

Dans la même collection

1. LAZARE, Bernard, *Le fumier de Job*. Édité par Philippe Oriol. 1998.
Série Littérature I
2. HANNOUN, Hubert, *Lettres à Benjamin. Visages de la judéité actuelle*. 1998.
Série Sciences humaines I
3. STRIGLER, Mordekhai, *Maidanek – Lumières consumées*. Traduit du yiddish par M. Pfeffer. 1998.
Série Histoire I
4. *Bernard Lazare. Anarchiste et nationaliste juif*. Textes réunis par Philippe Oriol. 1999.
Série Histoire II
5. ADAMCZYK, Mieczyslaw-Jerzy, *L'éducation et les transformations de la société juive dans la monarchie des Habsbourg, 1774 à 1914*. Traduit du polonais par Xavier Chantry. 1999.
Série Histoire III
6. MEDEM, Vladimir, *Ma Vie*. Traduit du yiddish par Henri Minczeles et Aby Wieviorka. 1999.
Série Histoire IV
7. COHEN-MATLOFSKY, Claude, *Les Laïcs en Palestine d'Auguste à Hadrien : étude prosopographique*. 2001.
Série Histoire V
8. IFRAH, Lionel, *De Shylock à Samson. Juifs et judaïsme en Angleterre au temps de Shakespeare et Milton*. 1999.
Série Littérature II
9. *La mort et ses représentations dans le judaïsme*. Actes du colloque organisé par le Centre d'études juives de l'Université de Paris IV-Sorbonne, en décembre 1989. Textes réunis par Daniel Tollet. 2000.
Série Histoire VI.
10. ROOS, Gilbert, *Relations entre le gouvernement royal et les juifs du nord-est de la France au XVII^e siècle*. 2000.
Série Histoire VII.
11. GERMAIN, Lucienne, *Réflexions identitaires et intégration: les juifs en Grande-Bretagne de 1830 à 1914*. 2000.
Série Histoire VIII.
12. IFRAH, Lionel, *L'Aigle d'Amsterdam. Menasseh ben Israël (1604-1657)*. 2001.
Série Histoire IX.

(Suite en fin de volume)

L'ŒUVRE D'UN ORIENTALISTE ANDRÉ CAQUOT 1923-2004

Textes réunis par
Jean RIAUD et Marie-Laure CHAIEB



PARIS
HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR
2010

www.honorechampion.com

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES JUIVES

Collection dirigée par Daniel Tolle

41

«Série Histoire» sous la direction de Daniel Tolle

XXXVI

L'ŒUVRE
D'UN ORIENTALISTE

ANDRÉ CAQUOT
1923-2004

Même s'il cite finalement Renan recommandant de donner dans le *Corpus* « une traduction où l'on distinguerait soigneusement ce qui est certain, probable, douteux. Sur les passages douteux on énumèr(er)ait les différentes opinions », et ajoute : « Si l'on suit ce principe, pourquoi ne pas continuer à rassembler ce qui reste éparpillé dans cent publications et dont l'orientaliste a un si grand besoin ? » (p. 16), on sent nettement poindre un certain scepticisme vis-à-vis de grand projet.

Bien plus tard, lorsque Joseph Milik présentera à l'Académie sa rédaction du fascicule des inscriptions nabatéennes pour être publié en latin comme les fascicules précédents du *Corpus*, André Caquot refusera que l'Académie le publie tel quel car il avait bien conscience que cette présentation ne correspondait plus du tout aux habitudes des publications scientifiques contemporaines. Il aurait fallu complètement remanier cette présentation, ce que, étant donné son âge, Joseph Milik refusa de faire. Malheureusement non seulement ce fascicule nabatéen du *Corpus* n'est pas paru, mais tout le travail épigraphique réalisé par Joseph Milik, en partie avec la collaboration de Jean Starcky, semble avoir été totalement inutile. En effet, le dossier a alors été bientôt confié à une jeune chercheuse maîtrisant aussi l'informatique, avec l'espoir qu'elle pourrait en tirer une présentation exploitable aujourd'hui. Cependant, après plus de dix ans, il n'en est pratiquement toujours rien publié.

André Caquot avait probablement raison de croire l'entreprise du *Corpus* dépassée dans sa présentation traditionnelle : au XXI^e siècle le latin a cessé d'être une langue scientifique. Cependant, et André Caquot le pressentait peut-être lui-même, il semble assez clair aujourd'hui que, spécialement après les développements de l'informatique ces dix dernières années, cette grande entreprise devrait prendre une toute autre forme, celle d'un site Internet comportant aussi bien les diverses données matérielles que le texte et la traduction avec les photographies numérisées des inscriptions, avec la possibilité d'une mise à jour continue aussi bien des nouvelles inscriptions que de la bibliographie la plus récente. La mise en œuvre d'une telle entreprise nécessiterait une réflexion générale sur l'avenir de l'épigraphie sémitique que ce n'est pas le lieu de conduire ici.

