison, bien pâle. C'est une prière pour que Juda revienne auprès des siens ; il est donc séparé du reste d'Israël. E. König, P. Buis et J. Leclercq, H. J. Zobel ont imaginé divers épisodes préhistoriques pour expliquer cette séparation. Selon l'opinion majoritaire, c'est une allusion au schisme de 930, l'auteur se plaçant au point de vue nordiste. Mais un Israélite du Nord aurait-il rappelé, même au temps de Jéroboam II (R. Tournay), que Juda avait combattu (*rāb*, *rīb* du samaritain est évidemment tendancieux) pour son peuple ? On admettra, avec G. Hölscher et H. J. Kittel, que la séparation est celle de l'Exil. Le verset, et très probablement la collection entière, appartient donc à la rédaction exilique du *Deutéronome* et indique que l'Israël du poète est une entité

idéale. Tout en miniaturisant la structure d'un psaume de lamentation (le schéma « écoute-sauve », qui est celui des *Psaumes* exiliques 74, 79 et 80), le poète introduit à la fin une note de réciprocité qui est bien dans l'esprit du *Deutéronome* : Juda a combattu pour Israël, c'est-à-dire pour Dieu ; que Dieu, maintenant, combatte pour lui.

V. **Zabulon**. *Genèse* 49 : 13 n'est ni un éloge, ni une satire, mais une information sur la situation géographique de Zabulon. Le verbe est au futur (« il habitera »), conformément à la fiction qui fait parler Jacob. S'agit-il d'un souhait, puisque d'après *Josué* 19 : 10-16 le territoire zabulonite ne semble pas avoir atteint la mer ? Est-ce une prophétie *post eventum* supposant que Zabulon s'est effectivement établi, à un moment, sur le bord de la Méditerranée (avant l'arrivée des « peuples de la mer » disent S. R. Driver, E. Täubler, H. J. Zobel) ? Il est certain que Zabulon n'est pas qualifié de « matelot » (*lāḥop 'oniyyôt* ne signifie pas « à bord de vaisseaux », mais « sur un rivage convenant aux vaisseaux »), on ne peut donc supposer que les Zabulonites aient servi dans la marine phénicienne, du moins le texte ne dit rien de tel. La solution envisagée est que Zabulon était censé avoir atteint la rive méditerranéenne au moment où le dit a été composé. Les fouilles israéliennes de Tell Abu Hawam ont révélé les traces d'un établissement portuaire du début du x^e siècle près de l'embouchure du Qishon, juste à la latitude du domaine zabulonite. Ce qu'on sait de la politique maritime de Salomon permet peut-être de rendre au verset sa saveur d'actualité.

Deutéronome 33 : 18-19 brode sur la notice très sèche de *Genèse* 49 : 13. De simple habitant du bord de la mer, Zabulon devient un marchand qu'enrichit le négoce. Le dit n'a pas plus de lien avec la réalité historique que n'en ont les targoums de *Genèse* 49 : 13 parlant des conquêtes maritimes de Zabulon. La « montagne » où Zabulon convoque des « peuples », selon le texte massorétique du verset 19, ne peut être que Jérusalem, comme le soutient l'exégèse juive. Les tentatives modernes identifiant cette montagne au Carmel ou au Tabor sont sans fondement, et les conclusions historiques qu'on peut en tirer sont d'autant moins recevables que le texte massorétique ne transmet peut-être pas la leçon originale : les Septante témoignent une recension où il n'était pas question de « montagne », mais de massacres (eschatologiques ?) que les Zabulonites fêteront par des sacrifices. Dans le second hémistiche du verset 19, *səpunéy təmûnéy ḥôl*, « les trésors les mieux cachés du sable », ne fait probablement pas allusion au verre et à la pourpre ; le « sable » est une métonymie pour la mer, et l'expression doit évoquer, comme celle qui lui est parallèle, des richesses merveilleuses importées par bateau.

VI. **Issacar.** *Genèse* 49 : 14-15 compare la tribu à un âne « osseux » (c'est-à-dire robuste ; *gàrèm* est un aramaïsme ; la proposition de S. Feigin, « châtré », est séduisante, mais moins probable). Issacar jouit d'une bonne terre, mais il se laisse soumettre à la corvée. Le poète ne parle sans doute pas d'un asservissement à l'étranger, mais de la corvée royale à laquelle Salomon eut recours pour ses grands travaux. En jouant sur le nom d'Issacar (*'iš sákár*, « journalier »), l'auteur raille la tribu qui exploite la riche plaine d'Esdreton, mais se laisse exploiter.

Le *Deutéronome* ne consacre pas de dit à Issacar (peut-être disparu à son époque) et se contente de l'associer à Zabulon dans la formule extrêmement vague du verset 18.

