

Innocent Himbaza /
Adrian Schenker (éds.)

Un carrefour dans l'histoire de la Bible

Du texte à la théologie
au II^e siècle avant J.-C.

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Catalogue général sur internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg, Suisse

La mise en pages a été réalisée par les éditeurs

© 2007 by Academic Press Fribourg et
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Fabrication: Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse
ISBN: 978-3-7278-5303-7 (Academic Press)
ISBN: 978-3-525-1614-7 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

La formation de la communauté samaritaine au 2^e siècle avant J.-Chr. et la culture de lecture du Judaïsme

Stefan Schorch

1. L'origine des Samaritains dans la discussion scientifique

Aujourd'hui, les Samaritains sont un groupe d'environ 700 personnes et vivent, à parts égales, à Kiryat Luza, une colonie en-dessous du haut plateau de la montagne du Garizim, près de Naplouse, ainsi que dans la banlieue de Tel Aviv, à Holon.¹ Selon l'image qu'ils se font d'eux-mêmes, ils maintiennent, en tant que *šāmērəm* (שמרים « gardiens »), les traditions du peuple d'Israël qui ont été abandonnées par les Juifs. Par contre, l'orthodoxie juive considère généralement les Samaritains, selon le témoignage de 2 Rois 17,24-41, comme descendant des personnes déportées par les Assyriens dans la région du royaume du Nord disparu, dont le culte syncrétiste n'a repris que quelques éléments de la religion israélite.²

¹ Pour une présentation détaillée de la situation actuelle de la communauté samaritaine, voir R. Pummer, « Die Samaritaner heute », *Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum ; Theologische Fakultät Leipzig* 15/16 (1999), 66-86.

² « The prevailing view [sc. in Rabbinic tradition] regarded the Samaritans as the descendants of those people who were settled in Eretz-Israel by the Assyrian kings, in accordance with the Biblical tradition. » Voir G. Alon, « The origin of the Samaritans in the halakhic tradition », in G. Alon, *Jews, Judaism and the classical world: Studies in Jewish history in the times of the Second Temple and Talmud* (Jerusalem, 1977), 354-373, spécialement 354. Outre cette interprétation, Alon a trouvé des traces d'autres traditions, selon lesquelles les Samaritains sont vus dans la littérature rabbinique soit comme descendant d'une population mixte d'Israélites d'une part et de déportés d'autre part, soit comme descendant des Cananéens (355-359). Les recherches les plus récentes et les plus détaillées au sujet de l'image des Samaritains dans la littérature de tradition juive sont celles de J. Zsengellér, « Samaritánusok az ókori zsidó irodalomban (« Les Samaritains dans la littérature juive ancienne » en hongrois) », in J. Zsengellér, ספר יוסף - Széfer József: A tanítványok tanulmánykötete a tanítómester (Rabbi), Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére, 80. születésnapja alkalmából (Budapest, 2002), 39-94. Les écrits de Flavius

En tant qu'explications des relations entre Samaritains et Juifs, les deux positions ont même trouvé un prolongement scientifique qui va jusqu'aux représentations actuelles, soit comme position extrême, soit sous une forme modérée :

- La perspective traditionnelle samaritaine est surtout représentée par Moses Gaster³ et, dans son « Essai sur les origines du judaïsme », Étienne Nodet part de la priorité de la tradition samaritaine. Cependant, il date la formation de cette tradition seulement à l'époque hellénistique.⁴ A mon avis, le premier essai critique réfléchi et capable d'un consensus scientifique, qui veut traiter de manière historique la vision que les Samaritains ont d'eux-mêmes comme une « *we tradition* », est celui entrepris par József Zsengellér dans son travail « Gerizim as Israel ». ⁵ Par contre l'approche d'Ingrid Hjelm qui voit la tradition samaritaine et juive comme « competing stories » et arrive par le biais d'une réévaluation de ces sources à une nouvelle image de la « historical reality » va trouver une adhésion uniquement chez les représentants du courant qui se nomme lui-même « reconstructionist school ». ⁶

Josèphe comptent aussi parmi les témoignages les plus importants des premiers temps d'une perspective juive au sujet des Samaritains. Celui-ci ne semble pas faire de différence explicite entre Samaritains et Samariens, mais considère ceux-ci comme descendants de déportés mèdes et perses (Josèphe, Ant. XII, 257, etc.), voir R. Egger, *Josephus Flavius und die Samaritaner: eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner* (NTOA 4 ; Freiburg/Schweiz, Göttingen, 1986), 315 ; R. Egger, « Josephus Flavius and the Samaritans: aspects of the origin of the Samaritans and of their early history », in A. Tal, M. Florentin, *Proceedings of the First International Congress of the Société d'études samaritaines, Tel Aviv, April 11-13, 1988* (Tel Aviv, 1991), 109-114, spécialement 113-114.

³ Voir la monographie de M. Gaster, *The Samaritans, their history, doctrines and literature* (Oxford, 1925) ; M. Gaster, *The Samaritan oral law and ancient traditions. Vol. 1: Samaritan Eschatology* (London 1932).

