

Hébreu et Araméen

M. André CAQUOT, membre de l'Institut
(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

Cours : La formation des livres de Samuel

La complexité de la question posée n'apparaît nulle part mieux qu'aux chapitres 21-24 de II Samuel dont on a donné une exégèse détaillée dans la première partie du cours. Le principe d'organisation concentrique de morceaux hétérogènes est ici immédiatement reconnaissable : au cœur de l'ensemble deux poèmes royaux (22 et 23, 1-7), aux ailes deux récits historiques ayant pour objet commun la conjuration d'un fléau (famine en 21, 1-14 ; peste en 24), entre le cœur et les ailes deux morceaux, incomplets et mal transmis, présentant des héros des guerres davidiques et proches par le style des listes de personnel de cour qui jalonnent les livres de Samuel. Il est certain que ces « appendices » de II Samuel, juxtaposés selon un principe esthétique, interrompent une narration continue, puisque I Rois 1 continue l'histoire de David qui s'arrête en II Samuel 20 sur le récit de la défaite de Shéba. Si II Samuel 21-24 représentent le plus bel exemple de nœud narratif arrêtant le déroulement chronologique des faits, il n'est pas unique dans l'historiographie biblique : ça et là le cours du récit est interrompu soit par des poèmes (Genèse 49, Exode 15 ; Deutéronome 32 et 33), soit par des discours (Josué 23-24) soit par des pièces narratives détachées de leur contexte temporel (Juges 17-18 et 19-21), soit par des listes (I Samuel 14, 47-52 ; II Samuel 3, 2-5 ; 13-16 ; 8, 15-18 ; 20, 23-26). Le nœud narratif de II Samuel 21-24 représente l'accumulation de plusieurs de ces éléments. Quelle que soit l'origine des morceaux mis en œuvre, il est probable que le responsable de leur aménagement est l'historien deutéronomiste dont on a déjà remarqué le goût pour les organisations concentriques (ainsi en II Samuel 5, 17-8, 14, ensemble dont la clé de voûte a été posée en 7, 1 b par le Deutéronomiste).

Dans l'ordonnance voulue par le dernier narrateur, le récit de la famine en II Samuel 21, 1-14 fait figure de châtement supplémentaire infligé à David pour son comportement envers Urie et Bethsabée. R.A. Carlson a suffisamment insisté sur ce point. Mais dans sa position primitive, la péricope

précédait le récit de l'adultère. Comme l'ont avancé K. Budde et la plupart des critiques 21, 1-14 (précédé de 20, 23-26) a été remplacé par 9 (précédé de 8, 15-18) au début de l'« histoire de la succession de David ». Le doublet que forment 8, 15-18 et 20, 23-26 et l'allusion de 16, 7-8 en sont les meilleurs indices. L'affaire des Gabaonites et des Saülides rapportée en 21, 1-14 représentait selon toute vraisemblance le commencement de l'histoire de David à Jérusalem. On a reconnu la part prépondérante prise par l'école abiataride dans cette narration, et c'est de même un abiataride qui a écrit le plus clair de notre péripécopée. On y perçoit le même goût affecté pour l'objectivité et le même souci profond de présenter sous le jour le plus favorable le comportement de David. Le roi se montre le juste protecteur d'une minorité méprisée. Il ne se résigne à livrer au supplice les enfants de son prédécesseur que contraint et forcé par un désastre public, la famine, provoqué en dernier ressort par des agissements pervers de Saül. En faisant exécuter par les Gabaonites les descendants de Saül, David accomplit un devoir royal, mais l'auteur s'empresse aussi de noter à nouveau que la loyauté de David envers le premier roi n'a point failli et se manifeste maintenant dans les honneurs funèbres qu'il lui rend ainsi qu'aux siens. En même temps, l'humanité de David est mise en lumière dans ce sombre épisode : la piété maternelle de Riṣpah, cette Niobé de l'Ancien Testament, n'émeut peut-être pas Dieu comme le croit H. Hertzberg, elle touche sûrement David.

L'ancien historien n'avait pas cru nécessaire de noter les causes de la haine des Gabaonites pour Saül (sans doute en avait-on en son temps un souvenir assez précis), son continuateur sadocide a tenté de suppléer ce défaut en rappelant dans la glose de 2 b - 3 a α l'épisode pré-deutéronomiste de Josué 9. C'est au Sadocide qu'il faut également attribuer 14 b qui fait liaison avec le chapitre 24. Le Deutéronomiste n'a laissé de trace qu'au verset 7, harmonisant 21, 1-14 et le chapitre 9.

La première partie du chapitre 21 est exceptionnellement riche en informations historiques et religieuses, sur une famine au temps où David régnait à Jérusalem, sur la vendetta des Gabaonites contre la maison de Saül, sur le statut inférieur et la dispersion des Gabaonites, sur le sacrifice humain accompli par les Gabaonites (le verbe *hōqîā'* dénote l'écartèlement, mais on ne peut prouver que ce supplice est un rituel d'alliance ou de fécondité : il s'agit plutôt d'un cas particulier de sacrifice de détresse prenant pour victime un enfant royal), sur la magie de Riṣpah qui en étendant le sac sur le roc paraît bien opérer un rite de pluie entraînant une précipitation hors saison ce qui abrège l'exposition des cadavres des Saülides.

Le récit de la conjuration de la peste en II Samuel 24 présente avec le précédent d'incontestables affinités qui expliquent que le Deutéronomiste l'ait mis en pendant à l'autre extrémité du polyptique. Mais il est beaucoup