VII. **Dan.** Le dit de *Genèse* 49 est hétéroclite. Le verset 16 est un calembour banal sur le nom de la tribu. Le *dàn* initial est en « casus pendens », et *YHWH* doit être sous-entendu comme sujet du verbe *yàdîn* (« Dan, YHWH jugera son peuple... »). Le verset 17, plus caractéristique, appelle deux remarques : 1° le *rokéb* est un aurige et non un cavalier ; 2° la comparaison de Dan à un serpent est tenue pour flatteuse par tous les exégètes, Dan, tribu frontalière, pourrait être loué pour avoir fait reculer un ennemi armé de chars (les Araméens), mais le vaillant guerrier pourrait aussi bien n'être qu'un coupe-jarret, la formule dépréciatoire du verset 18 trouverait alors sa raison d'être.

En *Deutéronome* 33 : 22, il n'y a pas d'équivoque. Dan est célébré pour sa valeur militaire qu'implique l'image du lion.

VIII. **Gad.** *Genèse* 49 : 19 rappelle la vocation guerrière d'une tribu occupant la marche orientale du royaume et jouant probablement un rôle dans le système défensif.

Deutéronome 33 : 20 reprend l'image du lion. L'épithète divine « celui qui met Gad au large » n'est qu'un cliché poétique et ne fait pas référence à un épisode précis de l'histoire tribale (extension du domaine gadite aux dépens de Ruben). Le verset 21 contient deux énigmes. *kî šâm hëlqat mæhoqëq sâpûn* a été souvent compris comme une allusion à la présence du tombeau de Moïse (« le chef enterré » ?) dans le territoire de Gad. On propose de traduire *sâpûn* d'après une acception mishnique : « car là est la part d'un chef respecté ». *wayyété'* de l'hémistiche suivant ne peut guère être une forme de *'âtâh*, « venir ». C'est un verbe transitif, et on rendra la fin du verset, sous toutes réserves : « il a devancé les chefs du peuple », allusion à la position d'avant-garde reconnue aux Gadites dans les récits de traversée du Jourdain (*Josué* 1 : 12-15, 4 : 12).

IX. Asher. Si le *mé-* initial de *Genèse* 49 : 20 n'est pas une dittographie, il faut le rendre comme une préposition indiquant l'origine : « D'Asher (provient) une chose grasse (qui est) sa nourriture ». Le second hémistiche, « c'est lui qui fournira les délices d'un roi » renforce l'allusion à la prospérité agricole de la tribu, mais rien n'indique que le « roi » soit un étranger. Ne serait-ce point le monarque de Jérusalem qui profite des richesses d'Asher ?

Deutéronome 33 : 24 reprend, sans ombre de satire, le motif du bonheur d'Asher. Il est appelé *rəšûy 'əḥāyw*, « celui que (Dieu) préfère à ses frères », et non « celui que ses frères préfèrent ». Le verset 25 paraît inspiré par une autre étymologie du nom. « Asher » n'est plus expliqué par **'əšēr*, « bonheur », mais par *'āšar*, « marcher », car l'éponyme est présenté comme un fantassin redoutable, muni de « chaussures (*min'āl*) de fer et d'airain » et doué pour toute sa vie (*kəyāmèykā*) d'une vertu militaire (l'hapax *dobè'* est éclairé par l'ougaritique *db'at* qui dénote en IV *AB*, III, 21 la force contondante des cornes de 'Anat).

X. Nephtali. Le poète de *Genèse* 49 : 21 montre une hardiesse volontaire en associant le nom de la « biche » à l'adjectif *šəluḥāh*, « envoyée », « prise comme messagère » (et non « laissée en liberté »). Son intention est, à nouveau de suggérer la soumission d'une tribu israélite à une volonté supérieure. La traduction la plus vraisemblable du deuxième hémistiche est « lui qui donne de bonnes nouvelles ». Les diverses corrections proposées (« de beaux faons », « des petits chevreuils », etc.) sont inadmissibles.

Seul le second hémistiche de *Deutéronome* 33 : 23 fait difficulté. Il est probable que *yām* désigne la « mer » de Tibériade, et non la mer occidentale et que *dārôm* signifie « le déversoir » ou « l'aval » (du Jourdain), d'où l'acception « sud » en hébreu postérieur.

