

Zeitschrift:	Theologische Zeitschrift
Herausgeber:	Theologische Fakultät der Universität Basel
Band:	60 (2004)
Heft:	3
Artikel:	Sur les relations judéo-samaritaines en Palestine du Ier au IVème siècle p. C. entre accommodement et éviction
Autor:	Friedheim, Emmanuel
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-877871

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 60

2004

Heft 3

Sur les relations judéo-samaritaines en Palestine du I^{er} au IV^{ème} siècle p. C. entre accommodement et éviction

C'est après la destruction du second temple, en 70 p. C., que le Judaïsme rabbinique semble s'affirmer en tant que nouveau leadership du peuple juif.¹ L'étude de l'éviction temporaire ou définitive des dissidences religieuses par le milieu rabbinique, telles que le courant très scrupuleux de la Halakha pharisienne de Beit-Shammaï,² le judéo-christianisme,³ le mouvement des 'Amei-

¹ Avant la grande révolte des Juifs contre Rome (66-73 p. C.) la société juive palestinienne est composée de plusieurs mouvances religieuses, cf. par exemple: A.F. Segal, *The Other Judaisms of Late Antiquity*, Atlanta 1987; J.D.G. Dunn, *Jesus and Factionalism in Early Judaism – How Serious was the Factionalism of Late Second Temple Judaism?*, in: J.H. Charlesworth, L.L. Johns (eds.), *Hillel and Jesus – Comparisons of two Major Religious Leaders*, Minneapolis 1997, 156-175. Après la destruction du sanctuaire juif, et ce jusqu'au IV^{ème} siècle p. C., certains courants religieux continuent d'exister (cf. E. Friedheim, *Politique et rabbinisme en Palestine romaine – Opposition, approbation et réalités historiques*, ThZ 59/2 [2003] 108-110), mais probablement en marge du milieu rabbinique, lequel, issu du mouvement pharisien, semble alors prendre le devant de la scène politique au sein du peuple juif. Sur la formation de l'élite dirigeante des rabbins après la destruction du sanctuaire juif et la disparition du pluralisme socio-religieux, caractéristique de l'époque du second temple, cf. par exemple: P.S. Alexander, *The Parting of the Ways from Perspective of Rabbinic Judaism*, in: J.D.G. Dunn (ed.), *Jews and Christians, The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, Tübingen 1992, 22.

² I. Ben-Shalom, *Events and Ideology of the Yavneh Period as Indirect Causes of the Bar-Kokhva Revolt*, in: A. Oppenheimer, U. Rappaport (eds.), *The Bar-Kokhva Revolt – A New Approach*, Jerusalem 1984, 1-12 (héb.); idem, *The School of Shammai and the Zealots' Struggle against Rome*, Jerusalem 1993, 273ff. (héb.); E. Friedheim, *Quelques facettes essénienes chez Flavius Josèphe et la mystérieuse absence de l'historien de la littérature rabbinique*, SR 28/4 (1999) 475; 482-483 n. 30.

³ A. Büchler, *The Minim of Sepphoris and Tiberias in the Second and Third Century*, in: idem, *Studies in Jewish History*, London 1956, 245ff; D. Jaffé, *Les relations entre les sages et les judéo-chrétiens durant l'époque de la Mishna*; R. Eliézer ben Hyrcanus et

Ha-aretz,⁴ ou encore celui des Juifs idolâtres,⁵ est fastidieuse. Ce travail exigerait à n'en pas douter une approche bien plus étendue que ce que nous pourrions présenter ici. Au delà de ces luttes intestines, le Judaïsme rabbinique devait faire face aussi bien à la population locale non-juive environnante qu'au pouvoir romain dans toute sa complexité. Par ailleurs, un autre front se dessinait face à la jeune autorité rabbinique, celui des Samaritains. Dans le cadre restreint de ce travail nous avons choisi délibérément d'analyser les relations progressives entre Juifs et Samaritains en Palestine du Ier au IVème siècle p. C., à l'appui des textes rabbiniques, eux-mêmes éclairés par le contexte historique des premiers siècles de l'ère vulgaire. Cette étude pourra en outre éclairer globalement la diversité des comportements rabbiniques face à ces tendances culturelles évolutives qui, chacune à sa manière, pouvaient porter préjudice à la mouvance dirigeante en cours de formation, celle des Sages.

I

Les relations entre Juifs et Samaritains depuis l'époque du second temple furent complexes et évoluèrent au cours des générations. Bien que découpés et éparses, les renseignements que nous possédons pour la période du second temple nous permettent de reconstituer une image approximativement cohérente des relations entretenues par ces deux groupes ethniques. Les plus anciennes sources que nous ayons font état du conflit qui opposa les exilés juifs de retour de Babylone aux Samaritains installés en Palestine.⁶ Cette situation entre les deux communautés persista sûrement pendant toute la période perse, puisque c'est à l'aube de la période hellénistique, durant la conquête de la Palestine par Alexandre le Grand en 331 a. C., que les textes font preuve de relations conflictuelles entre les deux ethnies.⁷ Les tensions parvin-

Jacob le «min» disciple de Jésus de Nazareth, Pardès – Le Christianisme au miroir du Judaïsme 35 (2003) 57-77, et al.

⁴ D. Jaffé, Les 'Amei-Ha-ares durant le II^e et le III^e siècle – État des sources et des recherches, REJ 161/1-2 (2002) 1-40.

⁵ E. Friedheim, Jewish Idolaters in Eretz-Israel during the Mishna and Talmud Periods, in: R. Margolin (ed.), Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies – History of the Jewish People, Jerusalem 2000, 21-44 (héb.).

⁶ Esdr 4 et la suite; Neh 3,34; Jos., Antiquitates Judaicae [= AJ], 10,19-20. À cette époque, le processus de conversion à la religion juive n'existe probablement pas encore, car sinon comment expliquer que les Juifs revenant de Babylone n'y aient pas incité les Samaritains, voir à ce propos: Y. Kaufmann, History of the Religion of Israel, IV/1: From the Babylonian Captivity to the End of the Prophecy, Jerusalem 1963, 197-207 (héb.).

⁷ Jos., AJ, 11, 317-345; Talmud de Babylone [= TB] Yoma, 69a; TB Tamid 27b; Ashtori Haparchi, *Kaftor Ve-Perach*, 5, Venise 1349 [réimp. Vol. I, Jérusalem 1997, 74-75] (héb.). Dans les sources midrashiques palestiniennes il est fait allusion à la controverse judéo-

rent à leur paroxysme à l'époque hasmonéenne, au début de laquelle les Juifs conquirent plusieurs contrées de Samarie en annexant à la Judée les territoires de Lod, Ephraïm et Ramatayim.⁸ Plus tard, Jean Hyrcan I s'appropria en 128-127 a. C. la ville de Sichem avec le mont Garizim où il détruisit le temple des Samaritains.⁹ Cette région fut dès lors placée dans son intégralité sous le contrôle du pouvoir hasmonéen et ce, jusqu'à la conquête de la Judée par

samaritaine en présence d'Alexandre le Grand, sans pour autant mentionner explicitement les Samaritains, contrairement aux sources talmudiques babylonniennes rapportées en début de note, cf. *Lvt. Rabba*, 13, 5 (éd. Margulies, 293); *Midrash Tanhuma H'uqat*, 27 (éd. Buber, 119); *Pesikta Rabati*, 14 (éd. Friedmann, 65-66); *Midrash Tehilim*, 18 11 (éd. Buber, 141). Notons cependant qu'aussi bien une chronique samaritaine tardive (cf. E.N. Adler, M. Seligsohn, Une nouvelle chronique samaritaine, REJ 45 [1902], 70-98; 223-254) que le rouleau des jeûnes, texte juif de l'époque du second temple, (cf. V. Noam, *Megillat Ta'anit – Versions, Interpretation, History, with a Critical Edition*, Jerusalem 2003, 100-101 [héb.]) font état de cette disputation judéo-samaritaine. Ce dernier texte est sans nul doute la source de référence des passages talmudiques babylonniens mentionnés précédemment. Concernant les différentes versions du récit de la rencontre du grand-prêtre juif ou samaritain avec Alexandre le Grand, voir: F. M. Cross, Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times, HTR 59 (1966) 201-211; Noam, ibid. Une multitude d'opinions contraires ont été avancées par la recherche historique sur la question de l'historicité de cet événement, cf. Noam, op. cit., 263. Une de ces nombreuses interrogations fut entre autres soulevée par H. Eshel, selon qui le temple samaritain au sommet du mont Garizim n'existe pas encore à l'époque d'Alexandre le Grand et que, dans la mesure où cette anecdote refléterait tout de même une quelconque réalité historique, il semblerait que la controverse entre Juifs et Samaritains concerne la ville de Samarie et non le temple du Garizim. Selon cet auteur, ce ne serait que dans les sources juives tardives que pour des raisons de rivalités politiques bien postérieures à l'époque étudiée, les rabbins auraient intentionnellement déplacé le lieu de la controverse pour le situer sur le mont Garizim, cf. H. Eshel, The Prayer of Joseph, a Papyrus from Masada on Samaritan Temple on *APTAZIN*, Zion 56 (1991) 125-136 (héb.); idem, Wâdi Ed-Dâliyeh Papyrus 14 and the Samaritan Temple, Zion 61 (1996) 359-365 (héb.). Néanmoins, l'archéologie a prouvé que le sanctuaire samaritain du mont Garizim existait déjà à l'époque perse (Vème siècle a. C.) (cf. Y. Magen, Mt. Garizim – A Temple City, Qad. 33/2 [120] [2000] 74-118 [héb.]) ce qui invaliderait manifestement la thèse précédente et pourrait, en outre, renforcer l'authenticité du récit de la controverse entre Juifs et Samaritains en présence d'Alexandre le Grand, avec le sanctuaire du mont Garizim placé au centre du débat.

⁸ I Macc 10,30; 38; Jos., AJ, 13, 50 et al. Notons ici que les Samaritains semblent avoir été autant concernés que les Juifs par les décrets d'Antiochus IV Épiphane (175-164 a. C. env.), mais à la différence qu'ils acceptèrent de consacrer leur temple sur le Garizim à Zeus (Xénios), ce que les insurgés Juifs refusèrent toujours de faire pour le temple de Jérusalem, cf. Jos., AJ, 12, 257-264.