mieux circonstancié, et l'origine en est différente. Tout en ressemblant par bien des traits à une légende d'érection d'autel, avec angélophanie, le récit sert avant tout à justifier l'institution d'un culte expiatoire et conjuratoire grâce auquel est écarté un fléau collectif résultant d'une faute royale. Faute heureuse, puisqu'elle donne lieu justement à l'instauration d'un service public durable dont l'auteur est à cent lieues de contester l'efficacité. C'est pourquoi la faute est provoquée par Dieu lui-même qui incite David à commettre le péché d'ordonner un recensement dépourvu de précautions religieuses. L'auteur exploite ici la phobie en partie irrationnelle du recensement dont on trouve des traces beaucoup plus anciennes et le lien que la conscience populaire avait dû établir entre un dénombrement opéré sous David — peut-être au début du règne — et une épidémie survenue peu après. Tout en présentant Joab comme l'exécuteur des ordres imprudents de David, l'auteur ne tarde pas à prêter au roi un repentir spontané (verset 10) précédant l'arrivée du fléau vengeur apporté par l'ange exterminateur (*māšhîṭ*). Comme celui-ci s'arrête avant d'atteindre Jérusalem, on peut se demander si « l'aire d'Arawnah » où l'ange se tient l'épée suspendue est bien identique à l'emplacement de l'autel du temple salomonien, comme le veut la tradition depuis II Chroniques 3, 1, et si ce n'est pas le Mont des Oliviers (« mont du *māšhîṭ* » d'après II Rois 23, 13) qui semble avoir été sous David un lieu de pèlerinage (II Samuel 15, 23-32). L'entrevue de David avec Arawnah n'est pas sans rappeler les tractations d'Abraham avec Ephron le Hittite (Genèse 23) et la rencontre du patriarche et de Melkisedeq (Genèse 14) ; c'est pourquoi on ne cherchera pas à édulcorer le titre de « roi » donné à Arawnah. A la fin de l'épisode l'auteur s'est plu à souligner que le roi doit dépenser de l'argent pour assurer les sacrifices.

La préoccupation générale du chapitre, en particulier le sens aigu de l'arbitraire divin et l'intérêt porté au culte, ainsi que plusieurs détails d'expression permettent de reconnaître dans ce développement l'œuvre de l'écrivain sadocide, donnant un fondement mythique à une pratique — le culte expiatoire et propitiatoire — qui lui tient à cœur. Il est possible qu'il ait tiré parti de traditions préexistantes, mais l'utilisation d'une légende jébuséenne, conjecturée par W. Fuss, est fort problématique. Le Sadocide a dû composer cette page comme une sorte de correctif à II Samuel 21, 1-14, pour affirmer la précellence du culte sionien comme moyen de préservation. On supposera que l'histoire sadocide présentait la séquence suivante : II Samuel 6 + 21, 1-14 (que relie le thème de la descendance de Saül) + 24 + 7 (que relie le thème du culte institué par David) + 9-20, alors que l'histoire abiataride antérieure faisait suivre 6-21, 1-14 des chapitres 9 et suivants. Le Deutéronomiste, qui a bouleversé la séquence chronologique, a laissé également sa marque sur le chapitre 24. L'analyse a permis de lui attribuer la mise en garde de Joab à David (verset 3), peu compatible avec l'antipathie que le Sadocide porte à ce personnage et préparant le repentir du roi exposé

au verset 10. On lui attribuera aussi l'itinéraire fantastique des versets 4-7, décrivant le pourtour d'un royaume davidique idéal, comme si un recensement se faisait par circumambulation (il y a contradiction flagrante avec le verbe *šāt* du verset 8 qui signifie « aller en tous sens »). C'est enfin le Deutéronomiste qui a composé les versets 11b-14 où intervient le prophète Gad, repris à un épisode passager de l'histoire ancienne. Cette page que la référence à la triade jérémiennne des fléaux permet de bien situer témoigne d'une réflexion sur la médiation prophétique (comme le *mal'ak*, le prophète est celui qui rend compte à Dieu, selon 13 b γ) et a une intention clairement exprimée au verset 14 : souligner la clémence de Dieu envers le peuple représenté par David qui s'en remet à elle, alors que le texte sadocide ne parlait que d'une propitiation culturelle ; c'est la théologie deutéronomiste telle que l'expose la prière de Salomon en I Rois 8, 46-53 où est contestée une doctrine de l'expiation cultuelle que les clercs du second Temple n'ont pas dû inventer. On rattachera à cette incise deutéronomique les mentions de Gad en 18 a et 19.

On a ensuite tenté d'expliquer les deux notices sur les compagnons de David qui se répondent en 21, 15-22 et 23, 8-39. Elles ont en commun outre le genre littéraire, l'extrême difficulté de leurs textes, prouvée par la multitude des *Qeré-Ketib*. On fait souvent de 21, 15-22 un épisode détaché du récit des guerres de David contre les Philistins au chapitre 5. On y trouve les mêmes précisions topographiques, signes probables de véracité, mais l'élément religieux si fort en II Samuel 5, 17-22 est ici totalement absent, et l'élaboration littéraire est si faible qu'on tiendra ces quatre notices sur les Philistins victimes des preux de David pour des vestiges de ce qui a pu être une source de l'histoire abiataride, peut-être même pour un résumé, incomplet et mal compris, de faits que la tradition orale a dû longtemps transmettre sous une forme moins inintelligible et sans cette contradiction interne que présente le verset 22 avec les précédents.

L'explication des détails a été tout aussi laborieuse pour 23, 8-39 dont on a quand même esquissé une genèse hypothétique. La péricope n'a pas l'uniformité schématique des narrations de 21, 15-22. La liste des « Trente » — qui sont au nombre de trente-sept — des versets 24-39 en est probablement la cellule-mère. On n'a pu accepter la remise en ordre proposée pour cette liste par K. Elliger, non plus que les conclusions historiques qu'il en a tirées, mais on a retenu de son étude que I Chroniques 11, 26-41 ne remontait pas à une source commune et que le Chroniste a refait une liste de sa façon, car l'inscription d'un ancêtre parmi les « héros de David » a dû valoir titre de noblesse au début du III^e siècle. Les personnages anonymes dont parlent les versets 13-17 et les deux illustres soldats des versets 18-23 sont définis par rapport aux « Trente » et les deux para-

graphes en question apparaissent comme des morceaux détachés d'un ensemble narratif qui traitait des « Trente » et de leurs exploits. Par analogie avec 23, 13-17 contant les hauts faits de trois des « Trente », on a mis en tête, aux versets 8-12 le récit d'exploits de trois héros individuels étrangers, selon toutes les apparences, au corps des « Trente ». La seconde partie du chapitre 23 apparaît ainsi, sous une forme amplifiée, comme un de ces « état de personnel » qui ponctuent les moments du récit. Peut-être marquait-elle la pause que le plus ancien narrateur a dû mettre après la relation de la révolte de Shéba. II Samuel 23, 8-39 serait alors le noyau primitif des chapitres 21-24, auquel le Deutéronomiste a donné comme pendant le bloc erratique que représente 21, 15-22.