XI. Joseph. Le dit sur Joseph est le plus énigmatique et le plus complexe de *Genèse* 49. Il convient de distinguer deux parties :

1) Versets 22-24. Chaque membre de ce passage a donné lieu à une foule d'hypothèses qu'il était impossible de passer en revue. Pour *bén porāt* (22 a), on a retenu la traduction « un fils (qui est) une plante luxuriante » (« fils d'une plante luxuriante » est exclu, de même « fils d'une vache » ; en revanche, l'hypothèse de J. Allegro, « un tamaris de l'Euphrate », n'est pas sans attrait). On n'a pu expliquer au delà de sa lettre l'hémistiche 22 b, « des filles ont marché sur un mur » ; il est très douteux que ces « filles » soient les rejetons grimpants d'une plante. Au verset 24, on a contesté que le « pasteur, pierre d'Israël » désigne la divinité. Les commentaires rabbiniques ont raison d'affirmer que celui qui est venu « de là » (c'est-à-dire « des mains du Fort de Jacob », Dieu) est un homme, et que le double titre s'applique à

cet homme. Mais s'agit-il de Joseph ? « Pasteur » est une épithète bien connue de David ou du roi davidique (cf. *Psaume* 78 : 70-72), et le symbolisme de la « pierre » pourrait s'éclairer par *Psaume* 118 : 22, ou plutôt par l'interprétation messianique que la tradition juive donne de ce verset. *Genèse* 49 : 22-24 se terminerai donc sur un motif de lyrique royale sionienne, ce qui détonne dans un passage paraissant vanter la résistance que Joseph, soutenu par les mains de Dieu, oppose à de mystérieux archers. L'embarras se dissipe quand on étudie en regard la version des Septante. Son substrat hébraïque (conforme en partie à la recension samaritaine) ne diffère du texte consonnantique transmis par la Massore que par quelques lettres, et la paléographie permet d'expliquer ces différences. Mais le grec ne fait pas l'éloge de Joseph (« Joseph est un fils qui s'est grandi, un jaloux. Mon petit enfant, reviens à moi qu'ils ont outragé en complotant... Mais leurs arcs ont été brisés... par la main du Fort de Jacob »). On soupçonne que les Septante ont gardé les traces d'une recension hostile à Joseph et on en a relevé les affinités avec le *Psaume* 78 où les Éphraïmites sont qualifiés d'« archers » (verset 8), comparés à un « arc trompeur » (verset 57) et accusés de rébellion contre Dieu (verset 40). On voit mal pourquoi le traducteur grec aurait transformé en satire un éloge de Joseph, mais très bien pourquoi la tradition juive aurait tenté d'effacer l'invective. La recension grecque du dit a donc pour elle les meilleures garanties.

2) Versets 25-26. La préposition *mé-* au début de 25 est probablement due à un rédacteur qui a voulu relier les deux parties du dit en donnant un parallèle à *midéy* de 24. On n'a pu résoudre le problème posé par l'énigmatique *hōray* (« ceux qui m'ont enfanté » !) du verset 26. Le texte grec n'est pas beaucoup plus clair que l'hébreu dont il s'éloigne notablement. Mieux vaut constater la divergence irréductible des deux recensions, et les difficultés propres à chacune d'elles, que de reconstituer arbitrairement un texte en les combinant. Toutefois les divergences sont moins significatives que pour les versets 22-24. Nous lisons maintenant une véritable bénédiction de Joseph, dont les motifs rappellent ceux de *Genèse* 27 : 28-29 (fertilité du sol et vaillance au combat). Le titre de *nāzîr* indique la vocation militaire reconnue aux tribus de Joseph (c'est le noyau de la tradition juive sur le « Messie d'Éphraïm »). L'auteur des versets 25-26 doit être tenu pour responsable du remaniement des versets 22-24 tendant à transformer la satire, conservée par le grec, en un éloge des capacités guerrières de Joseph.

Deutéronome 33 : 13-17 présente tant de ressemblances avec *Genèse* 49 : 25-26 que J. Coppens a pu soutenir que celui-ci dépendait de celui-là. Comme le texte deutéronomiste est moins ténébreux, on croira plutôt à un processus inverse : *Deutéronome* 33 : 13-17 s'inspire de *Genèse* 49 : 25-26 et en rabote les aspérités. Il en garde, en les amplifiant, les deux composantes :

célébration de la prospérité agricole, éloge de la force combattante. Le second motif est introduit à l'hémistiche 16 *b* par le monstrueux *tâbô'tâh* qui paraît combiner le verbe *tâbô'*, « (la bénédiction ?) viendra » et le substantif *tâbû'âtâh*, « une production ». On propose de voir en cette « production » du crâne de Joseph les « cornes » dont parle le verset 17. *bākôr šôrô* qualifie probablement Joseph comme le fils aîné du taureau divin. L'aînesse de Joseph signifie que l'auteur deutéronomiste reconnaît une position privilégiée aux tribus d'Éphraïm et de Manassé et se situe dans la tradition nordiste.