⁹ Jos., AJ, 13, 275; Jos., de Bello Judaico [= BJ] I, 2, 7; Z. Safrai, Shechem in the Days of the Mishnah and Talmud – 63 BCE – 637 CE, in: Z. Safrai, S. Dar (eds.), Shomron Studies, Tel-Aviv 1986, 83 (héb.); contra: E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus-Christ, II, G. Vermes, F. Millar, M. Black (eds.), Edinburgh 1979, 161. Bien que la politique des Hasmonéens vis-à-vis des Gentils fut axée essentiellement sur la conversion de force au Judaïsme, comme dans le cas des Iduméens, certains critiques sont d'avis qu'elle ne put être appliquée à l'égard des Samaritains, vivant depuis trop long-

Pompée en 63 a. C. Au temps du roi Hérode (37-4 a. C.) la Samarie revint aux mains du vassal de Rome, qui adopta une politique plus conciliante envers les Samaritains, sans doute pour obtenir leur soutien dans sa lutte contre les derniers Hasmonéens. La prise de position visant à se démarquer du Judaïsme est alors caractéristique du Samaritanisme. Les sources de l'époque attestent en effet l'existence de relations tendues entre les communautés juive et samaritaine.¹⁰ Flavius Josèphe les accuse ainsi de tirer profit à tout moment des priviléges juridiques accordés au peuple juif par Rome, mais de s'en désolidariser dès l'annonce d'une période de crise.¹¹ Ben-Sira est d'ailleurs indigné par les mœurs samaritaines.¹² Une allusion similaire est décelable dans l'écrit intertestamentaire connu sous l'appellation de «*Testament de Lévi*» qui désigne Sichem comme étant «la cité des ineptes».¹³ Certains passages du *Nouveau Testament* laissent aussi transparaître des éléments de discorde et de séparation entre les deux communautés. Ainsi l'évangile de Jean nous relate comme il suit : «La femme samaritaine lui dit (à Jésus) : Comment toi, qui es Juif, me demandes-tu à boire, à moi qui suis une femme samaritaine ? – Les Juifs, en effet, n'ont pas de relations avec les Samaritains.»¹⁴ Cette absence de relations apparaît aussi de manière manifeste chez Luc : «Lorsque le temps où il devait être enlevé du monde approcha, Jésus prit la résolution de se rendre à Jérusalem. Il envoya devant lui des messagers, qui se mirent en route et entrèrent

temps dans l'ombre du peuple juif en tant que pseudo-convertis, cf. Kaufmann (supra, n. 6).

¹⁰ J.A. Montgomery, *The Samaritans – The Earliest Jewish Sect, Their History, Theology and Literature*, New York²1968, 154-164.

¹¹ Jos., AJ, 11, 341. Les Juifs, aussi bien à l'époque du second temple que plus tard, surnommèrent souvent les Samaritains du vocable à connotation péjorative : «Kouti» (= כוּתִי) = cuthéen, c'est à dire provenant de la ville de Kouta (קוטה), lieu d'origine de cette ethnie [cf. II Reg 17,24], ce qui prouve bien que des siècles après leur implantation en terre sainte, les Juifs considéraient encore les Samaritains comme étant des Gentils à part entière. Josèphe affirme d'ailleurs que les Samaritains sont désignés en hébreu par le terme de Kouti (Χουθαῖοι), alors que ce sont précisément les Grecs qui les nomment «Samaritains» (Σαμαρεῖται), cf. AJ, 9, 290. À cet égard, Josèphe dénonce à plusieurs reprises la duplicité de la «judaïté» samaritaine qui, à l'en croire, justifie le dénominatif peu élogieux de «Kouti» employé par les Juifs à l'encontre des Samaritains, cf. ibid., 9, 291; 11, 341; 12, 257-264. Il nous reste à noter que bien que d'ordinaire franchement négative, l'attitude de Josèphe envers les Samaritains est parfois plus nuancée, cf. L.H. Feldman, *Josephus' Attitude towards the Samaritans – A Study in Ambivalence*, in: L.H. Feldman (ed.), *Studies in Hellenistic Judaism*, Leiden 1996, 114-136.

¹² Ben-Sira 50,25-26; R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin 1906, 490-491; P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew – A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, Leiden/New York/Köln 1997, 90: «בשני גוים קכח נפשי והשלישית איננו עם, יושבי שער ופלשת וגוי נבל הדר בשכם».

¹³ *Testament de Lévi* 7,2 (in: M. Philonenko, *La Bible – Écrits intertestamentaires*, Paris 1987, 842).

¹⁴ Jean 4,9.

dans un bourg de Samaritains, pour lui préparer un logement. Mais on ne l'accueillit pas, parce qu'il se dirigeait sur Jérusalem.»¹⁵ Il semblerait en effet que les Juifs de Galilée hésitaient d'ordinaire à traverser la Samarie pour se rendre à Jérusalem, et Josèphe de relater le meurtre d'un Juif galiléen perpétré par des Samaritains, ce qui provoqua de graves troubles entre les deux ethnies, réprimés sévèrement par le pouvoir romain.¹⁶ Dans ce contexte, il est compréhensible que l'appellation même de «samaritain» prit là encore une connotation péjorative parmi les Juifs; ainsi fut qualifié Jésus par ses coreligionnaires qui s'opposaient aussi bien à sa personne qu'à sa doctrine.¹⁷ Il n'est donc pas faux de prétendre qu'à la fin de l'époque du second temple, les Samaritains furent dans leur grande majorité socialement isolés et marginalisés du peuple juif.¹⁸

II

Après la destruction du temple en 70 p. C., les relations entre Juifs et Samaritains restèrent tendues mais peut-être à moindre mesure. Ceci est dû probablement aux rapports qu'entretenait le pouvoir romain envers les deux communautés. Aux yeux des Romains, les Samaritains étaient juridiquement situés entre Juifs et Païens, et furent par conséquent impliqués – sans doute contre leur gré – dans les nouvelles relations que les Romains instaurèrent à l'égard des Juifs après la grande révolte (66-73 p. C.).¹⁹ Ainsi par exemple, le décret romain visant à interdire la circoncision à l'époque de la révolte de Ben-Kosba (132-135 p. C.) concernait aussi les Samaritains,²⁰ mais par ail-

¹⁵ Luc 9,51-53.

¹⁶ Jos., BJ, 2, 12, 3-8; idem, AJ, 20, 118-124.

¹⁷ Jean 8,48. Sur le caractère dédaigneux de ce qualificatif, voir encore: supra, n. 11.

¹⁸ Il est souhaitable néanmoins de mentionner ici l'opinion de G. Alon, selon laquelle nos sources sont tendancieuses et amplifient sciemment à outrance la différence existant *de facto* entre ces groupes ethniques, mais ne sont – de loin – point révélatrices de l'ensemble des relations judéo-samaritaines pour l'intégralité de l'époque du second temple. Selon ce critique, il faut donc relativiser l'importance des textes, car il y eut manifestement des Juifs qui entretenaient aussi des relations conviviales avec leurs voisins Samaritains et vice versa, ainsi le fameux passage allégorique du «bon Samaritain» (Luc 10,25-37) qui est peut-être révélateur d'un phénomène réel plus large, cf. G. Alon, *The Jews in Their Land in the Talmudic Age (70-640 CE)*, II, Jerusalem 1984, 562. Cet auteur soutient que le fait que Jésus et ses disciples appréciaient les Samaritains, peut servir d'indicateur nous permettant de supposer que d'autres Juifs pensaient de même, bien que cette prise de position vis-à-vis des Samaritains soit – il est vrai – quasiment absente de nos sources. En dépit de ces remarques importantes, on ne peut cependant occulter l'ensemble des textes qui tendent à prouver l'existence de rapports épineux entre Juifs et Samaritains à la fin de l'époque du second temple.

¹⁹ Z. Safrai, *The Jewish Community in the Talmudic Period*, Jerusalem 1995, 356-358 (héb.).

leurs, ceux-ci ne bénéficièrent jamais des priviléges concernant, par exemple, l'accomplissement adapté du culte impérial, l'exemption d'impôts durant l'année de jachère, et bien d'autres facilités, que le droit romain accordait aux Juifs.²¹ Ce statut juridique ambigu, qui contraignit les Samaritains à remplir les devoirs qui incombaient aux Juifs, tout en ne profitant pas de leurs priviléges, les incita probablement à se rapprocher davantage des Juifs. Aussi est-il vraisemblable que les Samaritains firent cause commune avec les Juifs dans leur combat contre Rome, lors des révoltes de 66 et de 132 p. C.²² Cette prise de position est particulière, car pour autant que l'on sache, aucune autre ethnie ne fut en Palestine concrètement solidaire des révoltes juives en question. Ensuite, c'est avec la destruction du temple juif que la rivalité, plusieurs fois

²⁰ L'édit d'Hadrien (117-138 p. C.) visant à élargir l'interdiction de castration promulguée par Domitien (cf. A. Berger, *Encyclopaedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia 1950, 382, 550, 706) à la circoncision, est rapporté chez Aelius Spartianus, *Scriptores Historiae Augustae* (= SHA) – *De Vita Hadriani* 14, 2 (éd. A. Chastagnol, Paris 1994, 36-37) et par le rescriptum d'Antonin Le Pieux (138-161 p. C.), rapporté dans *Modestinus, Digesta*, 48. 8. 11. Cette interdiction concerna aussi bien les Égyptiens (cf. D. Dalla, *L'incapacità sessuale in Diritto Romano*, Milano 1978, 77ff., 91ff., 99ff.) que les Samaritains, voir: Origène, *Contra Celsum*, 2, 13 (éd. Koetschau, I, 142); M. Gaster, *The Samaritans – Their History, Doctrines and Literature*, London 1925, 37; Montgomery (*supra*, n. 10) 90ff.; Alon (*supra*, n. 18) 25; M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990 (réimp. Paris 2003), 185; M. Mor, *From Samaria to Shechem – The Samaritan Community in Antiquity*, Jerusalem 2003, 186 (héb.). Contra: H. Mantel, *The Causes of the Bar Kokhba Revolt*, *JQR* 58 (1967) 235.