C'est probablement au moment de la réfection sadocide que l'appendice formé par 23, 8-39 a été complété par le poème des « dernières paroles de David » (II Samuel 23, 1-7) qui a été expliqué ensuite. La fonction littéraire que remplit ce texte est identique à celle des « bénédictions » de Jacob en Genèse 49 et à celle des bénédictions de Moïse en Deutéronome 33 : le héros parle de l'avenir de sa race, mais en II Samuel 23, la composante pseudo-prophétique qui a laissé quelques traces dans le préambule cède le pas à la gnomique : ce testament est une instruction sur l'avenir assuré à la maison de David, signifié par une série de métaphores qui ont une affinité incontestable avec les oracles de Balaam en Nombres 24, écrits eux aussi à la gloire de la royauté sionienne. L'explication devait s'attarder sur certains points forts discutés. On a maintenu pour *ne'im zemirôt yisra'él* la traduction « favori des chants d'Israël », ce qui laisse entendre que David a été à l'époque royale le héros de tout un cycle poétique dont le recueil canonique des psaumes pourrait être en grande partie une contrefaçon religieuse plus tardive. On a proposé de voir en 3 *b* une sentence détachée de ce qui suit (« Il gouverne(ra) l'humanité, le prince légitime gouvernant dans la crainte de Dieu ») et en 4 une référence à la croissance de l'herbe, comparée au lever de l'aurore ; les deux assertions illustrent ce que doit être, selon l'auteur, la maison de David. On a enfin défendu contre certaines critiques la spécificité de l'« alliance davidique », théologoumène royaliste, sadocide, contesté formellement plus tard par le Deutéronomiste (I Rois 8, 25) qui écrivant après 586 ne pouvait plus aisément admettre l'élection gratuite et « éternelle » d'une dynastie. Néanmoins la promesse de perpétuation, unilatéralement garantie par cette alliance, est restée enracinée dans la pensée religieuse : non seulement elle a engendré l'espoir d'une restauration royale par intervention divine, mais elle a déterminé, dans l'école deutéronomiste même, l'idée d'une alliance de Dieu avec les pères d'Israël qui est en fait une élection gracieuse.

La théologie deutéronomiste, plus encline à insister sur la réciprocité des rapports que sur l'arbitraire et la gratuité, se manifeste peut-être, discrè-

tement, dans la juxtaposition aux « dernières paroles de David » du psaume royal qui occupe le chapitre 22. Certains motifs de ce poème lui confèrent une portée collective et invitent à le situer après 586, si l'on admet avec la grande majorité des interprètes que le *héykâl* du verset 7 est le sanctuaire céleste et non le temple. La pointe de ce poème se trouve peut-être aux versets 25-28 qui laissent entendre que Dieu vengera Israël si la conduite collective est correcte.

*
**

C'est en 1975, en expliquant I Samuel 21, que s'est imposée à notre recherche l'hypothèse de trois états successifs des livres de Samuel et qu'on a reconnu les couches abiataride, sadocide et deutéronomiste (voir *ACF*, 75, p. 426 et 76, p. 451). La seconde partie du cours a été consacrée à un examen rapide des vingt premiers chapitres de I Samuel, afin de vérifier si l'hypothèse appliquée à partir du chapitre 21 rendait également compte des doublets et disparates des chapitres précédents.

Pour les chapitres 1 à 7, on s'est appuyé sur les résultats d'une analyse rédigée par Philippe de Robert. L'histoire de la naissance de Samuel et son entrée au service du temple de Silo, au chapitre 1, présente toutes les caractéristiques de l'histoire abiataride, mis à part l'hémistiche 3 *b* qui assombrit le tableau en introduisant les fils d'Eli et la rédaction du vœu d'Anne en 10 *b* - 12 *a* qui tend à montrer en Samuel enfant un *nâzîr* conforme au modèle de Nombres 6. Au chapitre 2, c'est la strate sadocide qui occupe presque tout : le cantique d'Anne (2, 1-10) tient à la fois du psaume royal et du commentaire sapientiel de l'aventure de l'héroïne ; les versets 12-36 contiennent la polémique sadocide la plus évidente contre le clergé élide de Silo. De la couche narrative la plus ancienne, il ne reste que les versets 11, 18-21 et 26 continuant l'histoire du chapitre 1. Le récit de la vocation de Samuel, au chapitre 3, est à dominante abiataride : ce sont les fils et disciples d'Eli de Silo qui revendiquaient la formation de cette grande personnalité que fut Samuel. Il est facile de reconnaître en 3, 12-14 une insertion très tendancieuse du Sadocide mettant dans la bouche de Samuel l'annonce de la chute du sacerdoce élide. Le Deutéronomiste intervient ici pour faire du Samuel le prototype du prophète : c'est à lui qu'il faut attribuer les réflexions sur la parole de Dieu en 3, 1 *b*.7.21.

Le chapitre 4, relatant la défaite israélite d'Eben Ezer et la perte de l'arche, est une page exemplaire de cette histoire abiataride, précise et objective. On ne décèle le Sadocide qu'en 3, 1 *a* et le Deutéronomiste en 18 *b*. L'histoire de l'arche (5-6) dont on a voulu faire une source distincte des livres de Samuel, apparaît comme une page de l'histoire abiataride désireuse ici de glorifier le palladium silonite qui a défait ses vainqueurs. La retouche

sadocide la plus nette se trouve en 6, 17-21 + 7, 1, car Eléazar de Qiryat-Yearim paraît bien être à l'origine de la famille sacerdotale qui l'a emporté après l'avènement de Salomon. Le chapitre 7 se distingue des précédents par la place importante qu'y a prise la rédaction deutéronomiste dont on reconnaît en 2 *b* - 4 le goût pour la chronologie, le style sermonneur, le purisme religieux et, aux versets 6 *b* et 13-17, la volonté de présenter Samuel comme un juge pan-israélite. En revanche, la description du congrès de Mispah, où Samuel agit en prêtre, correspond à l'image que le Sadocide a retenue ou voulu donner de ce dernier. Le noyau ancien, abiataride, du chapitre est représenté par l'épisode guerrier des versets 7-12 où Samuel n'a d'efficacité que religieuse, et par le seul moyen de la prière.