XII. **Benjamin.** On a mis en doute que le dit de *Genèse* 49 : 27 soit un éloge de Benjamin. A la différence du lion, le loup n'est pas un modèle de vaillance, ce n'est qu'une bête de proie.

L'interprétation de *Deutéronome* 33 : 12 est entravée par la difficulté d'identifier les sujets des verbes. On suppose que le sujet de *yîškon*, « il habitera », est Benjamin, et non YHWH. C'est une allusion à la proximité du Temple. De même pour *šākén* de 12 *b* β : Benjamin habite « entre les épaules » de YHWH, c'est-à-dire « sur son dos » (image comparable à celle d'*Exode* 19 : 4, *Deutéronome* 32 : 11). Mais le sujet de 12 *b* α est YHWH, qui entoure Benjamin de sa protection.

*
**

J. T. Milik vient de publier une nouvelle édition de *11 Q Melchisédeq* (« *Milkî-šedeq* et *Milki-reša'* dans les anciens écrits juifs et chrétiens », *J.J.S.*, XXIII, 1972, 95-144) qui améliore considérablement celle d'A. Van der Woude (*O.T.S.*, XIV, 1965, 354-373) déjà commentée par J. D. Amusin (*V.D.I.*, 101/3, 1967, 45-62) et J. Fitzmyer (*J.B.L.*, LXXXVI, 1967, 25-41). L'examen de cette nouvelle édition et la critique de la traduction établie par J. T. Milik ont été les premiers travaux du séminaire. Voici, accompagnée de quelques notes, la traduction qui a été élaborée. Elle s'écarte sur quelques points de celle de J. T. Milik dont toutes les restitutions n'ont pas paru acceptables. Les italiques indiquent les citations scripturaires.

[... 2 ...] Et ce qu'Il a dit, *En [cette] année de jubilé [vous rentrerez chacun dans votre patrimoine (Lévitique 25 : 13), ainsi que ce qui est écrit, Et voici] 3 ce qu'est [la Remise] : quiconque détient une créance fera remise de son droit sur ce qu'il a prêté [à son prochain ; il n'intentera pas d'action contre son prochain ni contre son frère quand on aura proclamé] la Remise 4 en*

*l'honneur de Di[eu (Deutéronome 15 : 2), s'interprète*¹, pour] l'avenir, des captifs dont [Il a décidé l'affranchissement ... en] ordonnant² **5** qu'ils soient au nombre des fils des cieus et dans le patrimoine de Melchisédeq, car [Il a fait tomber]³ leur [sort] dans le l[ot de Melchisé]deq qui **6** les reconduira vers eux⁴. Et Il⁵ proclamera pour eux un affranchissement, afin de leur remettre [la dette] de toutes leurs fautes. Et cela se [passe]ra **7** dans la première semaine (d'années) du jubilé succédant à ne[uf ju]bilés⁶. Et le Jo[ur des Expia]tions, c'est la f[in] du dixième [ju]bilé ; **8** ce jour-là, l'expiation sera faite pour tous les fils [de dieu et] pour les hommes du lot de Mel[chi]sédeq. Il (= Dieu) aura [exé]cuté pour [eux] un décret, conformément à leurs [œuvres]⁷, car ce **9** (sera) le moment de l'an de grâce de Melchisédeq⁸. [Et l]ui (Melchisédeq), dans sa puissance, jugera les saints de Dieu⁹ selon les actes de justice, ainsi qu'il est écrit **10** à son sujet dans les chants de David qui a dit *Dieu [s'est dres]sé dans l'assemblée [divine], au milieu des dieux Il juge (Psaume 82 : 1)*. C'est aussi à son sujet que (David) a di[t] *Au dessus d'elle **11** retourne vers la Hauteur, un dieu jugera les peuples (Psaume 7 : 8 b - 9 a)*. Ce que (David) a [dit, *Jusqu'à quand ju]gerez-vous de manière inique et aurez-vous des égards pour les méchants ? [Pau]se (Psaume 82 : 2)*, **12** cela s'interprète de Bélial et des esprits de son lot qui

(1) On propose de restituer ici l'indispensable *pišrô* que Van der Woude place dans la lacune de la ligne 2 entre les deux citations bibliques et que Milik rétablit plus loin dans la ligne 4 après une citation restituée d'*Isaïe* 61 : 1.

(2) Restituer [lé]mor, plutôt que [y]mwr proposé par Milik.

(3) Restituer *hippîl* (cf. *I QS* 4 : 26, *I QH* 3 : 22, 7 : 34), plutôt que *yašlik* proposé par Milik. Dieu a décidé de toute éternité l'appartenance de ses élus au lot destiné au salut (cf. *Hénoch* 39 : 8).