Il convient simplement, aujourd'hui, de souligner l'immense apport personnel, direct et indirect, d'André Caquot à l'essor de l'épigraphie sémitique française durant le dernier demi-siècle.

ANDRÉ CAQUOT ET LE PENTATEUQUE

Thomas RÖMER*

On ne peut affirmer que l'étude du Pentateuque constitue un élément central dans l'œuvre impressionnante d'André Caquot qui couvre des époques qui s'étendent du deuxième millénaire avant notre ère jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne, maîtrisant des documents aussi divers que les grands mythes d'Ougarit, la littérature de Qumrân et le livre des *Jubilés*. Avec ses travaux André Caquot a magistralement démontré que l'étude des textes de la Bible hébraïque ne peut se faire d'une manière sérieuse que lorsque ceux-ci sont situés dans un contexte culturel et historique plus large qui inclut les productions littéraires du Levant de la fin du deuxième millénaire avant notre ère, et qui prend également en compte les premières attestations matérielles du texte biblique à Qumrân, ainsi que les autres documents émanant de ces milieux.

Le contexte scientifique des travaux d'André Caquot sur le Pentateuque

Bien qu'il ait publié relativement peu sur le Pentateuque, les articles d'André Caquot vont du début de la *Torah* jusqu'à sa fin, des premiers versets de la Genèse jusqu'à la bénédiction de Moïse à la fin du Deutéronome (Dt 33). André Caquot s'est plus particulièrement intéressé à la tradition sacerdotale, aux noms divins dans le Pentateuque, aux sentences tribales (cette recherche est aussi liée à ses travaux sur le livre des *Jubilés* et les testaments des douze Patriarches), et aux deux mythes d'origine de la *Torah* : l'Exode et

* Professeur au Collège de France.

les Patriarches. À mon avis, c'est l'article de 1962 sur l'alliance avec Abraham qui a anticipé à bien des égards des idées actuelles sur la tradition d'Abraham ; c'est avec cet article que je conclurai mon exposé, bien qu'il constitue la première contribution du Professeur Caquot aux études du Pentateuque.

Lorsque André Caquot commença ses travaux sur les cinq premiers livres de la Bible, la théorie documentaire régnait en maître et personne ne songeait alors à contester la théorie de Wellhausen selon laquelle le Pentateuque (ou plutôt l'Hexateuque) serait le résultat d'une combinaison de quatre documents indépendants à l'origine, et dont le plus ancien serait le Yahviste qui aurait été composé au début de la monarchie (selon certains sous David et Salomon)¹. Lors des dernières publications d'André Caquot sur le Pentateuque au début des années 1990, la situation scientifique avait considérablement changé. L'ancien consensus sur la formation de la Torah avait volé en éclats ; l'hypothèse documentaire dans sa forme classique paraissait intenable, mais on était loin d'un nouveau consensus qui d'ailleurs n'a toujours pas été trouvé. Néanmoins, un certain nombre de nouvelles orientations dans la recherche se firent jour et celles-ci continuent à alimenter le débat des biblistes. On peut les résumer très brièvement de la manière suivante². L'époque dite de l'exil babylonien apparaît comme le véritable point de départ pour la mise en commun et la rédaction de différentes traditions narratives et juridiques à partir desquelles le Pentateuque se constituera à l'époque perse. La distinction philologique, stylistique et idéologique entre des textes sacerdotaux et non sacerdotaux reste un outil important et objectivable dans l'élaboration de modèles diachroniques sur la naissance et la formation de la Torah. Au lieu d'une théorie documentaire qui englobe l'ensemble des livres du Pentateuque, beaucoup de chercheurs reviennent aujourd'hui à une « théorie des fragments » et mettent l'accent sur l'indépendance narrative et littéraire de certains grands ensembles qui n'ont été réunis qu'à un stade tardif de l'histoire rédactionnelle de la *Torah*. Or, en considérant

1 Pour un rappel de l'histoire de la recherche sur le Pentateuque et une présentation de la situation actuelle cf. T. RÖMER, 2004, « La formation du Pentateuque : Histoire de la recherche », in T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN eds., *Introduction à l'Ancien Testament (Le Monde de la Bible, 49)*, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 67-84.

2 C. NIHAN et T. RÖMER, « Le débat actuel sur la formation du Pentateuque », in T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN eds., *Introduction à l'Ancien Testament (Le Monde de la Bible, 49)*, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 85-113.

ces points, on constate que ceux-ci sont parfaitement compatibles avec les travaux d'André Caquot ou encore que certains de ces articles peuvent être compris comme des précurseurs de la situation actuelle du débat sur le Pentateuque. J'aimerais démontrer cette affirmation en présentant en cinq points les recherches d'André Caquot sur les premiers livres de la Bible.