L'ensemble complexe des chapitres 8-12, traitant des origines de la royauté a été analysé ensuite, en vérifiant des distinctions établies depuis longtemps, mais qui ne peuvent plus être justifiées par le simple critère de l'attitude envers l'institution monarchique. Les études récentes tendent à attribuer au Deutéronomiste tout ou partie du chapitre 8. On reconnaît sûrement la phraséologie et les intentions de l'école aux versets 3, 5 *a* β , 6 *a* β , 7 *a* β *b*, 8, 9 *a*, 10, 18, 20, 21, mais le reste du chapitre représente une réflexion antérieure, attribuable au Sadocide, sur la légitimation et les limites du pouvoir royal, critiquant une tyrannie d'origine populaire, donnée comme ce qui aurait pu advenir, par opposition à la royauté d'origine divine à laquelle le Sadocide est attaché. La réflexion politique qui a reçu au chapitre 8 une expression quasi-théorique n'était pas absente de l'histoire abiataride qu'on retrouve dans le conte de Saül et des ânesses en 9 + 10, 1-16. Cette page, chargée d'effets littéraires, n'a pas été écrite pour divertir ou émouvoir. L'écrivain abiataride voulait montrer par quelles voies mystérieuses à vues humaines Saül et Samuel s'étaient rencontrés. Pour l'auteur, c'est bien Dieu qui préside au sacre du premier souverain d'Israël. Malgré l'abondance des détails concrets, repris sans doute à un conte populaire, la figure de Saül n'a guère de consistance. Le sacre, accompli sans publicité, a une valeur des plus symboliques, et il est probable que l'Abiataride a cherché à montrer en Saül une sorte de roi d'occasion, investi pour délivrer Israël d'un danger immédiat, et non durablement installé comme le sera David par les autorités régulières de Juda et d'Israël.

La seconde partie du chapitre 10 (17-27) offre une surcharge deutéronomiste qui a fait tenir la péricope pour anti-royaliste. On trouve là la main du Deutéronomiste en 10, 18-19 *a*, au vocabulaire caractéristique, et en 10, 25 qui évoque Josué 24, 26-28. Le reste de ce demi-chapitre combine d'une manière artificielle (perceptible en 21 *b* β) deux traditions hétérogènes sur l'investiture de Saül : selon la première, le premier roi était tout désigné par sa haute taille ; selon la seconde, il devait son intronisation à un tirage au sort. Cette combinaison est attribuable au Sadocide. Moins hostile

à Saül que l'Abiataride, son prédécesseur, l'historien sadocide exprime ici son royalisme dans le mépris avec lequel il parle des adversaires de Saül. En mettant 10, 17-27 à la suite du conte des ânesse, il accumule sur Saül les marques de légitimation tout en suggérant que le pouvoir de Saül s'est établi par étapes comme celui de David plus tard.

Les derniers mots du chapitre 10, pour lesquels la recension qoumrânienne signalée par F.M. Cross semble préférable, se rattachent à I Samuel 11, 1-11 où l'on retrouve la couche narrative la plus ancienne. Saül vainqueur des Ammonites y revêt les traits d'un grand juge sauveur. On estime non sans raison que c'est la version la plus ancienne et la plus digne de foi de l'avènement de Saül. L'historien abiataride l'a combinée avec le conte des ânesses pour montrer dans la victoire les effets de l'onction qui a fait de Saül le « messie de YHWH ». L'hostilité très compréhensible de l'auteur abiataride à l'égard du massacreur des prêtres de Nob n'a point aboli ce souvenir laissé par Saül. Il reste toutefois surprenant que le charisme militaire conféré à Saül pour combattre les Philistins, seuls présents à l'arrière-plan du conte des ânesses, se manifeste d'abord contre les Ammonites, et l'on peut se demander si le récit d'une première guerre philistine de Saül n'a pas disparu. La fin du chapitre 11, rattachée par le verset 12 à 10, 27, contient une formule d'amnistie qu'on retrouve en II Samuel 19, 23, verset sadocide, et montre à nouveau Samuel en fonction de rassembleur religieux. Ces particularités et le vocabulaire clérical invitent à attribuer 11, 12-15 à la révision sadocide ainsi que 11, 7 *a* β qui l'amorce et 11, 8 *b* qui, comme II Samuel 19, 44, suppose le schisme de 933.

On n'a pas contesté l'origine deutéronomiste du chapitre 12, malgré certaines objections d'A. Weiser, B. Birch, A.M. Beuken et F. Crüsemann. S'il est certain que le chapitre 12 a pris délibérément la suite de 11, 12-15, l'identité d'auteur n'est pas pour autant établie. On a également réfuté l'opinion de T. Vejola qui croit déceler dans ce chapitre une opposition radicale à la monarchie. Pour l'histoire deutéronomiste — qui n'a pas reproché à Salomon la rigueur de son pouvoir, mais ses mariages étrangers — l'institution monarchique est bien conforme à ce que YHWH veut pour son peuple, si elle demeure sous la surveillance des hommes de Dieu dont Samuel est donné ici pour le prototype. En terminant par ce discours de Samuel l'histoire des commencements de la monarchie, l'auteur deutéronomiste, responsable de l'arrangement entier des chapitres 8-12 a non seulement voulu laisser l'impression d'une séquence chronologique, déjà donnée par le Sadocide, mais aussi esquisser une réflexion théorique, dialectique, sur la légitimité et les conditions du pouvoir royal en Israël.

Les chapitres 13 et 14 font corps et constituent ce qu'on pourrait appeler l'histoire de Jonathan, préambule à l'histoire de David. C'est un auteur abia-