(4) Nous comprenons que la délivrance opérée par Melchisédeq aura pour effet de restituer aux prédestinés la condition angélique. Les « fils des cieus » sont apparemment les anges qui entourent Dieu et n'ont point dérogé.

(5) Dieu, par l'intermédiaire du « messenger » d'*Isaïe* 52 : 7.

(6) L'édition de Milik apporte ici une amélioration capitale. L'histoire finale du monde (son histoire totale selon Milik) est divisée en dix jubilé. Au début du dernier jubilé a lieu l'annonciation du « messenger ». L'intervention de Melchisédeq et l'« affranchissement » définitif sont attendus pour la fin du dixième jubilé, en un grand Jour des Expiations où Melchisédeq officiera comme grand prêtre.

(7) Nous restituons *upitgām 'āléy[hēmā]h hété[m ləpî 'āsō]tāmāh*.

(8) Réminiscence d'*Isaïe* 61 : 2, substituant « Melchisédeq » à « YHWH ». L'expression biblique « an de grâce » rappelle en outre *I QH* 15 : 15 où *mō'éd rāsôn* désigne l'heure du salut final.

(9) Les « saints de Dieu » peuvent être les hommes justes, mais la suite du texte, paraphrasant le *Psaume* 82, invite à y voir les anges faillibles préposés par Dieu à la conduite des puissances de l'univers.

[ont] été [re]belles en se détournant des commandements divins pour [accomplir le mal]. **13** Et Melchisédeq exercera la ven[ge]ance des commandements di[vins ...], et c'est lui qui [les] retirera [de la main] de Bélial et de tous les es[prits de] son [lot]. **14** A son aide il [appel]lera tous les dieux [de justice], ceux qui en[chaîneront]¹⁰ Bélial et la Hauteur¹¹, c'est-à-dire l'assemblée de tous les fils de dieu, et il fera t[omber cette assemblée-]¹² **15** là. Ce (sera) le jour de [bonheur do]nt [Dieu] a parlé [par l'entremise] du prophète [Isa]ïe, lequel a dit [Qu'ils] sont beaux **16** sur les monts les pas du messag[er an]nonçant le bonheur, du mes[sager de bonnes nouvelles annonçant la victoi]re, [di]sant à Sion « Ton Dieu [règne] » (Isaïe 52 : 7). **17** Cela signifie : les monts [sont] les prophètes¹³. Ce sont eux qu[i ...] pour tous [...], **18** et le messenger, c'est l'oïnt de l'espr[it]¹⁴ dont a parlé Dan[iel]¹⁵ ... Le messenger de] **19** bonnes nouvelles annon[çant la victoire], c'est celui dont il est écrit [...¹⁶] **20** pour consoler les [affligés] (Isaïe 61 : 2), c'est-à-dire] pour les instruire sur tous les âges du mon [de ...] **21** dans la vérité, pour exé[cuter ... **22** ...] s'est détournée de Bélial [... **23** ...] dans les jugements de Dieu, ainsi qu'il est écrit à son sujet [Disant à S]ion « Ton Dieu règne. [S]ion¹⁷ est **24** [l'assemblée de tous les enfants de justice, qui maintienne]nt l'Alliance et évitent de marcher [dans la vo]ie de tout le monde, et Ton Dieu, c'est **25** [Melchisédeq qui les dé]li[vrera de la ma]in de Bélial. Et ce qu'Il a dit, Vous ferez retentir la trom[pe de l'ovation] dans le septième mois (Lévitique 25 : 9)¹⁸ ...].

(10) Restituer [yiqrā] hā'o[sərim] (cf. Testament de Lévi 18 : 12). Les « dieux de justice » sont les anges du châtement (réminiscence d'Isaïe 61 : 3, substituant 'élysé à 'élysé).

(11) Nous supposons que « la Hauteur » est prise en mauvaise part, à cause d'Isaïe 24 : 21. Comparer Hénoch 61 : 8, dans l'interprétation de N. Messel.

(12) Restituer wəhi[ppil hā'édā]h.

(13) Le « messenger » est au-dessus ('al) des prophètes qui l'ont précédé.

(14) Réminiscence d'Isaïe 61 : 1. Il Q Melchisédeq semble distinguer deux messagers en Isaïe 52 : 7. L'un d'eux doit avoir été identifié, comme l'admet Milik, au Maître de justice, connaisseur des temps et révélateur des secrets eschatologiques.

(15) Il est fâcheux que la citation de Daniel ait disparu. Milik restitue Daniel 9 : 25, qui introduirait de nouvelles données dans la spéculation apocalyptique à laquelle s'adonne l'auteur. Mais il est aussi question de l'« oïnt » en Daniel 9 : 26, où il est dit qu'il sera « retranché ». Si l'on restituait cette citation, on prêterait à Il Q Melchisédeq un témoignage sur le destin du Maître de justice, assimilé par le texte à l'« oïnt de l'esprit » d'Isaïe 61 : 1 et au « messenger » d'Isaïe 52 : 7.