⁴ Le livre est cité ici d'après la traduction anglaise parue en 1997 : E. Nodet, *In search of the origins of Judaism: from Joshua to the Mishna* (JSOT.SS 248, Sheffield, 1997), 152.

⁵ J. Zsengellér, *Gerizim as Israel: Northern Tradition of the Old Testament and the Early Traditions of the Samaritans* (Utrechtse Theologische Reeks 38 ; Utrecht, 1998).

⁶ I. Hjelm, *The Samaritans and early Judaism: a literary analysis* (JSOT.SS 303 ; Sheffield, 2000). La plus grande faiblesse de ce travail est l'ignorance totale des problèmes linguistiques ainsi que la datation originale des corpus littéraires réunis dans l'Ancien Testament. Pour le dernier élément, cf. J. C. VanderKam, recension de: Hjelm, *The Samaritans and early Judaism* (2000), *JAOS* 122 (2002), 172s. D'autres représentants d'une prééminence de la tradition samaritaine sont présentés par F. Dexinger, « Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen »,

- La conception selon laquelle 2 Rois 17,24-41 constitue une source digne de foi en ce qui concerne l'origine des Samaritains se retrouve également dans la recherche scientifique.⁷ Yeheskel Kaufmann l'a développée de manière très détaillée. Il voit les Samaritains comme descendants de colons assyriens, qui ont été contraints à une assimilation et ont adopté la religion israélite.⁸

Dans la discussion scientifique actuelle, un consensus existe concernant la question soulevée par ces positions extrêmes au sujet de la relation historique entre Samaritains et Juifs. Il faut considérer les Samaritains comme descendants et héritiers des Israélites du royaume du Nord, autant du point de vue ethnique que du point de vue de l'histoire des religions. C'est pourquoi la conception selon laquelle les Samaritains seraient une secte juive, donc un groupe hétérodoxe du Judaïsme, n'est presque plus représentée. Une chose est cependant restée incontestable : la dispute au sujet des sanctuaires de Jérusalem et de la montagne du Garizim joue un rôle-clé dans la séparation. Pour les Samaritains, le Garizim est le centre sacré de leur religion, comme l'est Jérusalem pour les Juifs. D'autre part, dans la tradition judéo-israélite de la période post-exilique,⁹ il y avait d'autres courants en concurrence avec Jérusalem. Les ancêtres des Samaritains n'étaient donc pas les seuls à se tenir à l'écart d'une priorité de Jérusalem, autrement reconnue à l'unanimité. Il apparaît clairement que les Samaritains se sont définis en tant que groupe distinct d'autres représentants de la tradition judéo-israélite, et qu'ils ont été exclus de celle-ci. Mais il apparaît clairement que le « reste » était plus diversifié que le Judaïsme rabbinique, qui vint plus tard. Parler des Samaritains comme « secte juive » n'est possible aujourd'hui que si l'on considère ces deux termes dans leur sens le plus large, c'est-à-dire dans le sens d'un groupe distinct à l'intérieur de la tradition judéo-israélite.

Un autre problème est indissociablement lié à la question de la relation historique entre Samaritains et Juifs : à partir de quand doit-on considérer les Samaritains comme un groupe autonome ? Dans la recherche scientifique actuelle, on trouve des positions fortement divergentes. Dans son livre « Samaritans and Jews » paru en 1975, Richard J.

in F. Dexinger, R. Pummer, *Die Samaritaner* (Wege der Forschung 604 ; Darmstadt, 1992), 67-140, spécialement 75-77.

⁷ Au sujet de quelques représentants, voir Dexinger, *Der Ursprung*, 70-73.

⁸ Voir à ce sujet Dexinger, *Der Ursprung*, 73.

⁹ Le choix de ce terme montre qu'il y avait à cette époque une plus grande diversité historique, culturelle, théologique et halachique que ce qui en fut retenu plus tard dans les traditions du Judaïsme rabbinique.

Coggins a nié que la rupture ait une date historique précise et l'a décrite comme un processus :

The picture which emerges is not of some sudden and dramatic event which divided Jews and Samaritans irrevocably. Rather, Samaritanism is part of that larger complex which constitutes the Judaism of the last pre-Christian centuries. With all this in mind, the appropriateness of the word 'schism' to describe the deterioration in relations between the communities is doubtful.¹⁰

Il est indéniable que la séparation entre Samaritains et Juifs s'est déroulée sur le fond d'un développement progressif durant un grand laps de temps. En revanche, il faut dire contre la conception de Coggins que la séparation entre Juifs et Samaritains n'était pas un processus purement évolutif. Elle implique un changement de système, dans la mesure où les facteurs d'identification sociale, religieuse et culturelle de base furent brisés, et que deux nouveaux systèmes d'identification se sont mis en place. On doit pouvoir dater ce changement de système si la situation des sources permet de reconstituer la genèse de chacun des systèmes de référence.