²¹ Sur les priviléges octroyés par les Romains aux Juifs, cf. J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, I, Paris 1914, 213-290; 338-390; et al. Quant à la condition juridique des Samaritains qui ne bénéficièrent pas des mêmes mesures, cf. A. M. Rabello, *The Samaritans in Roman Law*, in: E. Stern, H. Eshel (eds.), *The Samaritans*, Jerusalem 2002, 481 (héb.).

²² R. Kirchheim, *Introductio in librum Talmudicum «de Samaritanis»*, Frankfurt a. M. 1911, 10ff. (héb.); Montgomery (*supra*, n. 10) 189; Alon (*supra*, n. 18) II, 24-26; sur l'attitude similaire que les Romains adoptèrent à l'encontre des Samaritains et des Juifs, cf. Gaster (*supra*, n. 20) 37. Dans BJ, 3, 7, 32, Josèphe raconte que les Samaritains profitèrent de la révolte des Juifs, pour fomenter une sédition samaritaine contre les Romains en Samarie, et particulièrement dans la région du mont Garizim. Cette rébellion fut littéralement écrasée par la cinquième légion, commandée par Sextus Vettulenus Cerealis, et à en croire Josèphe, 11600 Samaritains y auraient trouvé la mort. Josèphe présente cette insurrection comme indépendante, mais il n'est pas exclu qu'il y ait eu connivence entre le soulèvement des Samaritains et celui des Juifs. Concernant la participation éventuelle des Samaritains à la révolte de Ben-Kosba, il est admis aujourd'hui qu'une partie d'entre eux luttèrent contre les Romains en Samarie même, une révolte qui, là encore, fut en marge de celle des Juifs, cf. M. Mor, *The Bar-Kochba Revolt – Its Extent and Effect*, Jerusalem 1991, 171-181 et surtout 181 (héb.); Mor (*supra*, n. 20) 182-183 (héb.). Aussi devons-nous rejeter la position curieusement infondée de B. Tsedaka, dans son article: *Samaritans*, EJ 14 (1973), 730: «The Samaritan temple was ... rebuilt by the Romans as a reward for the aid given to them by the Samaritans during the Bar-Kokhba rebellion.» Car sinon, comment comprendre la bonne entente entre Juifs et Samaritains qui succéda à la révolte?

séculaire entre les deux ethnies, s'estompa.²³ Cet élément peut expliquer le regard globalement positif que les sages juifs adoptèrent envers les Samaritains après la grande révolte. Autrement dit, l'attitude nationaliste anti-romaine partagée par les Samaritains durant l'insurrection juive contribua à stabiliser progressivement la position du Judaïsme rabbinique à leur encontre, avec l'instauration de liens congrus entre les deux populations.²⁴ Pour bien saisir les nouveaux rapports instaurés entre Juifs et Samaritains à cette période, il faut également prendre en considération le remaniement de la répartition géographique de la population samaritaine en Palestine romaine. Avant la grande révolte, les Samaritains résidaient majoritairement dans un cadre territorial bien défini, celui de la Samarie.²⁵ À partir du II^{ème} siècle p. C., et sur-

²³ Les Juifs détruisirent le sanctuaire samaritain au sommet du mont Garizim en 128-127 a. C., et malgré ce qu'on a pu prétendre, ce sanctuaire ne fut jamais reconstruit ni au temps d'Hérode ni plus tard au cours du I^{er} siècle p. C., cf. A.D. Crown, *The Samaritans in the Byzantine Orbit*, *BJRL* 69/1 (1986) 96-138. En 70 p. C. disparaissait le sanctuaire juif de Jérusalem. La destruction de ce dernier scella définitivement les revendications samaritaines concernant la priorité de leur sanctuaire sur celui de Jérusalem, cf. Montgomery (*supra*, n. 10) 234-239. Cet élément pourrait éclairer un rapprochement entre Samaritains et Juifs. Par ailleurs, il n'est pas improbable qu'après la destruction de leur temple par les Hasmonéens, les Samaritains devinrent dès lors de plus en plus dépendants de celui de Jérusalem (cf. S. Safrai, *Pilgrimage at the Time of the Second Temple*, Jerusalem ²1985, 95-100 [héb.]), ce qui pourrait peut-être aussi expliquer une connivence judéo-samaritaine après la destruction du temple hiérosolomytain.

²⁴ Précisons néanmoins qu'en dépit du destin ressemblant des deux ethnies après la destruction du second temple, on ne peut parler de symbiose ou bien encore d'identification culturelle. Certains Samaritains adoptèrent probablement une position mitigée vis-à-vis d'une éventuelle participation à la révolte juive contre Rome, et ce silence cachait en réalité un désaccord sur la question. Cet élément incita en outre Vespasien (69-79 p. C.) à faire confiance aux Samaritains, et c'est en venant renforcer l'urbanisation de cette province romaine, qu'il transforma le village de Ma'avartha ou Mamortha, situé entre le Mont 'Ebal et celui du Garizim, en Néapolis, (*Jos.*, *BJ* 4, 449; Pline l'ancien, *Historia Naturalis* 5, 14, 69, *LCL*, 272-273) qui hérita de l'antique cité de Sichem, alors que son territoire englobait la Samarie, le territoire d'Aqraba, excepté la cité de Sébasté, cf. Safrai (*supra*, n. 9) 85 (héb.); M. Avi-Yonah, *The Holy Land – A Historical Geography from the Persian to the Arab Conquest* 536 B. C. to A. D. 640, *Jerusalem* ³2002, 153. Dans un autre registre, les rabbins qui adaptent les institutions juives à la nouvelle situation causée par la destruction du temple, à Yabné, font partie du clan de Rabban Yohanan ben Zakkaï, hillérite convaincu, qui adopta une attitude très réservée vis-à-vis du soulèvement juif contre Rome, ce qui *a priori* nous inciterait à penser que le soutien militaire des Samaritains lors de la grande révolte ne fut pas du goût des dirigeants Juifs modérés. Néanmoins, les idées nationalistes ne disparurent pas pour autant au sein du milieu rabbinique. Celles-ci furent véhiculées surtout à l'époque du successeur de Rabban Yohanan, à savoir: Rabban Gamaliel II (96-115 p. C. env.) (cf. Ben-Shalom [*supra*, n. 2]) lequel perçut probablement d'un bon œil la prise de position nationaliste des Samaritains lors de la guerre de 70, ce qui, précisément à la période de ce dirigeant, resserra les liens entre les deux ethnies, préliminaires sociaux indispensables pouvant expliquer la future collaboration lors de la révolte de Ben-Kosba (132-135).

tout après l'an 135, on rencontre des Samaritains expatriés au delà des frontières de la Samarie, à tel point que de nombreuses communautés samaritaines fleurirent de plus en plus hors même de Palestine.²⁶ Il existe dès cette période des implantations samaritaines dans des régions palestiniennes qui, jusqu'alors, comptaient essentiellement de Juifs et de Gentils parmi leurs habitants.²⁷ De nombreuses sources rabbiniques attestent, en effet, la présence d'implantations samaritaines hors de Samarie.²⁸ Cette évolution apparaît clairement dans le Talmud de Jérusalem qui distingue deux périodes bien définies, celle qui précéda l'émigration et celle qui lui succéda.²⁹ Ce phénomène s'amplifia au cours du IIIème et IVème siècle p. C. pour arriver à son apogée à l'époque byzantine. Les causes de cette propagation migratoire sont multiples. Il s'agit en premier lieu de facteurs économiques, lorsque les villes portuaires de Palestine attirèrent ces populations soucieuses de vivre du commerce.³⁰ Ensuite, il faut prendre en considération le facteur démographique. L'expansion des Samaritains fut favorisée par le processus naissant de l'amoindrissement de la population juive. R. Abbahu, amora palestinien du

²⁵ Josèphe détermine le territoire géographique de la Samarie entre la Judée au sud et la Galilée au nord, et délimite les frontières de son territoire aussi bien à l'est qu'à l'ouest, bien qu'en l'occurrence, il ne précise pas exactement les régions qui lui sont limitrophes, cf. BJ, 3, 3, 4-5. Voir également: BJ, 1, 6, 5; AJ, 14, 3, 4; Avi-Yonah (*supra* n. 24) 151-154. Les Samaritains résident alors exclusivement dans ce territoire, cf. R. J. Coggins, *Samaritans and Jews*, Oxford 1975, 93-99, 138-148; Z. Safrai, *The History of the Settlement in Samaria in the Roman and Byzantine Periods*, in: Z. Safrai, S. Dar (eds.), *Shomron Studies*, Tel-Aviv 1986, 127-157 (héb.); cela évidemment n'implique pas que tous les habitants de la Samarie eussent été Samaritains. Il y avait manifestement dans cette région des païens, tels que par exemple les habitants de la ville de Samaria-Sébasté, cf. A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1937 (réimp. Oxford 1998), 273.

²⁶ Pour s'en tenir au IIème siècle p. C., on assiste à une accentuation du phénomène migratoire vers des destinations aussi lointaines que l'Asie Mineure ou bien encore l'Italie, cf. Montgomery (*supra*, n. 10) 148-153; A.D. Crown, *The Samaritan Diaspora*, in: E. Stern, H. Eshel (eds.), *The Samaritans*, Jerusalem 2002, 176 (héb.).

²⁷ Montgomery (*supra*, n. 10) 143-153; Y. Ben-Zvi, *The Samaritans' Book*, Jerusalem 1970, 57-133.

²⁸ Notons ici que les sources rabbiniques les plus anciennes faisant référence, en bien ou en mal, aux Samaritains datent de la seconde moitié du IIème siècle p. C., ce qui corroborerait l'expansion des Samaritains en dehors de Samarie, cf. Montgomery (*supra*, n. 10) 165-195; Y. Herschkowitz, *Les Cuthéens dans les dires des Tannaïm*, *Yabné* 2 (1940) 71-105 (héb.).

²⁹ Talmud de Jérusalem [= TJ] *Pessahim*, I, 1, (27b): «R. Shimon (IIème siècle p. C.) dit: ce dont on parle [que les Samaritains sont plus scrupuleux de leurs commandements que les Juifs], c'est au début (בראשונה), à l'époque où ils [= les Samaritains] étaient implantés dans leurs villages (שהיו מושקעים בכוּפְרַנִּיהָן) mais désormais (אבל עכשוו) qu'ils n'ont plus de commandements ... ils sont suspects ...»