(16) La lacune a fait disparaître une citation d'Isaïe 61 : 2.

(17) « Sion » désigne évidemment la secte.

(18) Cette situation s'enchaîne à celle qui ouvre le fragment, tirée aussi du règlement du jubilé en Lévitique 25 : 8-17.

En commentant le texte, on a mis en lumière la ressemblance du rôle qu'il reconnaît à Melchisédeq et de celui que les « Paraboles » de l'*Hénoch* éthiopien confèrent à l'« Élu » ou « Fils d'homme » identifié à Hénoch lui-même. Comme le mystérieux personnage eschatologique des « Paraboles », Melchisédeq, divinisé, est supérieur aux anges qu'il doit venir juger (cf. *Hénoch* 55 : 4). *Testament de Lévi* (18 : 12) attribue la même fonction au prêtre des derniers temps. On a émis l'idée que *11 Q Melchisédeq* appartenait au même cycle légendaire que le récit de l'*Hénoch slave* (chapitre 23) et le complétait. Ces deux textes pourraient être les vestiges de spéculations ayant eu cours dans un milieu sectaire qui identifiait Melchisédeq à un être céleste incarné, né d'une vierge, enlevé au ciel et destiné à revenir à la fin des temps pour juger le monde et les anges et pour faire triompher les élus qui lui appartiennent. Dans le milieu qoumrânien, ces spéculations ne pouvaient être que marginales, car si elles avaient constitué un dogme essénien, l'*Apocryphe de la Genèse* (22 : 14-17) ne se serait pas contenté d'une sèche paraphrase de *Genèse* 14 : 18-20. On supposera qu'un courant parallèle concentrait ses réflexions sur le personnage d'Hénoch, incarnation de la gnose, tandis que Melchisédeq est la sublimation du sacerdoce, et aboutissait, dans les « Paraboles », à définir la fonction eschatologique d'Hénoch promu « Fils d'homme » en termes très voisins de ceux qu'adoptaient les sectaires « melchisédeqiens ».

Le Maître de justice devient, semble-t-il, le précurseur de Melchisédeq. Notre texte situe sa prédication au début du dixième jubilé, soit une quarantaine d'années avant l'événement final. J. Milik a eu raison de rapprocher cette donnée du délai de quarante ans séparant la mort du Maître de justice du combat définitif contre toutes les puissances mauvaises selon *CD* 20 : 14-15 et des quarante ans que *1 QM* 2 : 8-10 fixe pour durée à la grande guerre eschatologique. Il reste à savoir si le « dixième jubilé » est la dernière tranche des quatre cent quatre-vingt-dix ans de *Daniel* 9 : 24, ou l'ultime période de l'histoire mondiale comme le pense J. Milik.

Il fallait poursuivre l'examen des hypothèses de J. Milik en reprenant après lui l'étude d'un document qoumrânien qu'il tient pour le début de cette histoire mondiale dont *11 Q Melchisédeq* raconte la fin. On a donc expliqué plusieurs des fragments rassemblés sous les cotes *4 Q 180* et *4 Q 181* dans les *Discoveries in Judaean Desert*, tome V, de J. Allegro (Oxford, 1968, p. 77-80). La nouvelle édition qu'en donne Milik dans son article de 1972 est très supérieure à la publication officielle, et la traduction suivante lui doit beaucoup.

4 Q 180, fragment 1 (les passages en italique se retrouvent dans les premières lignes de 4 Q 181, fragment 2)

1 L'explication concernant les âges (est) que¹ Dieu a fait un terme² pour achever [tout ce qui est] 2 et sera. Avant de les créer, il a fixé les œuvres [des anges³ et, pour chacun, il a mis] 3 un terme à son âge. Et cela est gravé sur les tablettes [célestes. Et tout est décidé⁴] 4 pour tous les âges de leur domination. Voici l'ordre de la cré[ation de l'homme : d'Adam à Abraham, 5 jus]qu'à ce qu'il ait engendré *Isaac*, ce sont les vingt⁵ [premières générations⁶] 7.

6 Explication concernant 'Azazel et les anges q[ui allèrent vers les filles d'homme, 7 et] celles-ci leur enfantèrent des géants⁸. Concernant 'Azazel, [(l'explication est) qu'il égare⁹ *Israël* 8 en enseignant] l'iniquité et en léguant¹⁰ le vice (pendant) tout [son âge, *durant les soixante-dix semaines*, 9 en faisant oublier les commandements et le châtement¹¹ de l'assemblée ... [...].