taride qui a retenu les premiers de ces épisodes guerriers où s'illustra le fils de Saül, parce que c'est Jonathan qui a transmis à David son ami ce que la royauté de Saül avait malgré tout de légitime aux yeux de l'historien : I Samuel 18, 4 est une des clés de l'histoire abiataride. Mais le récit a été fortement surchargé. On reconnaît une première interpolation sadocide en 13, 7 *b* - 15 *a*, où Samuel prend les traits d'un prêtre pour dénoncer une ingérence inconsidérée de Saül en matière cultuelle et prononcer pour cette raison la déchéance du roi. On attribuera aussi au Sadocide 13, 4 *b* qui amorce la scène de Gilgal. La péripécie sadocide du chapitre 13 a été elle-même surchargée par le Deutéronomiste, à l'hémistiche 13 *b* dont la phraséologie est très caractéristique et qui précise que la sentence de Samuel vise la dynastie de Saül, de manière à ménager une gradation entre le chapitre 13 et le chapitre 15 où Saül sera rejeté en personne. L'histoire militaire se poursuit au chapitre 14, dans les versets 1-24 *a* dont l'origine abiataride est garantie par l'allusion des versets 3 et 18 au prêtre élide Ahiyya. Seule l'incise de 14, 3 *b* se rattache à la seconde partie du chapitre (14, 24*b* - 46) où reparaît la plume du Sadocide. Cette seconde partie est elle-même divisée en trois péripécies : 24 *b* - 30, 31-35, 36-46. La première et la troisième traitent du sacrilège involontaire de Jonathan provoqué par le zèle intempêtif de son père. On reconnaît dans ce passage le style du Sadocide (les paronomases infinitives) et son idéologie cléricale voulant que la transgression d'un interdit soit punie de mort même si elle est inconsciente (Jonathan ne se tire de ce mauvais pas que parce que l'interdit, prononcé par Saül, était sans valeur). Les versets 31-35 font état d'une autre initiative de Saül en matière de culte, mais conforme à ce que fixera plus tard le code sacerdotal (Lévitique 19, 26) et approuvée par l'auteur. En opposant cette mesure à celle qui met en péril Jonathan, l'écrivain sadocide apparaît désireux de montrer les limites du pouvoir royal en matière religieuse : le roi ne peut édicter de normes, mais il doit veiller à l'application de celles que le clergé tient pour établies.

Même s'il intègre quelques fragments de traditions anciennes, le chapitre 15 peut être tenu pour deutéronomiste. C'est une amplification un peu fantastique de 13, 7 *b* - 15 *a*, précisant que Saül lui-même est destitué, et non seulement sa maison. Samuel n'incarne plus ici le prêtre, mais le prophète gardien de la Loi dont l'auteur rêve comme d'une sorte d'*interrex*. En revanche on a été conduit à réviser une opinion déjà émise sur le chapitre 16 : les deux historiettes, que relie le thème de l'esprit divin entrant chez David par l'onction et quittant Saül pour laisser place à l'esprit mauvais, portent la marque du Sadocide plutôt que celle du Deutéronomiste : Samuel donnant l'onction à David est le prototype de Sadoq sacrant Salomon, et l'idée d'une permanence à l'esprit divin — signifiée symboliquement chez David par le don musical — ressortit d'une théologie à la fois royaliste (comparer Isaïe 11, 2) et sacerdotale (comparer Exode 28, 3 ; 31, 3) ; seul

le Sadocide a donné à David le titre de « messie de YHWH » (II Samuel 22, 51 ; 23, 1) que l'Abiataride réservait à Saül avec d'autres implications. On comprend mal, toutefois, qu'une première rencontre de Samuel et de David n'ait pas été racontée par l'Abiataride, attaché à l'un comme à l'autre. Il est probable que le chapitre 16 a recouvert un récit plus ancien dans lequel Samuel prononçait au sujet de David l'oracle inconnu auquel renvoient I Samuel 25, 30 ; II Samuel 3, 10 ; 5, 2. Il le prononçait peut-être devant Jessé plutôt que devant David, car le chapitre 17, où l'on retrouve l'histoire abiataride, parle de Jessé comme d'un personnage déjà connu, alors que David paraît bien entrer pour la première fois sur la scène.

On a constamment relevé l'incompatibilité de la légende de David lue au chapitre 16 avec celle que présente le chapitre 17. La légende abiataride de David, exposée en I Samuel 17, est caractérisée par un contraste accusé entre la victoire fantastique du jeune héros sur le Philistin et le réalisme et la précision des détails militaires qui l'entourent, rappelant ceux du chapitre 13 et ceux des relations des démêlés entre Saül et David à partir du chapitre 22. L'auteur abiataride a su mettre des souvenirs et traditions des genres les plus divers au service de son propos : montrer en David l'homme prédestiné auquel tout réussit. Le chapitre 17 a subi quelques retouches : le Sadocide paraît être intervenu aux versets 52-54 qui commencent par parler des « hommes d'Israël et de Juda », accentuent la défaite philistine et rompent le cours du récit ; le Deutéronomiste est l'auteur le plus vraisemblable des harmonisations et amplifications oratoires perceptibles en 4 a β ; 8 a β -9 ; 26 b β ; 36 b β -37 ; 43 b-47.

Consacré à décrire l'ascension de David à la cour de Saül, le chapitre 18 révèle dans sa plus grande partie le style et la tendance de l'Abiataride. Mais il faut attribuer au Sadocide la relation anticipée de l'attentat manqué de Saül (18, 10-16) attirée par la notation antérieure de la jalousie du roi. David y apparaît en effet comme un citharède professionnel, en conformité avec la seconde partie du chapitre 16, et non comme un joueur occasionnel, ce qui est la présentation ancienne donnée en 19, 9. Sadocide également l'allusion fort vague à un premier mariage de David avec la fille aînée de Saül, Mérab (18, 17-20 + 21 b α + *mâ'tayim* en 27 a), ce qui assimile David à Jacob contraint d'épouser l'aînée avant la cadette.

Le récit abiataride se poursuit dans les quatre anecdotes du chapitre 19. On a souligné que la reprise en 19, 24 du dicton de 10, 12 sur Saül et les prophètes, loin de constituer un doublet révélant deux sources, avait été voulue par l'auteur qui a appliqué le dicton à deux circonstances diamétralement opposées et créé de la sorte une inclusion : au début de l'histoire de Saül, la possession qui assimile Saül aux prophètes est tout à son honneur puisqu'elle le rend capable d'affronter l'ennemi ; à la fin, elle met le comble

à la confusion du roi, puisqu'elle le laisse au déshonneur suprême que signifie la nudité, tandis que David est sous l'ombre protectrice de Samuel. Le chapitre 19 est l'un de ceux où se manifeste le mieux l'art de l'Abiataride qui a su organiser des historiettes disparates en un récit marqué par des temps forts et des effets de retardement.

L'analyse du chapitre 20 est grandement facilitée par ses disparates internes dans la manière de représenter les rapports entre David et Jonathan. On reconnaît le Deutéronomiste dans les versets 12-17 et 40-42 au style ampoulé et confus et à l'insistance sur le thème de l'alliance. Les parties prédeutéronomistes sont d'origines différentes : au début du chapitre, Jonathan est soumis à David comme si celui-ci était déjà roi, le vocabulaire cultuel est employé avec précision et on compte dans les versets 3-9 six paronomases infinitives. On attribuera donc cette première partie à la rédaction sadocide. La troisième partie du chapitre (20, 18-39) où toute l'initiative appartient à Jonathan est certainement plus fidèle à la tradition la plus ancienne et continue l'histoire abiataride.