³⁰ Ainsi la communauté de Samaritains œuvrant à Césarée-Maritime au III-IVème siècle p. C., cf. par exemple: *TJ Demaï*, I, 1 (22c); *TJ 'Aboda Zara*, I, 2 (39c); L.I. Levine, *Caesarea under Roman Rule*, Leiden 1975, 107-112, et al.

III-IV^{ème} siècle p. C., nous informe qu'à la fin de la révolte de Ben-Kosba, (vers 135 p. C.) treize villages juifs furent occupés par des Samaritains.³¹ Ce texte, bien que tardif, nous enseigne donc que des implantations mixtes judéo-samaritaines existaient dès le II^{ème} siècle p. C. Le passage suivant nous montre aussi l'importance croissante des Samaritains dans les agglomérations juives: «[On raconte l'anecdote] de R. Shimon b. (= ben = fils de) Éléazar (II^{ème} siècle p. C.) qui se rendit dans une ville située au sud, pénétra dans une synagogue puis interrogea le scribe s'il y avait du vin à vendre. Ce dernier lui répondit: Rabbi, cette ville est peuplée de Samaritains (העיר הזאת של כותים) et on ne produit plus le vin en état de pureté comme mes aïeux [littéralement: pères] le faisaient...»³² Cette ville anonyme du sud³³ fut à l'origine une implantation juive, puis devint à majorité samaritaine, ce que manifestement ignorait le sage en question. Parfois, les Juifs et les Samaritains vivaient ensemble dans des quartiers mixtes.³⁴ Ainsi par exemple, la Mishna relate le cas de Juifs et de Samaritains partageant une cour commune à plusieurs habitations.³⁵ Le brassage des populations fut si important que les rabbins commencèrent à discerner les Samaritains résidant dans les villes juives, de ceux vivant dans des localités à forte densité samaritaine, en prétendant que ceux qui vivaient avec les Juifs étaient plus scrupuleux de la Halakha que les autres.³⁶ La vie commune au sein de localités judéo-samaritaines engendra naturellement des contacts économiques, sociaux, voire parfois religieux ou encore juridiques entre les deux groupes ethniques.³⁷ Ceux-ci s'amplifièrent rapidement

³¹ ר' אבחו: שלש עשרה עירו' נשתקעו בכוויים בימי שמד.

³² *Deut. Rabba*, 2, 33 (éd. Vilna). À comparer avec: *TJ 'Aboda Zara*, 5, 4 (44d).

³³ Anonyme, bien qu'il soit largement admis de nos jours que cette appellation géographique désigne en réalité la ville de Lod/Lydda en Judée, voir par exemple: J. Schwartz, Jewish Settlement in Judaea after the Bar-Kochba War until the Arab Conquest 135 CE – 640 CE, Jerusalem 1986, 33-41 (héb.). Le texte parallèle rapporté dans *TJ 'Aboda Zara*, 5, 4 (44d) présente quant à lui une version araméenne ressemblante: «dans une ville de Samaritains» (לחדא קרייה דשמערין).

³⁴ *TB Mo'ed Qatan*, 9b.

³⁵ *Mishna 'Erubin*, 6, 1.

³⁶ *TB Nida*, 56b. Il serait souhaitable d'établir une différence entre les Samaritains dans leur «Kernland» avec ceux vivant dans des régions à population mixte. Malheureusement, dans l'état actuel des sources, il est difficile d'opérer une telle différenciation, d'où l'importance de ce texte qui met en exergue la différence de rapports manifestés par les rabbins envers les Samaritains vivant dans des localités majoritairement juives ou samaritaines.

³⁷ Les Juifs sont ainsi autorisés à moudre du grain chez le Samaritan, cf. *Mishna Demaï*, 3, 4; *Tosefta Demaï*, 4, 27 (éd. Lieberman, 83); le Juif peut confier des fruits au Samaritan, cf. *ibid.*, 4, 24 (éd. Lieberman, 82); les Juifs achètent les fruits cultivés par le Samaritan, cf. *ibid.*, 5, 24 (éd. Lieberman, 93); ceux-ci sont autorisés à affermer le champ d'un Samaritan et cela réciproquement, voir: *ibid.*, 6, 3-4 (éd. Lieberman, 94); les Juifs peuvent fréquenter les auberges des Samaritains, cf. *Tosefta 'Aboda Zara*, 3, 1 (éd. Zucker-

et débouchèrent sur de véritables relations sociales. Cet arrière-plan historique peut expliquer la différence de position des rabbins concernant la «juïdaïté» des Samaritains. D'aucuns les considéraient comme étant des convertis forcés (*נְרִי אֲרִיוֹת*) (littéralement: convertis par les lions, référence manifeste à II Reg 17,25-39), une opinion qui trouve probablement son origine à l'époque du premier (ou second) temple, puis d'autres voyaient en eux de véritables convertis (*נְרִי אַמְתָה*).³⁸ Cette dichotomie concernant le regard juridique et moral à porter sur les Samaritains, caractérise la position des rabbins au IIème siècle. Les Samaritains sont ainsi recevables juridiquement dans l'acte du divorce juif.³⁹ Selon certains sages palestiniens œuvrant dans la seconde moitié du IIème siècle p. C., on applique aux Samaritaines des décisions halakhiques concernant la pureté rituelle propre d'ordinaire à la femme juive.⁴⁰ Les Samaritains participent à des repas publics et siègent à la même table que les Juifs, et par conséquent sont conviés à s'y joindre pour réciter le texte de l'invitation (*זִימָן*) précédant les actions de grâces après le repas, impliquant obligatoirement la participation au minimum de trois Juifs âgés de plus de

mandel, 463). On peut confier la garde d'une bête à un berger samaritain, ibid. Le témoignage d'un samaritain est accepté dans le cadre d'une affaire juridique, cf. *Tosefta Guittin*, 1, 4 (éd. Lieberman, 246-247); *TB Baba Qama*, 38b, et al.

³⁸ *TB Baba Qama*, 38b; *TB Sanhédrin* 85b; *TB Hulin* 3b; *TB Nida* 56b. Les deux avis rapportés dans ces sources affirment visiblement que les Samaritains furent convertis à un moment de leur histoire. La divergence d'opinions réside cependant dans la question de la sincérité de leur conversion. Un des lecteurs anonymes de l'article suggéra l'idée selon laquelle cette controverse rabbinique serait liée originellement à la conversion de force des Samaritains que Jean Hyrcan aurait effectuée en 128-127 a. C. Cette conversion obligatoire aurait été acceptée par certains rabbins, qui virent alors dans les Samaritains de véritables convertis, tandis que d'autres ne considérèrent cette conversion que comme l'inévitable issue d'un acte forcé. Réalisé de la sorte, ces derniers ne purent voir dans les agissements de Jean Hyrcan une conversion authentique acquise selon les conceptions halakhiques pharisiennes, exigeant la sincérité profonde du candidat à la conversion sans aucune contrainte. Si tel fut le cas, nous ferions alors face à une polémique halakhique très ancienne remontant au IIème siècle a. C., réapparaissant dans les sources rabbiniques du IIème-IIIème siècles p. C. Toutefois, en dépit du fait que Jean Hyrcan détruisit le temple des Samaritains sur le mont Garizim en 128-127 a. C., il n'est pas prouvé pour autant que le monarque hasmonéen imposa aux Samaritains la conversion obligatoire, cf. supra, n. 9. Aussi faudrait-il comprendre la discussion des sages sur ce problème comme étant révélatrice d'un phénomène d'actualité propre au IIème-IIIème siècles p. C., lorsque les Samaritains furent très proches des Juifs, d'où la question de la nature ambiguë de leur éventuelle appartenance au peuple juif.

³⁹ *TJ Guittin*, I, 4 (43d). Selon *Mishna Guittin* 1, 5 et *Tosefta Guittin*, 1, 4 (éd. Lieberman, 246-247) des témoins samaritains sont valables pour prononcer le divorce chez les Juifs. Ce texte date de l'époque de Yabné (Ier-IIème siècle), bien que rapporté par R. Judah, rabbin tardif œuvrant à Oucha après 135 p. C.

⁴⁰ *TB Nida* 56b.

treize ans.⁴¹ Les femmes samaritaines sont autorisées à faire accoucher des femmes juives ainsi qu'à allaiter leurs nourrissons, et ceci réciproquement.⁴² Les Juifs sont astreints à subvenir aux besoins des Samaritains nécessiteux (עֲנֵי כּוֹתִים), à la condition que la cité ne compte pas de Juifs indigents parmi ses habitants.⁴³ Les Juifs considéraient en ce temps les Samaritains comme étant des gens respectables, à qui l'on pouvait confier des biens matériels.⁴⁴ Plusieurs sources talmudiques stipulent qu'à la différence du vin des Gentils – dont la consommation fut prohibée pour les Juifs – celui des Samaritains fut en revanche autorisé.⁴⁵ L'abattage rituel d'une bête consommable, commis par un Samaritain est valable pour le Juif.⁴⁶ Un Juif peut absorber sans crainte le pain azyme d'un Samaritain, et s'acquitter ainsi de l'obligation de sa consommation lors de la Pâque juive.⁴⁷ Le patriarche Rabban Shimon b. Gamaliel II (160-180 p. C. env.) affirmait que nombreux sont les Samaritains qui accomplissent plus scrupuleusement les commandements juifs qu'ils partagent, que les Juifs eux-mêmes.⁴⁸ Les relations sociales et religieuses entre les deux ethnies semblent être correctes à la fin du II^{ème} siècle p. C. ainsi qu'au début du III^{ème} siècle, puisque des sages juifs, dont R. Judah le Prince (180-219 p. C.) en personne, se réunirent probablement dans l'échoppe d'un Samaritain résidant dans la ville juive de Lod/Lydda (בָּהֶןּוֹת שֶׁל כּוֹתִים בְּלֹוד), pour traiter de la question épineuse de l'exemption des lois de l'année de jachère pour la ville d'Ascalon.⁴⁹ C'est encore au III^{ème} siècle p. C., que l'on assiste à une coopération, devenue certes plus rare mais toujours existante,

⁴¹ *Mishna Berakhot*, 7, 1; *TJ Berakhot*, 7, 1 (11b); *Midrash Shemouel*, 13 (éd. Buber, 88); *TB Berakhot*, 47b.