4 Q 181, fragment 2

4 et aimant l'iniquité et léguant la culpabilité [...]

5 aux yeux de tous ceux qui Le connaissent [...]

(1) Nous faisons de 'ăšēr une conjonction complétive et non un pronom relatif. Allegro et Milik ont compris « âges que Dieu a fait ». La construction *pēsēr* + 'ăšēr se trouve en 1 Q p Hab 4 : 1.

(2) *qēs* peut garder son sens classique de « fin » à côté de l'acception qoumrânienne « temps, âge ».

(3) Restitution très plausible de Milik. Les anges en question sont comparables aux « chronarques » de l'« Apocalypse au bestiaire » d'*Hénoch* (89 : 59 et s.).

(4) Restituer *wəhakkōl ḥāqūq*, d'après 1 QH 1 : 23-24.

(5) La photographie de *Discoveries* V, pl. XXVII, montre clairement le *yod* de 'šrym, lu par Allegro, et non le *h* de 'šrh, « dix », lu par Milik. Il faut donc restituer dans la lacune « depuis Adam » et non « depuis Noé » (Milik).

(6) La restitution *dôrôt* est préférable à celle de Milik, šəbū'im, « semaines ».

(7) Le paragraphe, séparé de la suite par une ligne blanche, constituait le préambule de l'ouvrage.

(8) Cette phrase est une sorte de sous-titre. On va donner le sens de l'épisode de la « chute des anges » (*Genèse* 6 : 1-4, *Hénoch* 6-13) qui paraît être pour l'auteur le premier fait marquant des « vingt premières générations ».

(9) Milik restitue un verbe au passé, « a fait errer ».

(10) *manhīl* ne signifie pas « héritant », mais « léguant » : la corruption de l'humanité est l'œuvre de 'Azazel et des anges déçus.

(11) Nous pensons que *mišpāt* signifie ici « châtement » (cf. 4 Q 181, fragment 1, ligne 2), et non « commandement ». L'assemblée punie doit être celle des anges déçus (cf. *Hénoch* 10).

6 Mais Sa bonté est inson[dable ...]

7 Il les a affermis par Sa vérité et [...]

8 durant tous leurs âges [...]

9 par leur création [...].

4 Q 181, fragment 1

1 [... sont voués ¹²] à la culpabilité, en union avec l'assemblée des siens ¹³, en se roulant dans le péché de l'homme, et à de grands châtements et à de mauvaises maladies 2 corporelles, selon les exploits de Dieu et à la mesure de leur vice, conforme à leur nature (?), depuis que se sont révoltés (?) ¹⁴ les fils des cieux et de la terre pour former une assemblée perverse, jusqu'à 3 la fin. (Mais) conformément à la miséricorde de Dieu, selon Sa bonté et l'action merveilleuse de Sa gloire, Il a fait venir des enfants de l'univers, pour qu'ils soient comptés auprès de Lui comme une assemblée 4 de dieux, une communauté de saints, en un poste ¹⁵ convenant aux vivants éternels, dans un lot commun avec Ses saints c[ar ... 5 ... Il a établi, dans Son action merveil]leuse, chacun selon le sort qu'Il a fait tomber pour l[ui ...].

Le dessein de cette page d'histoire ancienne semble bien être de justifier la division de l'humanité en deux camps : celui de 'Azazel et celui de Dieu, les sectaires ne manquant pas de se reconnaître dans le second. Les deux fragments cités soulignent clairement l'opposition, et elle est encore visible dans d'autres morceaux de l'écrit qui ont été également expliqués : les fragments 2-4 de 4 Q 180 mettent face à face Abraham et les Sodomites, et les fragments 5-6 parlaient, semble-t-il, des épreuves d'Abraham, modèle du juste. La plus grande difficulté de 4 Q 180, fragment 1, est d'expliquer la mention d'« Israël » (alors qu'on attendrait « l'humanité ») et des « soixante-dix semaines » (le texte de 4 Q 180 est restitué ici de façon certaine grâce à la ligne 3 de 4 Q 181, fragment 2).

J. Milik, qui s'est surtout intéressé aux questions de chronologie fantastique, voit en ces « soixante-dix semaines », égales aux dix jubilés de 11 Q Melchisédeq, toute la durée du monde. Il affirme que 4 Q 180 + 181 constituent l'« explication » (*pēsēr*) d'une chronique universelle dont il signale des sources

(12) La phrase doit avoir pour sujet l'humanité égarée par les anges déchus.

(13) Littéralement, « l'assemblée de son peuple », « son » se rapporte à 'Azazel.