Séminaire : Questions esséniennes et qoumrâniennes

Après qu'on ait présenté des comptes rendus critiques de quelques travaux récents (en particulier M.A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, Oxford, 1978 et J.C. Van der Kam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, Missoula, 1977), on a entrepris l'explication du texte éthiopien du livre des Jubilés, qui n'a pu être menée que jusqu'au chapitre 7. On s'est efforcé de rendre compte de toutes les difficultés textuelles, de corriger les traductions existantes et d'expliquer les variantes principales et majorations que présente le pseudépigraphe comparé à la source biblique, texte massorétique et versions anciennes. L'édition éclectique de R.H. Charles a été plus qu'une reprise critiquée, la recherche systématique de la *lectio difficilior* ayant conduit le grand philologue à imprimer parfois des phrases éthiopiennes incorrectes et inintelligibles, recomposées à partir des témoignages de manuscrits différents, ainsi que les traductions qui ont en règle générale sacrifié l'intelligibilité à la lettre. Or, l'éthiopien des Jubilés est une traduction servile, derrière laquelle transparait la phraséologie hébraïque et, malgré la disparition quasi totale de l'intermédiaire grec, il est souvent possible et préférable de faire précéder la traduction d'une rétroversion de l'éthiopien en hébreu.

Même si le livre des Jubilés s'arrête au moment où Moïse reçoit sur le Sinaï les instructions concernant la Pâque et le sabbat, le chapitre 1 laisse entendre que Dieu a révélé à Moïse l'histoire universelle, jusqu'à la fin des temps. Il n'est pas impossible que le « Livre des mystères » qoumrânien

(1 Q 27), avec son eschatologie exempte de brutales catastrophes, représente une spéculation essénienne sur le terme de cette histoire. L'intérêt que les adeptes portaient à l'histoire passée se rattachait probablement à leur sentiment de connaître les secrets de l'avenir. Le chapitre 1 est en effet un survol des temps conduisant jusqu'à l'édification par Dieu lui-même du temple définitif, celui dont parle la colonne 29 du Rouleau du Temple qoumrânien. Si on reconnaît le caractère eschatologique de cette information, il n'y a pas lieu de spéculer sur un bouleversement des versets du chapitre 1 (où certains ont cru trouver des références à un sanctuaire historique) et il est difficile d'y déceler les étapes de rédaction imaginées par M. Testuz et G. Davenport. La critique du chapitre pourrait se limiter à l'obélisation du verset 27 qui fait contradiction avec les versets 26 et 29 et représente une variante de tradition d'après laquelle Dieu dicte d'abord sa révélation à l'ange détenteur des tablettes célestes.

Plusieurs détails du chapitre ont fait l'objet de recherches. On a réfuté une interprétation proposée par M. Testuz du syntagme traduit « division des jours de la loi et du témoignage » qui apparaît dans le préambule. Selon M. Testuz, il désignerait une division de l'histoire en deux périodes (l'ère du témoignage aurait duré de la création à Moïse et l'ère de la loi lui aurait succédé). En fait le syntagme « loi et témoignage » est redondant et a fonction de complément qualificatif : l'expression revient à dire « répartition régulière et garantie du temps » (l'éthiopien *səmə'*, « témoignage », doit remonter à l'hébreu *tə'ûdāh* qui dans les textes de Qoumrân s'applique à ce que Dieu ordonne). On a relevé au verset 11 ce qui est probablement la première référence au thème de la mort violente des prophètes. On a remarqué que d'après le verset 10, seule l'époque préexilique a été aux yeux de l'auteur une ère de relative fidélité aux institutions culturelles authentiques ; la période exilique a été caractérisée par un oubli, dont seuls les adeptes ont été préservés. Aux yeux de l'auteur la restauration du Temple par Zorobabel est sans valeur, ce qui rejoint le jugement qu'Hénoch 89, 73-74 porte sur cette période. Les réminiscences du psaume 51 perceptibles aux versets 20 et 21 soulignent la collaboration divine à la conversion de l'homme et nous rapprochent de « l'instruction sur les deux esprits » de la Règle de Qoumrân (1 QS 4, 21 sq.).

L'apparition de l'« ange de la Face » en 1, 27 a donné lieu à une étude de l'angéologie assez particulière du livre. Les « anges de la sanctification » (et non « ... de sainteté ») sont incontestablement les Séraphins d'Isaïe 6 chantant le trishagion. Il est plus difficile d'identifier les « anges de la Face » dont le substrat hébraïque est certainement *mal'akéy pānīm* attesté en 1 QH 6, 13 et 1 QSb 4, 26. Ce sont certainement eux aussi des anges liturgiques voués à l'adoration perpétuelle, et si leur désignation peut venir d'une certaine lecture d'Isaïe 63, 9, ou plus sûrement d'une combi-

naison d'Exode 14, 9 et 33, 14, on se demandera si le syntagme hébraïque n'a pas été compris « (anges) aux visages ». Ce sont ceux que le grec biblique appelle τετραπρόσωποι (Symmaque sur Ezéchiel 1, 15 ; Testament de Lévi 3, 5 ; Testament de Juda 5, 2 ; cf. *četverolic-* dans l'Apocalypse slave d'Abraham 18, 4), c'est-à-dire les quatre *hayyôt* d'Ezéchiel 1 identiques aux quatre chérubins d'Ezéchiel 10. On peut même conjecturer que les anges en question sont les représentants des quatre archanges auxquels les autres écrits esséniens donnent des noms propres, et que « l'ange de la Face », qui dicte à Moïse le contenu des tables célestes, n'est autre que l'archange Michel.

Le verset 29 du chapitre 1 n'est intelligible que si l'on retire du texte édité par Charles le syntagme *'am'ama fətrata*, vestige d'un doublet partiel. On a souligné la concordance de la doctrine avec celle de la colonne 29 du Rouleau du Temple et l'importance du syntagme qoumrânien « élus d'Israël ».