⁴² *Tosefta 'Aboda Zara*, 3, 1 (éd. Zuckerman, 463).

⁴³ *TB Guittin* 30b.

⁴⁴ *TJ Demaï*, 3, 4 (23c).

⁴⁵ *Mishna Demaï*, 7, 4; *TJ Demaï*, 7, 2 (26b); *TJ 'Aboda Zara*, 5, 4 (44d); *TB 'Hulin*, 6a.

⁴⁶ *TB Hulin*, 3b.

⁴⁷ *Tosefta Pesseha*, 2 (1) 3 (éd. Lieberman, 145): *מֵצָא שֶׁל כּוֹתִים מוֹתְרָת וְאַדְם יוֹצֵא בָה יְדֵי חֻבְתוֹ בְפָסח*.

⁴⁸ Ibid: כל מצוה שהחויק בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר: רבן שמעון בן גמליאל או[מר]: *יב* רבן שמעון בן גמליאל או[מר]: כל מצוה שהחויק בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר: *TJ Pessaḥim*, 1, 1 (27b); *TB Berakhot*, 47b; *TB Guittin*, 10a; *TB Kiddushin*, 76a; *TB Hulin*, 4a.

⁴⁹ *Tosefta Oholot*, 18, 18 (éd. Zuckerman, 617). Telle est la version du manuscrit de Vienne, alors que celui d'Erfurt mentionne: «Dans l'échoppe de Pazi de Lod» בָּהֶןּוֹת שֶׁל כּוֹתִים בְּזִוְיָה בְלֹוד, ce qui invaliderait l'attribution de ce magasin à un Samaritain. Il est malaisé de trancher entre les deux versions, et bien que la logique nous inciterait à accepter la version mentionnant Pazi (C'est probablement cela qui amena B. Z. Rosenfeld à étudier ce passage sans même mentionner la différence de version qui – selon nous – est d'importance, cf. idem, *Lod and its Sages in the Period of the Mishnah and Talmud*, Jerusalem 1997, 86 [héb.]. Notons d'ailleurs que dans cette étude, le chapitre traitant des Samaritains opérant à Lod, occulte également cette version du texte, cf. ibid., 192-197), il n'est cependant pas exclu qu'il faille accepter la version du manuscrit de Vienne suivant le principe bien connu de l'authenticité à accorder en priorité au texte présentant la *lectio difficilior*.

entre Juifs et Samaritains, ainsi R. Yona qui se vit proposer l'aide d'un Samaritain pour éteindre l'incendie qui ravageait aussi bien son logis que la récolte avoisinante.⁵⁰ D'autres amoraïm autorisent encore à cette époque les Juifs à consommer la production alimentaire des Samaritains.⁵¹

Parallèlement à cette prise de position conciliante vis-à-vis des Samaritains, on trouve dans les sources rabbiniques une multitude de diatribes accompagnées de lois coercitives à leur égard.

III

Les rabbins du II^e siècle imposèrent une taxe pour empêcher toute union nuptiale entre Samaritains et Juifs,⁵² ce qui prouve bien que ces mariages étaient fréquents, symptôme manifeste de la profonde fusion sociale existante *de facto* entre les deux ethnies, soulignée auparavant. Les livres de la Tora, les phylactères ainsi que le parchemin de la Mezouza, écrits par un scribe samaritain, sont irrecevables pour les Juifs.⁵³ Les textes rabbiniques attestent aussi des liens verbaux qu'entretenaient les rabbins en personne avec des Samaritains. Ces débats prouvent tout d'abord – et là encore – que des relations quotidiennes étaient de règle entre les sages juifs et les Samaritains, mais la teneur péjorative, voire aggressive, de ces conversations dévoile également la nature orageuse de ces relations. Ainsi par exemple, R. Méir, œuvrant dans la secon-

⁵⁰ *TJ Nedarim*, 4, 9 (38d); *TJ Yoma*, 8, 5 (45b), cette dernière version de l'anecdote ne faisant pas mention explicitement du Samaritain est probablement inexacte.

⁵¹ ר' יעקב בר אחא בשם ר' לעזרה: התבשילי כוחם הרי אלו: מותרין *TJ 'Abodah Zara*, 5, 4 (44d):

⁵² *TB Baba Qamma*, 38b.

⁵³ ... מיכן אמר[ו]ן ספר תורה תפלין ... ומזוזות שכחן מין ומוסר ונוי ... וכותי יישראאל משומד פסולין... Midrash Tannaïm sur Deut 6,9 (éd. Hoffmann, 28). Ce passage place au même plan les Samaritains, avec les Gentils, les délateurs, les Juifs apostats, les Judéo-chrétiens qui viendraient à copier un de ces parchemins. Cette comparaison avec les Judéo-chrétiens est intéressante, car elle se retrouve dans plusieurs textes, ainsi celui rapporté dans *Midrash Tanhuma, Vayyikra*, 3 (éd. Buber, 3, n. 23), selon lequel si l'officiant de la synagogue ne prononce la bénédiction contre les Judéo-chrétiens (cf. S. Mimouni, La «Birkat ha-minim»; une prière juive contre les judéo-chrétiens, RevSR 71 [1997] 275-298) on l'oblige à revenir sur ce passage, de peur qu'il ne soit Judéo-chrétien, de telle manière qu'il en vienne à se réprover lui-même en le récitant. En ce sens, si le chantre de la synagogue ne récite pas la bénédiction appelant à la reconstruction de Jérusalem, on le contraint à reprendre ce texte, de crainte qu'il ne s'agisse d'un Samaritain infiltré dans la synagogue: ... וכן מי שלא אמר בונה ירושלים מהווים אוחן, דחיישין שם א כותי הוּא». À propos de la confusion entre le mot «Kouti» désignant parfois dans les sources rabbiniques tardives aussi bien les romains que le pouvoir chrétien, voir par exemple le discours de R. 'Azaria, amora palestinien œuvrant probablement au III^e-IV^e siècle p. C., selon lequel le royaume des Samaritains (מלוכה כותים) détourne le monde et le trompe avec ses mensonges, référence plausible au pouvoir romain ou encore byzantin, cf. *Cant. Rabba*, 2, 4 (éd. Vilna); *ibid.*, 2, 29 (éd. Dunsky, 70-71, n. 2).

de moitié du II^{ème} siècle p. C., est probablement parmi les tannaïm celui qui a eu le plus de confrontations d'idées avec les Samaritains. Les arguties sont généralement centrées sur l'interprétation théologique à apporter à certains versets bibliques obscurs. Ainsi, ce rabbin s'entretient avec les Samaritains de la résurrection des morts,⁵⁴ de la question de l'origine des Samaritains,⁵⁵ ou encore de la charité que le patriarche Jacob manifesta à l'égard de ses fils.⁵⁶ R. Shim'on b. Éléazar, un disciple de R. Méir, polémique avec un Samaritan sur les lois du mariage.⁵⁷ Un Samaritan apostrophe avec impertinence R. Hizqiya, amora palestinien du III^{ème} siècle p. C., sur la question du sacrement du monarque en Israël.⁵⁸ La question de la valeur religieuse à attribuer à la ville de Sichem est débattue avec beaucoup d'âpreté entre Juifs et Samaritains, aussi bien à l'époque de la Mishna qu'à celle du Talmud.⁵⁹

⁵⁴ *Eccl. Rabba*, 5, 10. R. Shimon b. Eléazar, un disciple de R. Méir, dialogue aussi avec des sages samaritains pour leur prouver la véracité de la résurrection des morts, cf. *Sifré sur Nmbs.*, 112 (éd. Horowitz, 122). Sur la négation de la résurrection des morts chez les Samaritains, cf. *Pesikta Rabbati*, I (excursus) (éd. Friedmann, 193). Selon certains critiques, la discussion portant sur la résurrection entre R. Méir et Cléopâtre mentionnée dans *TB Sanhédrin* 90b, se déroula en réalité avec un notable samaritain, cf. W. Bacher, Rabbi Meir and «Cleopatra», *JQR* 2 (1890) 188; S. Klein, Samaria in the Time of the Talmud, *Lunz's Jerusalem* 10 (1924) 134. Notons ici que les pères de l'Église accusèrent les Samaritains de véhiculer d'anciennes conceptions sadducéennes niant en l'occurrence la notion de résurrection après le trépas, cf. Origène, *In Math.*, XXII, 23-32 (J.P. Migne [ed.] *PG*, 13, 1561-1564); Epiphane, *Panarion*, 9, 2, 3 (GCS 25, 198); Gaster (supra, n. 20) 78, 88; J.E.H. Thomson, *The Samaritans – Their Testimony to the Religion of Israel*, London 1919, 187, 197, 201; M. Avi-Yonah, *In the Days of Rome and Byzantium*, Jerusalem 1970, 258 n. 32 (héb.). Cette comparaison avec les Sadducéens est intéressante car selon la *Mishna Nida*, 4, 2 les Sadducéennes qui se comportent suivant leurs préceptes ancestraux sont semblables à des Samaritaines (בנوت צדוקין שנагו ללכת בדרכי אבותיהם הרוי הן ככויתות). Un enseignement probablement ancien datant de l'époque du second temple considère les Samaritaines comme étant impures perpétuellement, et cela sans que le processus de purification, comprenant l'immersion dans le bain rituel, pratiqué mensuellement par la femme juive, ne puisse leur être efficace, cf. *Tosefta Nida*, 5, 1 (éd. Zuckerman, 645).

⁵⁵ *Gen. Rabba*, 94 (éd. Theodor-Albeck, 1178-1179). Sur la question des origines des Samaritains débattue dans la littérature rabbinique, voir: G. Alon, *The Origin of the Samaritans in the Halakhic Tradition*, in: Idem, *Jews, Judaism and the Classical World – Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Jerusalem 1977, 354-373.

⁵⁶ *Tanhuma Reeh*, 12 (éd. Buber, 24); *Gen. Rabba*, 70, 6, (éd. Theodor-Albeck, 804).

⁵⁷ *TJ Yevamot*, 1, 6 (3a).