Recherches sur les textes sacerdotaux

Dans une étude publiée en 1973 sur les deux premiers versets de la Bible (Gn 1, 1-2)³, André Caquot rappelle d'abord la tâche de l'exégète, donnant une définition qui me semble toujours valable et d'actualité face à certaines tendances post-modernes qui refusent de laisser au texte biblique son autonomie. Il souligne que « la première tâche de l'exégèse biblique est de retrouver le sens d'un texte ... sans se laisser influencer, dans la mesure du possible, par les interprétations auxquelles a donné lieu le texte » (p. 10).

André Caquot montre avec finesse l'importance des premiers versets de Gn 1 pour la compréhension de la théologie et de l'écriture de l'auteur sacerdotal. Il relève d'abord les parallèles de Gn 1, 1-2 non seulement avec le monde mésopotamien et égyptien, mais aussi avec la Théogonie d'Hésiode. Il montre ensuite qu'il est difficile de suivre l'opinion de Rashi et de certaines traductions modernes et de comprendre la première proposition comme étant déterminée par les deux versets suivants (« Lorsque Dieu créa le ciel et la terre »). Gn 1, 1 est une proposition indépendante qui a fonction de titre et qu'il faut traduire « en un commencement » ou « dans un premier temps ». L'auteur sacerdotal n'exprime nullement l'idée d'une *creatio ex nihilo*, puisque le verset 2 ne « présente en aucun cas le résultat d'un acte créateur initial ». Le *tehom* qui est apparenté au nom de *tiamat*, personnification du chaos aquatique, représente pour l'auteur sacerdotal la totalité des eaux antérieures à l'acte créateur ; l'idée du vent ou l'esprit de Dieu qui vole au-dessus de ces eaux reprend l'idée mythologique des ailes du vent sur lesquelles la divinité vole (cf. Ps 18, 11 ; 104, 3). André Caquot parvient ainsi à montrer sans le formuler expressément l'ouverture de l'auteur sacerdotal aux grandes

3 A. CAQUOT, « Brèves remarques exégétiques sur Genèse 1, 1-2 », in Centre d'Études des Religions du Livre (éd.), *In Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, Études augustiniennes, 1973, pp. 9-21.

civilisations de son époque. Il fait notamment des emprunts aux cosmogonies mésopotamiennes et les réutilise dans sa propre perspective théologique.

Dans sa conférence d'ouverture au congrès de l'*International Organization for the Study of the Old Testament*, en 1992 à Paris, qu'il présidait alors, André Caquot a traité de l'origine du nom divin *El Shadday*⁴. Ce nom joue un grand rôle pour la construction sacerdotale de l'histoire de l'humanité en trois époques : l'histoire de l'humanité (Gn 1-11) dans laquelle Dieu apparaît sous le nom de « Élohim », l'histoire des descendants d'Abraham (Gn 12-36), durant laquelle Dieu se manifeste comme « El Shadday », et finalement l'histoire de Moïse et de l'exode (Ex) où Dieu révèle à Moïse son vrai nom, Yhwh (Ex 6)⁵. Selon Caquot, le titre sacerdotal d'El Shadday trouve son origine dans un nom divin *shadu*, attesté à Ougarit, qui semble être une divinité du type de Baal. L'élément « El » devant « Shadday » ne doit pas être compris comme allusion au « El » ougaritique, mais plutôt comme un déterminatif du nom divin. P « pacifie » en quelque sorte le « shadu » ancien, en insistant surtout sur les aspects de bénédiction, de fécondité et de vie, en conformité avec sa présentation de l'histoire patriarcale. En choisissant un nom comme El Shadday pour caractériser la révélation divine à l'époque des Patriarches, l'auteur sacerdotal s'inscrit dans l'héritage théologique du Levant⁶.

La signification du tétragramme

Selon la tradition sacerdotale, nous venons de le voir, la connaissance du nom divin est le privilège d'Israël (Cf. Ex 6, 2). Dans les textes de P, on ne trouve cependant pas de réflexion sur la