Le récit des six jours de la création en Jubilés 2 a donné lieu à moins de remarques. Si le sabbat y est par trois fois qualifié de *tə'amərt*, « signe », de l'ouvrage divin, il faut reconnaître derrière cet éthiopien l'hébreu *'ôt* qui serait plus précisément rendu par « mémorial ». La précision sur le nombre des œuvres divines, vingt-deux, est expliquée depuis longtemps, puisque déjà le Midrash Tadshé assimile ce nombre à celui des lettres de l'alphabet (image de totalité) et à celui des générations humaines d'Adam à Jacob exclus, ce qui fait d'Israël, dans l'ordre des créatures, l'homologue du sabbat. C'est la raison pour laquelle la liste des patriarches des Jubilés comporte un nom de plus que dans la Bible (Genèse 5, 1-32 + 11, 10-32). La version des Septante présente le même chiffre et la même suite de noms que les Jubilés (avec le second *Καὶνάν* de Genèse 11, 12). Il est peu probable que le traducteur grec des Jubilés se soit conformé à la version des Septante. On se demandera plutôt si les Septante n'ont pas déjà conçu la fabulation sous-jacente à cette liste. Après avoir rappelé la véritable obsession sabbatique des Esséniens, on a indiqué qu'elle recommandait l'explication du calendrier essénien donnée par D. Barthélemy et A. Jaubert et écartait les reconstructions de R.H. Charles, M. Testuz et S. Hoenig, avant même que le Rouleau du Temple ne vienne transformer l'hypothèse en certitude. On a relevé que les Jubilés éliminent toute idée que le Créateur ait pu opérer sur une matière préexistante, alors que le texte biblique n'applique directement le verbe « créer » qu'au ciel, à la terre et à la lumière. Le verset 2 rappelant que Dieu avait prémédité la création a été rapproché de 1 QH 13, 8 sq. A propos de la création des anges le premier jour, affirmée par le verset 2, on a rappelé que cette idée était à l'arrière-plan de la polémique que résume Beréshît Rabbah 1, 3 ; le texte des Jubilés pouvait laisser croire à une participation des anges à la création du reste de l'univers. La plantation du jardin d'Eden le troisième jour fait contraste avec l'idée pharisienne de

l'existence de l'Eden avant la création (Bereshît Rabbah 15, 3 et surtout Targoum de Jonathan sur Genèse 2, 6, IV Esdras 3, 6). Le verset 9 affirme le caractère exclusivement solaire du calendrier (il ne faut donc pas traduire l'éthiopien *sarq* par « nouvelle lune », mais par « nouveau mois »). On a relevé une réminiscence de Malachie 3, 20 au verset 12. Les versets 17 à 33, énoncé anticipé des commandements sabbatiques, constituent avec le chapitre 50 une inclusion qui met toute l'histoire humaine sous le signe du sabbat. On a relevé les parallèles que les commandements sabbatiques des Jubilés présentent avec ceux de CD 10-11, et décelé en Jubilés 2, 29 une erreur probable de traduction : l'éthiopien *basəhtata*, signifiant « dans l'égarément de (leur cœur) », remonte sûrement à *πλάγη* ou *ἀποπλανήσις*, mais il arrive exceptionnellement que ce grec traduise l'hébreu *šəvîrūt*, « obstination », mot si fréquent à Qoumrân qu'il faut le supposer dans l'original hébreu de ce verset des Jubilés.

En étendant sur les six jours ouvrables de la seconde semaine la présentation des animaux à Adam, le début du chapitre 3 accentue la conformité fonctionnelle d'Adam et de Dieu : le verset 1 présente une réminiscence du « selon son espèce » de Genèse 1. On pourrait voir dans cette royauté d'Adam sur les animaux le motif principal de l'éloge du protoplaste par le Siracide (49, 16). Le verset 8 rattache la loi de Lévitique 12, 2-5 sur la purification de l'accouchée au retard de la création de la femme. Comme dans le cas du sabbat, le livre tend à reporter dans la protohistoire l'origine d'institutions mosaïques ; il en va de même pour la fumigation matinale d'encens, instituée en Exode 30, 7 pour Aaron mais déjà pratiquée par Adam selon Jubilés 3, 27. Quant à l'entrée retardée de la femme dans le jardin d'Eden, mentionnée au verset 9 et sans parallèle, elle procède de l'assimilation du paradis terrestre à un sanctuaire dont on a une autre trace au verset 34 précisant que les protoplastes n'y eurent point de rapports sexuels. La première référence aux « tables célestes » en 3, 10 a donné lieu à un bref exposé sur l'origine et la fonction de ce thème. Les tablettes célestes sont porteuses de règles ou d'informations réservées d'abord au visionnaire (dont Hénoch est le modèle) et communiquées par lui aux adeptes. Le motif oppose l'essénisme au pharisaïsme qui ne connaît comme livre céleste que la Loi mosaïque. A côté de certaines lois bibliques — auxquelles le mouvement essénien attachait un prix particulier — on dit gravées sur les tables célestes certaines ordonnances inconnues de la Bible comme l'interdiction de la nudité en 3, 31, l'application de la règle du talion à l'instrument de supplice en 4, 32 — origine de Matthieu 26, 52 —, la fixation des saisons à trois mois en 6, 29, l'interdiction de marier la cadette avant l'aînée en 28, 6. On y trouve aussi l'annonce d'événements à venir : le prophète est celui qui a accès à la vision des tables. Le thème des tables célestes illustre vraisemblablement la faveur que l'essénisme a attachée aux expériences mystiques d'ascension

comme source de connaissance. La présentation de Dieu comme instructeur d'Adam en Jubilés 3, 15 est la première des réflexions esséniennes sur les origines de la civilisation, la fable des anges corrupteurs en est une contrepartie. L'auteur des Jubilés n'attribue pas la perversité humaine à une chute d'Adam : le drame du jardin d'Eden a eu certes des conséquences désagréables, la mortalité précoce, l'accouchement douloureux, la perte de la communication avec les animaux, mais ce sont les anges déchus qui sont responsables des vices et des crimes.

Le chapitre 4, pour lequel on dispose de misérables fragments de l'original hébreu provenant de la grotte 11 de Qoumrân, présente des suppléments légendaires (sur les noms des femmes des patriarches, sur la vie d'Hénoch, sur le lieu où Adam est enterré) qu'on avait déjà eu l'occasion d'expliquer. En lisant le verset 15 consacré à l'aventure des « Veilleurs » on a constaté que l'auteur des Jubilés est plus précis que celui d'Hénoch et que l'allusion de CD 2, 18. Il nous enseigne que les anges sont descendus sur terre pour instruire les hommes, une fois sur terre ils ont été attirés par la beauté des femmes et c'est alors que leur enseignement est devenu corrupteur. La charge de tenir le compte des actes humains en vue du jugement dernier, donnée à Hénoch retiré au jardin d'Eden, selon le verset 23, explique le titre de « Juge de toute la terre » que lui confère Hénoch 92, 1 et l'assimilation du patriarche au Fils d'Homme eschatologique en Hénoch 71.