⁵⁸ *TJ Sanhédrin*, 2, 6 (20d).

⁵⁹ *Sifré sur Deut.*, 56 (éd. Finkelstein, 123). Ces paroles sont rapportées au nom de R. Éléazar b. R. Yossi, voir aussi: *TB Sota*, 33b. Dans *TJ Sota*, 7, 3 (21c) le même texte est attribué à R. Éléazar b. R. Shimon, tous deux sages qui œuvrèrent au II^{ème} siècle p. C. R. Ishmael b. R. Yossi fut quant à lui menacé de mort, lorsqu'il critiqua l'importance religieuse accordée par les Samaritains à la ville de Néapolis, cf. *TJ 'Aboda Zara*, 5, 4 (44d). Au III^{ème} siècle p. C., les sources rendent compte d'une controverse similaire entre R. Jonathan et un Samaritan, lorsque cette fois c'est le Samaritan qui engage la polémique cf. *Gen. Rabba*, 32, 10 (éd. Vilna); et pour la version probablement d'origine de ce texte cf.

Ce processus de dénigrement des Samaritains est accentué au IIIème siècle p. C., lorsque le jugement que portent les docteurs de la Loi sur les Samaritains est de plus en plus critique. À en croire les rabbins, les Samaritains blasphèment et profèrent des insultes à l'égard des Juifs.⁶⁰ Les Samaritains sont considérés par R. Aha, amora palestinien du IIIème siècle p. C., comme étant des profiteurs de la bonté humaine.⁶¹ Celui qui mange leur viande abattue rituellement est comparé à celui qui consomme du porc.⁶² Les Samaritains font partie des gens peu recommandables qui sont voués à l'enfer.⁶³ Selon R. Yohanan, décédé en l'an 279 p. C., les Samaritains sont souillés par l'impureté.⁶⁴

Quelles raisons historiques furent donc à l'origine de la détérioration des relations judéo-samaritaines qui déboucha sur une séparation définitive des Samaritains du peuple juif?

IV

Il nous semble que l'hellénisation progressive des Samaritains à partir de la fin du Ier siècle p. C. et la fusion synchrétique probable de leur religion avec les cultes païens ambients sont autant d'éléments qui peuvent éclairer le phénomène de la dégradation des relations sociales et religieuses entre Juifs et Samaritains aux premiers siècles de notre ère. Une étude historique de la ville de Sichem-Néapolis est un bon exemple pour montrer l'adaptation croissante de la population urbaine à majorité samaritaine, à la culture gréco-romaine environnante.⁶⁵ Depuis l'an 72 p. C. et ce jusqu'à la révolte de Ben-

Deut. Rabba Ekev (éd. Lieberman, 79); *Yalkout Shim'oni sur Gen.*, 57 (édition de Salonique, 1527).

⁶⁰ *TJ Sanhédrin*, 7, 8 (25b).

⁶¹ *Midrash Tannaïm sur Deut.*, 33, 6 (éd. Hoffmann, 213).

⁶² *Pirkei deRabbi Éliezer*, 37 (éd. Higger, in: *Horeb – Devoted to Research in Jewish History and Literature* 10 [1948] 214): «כל האוכל בשר משחיתת כותי כאילו אוכלبشر חזיר». À comparer avec supra, n. 46. Cet enseignement figure déjà dans *Mishna Shevi'it* 8 10, rapporté aussi au nom de R. Éliezer (b. Hyrcanos), œuvrant à Yabné après la destruction du second temple (I^{er}-II^{ème} siècle p. C.). Ce passage important stipule également que les Samaritains ne peuvent en aucune manière se convertir véritablement au Judaïsme, (cf. également Éliahou Zouta, 1 [éd. Friedmann, 169]), qu'ils n'ont droit ni au monde futur, ni à la résurrection des morts, ni à Jérusalem, etc...].

⁶³ *Otzar Hamidrashim*, 1 (éd. Eisenstein, 162).

⁶⁴ *Yalkout Shim'oni sur Gen.*, 28 (édition de Salonique, 1527).

⁶⁵ Safrai (supra, n. 9) 87. Pour les vestiges archéologiques attestant l'hellénisation (au sens large du terme) grandissante à Néapolis aux premiers siècles de notre ère, cf. par exemple: T. Schreiber, *Die Dreifussbasis von Nabulus*, ZDPV 7 (1884) 136-139; C. Dauphin, *A Roman Mosaic Pavement from Nablus*, IEJ 29 (1979) 11-33; Y. Magen, *The Roman Theater in Shechem*, in: E. Schiller (éd.), *Zeev Vilnay's Jubilee Volume – Essays*

Kosba (132-135 p. C.) il n'y a pour ainsi dire aucun élément réel attestant l'existence de croyances païennes dans la cité romaine. Les nombreux sarcophages trouvés lors des fouilles archéologiques menées dans la ville ne présentent pas de décossements païens et les émissions monétaires du règne de Domitien (81-96 p. C.) ne montrent que des motifs judéo-samaritains de la fin de l'époque du second temple, hormis l'effigie impériale, qui prouve davantage la fidélité de la nouvelle cité romaine au pouvoir de Rome, qu'une véritable dévotion relevant du culte impérial.⁶⁶ Néanmoins, des païens vivent déjà à Néapolis, ainsi le penseur chrétien Justin Martyr (100-165 p. C. env.), qui dans sa jeunesse aurait obtenu à Néapolis une éducation païenne dans la pure tradition gréco-romaine.⁶⁷ À l'en croire, durant toute son adolescence passée à Néapolis, il n'entendit jamais parler de la Bible.⁶⁸ De plus, les Samaritains ne sont paradoxalement jamais mentionnés dans ses écrits.⁶⁹ Nombreux sont les vestiges attestant l'existence de cultes païens à Néapolis à partir du II^{ème} siècle p. C., et particulièrement les cultes syriens qui y occupent une place privilégiée. Jupiter Héliopolitain de Baalbek apparaît ainsi sur les émissions monétaires de la cité, aussi n'est-il pas exclu que son culte y fut officiellement observé.⁷⁰ C'est apparemment depuis le règne de l'empereur Hadrien (117-138 p. C.) qu'un autre culte en l'honneur d'un dieu suprême, connu sous le nom de Zeus (Jupiter) Hypsistos (= Très-Haut), est attesté à Néapolis. Les chroniques samaritaines, certes tardives, nous enseignent que ce souverain érigea une ville sur le sommet du mont Garizim ainsi qu'un temple à ses pieds.⁷¹ La numismatique du temps d'Antonin Le Pieux (138-161 p. C.), fait état, quant à elle, de la présence d'un temple sur le sommet du mont Garizim,⁷² qui, à en croire certains critiques, ne serait autre que celui de Zeus Hypsistos.⁷³ Les

on the History, Archaeology and Lore of the Holy Land Presented to Zeev Vilnay, Jerusalem 1984, 269, 277 (héb.); idem, The Western Mausoleum at Neapolis, Eretz-Israel – Archaeological, Historical and Geographical Studies [= *EJ*] 19 (1987) 88 (héb.), et al.

⁶⁶ M. Avi-Yonah, The Samaritans in the Roman and Byzantine Periods, in: Y. Aviram (éd.), The Shomron Land – Proceedings of the 30th National Conference of the Knowledge of the Land of Israel, Jerusalem 1974, 35 (héb.); Safrai (supra, n. 9) 87 (héb.).

⁶⁷ L.W. Barnard, Justin Martyr – His Life and Thought, Cambridge 1967, 5.

⁶⁸ Ch. Burchard, Neapolis, in: K. Ziegler, W. Sontheimer (eds.), Der kleine Pauly, Lexicon der Antike auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft IV, München 1972, 33.

⁶⁹ Safrai (supra, n. 9) 87. Ceci pourrait en outre corroborer le redéploiement de la population samaritaine hors de Samarie évoqué auparavant.

⁷⁰ Y. Meshorer, City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period, Jerusalem 1985, 49 no 130 (161 p. C.); 50 no 134 (période de Caracalla, 211-217 p. C.).

⁷¹ Adler, Seligsohn (supra, n. 7) 82.

⁷² K.W. Harl, The Coinage of Neapolis in Samaria A. D. 244-253, The American Numismatic Society – Museum Notes 29 (1984) 66; Meshorer (supra, n. 70) 50 no 134.

⁷³ Avi-Yonah (supra, n. 66); E.J. Bickerman, The God of the Maccabees – Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt, Trans. H.R. Moehring, Leiden 1979, 61-

fouilles archéologiques menées à Tell er-ras sur le mont Garizim ont en effet dévoilé les vestiges d'un temple datant du IIème siècle p. C., d'où furent dégagées deux inscriptions votives, l'une sur un débris de colonne et l'autre dans un bassin, toutes deux en l'honneur de Zeus olympien.⁷⁴ Ce temple resta probablement en activité jusqu'au Vème siècle p. C., puisque le philosophe néo-platonicien Damascius (458-533 p. C. env.) écrivit dans sa «Vie d'Isidore» que le philosophe samaritain, Marinos, œuvra dans la seconde moitié du Vème siècle, à «Néapolis de Palestine, située à proximité du mont Garizim où se trouve un saint sanctuaire en l'honneur de Zeus Très-Haut (Zeus Hypsistos), à qui Abraham ... se consacra.»⁷⁵ Selon certains chercheurs, l'identité de Zeus Hypsistos est syncrétique, puisqu'elle assimile un élément païen (Zeus) avec un élément judéo-samaritain (Hypsistos, traduction grecque du terme hébreu: אל עליון, faisant référence au Dieu suprême: אל עליון).⁷⁶ Bien que ce dernier terme, et surtout Theos Hypsistos, représente parfois le dieu judéo-samari-

62, et al.

⁷⁴ R.J. Bull, G.E. Wright, Newly Discovered Temples on Mt. Gerizim in Jordan, HThR 58 (1965) 234-237; R.J. Bull, The Excavation of Tell er ras on Mt Gerizim, The Biblical Archaeologist 31 (1968) 58-72; idem, E.F. Campbell, The Excavations of Tell er Râs on Mt. Gerizim, BASOR 190 (1968) 4-41; Y. Magen, Mount Garizim and the Samaritans, in: F. Manns, E. Alliata (eds.), Early Christianity in Context – Monuments and Documents, Jerusalem 1993, 123-124.