signification du nom de Yhwh, alors que la variante non sacerdotale de la vocation de Moïse en Ex 3, sans doute quelque peu antérieure à P⁷, tente une explication. André Caquot a, en deux articles, traité de la signification du nom divin⁸. Les versets d'Ex 3, 13-15 ont conduit beaucoup d'exégètes à considérer que la prononciation du tétragramme a été Yahwéh (à cause de l'assonance avec *èyhyeh*) et que l'étymologie du nom viendrait de la racine hébraïque *hayah* (« être »). Ces deux options sont, comme le montre André Caquot, probablement erronées. D'abord, sur le plan diachronique, on ne peut lire les versets 14 et 15 du chapitre 3 du livre de l'Exode sur le même niveau. André Caquot montre que le v. 15 est un ajout tardif qui a voulu expliciter voire corriger le texte primitif. Ce texte primitif ne voulait, selon Caquot, pas donner la signification du nom divin, mais insister sur le refus du Dieu d'Israël de communiquer son nom à Moïse. « Je suis ce que je suis », ou « Je suis qui je suis » signifierait alors qu'il est « inopportun, indécent ou impossible de pousser plus loin la définition » du nom divin (énigmes, 21)⁹. Cette interprétation peut d'ailleurs s'appuyer sur d'autres phrases de la Bible hébraïque où la proposition relative et la proposition principale présentent le même verbe à la même personne, et qui soulignent la liberté de Yhwh d'agir comme il l'entend (Ex 33, 19 : « Je ferai grâce à qui je ferai grâce » ; Ez 12, 25 ; 14, 23). L'auteur du v. 15 a modifié le sens premier de 3, 14 en suggérant que Dieu avait, en effet, accédé à la demande de Moïse en lui communiquant son nom propre. Si cette interprétation stimulante s'avère juste, il s'ensuit qu'on ne peut invoquer ce passage en Ex 3 en faveur de la prononciation Yahwéh. La prononciation primitive du tétragramme a été sans doute « *yahô* ». Quant à la signification du nom que l'on peut mettre en relation avec les fameux « *shasu de Yahwô* » attestés en Égypte voire peut-être avec une divinité *Yaw* attestée à Ougarit, Caquot appelle à la prudence. Il

7 Pour le débat actuel sur Ex 3, voir J. C. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 186), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999 ; et T. RÖMER, « Exodus 3-4 und die aktuelle Pentateuchdiskussion », in R. ROUKEMA ed., *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 44), Leuven-Paris-Dudley (Ma.), Peeters, 2006, pp. 65-79.

8 A. CAQUOT, « Le nom du dieu d'Israël », *Positions luthériennes*, 14, 1966, pp. 244-257 ; A. CAQUOT, « Les énigmes d'un hémistiche biblique », in Centre d'Études des Religions du Livre (éd.), *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris, Études augustiniennes, 1978, pp. 17-26.

9 La même explication se trouve par exemple chez Martin BUBER.

4 A. CAQUOT, « Une contribution ougaritique à la préhistoire du titre divin Shadday », in J. A. EMERTON ed., *Congress Volume, Paris 1992 (Supplements to Vetus Testamentum, 61)*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995, pp. 1-12.

5 À ce sujet, cf. A. DE PURY, « P^h as the Absolute Beginning », in T. RÖMER et K. SCHMID eds., *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 203)*, Leuven, University Press/Peeters, 2007, pp. 99-128.

6 Voir aussi les remarques de K. KOCH, « Saddy », *Vetus Testamentum*, 26, 1976, pp. 299-332 ; E. A. KNAUF, « Shadday », *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 1995, pp.-cols. 1416-1423 ; E. LIPÍŃSKI, « Shadday, Shadrappa et le dieu Satrape », *Zeitschrift für Alt-Hebraistik* 8, 1995, pp. 247-274.

constate que le nom du dieu d'Israël « doit être classé parmi les nombreux théonymes sémitiques qui résistent à l'investigation étymologique. Il faut donc s'abstenir à son propos de tout essai 'théologique' reposant sur l'étymologie » (nom, 254). Cette prudence exégétique est une vertu qui fait aujourd'hui souvent défaut.

Les sentences tribales en Gn 49 et Dt 33

Dans la construction du Pentateuque les paroles sur les douze tribus en Gn 49 et Dt 33, attribuées aux deux figures fondatrices d'Israël, Jacob et Moïse, jouent un rôle important. Ces deux ensembles se trouvent à la fin du premier et du dernier livre de la *Torah*, et soulignent ainsi la cohésion entre la tradition patriarcale et celle sur Moïse. La provenance, la datation et la formation de ces deux ensembles sont depuis longtemps objet de débat. André Caquot a consacré cinq études importantes à Gn 49 et Dt 33¹⁰. Dans son premier article de 1976 consacré notamment à la sentence sur Juda en Gn 49, 8-12, Caquot rompt d'abord avec l'idée encore assez courante que cette sentence aurait son origine à la fin du deuxième millénaire avant notre ère, à l'époque prémonarchique. Il montre d'une manière convaincante que le *terminus ad quo* est la royauté israélite. En ce qui concerne le *terminus ad quem*, il se montre bien plus prudent. On sent chez Caquot un certain malaise quant à l'idée courante d'attribuer ce poème au Yahviste (7), et il envisage une date bien plus récente. Quant à la *crux interpretationis* célèbre, à savoir le sens de *shiloh*, André Caquot propose de comprendre ce terme comme une allusion à Salomon, en interprétant le terme comme une forme apocopée de *shelomoh* (27, cf. le nom 'iddô en Esd 8, 17 qui semble provenir d'un nom ayant comporté l'élément théophore 'adon). Reste la question de la fonction de cet oracle : pour Caquot il s'agit d'une légitimation du règne de Salomon. Mais à quelle époque et dans quel milieu a-t-on