(14) Le milieu de la ligne 2 a été surchargé, et la lecture en est très difficile. Nous proposons de lire *lpy br'im*, « conformément à leur création », et plus loin *mswr (missûr)*, « depuis la révolte », équilibré par '*ad qēsâh*, « jusqu'à la fin ».

(15) Le substantif *ma'âmâd* a une connotation liturgique. Les hommes que Dieu a choisis prendront place parmi les anges qui entourent Dieu pour le louer. Milik traduit « dans la permanence d'une vie éternelle ».

qoumrâniennes inédites, et pour le moment invérifiables. Les textes dont nous disposons permettent seulement de comprendre « l'explication concernant les âges » comme un écrit doctrinal exposant le dualisme sectaire en l'illustrant par l'histoire. Le propre d'un *pésèr* qoumrânien est d'établir entre deux séries de faits une relation de type à antitype. La corruption de l'humanité par 'Azazel et les anges de son parti au début de l'histoire, en une période à laquelle le Déluge a mis fin, ne serait-elle pas la « figure » de ce qui se passe au temps-même de l'auteur, conscient de vivre la fin de l'histoire, attendant la catastrophe eschatologique, et sûr que le combat entre le bien et le mal est aussi intense en ses jours qu'il le fut jamais ? Les soixante-dix semaines, comme les dix jubilés de *II Q Melchisédeq*, ne seraient-elles pas alors la période finale annoncée par *Daniel*, période dont le début a pu être avancé quand s'éloignaient les espérances de l'accomplissement ?



En attendant la publication par Y. Yadin du *Rouleau du Temple*, on a lu et expliqué la colonne de ce document dont la photographie a été reproduite dans l'ouvrage édité par D. N. Freedman et J. Greenfield, *New Directions in Biblical Archaeology* (New York, 1969, en regard de la p. 121). Les dernières séances du séminaire ont été consacrées à l'étude de quelques passages du *Targoum de Job* dans l'excellente édition de J. P. Van der Ploeg et A. S. Van der Woude (*Le Targoum de Job de la grotte XI de Qumrân*, Leyde, 1971). On a vérifié la validité des conclusions présentées dans la thèse d'E. W. Tuinstra, *Hermeneutische aspecten van de Targoum van Job uit grot XI van Qumrân* (Groningue, 1970) : le *Targoum de Job* est bien un écrit sectaire. Une note sera publiée prochainement à ce sujet.

M. Pierre Bordreuil, attaché de recherche au C.N.R.S., a présenté au séminaire une intéressante tablette araméenne d'époque assyrienne qu'il publiera dans le tome XXIII (1973) de *Semitica*. Le professeur a exposé les résultats de sa nouvelle étude de la grande amulette phénicienne d'Arslan Tash, étude actuellement sous presse dans le volume d'hommages offert à Th. H. Gaster.

M. André Lemaire, membre de l'Équipe de recherche associée 358, « Epigraphie sémitique », dont le professeur assume la responsabilité, a soutenu une remarquable thèse de troisième cycle sur *Les ostraca hébreux de l'époque royale*.

PUBLICATIONS

1971-1972 :

— *Une inscription araméenne d'époque assyrienne* [*Hommages à André Dupont-Sommer* (recueillis par A. Caquot et M. Philonenko), Paris, 1971, p. 9-16].

— *La seconde tablette ou petite amulette d'Arslan Tash* (Syria, XLVIII, 1971, p. 395-406).

— *Le psaume 73* (Semitica, XXI, 1971, p. 29-55).

— *L'énigme du psaume 141* (Positions luthériennes, XX, 1972, p. 14-26).

— *La double investiture de Lévi. Brèves remarques sur Testament de Lévi VIII* [*Ex orbe religionum* (Mélanges G. Widengren), I, Leyde, 1972, p. 156-161].

— *Renan historien d'Israël* (Bulletin de la Société des études renaniennes, 8, 4^e trimestre 1971, p. 3-10).

1972-1973 :

— *Leçon inaugurale dans la chaire d'Hébreu et Araméen du Collège de France.*

— Article *Sémites* (Encyclopaedia universalis, tome 14, col. 865 c - 868 b).

— *Le judaïsme depuis la Captivité de Babylone jusqu'à la révolte de Bar-Kokheba* [*Histoire des religions* (Encyclopédie de la Pléiade), tome II, Paris, 1972, p. 114-184].

— *Brèves remarques exégétiques sur Genèse 1 : 1-2* (In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse, Paris, 1973, p. 9-21).

— *Un phylactère mandéen en plomb* (Semitica, XXII, 1972, p. 67-87).

— *Compte rendu critique de M. DELCOR, Le livre de Daniel* (dans *Vetus Testamentum*, XXIII, 1973, p. 113-117).