⁷⁵ Damascius apud Photius, Bibliotheca 242 (éd. Henry, VI, 36); H. Kippenberg, Garizim und Synagoge, Berlin/New York 1971, 99-100; M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, II., from Tacitus to Simplicius, Jerusalem 1980, 674-675 (Texte grec accompagné d'une traduction anglaise que nous reproduisons ici): «He says that the successor of Proclus, Marinus, came from Neapolis in Palestine, a city situated near the mountain called Argarizon (i. e. Garizim)... on this mountain there is a most holy sanctuary of Zeus the Highest, to whom Abraham the father of the old Hebrews consecrated himself, as Marinus himself maintains (ἐν φ̄ Διὸς ὑψίστου ἀγιώτατον ιερόν φ̄ καθιέρωτο "Αβραμος ὁ τῶν πάλαι Εβραιων πρόγονος, ως αὐτὸς ἐλεγεν ὁ Μαρῖνος ...) Marinus, though originally a Samaritan, gave up their creed, since it deviated from Abraham's religion and introduced innovations in it, and fell in love with paganism.» Les dires de Marinos sont basés indubitablement sur l'épisode biblique où MalchiSedek, roi de Salem et prêtre du dieu ‹Très Haut›, s'adresse à Abraham dans Gen. 14, 18, 19, 20, ainsi que sur le verset où Abraham respecte de manière manifeste le dieu ‹Très Haut›, cf. ibid., 22. Cette analogie avec le patriarche juif prouve certes les connaissances bibliques du philosophe néo-platonicien mais ne peut – à notre humble avis – attester l'existence d'un syncrétisme gréco-judéo-samaritain au IIème siècle p. C., en raison de la datation exceptionnellement tardive de cette source, voir infra.

⁷⁶ F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, Paris ⁴1963, 59; Y. Meshorer, On Three Interesting Cults at Neapolis in Samaria, EI 19 (1987) 93, 95 (héb.). Voir cependant les remarques de C. Roberts, Th.C. Skeat, A.D. Nock, The Gild of Zeus Hypsistos, HThR 29 (1936) 64.67: «We may infer that Jewish influence ... was not all-important.» Et sur l'ambiguïté de l'attribution exclusive du vocable Θεὸς "Ὑψιστος au dieu d'Israël en Asie Mineure, voir encore: Th. Drew-Bear, Ch. Naour, Divinités de Phrygie, in: W. Haase, H. Temporini (eds.), ANRW II, 18. 3, Berlin/New York 1990, 2032-2034 (2034).

tain, il n'est pas impossible que nous ayons là un dieu syncrétique combinant en réalité des éléments grecs et syriens. En effet, aussi bien en Syrie qu'en Palestine, Zeus Hypsistos fut identifié aux dieux syriens et phéniciens anciens du ciel, du type de Hadad et Baal-Shamin,⁷⁷ dont les sanctuaires furent souvent placés sur les cimes des montagnes, comme celui du Garizim,⁷⁸ et ce, sans qu'aucune trace de phénomène syncrétique n'y allie la religion judéo-samaritaine. L'unique source faisant état d'une divinité gréco-samaritaine, attribuée à Marinos, est extrêmement tardive, et aussi bien les sources numismatiques qu'épigraphiques du II^e siècle attestent l'existence d'un culte exclusif à Zeus olympien. Si toutefois ce dieu fut déjà nommé Zeus Hypsistos à une époque antérieure au V^e siècle p. C., ce qui est loin d'être prouvé, il n'est pas exclu en réalité que nous soyons face à un phénomène syncrétique assimilant des éléments gréco-romains (Zeus) avec des éléments syriens très anciens (Hypsistos),⁷⁹ auquel cas l'influence judéo-samaritaine dans l'élaboration du culte de cette divinité sur le Garizim ne serait que peu envisageable, voire même spéculative.⁸⁰ Quoi qu'il en soit, il est clair que le sanctuaire des Samaritains sur le Garizim fut mis à l'écart au profit d'un temple païen au temps d'Hadrien en l'honneur de Zeus olympien, et cela probablement sans une opposition massive des Samaritains. Hadrien, le philhellène, surnommé «Graeculus» en raison de son attriance pour la culture grecque depuis son adolescence.

⁷⁷ W. Drexler, Hypsistos, in: W.H. Roscher (ed.), *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, I, 2, Leipzig 1886-1890, 2856b-2858b; S. Ronzevalle, *Mélanges III. – Quelques monuments de Gebeil-Byblos et de ses environs*, RB 12 (1903) 404-407; J. Cantineau, *Inscriptions palmyréniennes*, Paris 1930, 11-12 no 10; D. Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, Paris 1952, 24; SEG 36 (1986) 396, no 1286; ibid., 422-423 no 1386; H. Seyrig, *Inscriptions*, Syr. 20 (1939) 317-318 (= idem, *Antiquités syriennes* 3, Paris 1946, 33-54); SEG 38 (1988) 480, no 1576.

⁷⁸ C. Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches in Palestine*, II, London 1896, 165; A. Kammerer, *Pétra et la Nabatène*, Paris 1929, 395-396; M. Éliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1975 (réimp. Paris 2001), 92-94.

⁷⁹ Pour de plus amples renseignements, cf. notre étude, *The Pagan Syrian Cults of Neapolis-Shechem after the Bar-Kokhba Revolt*, in: Y. Eshel (ed.), *Judea and Samaria Research Studies – Proceedings of the Seventh Annual Meeting 1997*, Kedumim-Ariel 1998, 143-147 (héb.). Il est à noter ici que N. Belayche parvint à des conclusions similaires concernant l'identité du Zeus adoré sur le Garizim, dans son étude, *Iudaea-Palaestina*, Tübingen 2001, 207, en affirmant d'ailleurs: «To my knowledge, all the scholarly studies accepted this identification», à propos de l'identification erronée établie avec Zeus Hypsistos. Ce critique a sans doute oublié de mentionner notre étude citée en début de note qui, bien avant la sienne, avait déjà relevé cette erreur de déduction en montrant qu'au II^e siècle p. C., le dieu adoré sur le Garizim n'était autre que Zeus olympien. Ceci est pour le moins surprenant, puisque c'est à la demande de Mme Belayche que nous l'avions rencontrée à Jérusalem en 1999, où nous lui avions transmis un extrait de notre publication. Il est fâcheux que dans son étude l'auteur se soit autorisé à faire sienne la thèse que nous avions alors avancée quelques années auparavant. Il existe sûrement des moyens plus décents pour considérer le travail d'autrui.

⁸⁰ Friedheim, *ibid.*

scence,⁸¹ projetait de fondre les différentes cultures ethniques dans le moule de la culture gréco-romaine, afin d'unifier les peuples soumis à Rome autour d'un dénominateur culturel commun.⁸² Dans le domaine du religieux, l'association des dieux suprêmes indigènes à Zeus-Jupiter, lui-même assimilé à l'empereur, caractérise le règne d'Hadrien.⁸³ Il fonde Aelia Capitolina sur les ruines de l'ancienne Jérusalem avec un temple dédié à Jupiter Capitolin sur le mont du temple, ce qui provoqua la révolte juive de Ben-Kosba (132-135 p. C.).⁸⁴ En plus de la transformation du temple samaritain du Garizim en sanctuaire païen, il est primordial de rapporter un texte talmudique selon lequel les samaritains rendaient un culte à l'effigie d'une colombe trouvée au sommet du mont Garizim.⁸⁵ Notons à cet égard qu'une pièce de monnaie frappée à Néapolis à l'époque de Trébonien Galle (251-253 p. C.) présente deux colombiers en forme de temples, desquels surgissent deux colombes. Entre les deux colombiers apparaît la déesse tutélaire de la cité: Tychè, dressée sur le dos de la louve romaine laquelle allaita les deux fondateurs mythiques de Rome: Romulus et Rémus. Au-dessus de Tychè se dresse le mont Garizim avec le temple de Zeus placé à son sommet.⁸⁶ Cette pièce captivante corrobore historiquement le texte talmudique mentionné plus haut. Cependant, elle soulève la question de l'interprétation de la symbolique religieuse à attribuer à ces colombes. Certains critiques prétendirent que les colombes sont souvent évoquées dans la version samaritaine du livre de Josué, et qu'elles étaient régulièrement utilisées à des fins purificatrices selon la loi judéo-samaritaine,⁸⁷ en conséquence de quoi il faudrait attribuer ces colombes à la religion sama-

⁸¹ Aelius Spartianus, SHA (*De Vita Hadriani*), 1, 5 (éd. A. Chastagnol, Paris 1994, 16-17).

⁸² A.S. Benjamin, The Altars of Hadrian in Athens and Hadrian's Panhellenic Program, Hesp. 32 (1963) 57-86. Sur le panhellénisme au temps d'Hadrien, cf. J. Beaujeu, La religion romaine à l'apogée de l'empire, Paris 1955, 184-186; J.R. Fears, The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology, W. Haase, H. Temporini (eds.), ANRW II, 17/1, Berlin/New York 1981, 89; R. Syme, Hadrian as Philhellene – Neglected Aspects, Bonner Historia-Augusta-Colloquium (1982-1983), 341-362.

⁸³ Sur l'identification de l'empereur Hadrien avec Zeus, voir par exemple à Cyzique: W.E. Metcalf, Hadrian Iovis Olympius, Mn. 27 (1974) 59-66; ou bien encore à Éphèse: H. Engelmann, D. Knibbe, Aus ephesischen Skizzenbüchern, Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien 52 (1979-1980) 31-32; sur l'assimilation d'Hadrien avec Zeus olympien à Athènes en 131-132 p. C., voir: Aelius Spartianus, SHA (*De Vita Hadriani*), 13, 6 (éd. A. Chastagnol, Paris 1994, 36-37), et al.

⁸⁴ Dio Cassius, Historia Romana 60, 1-12; Stern (supra n. 75), 395; Schürer (supra, n. 9) I, Edinburgh 1973 (réimp. 1987), 542. Et al.