10 A. CAQUOT, « La parole sur Juda dans le testament lyrique de Jacob (Genèse 49 ; 8-12) », *Semitica*, 26, 1976, pp. 5-32 ; A. CAQUOT, « Ben Porat (Genèse 49, 22) », *Semitica*, 30, 1980, pp. 43-56 ; A. CAQUOT, « Les bénédictions de Moïse (Deutéronome 33, 6-25), 2- De Joseph à Asher », *Semitica*, 33, 1983, pp. 59-76 ; A. CAQUOT, « Les bénédictions de Moïse (Deutéronome 33, 6-25), 1- Ruben, Juda, Lévi, Benjamin », *Semitica*, 32, 1982, pp. 67-81 ; A. CAQUOT, « "Siméon et Lévi sont frères..." (Genèse 49, 5) », in M. CARREZ éd., *De la Torah au Messie, Études d'exégèse et d'herméneutique biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981, pp. 113-119.

rédigé cet oracle ? Avec prudence, Caquot suggère une composition à l'époque de Salomon dont le but aurait été de faire l'éloge de la monarchie (bénédictions, 69). Cependant, sa démonstration est tout à fait compatible avec une datation de ces versets au début de l'époque perse¹¹. Dans un autre article, André Caquot analyse les oracles sur Siméon et Lévi (49, 5-7) qui précèdent la sentence sur Juda. Il montre d'abord que ces sentences appartiennent à la même strate que le poème sur Juda ; ces versets constituent un contraste pour faire ressortir davantage l'appréciation positive de Juda. André Caquot souligne également que les versets 5-7 présupposent le récit du rapt de Dinah (Gn 34) dans lequel Siméon et Lévi font preuve de cruauté. Si cette conclusion s'avérait juste, elle confirmerait une datation récente de Gn 47,5ss, car Gn 34 fait, selon l'avis majoritaire des exégètes, partie des textes écrits dans le contexte des premières années de l'époque perse¹².

La question de la relation entre les deux collections de sentences tribales en Gn 49 et Dt 33 est d'une grande complexité¹³. Contre un avis assez courant encore aujourd'hui¹⁴, André Caquot

11 Pour une datation tardive cf. J.-D. MACCHI, *Israël et ses tribus selon Genèse 49 (Orbis biblicus et orientalis, 171)*, Fribourg-Göttingen, Presses universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. Pour une datation très ancienne cf. R. DE HOOP, *Genesis 49 in its Literary and Historical Context* (Oudtestamentische Studiën, 39), Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999.

12 C. LEVIN, *Der Jahwist (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 157)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, pp. 263-264. J.-D. MACCHI, « Les interprétations conflictuelles d'une narration (Genèse 34, 1-35,5 ; 49, 5-7) », in G. J. BROOKE et J.-D. KAESTLI eds., *Narrativity in Biblical and Related Texts (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 149)*, Leuven, University Press/Peeters, 2000, pp. 3-15. J. VAN SETERS, « The Silence of Dinah (Genesis 34) », in J.-D. MACCHI et T. RÖMER eds., *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de - Ein mehrstimmiger Kommentar zu - A Plural Commentary of Gen 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury, (Le Monde de la Bible, 44)*, Genève, Labor et Fides, 2001, pp. 239-247.

13 Voir, entre autres, les travaux de J.-D. MACCHI et R. DE HOOP, *Genesis 49 in its Literary and Historical Context* (OTS 39), Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999. J. D. HECK, « A History of Interpretation of Genesis 49 and Deuteronomy 33 », *Bibliotheca Sacra*, 147, 1990, pp. 16-31 ; K. SCHÖPFLIN, « Jakob segnet seinen Sohn. Genesis 49, 1-28 im Kontext von Josefs- und Vätergeschichte », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 115, 2003, pp. 501-523. K. SPARKS, « Genesis 49 and the Tribal List Tradition in Ancient Israel », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 115, 2003, pp. 327-347.