La « chute des anges » et ses conséquences constituent encore l'essentiel du chapitre 5. Contrairement à ce que vient de soutenir M. Barker (*JSOT* 15, 1980, p. 7-29), il ne semble pas que le drame de la révolte angélique ait été conçu en deux temps : il n'y a pas eu successivement une fable populaire et pessimiste condamnant tous les apports civilisateurs des anges et une fable élitiste, plus positive à l'égard des connaissances, qui aurait déchargé les anges aux dépens de l'homme pour expliquer l'origine du mal ; il y a eu plutôt appréciation simultanée du caractère ambigu de la science et des techniques. La punition des géants décrite au verset 9 fait intervenir une image chère aux Esséniens, l'épée de Dieu (Hénoch 90, 19.34 ; 1 QM 11, 11 ; 12, 11 ; 15, 3 ; 19, 4.11 ; 1 QH 6, 29). On a expliqué le parallèle de la chronique Rahmani (Tisserant, *RB*, 30, 1921, p. 79) par une réminiscence du mythe aryen de l'homme primordial dont les os deviennent les montagnes et constaté que ce motif se trouve en CD 2, 19 qu'il faut traduire « ... dont les cadavres furent comme des montagnes lorsqu'ils tombèrent ». Au verset 12, l'éthiopien *fətrat* correspond à l'hébreu *bəri'âh*, « nature », tel qu'il est employé en CD 12, 15. Les versets 17 et 18 faisant manifestement allusion au Kippour ont été tenus par R.H. Charles pour une interpolation venant du chapitre 34. La digression est pourtant bien en place : après qu'on ait insisté sur la rigueur divine envers les rebelles, le salut de Noé (dont on ne dit point ici qu'il fut « juste et parfait ») entraînait l'auteur à suggérer que

Dieu est capable de pardon, en considération d'une humanité future. Enfin, on a proposé de reconnaître dans le toponyme *lubar* qui est le mont Βάρις de Josèphe (*AJ* I, 95) la montagne que l'Avesta appelle *harābərəzaiti*, l'Elbourz qui, croyait-on, continuait le Caucase.

Deux obsessions esséniennes commandent le chapitre 6 qui les évoque simultanément à propos de l'alliance noachique : l'interdiction de consommer le sang, que CD 3, 6 présente aussi comme la déviation suprême, et le calendrier de 364 jours dont l'auteur présente une défense minutieuse et pesante. L'institution de la fête de Pentecôte y tient aussi une grande place. Le Rouleau du Temple prouve que pour les Esséniens il s'agissait bien d'une « fête des semaines » et non d'une « fête des serments » comme l'a soutenu M. Testuz. Le verset 18 prévoyant l'oubli de l'alliance par les descendants de Noé est révélateur d'un des aspects de l'historiosophie essénienne : à des phases de retour à Dieu succèdent des phases d'égarement et de décadence. Bien qu'il soit certain que la Pentecôte tombe un dimanche, l'expression 'əlatə 'ahata en Jubilés 6, 20 ne signifie pas « le premier jour (de la semaine) » sur le modèle de yôm 'əhād de Genèse 1, 5, comme l'a cru A. Epstein ; la traduction « un seul jour » s'impose. C'est la même ordonnance qu'au verset 17 : la fête ne doit être célébrée qu'une fois par an (et cela rappelle ce que le Rouleau du Temple dit en 22, 16 pour la fête de l'huile et en 27, 5 pour le Kippour). Le verset 32 a été incompris : le texte 'iyā'arəfu 'əlatə, donné par trois manuscrits sur quatre est préférable à 'iyahəlafu 'əlatə, « ils ne laisseront pas passer un jour », suivi par R.H. Charles, si l'on considère que le substrat hébreu est *hénîāh* qui signifie « faire cesser » (éthiopien 'a'rafa) mais a aussi le sens de « placer, mettre ». L'original interdisait ici, probablement, de donner à l'année un jour de plus. La défense du calendrier de 364 jours en Jubilés 6 a été rapprochée de CD 3, 13-15 et d'Hénoch 65, 10.

Parmi les particularités du chapitre 7 on a décelé une erreur faite quand on a traduit le grec du verset 4 : si le texte de l'éthiopien dit que Noé « mit du sang sur la viande de l'autel », c'est probablement parce que l'on a confondu avec κρέατα le mot κέρατα désignant les « cornes » de l'autel (qui sont ointes du sang de la victime expiatoire). L'absence du nom de Cham aux versets 18-19 indique peut-être que les Esséniens tenaient ses descendants (les Africains) pour soustraits aux commandements noachiques, donc en marge de l'humanité, en raison du crime de *gillūy 'ārāyôt* commis par l'ancêtre. La liste des prescriptions noachiques du verset 20 a été comparée à ses parallèles juifs. Enfin on a discuté les délicats problèmes que pose au verset 22 l'énumération des espèces issues des anges déchus : il faut probablement garder le texte éthiopien du verset 22 « tous ne se ressemblaient pas », que Charles a voulu corriger, car cette dissemblance peut servir d'explication à la haine qui oppose les trois espèces monstrueuses et les

conduit à s'exterminer, espèces que le Syncelle a transformées en générations qui ne se sont pas combattues.

A. C.

PUBLICATIONS

La littérature ugaritique (Supplément au Dictionnaire de la Bible, t. IX, Paris, 1980, col. 1361-1417).

Les textes en cunéiformes alphabétiques découverts en 1977 à Ibn Hani (Syria, LVI, 1979, p. 295-315 [en collaboration avec Pierre Bordreuil]).

Un épisode peu connu du mythe de Baal et de la Génisse (19.54 = PRU V, 124 = KTU 1.93) (Ugarit-Forschungen, 11, 1979 [Festschrift für C.F.A. Schaeffer], p. 101-104).

Renan traducteur de Job (Bulletin de la Société des Etudes renaniennes, n° 39, 1979, p. 6-15).

Deux proverbes salomoniens (RHPPhR, LIX, 1979, p. 577-581).

Deux notes sur la géographie des Jubilés (Hommage à Georges Vajda, Louvain, 1980, p. 37-42).