⁸⁵ TB *Hulin* 6a: «דְמוֹת יוֹנָה מֵצָא לְהַן בֶּרֶאשׁ הָר גְּרוּזִים שְׁהִו עֲוָדִין אַוְתָה»; TJ *'Aboda Zara*, 5, 4 (44d): «וְאֵיתָ דְבֻעִי מִימָר כְּמַין יוֹן אִיתָ לְהַן וּמְנַסְכִין לִיהְ». Suivant ce dernier texte, relevant du Talmud de Jérusalem, le culte rendu par les Samaritains envers la colombe consistait en libations de vin.

⁸⁶ Meshorer (supra, n. 70) 52 no 148; idem (supra, n. 76) 92.

⁸⁷ Meshorer (supra, n. 76) 93; Mor (supra, n. 22 – Ière publication) 177, n. 33.

ritaine. Toutefois, si tel était le cas, nous ne saurions alors comprendre pourquoi les rabbins taxèrent ce phénomène d'idolâtrie? Aussi devons nous conclure que les colombes symbolisaient une divinité païenne, et non pas un quelconque composant cultuel samaritain. Nous avons vu précédemment que le culte de Jupiter héliopolitain est déjà attesté à Néapolis au II^e siècle p. C. Il semblerait que la déesse parèdre du Baal de Baalbek, connue sous les noms de: Venus Heliopolitana, Atargatis, Astarté etc... fut aussi adorée à Néapolis.⁸⁸ Meshorer a relevé l'importance de la colombe dans les cultes orientaux, mais opta finalement pour la voie samaritaine.⁸⁹ Nous sommes d'avis que la colombe représentait à Néapolis, comme ailleurs, un des attributs cultuels essentiels de la *Dea Syria*.⁹⁰ Nous pouvons ainsi interpréter différemment les composantes iconographiques sur la monnaie évoquée. Le temple de Zeus sur le sommet du Garizim représenterait probablement le sanctuaire d'un Ba'al syrien hellénisé du type de Jupiter héliopolitain, associé en l'occurrence à Zeus Hypsistos. Les colombes représentent la déesse syrienne, soit le deuxième élément de la triade héliopolitaine. Tychè avec ses deux cornes d'abondance, accentuant son rôle de déesse dispensatrice de la fécondité, est représentative là encore de la déesse parèdre des triades syriennes.⁹¹ Enfin, le message dégagé par la louve romaine, incarnation type de la puissance de l'empire romain, a plus de portée politique que religieuse. Selon les textes talmudiques les Samaritains adoraient les colombes au sommet du Garizim, allusion probable à l'accomplissement du culte envers les deux éléments de la triade syrienne (colombe = Atargatis; Garizim = Zeus Hypsistos; Jupiter héliopolitain). Ce contexte historique nous permet aussi de comprendre la position halakhique des rabbins de la génération de Oucha (150-170 p. C.) en

⁸⁸ Les émissions monétaires de Néapolis font apparaître Astarté, cf. F. de Saulcy, Numismatique de la Terre Sainte, Paris 1874, 251 no 10 (règne de Marc-Aurèle 161-180 p. C.); 254 nos. 6-7 (159-160 p. C.); 256 nos. 6-7 (règne de Commode 180-192 p. C.); 259 no 1 (règne de Diaduménien 217-218 p. C.); 260 no 2 (règne d'Elagabale 218-222 p. C.). Sur certains exemplaires on distingue une Astarté se dressant debout sur des lions. Il n'est pas impossible qu'il s'agisse en réalité non pas d'Astarté mais bien d'Atargatis, ainsi que le prétendit déjà G.F. Hill, Some Palestinian Cults in the Graeco-Roman Age, PBA 5 (1911) 8, puisque le lion est le principal acolyte de la déesse syrienne; cf. Y. Hajjar, La triade d'Héliopolis-Baalbek, III, Montréal 1985, 136-138. De Saulcy mentionna deux exemplaires sur lesquels apparaît la déesse phrygienne, Cybèle, cf. ibid., 266 nos. 5-6. La Grande-Mère est alors assise sur des lions. Selon Dussaud, il ne s'agit pas de Cybèle mais plutôt là encore d'une représentation d'Atargatis, en raison des lions qui l'accompagnent, cf. R. Dussaud, Symboles et simulacres du dieu solaire, in: idem, Notes de mythologie syrienne, Paris 1903-1905, 368, n. 2. En fait le lion est l'animal-attribut de nombreuses divinités orientales aussi bien femelles que mâles (Hajjar, op. cit., 139ff.), toutefois dans le contexte cultuel de Néapolis, où la présence de Jupiter héliopolitain semble être indéniable, il serait juste d'affirmer que le culte d'Atargatis y trouva aussi sa place, voir infra.

⁸⁹ Meshorer (supra, n. 76) 93.

⁹⁰ Hajjar (supra, n. 88) 193, 345.

⁹¹ Ibid., 155, n. 7.

Galilée, visant à dissuader les Samaritains de pratiquer la circoncision sur des nouveaux-nés juifs, en prétendant qu'ils circoncissent au nom du Garizim (= Zeus) et non plus dans le but d'établir l'alliance avec le Dieu unique.⁹² Il est à croire que ce phénomène de séparation qui fut entamé à la suite du soulèvement de Ben-Kosba (après 135 p. C.) ne fut ni immédiat ni expéditif, et c'est pourquoi on trouve encore au IIIème siècle certains vestiges des relations conviviales de naguère. C'est ainsi qu'au IIIème siècle p. C. les sources talmudiques nous rapportent un décret religieux de Dioclétien (284-305 p. C.) visant à contraindre tous les peuples à faire des libations de vin en son honneur, hormis les Juifs qui en furent exemptés, alors que les Samaritains acceptèrent de commettre l'acte idolâtre, ce qui, selon la Halakha, rendit l'utilisation du vin d'origine samaritaine strictement interdite pour les Juifs.⁹³ Au IVème siècle p. C., les sources rabbiniques font état dans leur quasi-totalité de l'éviction des Samaritains. Ainsi dans un texte éloquent du *Talmud de Jérusalem*, nous lisons comme il suit:

«Les cuthéens de Césarée demandèrent à R. Abbahu (IVème siècle p. C.): Vos ancêtres se contentaient des nôtres, mais vous, pourquoi n'êtes-vous pas satisfaits de nous? Il leur rétorqua: Vos ancêtres n'ont pas détérioré leurs actes, contrairement à vous qui les avez abîmés.»⁹⁴ אבותיכם לא קיללו מעשיהם אתם קיללתם מעשיכם

Pour conclure, à l'inverse des Judéo-chrétiens, des 'Amei-Ha-aretz, des Juifs idolâtres, qui faisaient tous originellement partie intégrante du peuple juif, les Samaritains n'ont quant à eux jamais été perçus comme étant des Juifs à part entière. En dépit de l'hypothèse actuellement invérifiable de la conversion des Samaritains au Judaïsme, force est de constater qu'ils ont depuis l'époque babylonienne gravité presque constamment autour de la société juive. Les soubresauts nationalistes, ainsi que les rivalités religieuses basées essentiellement sur la question de la localisation exacte du sanctuaire du Dieu

⁹² ... וכותי לא ימול את ישראל מפני Tosefta 'Aboda Zara 3, 13 (éd. Zuckerman, 464); TJ Shabbat, 19, 2 (17a); TJ Yevamot, 8, 1 (9a); TB 'Aboda Zara, 26b-27a; Rashi, ad. loc., s. v.: «Et le kouti ne circoncira pas: «car il [= le Samaritain] circoncit au nom de l'effigie d'une colombe qu'ils ont trouvée au sommet du mont Garizim et ils [= les Samaritains] l'adorent... et ils circoncisent leurs fils au nom de cette colombe.» Dans TB Menahot, 42a le texte est rapporté par R. Méir, contemporain de R. Judah, à qui est attribué le texte dans la majorité des versions parallèles.

⁹³ כד סליק דיקלישנום מלכא להכא גור ואמר: כל אומיה ינסכון: בר מן יודאי ונסכון כותיא ונאסר יין

⁹⁴ TJ 'Aboda Zara, 5, 4 (44d). Sur les coutumes païennes des Samaritains de la ville de Césarée-Maritime, au IVème siècle p. C., voir aussi: ibid., 1, 2 (39c), ainsi que les remarques subtiles de S. Lieberman, The Martyrs of Caesarea, Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientale et slave 7 (1944) 405-407 (= idem, Text and Studies, New York 1974).

unique ont pendant longtemps attisé les divergences entre ces deux ethnies. Pourtant, c'est au lendemain de la grande révolte (66-73) et ce, jusqu'après l'insurrection de Ben-Kosba (132-135), que la lutte commune contre Rome engendra le compromis, sorte de *modus vivendi* de circonstance, présentant une connivence d'intérêts, qui déboucha sur une entente aussi bien conviviale que bienveillante, à tel point que les différends religieux tendirent à s'estomper. Paradoxalement, c'est à la même période (II^e siècle) que les rabbins entamèrent le processus d'exclusion des Judéo-chrétiens et des 'Amei Ha-aretz, car ceux-ci menaçaient de l'intérieur l'unicité et l'intégrité de ce monde rabbinique encore vulnérable, qui représentait la nouvelle classe dirigeante en pleine formation. Au III^e siècle p. C., le milieu rabbinique est solidement constitué et affermi, il peut se réconcilier avec certains de ces Juifs rebelles tels que les 'Amei Ha-aretz. Toutefois là encore, c'est précisément au moment où les Sages incitent à l'ouverture et au rassemblement pour unifier le peuple juif sous une seule autorité établie, qu'ils se séparent définitivement des Samaritains. Ce paradoxe n'est en réalité qu'une coïncidence de l'Histoire, car les Juifs seraient probablement restés proches des Samaritains si ceux-ci n'avaient pas embrassé la culture païenne avec ses multiples croyances à l'époque en question. Ce dernier élément, conséquence indirecte de la migration des Samaritains hors de Samarie et de l'effritement continu de leur cohésion sociale et religieuse, amena les rabbins à trancher définitivement sur la question plusieurs fois séculaire de la judaïté – voire judaïcité – des Samaritains. Pour les Juifs, ce débat fut enfin scellé au IV^e siècle p. C. lorsqu'ils considérèrent définitivement les Samaritains comme étant des Gens-tils à part entière.

Emmanuel Friedheim, Ramat-Gan