14 S. BEYERLE, 1997, situe la strate primitive de Dt 33 au onzième siècle av. notre ère. S. BEYERLE, *Der Mosesegen im Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und*

a situé la collection de Dt 33 à une époque postérieure à celle de Gn 49. Partant d'une analyse sur l'oracle décrivant apparemment un exil de Juda en Dt 33, 7, il conclut que « la seule situation qu'on puisse envisager pour ce dit est celle qu'a créée la chute du royaume de Juda en 586 ». Il montre en outre que la perspective de cette sentence est compatible avec la perspective deutéronomiste puisque l'auteur de ce dit « a le sentiment qu'avec les captifs de Babylone, Israël a perdu toute la tribu de Juda ... Le faisceau de convictions qu'on peut déceler ici conduit vers l'école deutéronomiste » (bénédictions, 73). André Caquot démontre également qu'il faut distinguer en Dt 33 une strate primitive et des insertions rédactionnelles. Cela est particulièrement évident dans la sentence sur Lévi. Le verset 8 présentant des problèmes de critique textuelle (Caquot préfère une variante qui peut s'appuyer sur un texte de Qumrân et la LXX) semble présupposer la même tradition deutéronomiste si la mention du « fidèle » se réfère à Moïse comme le suggère Caquot (75)¹⁵. Cependant, l'oracle sur Lévi n'est pas homogène, les versets 9b et 10 constituent clairement une interruption puisque la bénédiction du verset 11 se rattache directement à l'hémistiche 9a. Les tâches attribuées aux lévites dans cette interpolation pourraient refléter un débat sur la fonction des Lévites dans le culte du deuxième temple à l'époque perse¹⁶.

Les travaux d'André Caquot sur les sentences tribales restent une référence pour la recherche jusqu'à aujourd'hui. Ses mises en garde contre le romantisme et la nostalgie de l'idéal nomade chez certains chercheurs et l'acuité de son analyse du texte restent exemplaires.

Ex 15 et la tradition de l'Exode

Dans un ouvrage collectif consacré à la « protohistoire d'Israël », André Caquot a analysé le cantique de Moïse en Ex 15¹⁷

formkritische Studien zu Deuteronomium 33 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 250), Berlin/New York, De Gruyter, 1997.

15 Si « l'homme » se réfère à Aaron, comme le suggère également A. CAQUOT, pp. 75-77, on pourrait envisager une strate post-Dtr qui veut réconcilier les options des écoles deutéronomiste et sacerdotale.

16 Ici, je me distancerai de l'opinion d'A. CAQUOT qui parle d'un « rappel conventionnel et insipide des tâches du prêtre » (bénédictions, I, 77).

17 A. CAQUOT, « Cantique de la mer et miracle de la mer », in E.M. LAPERROUSAZ éd., *La Protohistoire d'Israël. De l'exode à la monarchie*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, pp. 67-85.

qui dans l'école américaine (spécialement celle de Cross à Harvard)¹⁸ est encore aujourd'hui considéré comme un texte très ancien¹⁹, proche des supposés événements de l'exode. Il distingue d'abord sur le plan de l'analyse littéraire trois unités de sens : un bref poème de Moïse et de Miryam (A) dans les versets 1b et 21, un hymne (B) en 2-5 et 18 célébrant la royauté de Yhwh, et un poème (C) dans les versets 6-17, construit autour de l'affirmation de l'incomparabilité de Yhwh au verset 11. Selon Caquot, ces trois unités correspondent au processus de composition d'Ex 15. Les versets 1b et 21 sont l'élément le plus ancien, difficile à dater. Ils parlent d'une « intervention divine contre une cavalerie ennemie, à l'origine anonyme » (75). Son genre le rapproche d'autres chants brefs comme Jos 10, 12 ou Nb 21, 14-15. La version B semble être une reprise poétique de la version non sacerdotale (traditionnellement appelée « yahwiste ») d'Ex 14. Le verset 18 qui célèbre la royauté rapproche ce poème des « psaumes du règne de Yhwh ». Les versets 6-17 présupposent le récit sacerdotal d'Ex 14 et utilisent comme celui-ci un recours au langage mythologique de la création et du déluge, pour mettre en parallèle la séparation de l'abîme en Gn 1 et la séparation de la mer pour permettre un passage à Israël. Les versets 16 et 17 présupposent, selon André Caquot, l'expérience de la déportation et expriment l'idée d'une reconquête du pays perdu. La version C est donc au plus tôt « une composition du temps de l'exil » (85). Particulièrement intéressante est l'observation du fait que les versions B et C reprennent chacune séparément le récit non sacerdotal et le récit sacerdotal d'Ex 14, ce qui confirme par un autre biais la distinction de deux narrations à l'intérieur d'Exode 14. Caquot observe avec raison « que les parties élaborées du poème n'apportent aucune information étrangère au récit en prose » (83) et qu'il est par conséquent tout à fait improbable qu'Ex 15 fournisse des indications sur une tradition ancienne de l'exode. On ne peut donc utiliser ce texte pour s'approcher d'un quelconque « exode historique » qui de toutes les façons est peu vraisemblable. La succession des versions A, B et C, proposée par André Caquot permet cependant d'élaborer une hypothèse sur l'ensemble de la tradition littéraire de la sortie d'Égypte contenue dans le livre de l'Exode, en distinguant un bref récit ancien,

18 F. M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1973.

19 B. D. RUSSELL, *The Song of the Sea. The Date of the Composition and Influence of Exodus 15:1-21* (Studies in Biblical Literature, 101), New York et al., Lang, 2007.

une version plus élaborée de type yahviste ou deutéronomiste et une composition sacerdotale de la fin de l'époque babylonienne ou du début de l'ère achéménide.

Genèse 15 et la tradition patriarcale

On observe dans des publications récentes une insistance sur l'autonomie relative des grands ensembles à l'intérieur du Pentateuque. À la suite des travaux de Staerk et Galling²⁰, de nombreux chercheurs soulignent le fait que Gn 12-35 et Ex-Dt (Jos ?) représentent deux versions concurrentes des origines du peuple d'Israël. Il s'agit là d'une conception *généalogique* (« populaire ») des origines et d'une conception *vocationnelle* (de type « prophéto-deutéronomiste »)²¹. Le lien entre les Patriarches et l'Exode n'aurait été fait que tardivement, peut-être par le milieu sacerdotal. Dans ce débat sur la relation entre les Patriarches et l'Exode, Gn 15 joue un rôle important, puisque ce texte insère dans le récit d'une alliance avec Abraham des éléments de la tradition exodique. Déjà à l'époque où la théorie documentaire dominait sans contestation les études du Pentateuque, Gn 15 posait quelques problèmes aux exégètes, puisqu'on avait du mal à attribuer ce texte à une ou deux des « anciennes sources ». André Caquot, dans une étude de 1962²², a bien senti ce malaise et a préparé avec ses observations une vision nouvelle de Gn 15 telle qu'elle se manifeste dans des publications récentes²³.

20 W. STAERK, *Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments, I. und II. Heft*, Berlin, G. Reimer, 1899 ; K. GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 48), Giessen, Alfred Töpelmann, 1928. Ce dernier est d'ailleurs cité dans l'étude d'A. Caquot.

21 Voir notamment les travaux d'Albert De PURY, par exemple, « Le choix de l'ancêtre », *Theologische Zeitschrift* 57, 2001, pp. 105-114.

22 A. CAQUOT, « L'alliance avec Abraham (Genèse 15) », *Semitica*, 12, 1962, pp. 51-66.

23 J. HA, *Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 181), Berlin-New York, 1989. T. RÖMER, « Genèse 15 et les tensions de la communauté juive postexilique dans le cycle d'Abraham », *Transeuphratène*, 7, 1994, pp. 107-121. J.C. GERTZ, « Abraham, Moses und der Exodus. Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Genesis 15 », in J.C. GERTZ, K. SCHMID et M. WITTE eds., *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 315), Berlin-New York, De Gruyter, 2002, pp. 63-81. D. JERICKE, *Abraham in Mamre. Historische und exegetische Studien zur Region von Hebron und zu Genesis 11, 27-19, 38* (Culture and History of the Ancient Near East, 17), Leiden-Boston, Brill, 2003. C. LEVIN,

Après avoir commenté les innombrables tentatives d'attribuer Gn 15 aux anciens documents du Pentateuque, il constate qu'il est « difficile de situer Genèse 15 dans le cycle traditionnel des patriarches » (55). Il remarque ensuite que les premiers versets veulent appliquer à Abraham les traits d'un prophète²⁴ et d'un roi. Ces premiers versets présupposent également le chapitre Gn 14, ce que l'exégèse critique avait longtemps nié (pour des raisons d'argumentation circulaire). Caquot réhabilite avec raison l'exégèse juive traditionnelle qui a insisté sur le fait que le salaire d'Abram mentionné en Gn 15, 1 se rattache à ses exploits militaires relatés en Gn 14. De nombreux autres indices pourraient être avancés pour démontrer que Gn 15 présuppose Gn 14 ; cela signifie alors que Gn 15 ne peut être un texte ancien puisque Gn 14 n'a pas été composé avant l'époque perse. Bien que ce ne fût pas le but de son article, Caquot avance d'autres arguments qui confirment une date tardive pour la composition de Gn 15. Il souligne avec raison qu'il « n'est pas besoin d'attribuer les vv. 13-16 à un réviseur » (63). Mais les indications chronologiques sur les 400 ans de séjour en Égypte présupposent clairement les textes sacerdotaux ; par conséquent Gn 15 doit être postérieur à P. L'annonce d'un retour des Israélites *henna* « ici » doit se comprendre, comme le montre Caquot avec raison, comme une référence à Jérusalem (65). On peut y lire une allusion à la conquête de Sion par David ou au retour des exilés babyloniens à Jérusalem. Quant au rituel de l'alliance, le découpage des animaux (v. 10), Caquot trouve un parallèle qui pointe également vers l'époque perse. Hérodote (VII, 38-40) relate que le roi perse Xerxès s'étant emparé d'un déserteur « le fait couper en deux, fait placer les deux moitiés du cadavre de part et d'autre d'un chemin où il fait défiler son armée suivie du trône vide de 'Zeus' » (61) ce qui constitue une affirmation de la puissance des Perses sur leurs ennemis. On pourrait alors comprendre le rituel étrange de Gn 15 comme affirmation de la puissance de Yhwh pour réaliser toutes les annonces qu'il fait à Abraham.

Résumant ses nombreuses observations, André Caquot qualifie avec raison Gn 15 d'une « pseudo-tradition patriarcale, un 'midrash' si l'on veut, à l'instar de Genèse 14 que notre chapitre paraît continuer » (66). Bien qu'André Caquot ait été tenté de situer ce texte

« Jahwe und Abraham im Dialog: Genesis 15 », in M. WITTE ed., *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 345), Berlin-New York, De Gruyter, 2004, pp. 237-257.

24 Curieusement il hésite quant à l'application des traits prophétiques sur Abraham, 59.

à l'époque de la royauté, le comprenant comme une légitimation de l'empire salomonien, ses observations peuvent être exploitées pour soutenir que Gn 15 est en effet un « midrash », un des derniers textes de la Genèse et du Pentateuque dont le but est de renforcer le lien entre Abraham et les Patriarches et d'inscrire ainsi la tradition de l'exode dans celle des Patriarches. Dieu s'adresse à Abraham par la formule qui rappelle l'ouverture du Décalogue : « Je suis Yhwh qui t'ai fait sortir d'Our Casdim ». Abraham apprend ici avant Moïse le vrai nom divin²⁵, il est dépeint comme un prophète et il apprend dans un résumé tout le contenu du Penta-, voire de l'Hexateuque. Il devient pour ainsi dire un précurseur de Moïse. Ce faisant, le rédacteur de Gn 15 fait de la tradition patriarcale un prologue à l'exode. L'analyse très fine de Gn 15 par André Caquot a été un moment important pour l'élaboration de cette nouvelle vision de Gn 15.

Conclusion

Bien que, comme nous l'avons souligné en ouverture, André Caquot n'ait pas fait du Pentateuque son principal champ de recherches, ses publications sur les premiers livres de la Bible sont restées des références jusqu'à aujourd'hui. Certains de ces articles ont anticipé, d'une manière discrète, des hypothèses de la recherche actuelle. André Caquot a toujours pris soin d'étayer ses positions par une grande acribie analytique, tout en reconnaissant le caractère hypothétique de ses résultats. Cela devrait également être un exemple pour la recherche actuelle qui est parfois trop pressée de construire de nouvelles thèses englobantes.

²⁵ Contrairement à P, où Dieu se présente à Abraham comme El Shadday.

ANDRÉ CAQUOT ET LES LIVRES DE SAMUEL

Philippe de ROBERT*

C'est en 1961 que j'ai assisté pour la première fois à un cours d'André Caquot, c'était aux Hautes Études, et il portait sur les livres de Samuel. Pour le débutant que j'étais alors, en première année de théologie, possédant à peine les rudiments de l'hébreu, ce fut une expérience décoiffante : l'érudition linguistique de ce jeune et brillant professeur, les nombreuses autorités qu'il citait et qui m'étaient inconnues, la rigueur de sa démarche et la rapidité de son élocution provoquaient une sorte de vertige, l'impression que l'essentiel du propos me passait au-dessus de la tête, que je ne pouvais en saisir que des bribes – pire que ce que j'avais ressenti peu avant en écoutant Paul Ricœur à la Sorbonne sur la phénoménologie de Husserl ! Mais, percevant l'enjeu de cet enseignement, j'ai résolu de ne pas me décourager, de persévérer et de relever le défi. Aujourd'hui je m'en félicite, et avec le recul du temps je me propose d'évoquer brièvement tout d'abord l'évolution des travaux d'André Caquot sur les livres de Samuel, puis la méthode qu'il mettait en œuvre pour en faire l'exégèse, enfin les résultats auxquels il est parvenu, en débat avec d'autres hypothèses.

C'est peu après le début de son enseignement aux Hautes Études en 1955, dans la chaire de Charles Viroilleaud rétablie sous le titre « Religions sémitiques comparées », qu'André Caquot aborde, au moins publiquement, l'étude des livres de Samuel, dans le cadre d'une recherche sur l'idéologie royale en Israël, question alors très discutée à la suite des travaux d'exégètes comme Ivan Engnell, Aage Bentzen ou Sigmund Mowinckel, qui lui étaient directement accessibles grâce à sa connaissance des langues scandinaves. Après avoir étudié certains

* Université de Strasbourg.