La question de la datation de la rupture définitive et irréversible reste donc posée. Les propositions suivantes entrent en ligne de compte :

- (1) La période postexilique ancienne (début du 5^e siècle avant J.-Chr.).¹¹
- (2) La période postexilique tardive (milieu du 4^e siècle avant J.-Chr.).¹²
- (3) La période maccabéenne (fin du 2^e siècle avant J.-Chr.).¹³
- (4) Le 3^e siècle après J.-Chr.¹⁴

¹⁰ R. J. Coggins, *Samaritans and Jews: The origins of Samaritanism reconsidered* (Atlanta, Georgia, 1975), 163.

¹¹ Cette datation de la rupture est représentée par exemple par Menahem Mor avec renvoi à Esdras 4, voir M. Mor, « Samaritan history: 1. The Persian, Hellenistic and Hasmonaean period », in A. D. Crown (ed.), *The Samaritans* (Tübingen, 1989), 1-18, spécialement 2.

¹² Représentée en particulier par Matthias Delcor, M. Delcor, « Hinweise auf das samaritanische Schisma im Alten Testament », *ZAW* 74 (1962), 281-291.

¹³ Ainsi la thèse principale du livre influent de J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the origin of the Samaritan sect* (Harvard Semitic Monographs 2 ; Cambridge, MA, 1968).

¹⁴ Cette thèse a été développée par A. D. Crown, « Redating the schism between the Judaeans and the Samaritans », *JQR* 82 (1991), 17-50, spécialement 43ss. Alors qu'une partie des arguments avancés semble être en faveur de l'hypothèse que la séparation ne s'est développée que peu à peu dans des différences concrètes, les explications au sujet de la Torah samaritaine semblent trop incertaines pour constituer une preuve historique de poids. C'est pour cela que l'essai de Hjelm d'accentuer et

La tendance actuelle de la recherche privilégie clairement la troisième proposition. Cette datation de la rupture entre Samaritains et Juifs à la fin du 2^e siècle avant J.-Chr. est essentiellement basée sur les arguments suivants :

- La version samaritaine de la Torah repose sur un type de texte harmonisant, dans lequel les différences entre des textes parallèles ont été largement supprimées. Des manuscrits qui montrent des tendances harmonisantes semblables sont connus à Qumrân et datent de la fin du 2^e siècle avant J.-Chr. Etant donné que la quantité modérée des tendances harmonisantes dans ces témoins textuels distingue ce groupe de manière significative de manuscrits plus récents avec des tendances harmonisantes beaucoup plus développées, la Torah samaritaine ne peut avoir son origine, du point de vue de la typologie du texte, qu'à la fin du 2^e siècle avant J.-Chr.¹⁵ Alors que le développement historique du type textuel utilisé par les fidèles du Garizim devait encore faire partie d'une culture littéraire commune jusqu'à la fin du 2^e siècle avant J.-Chr., cette culture littéraire commune se disloqua après ce moment-là. La communauté samaritaine cessa de participer aux développements historiques du texte harmonisant qui eurent lieu plus tard dans le Judaïsme du 1^{er} siècle avant J.-Chr., comme le prouvent les découvertes de Qumrân.
- La polémique juive contre le culte du Garizim est attestée par la tradition de Manassé au plus tard au 3^e siècle avant J.-Chr.¹⁶ Alors que dans le cadre de cette tradition les adorateurs au Garizim sont encore désignés comme ὁμοέθνοι (« du même peuple »), une tradition naît à la fin du 2^e siècle avant J.-Chr. au sein du Judaïsme fidèle à Jérusalem, qui met les Proto-Samaritains fidèles au Garizim au même rang que les colonisateurs païens de 2 Rois 17 et qui nie leur appartenance

de développer certaines lignes, auxquelles Crown fait seulement allusion, se heurte aux sources. Notamment l'affirmation de Hjelm que le livre de la Loi apporté par Esdras à Jérusalem selon Esdras 7,6 (les événements décrits ici sont datés par Hjelm au temps des Maccabées) « could well refer to the S[amaritan] P[entateuch] », Hjelm, *The Samaritans*, 284, est difficile.

¹⁵ E. Eshel, H. Eshel, « Dating the Samaritan Pentateuch's compilation in light of the Qumran Biblical scrolls », in W.W. Fields et al. (eds), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTS XCIV; Leiden, Boston, 2003), 215-240, spécialement 227-240.

¹⁶ Au sujet de la tradition de Manassé, voir Dexinger, *Der Ursprung*, 122-127. Selon cette tradition, transmise par Josèphe dans *Ant.* XI, Manassé, le frère du grand prêtre de Jérusalem, aurait épousé la fille du gouverneur de Samarie Sanballat, qui aurait fait construire un temple pour son gendre.

ethnique au Judaïsme (cf. *Ant.* IX).¹⁷ A cause de cette tradition, qui est désignée comme tradition des Cuthéens, l'unité halachique entre Proto-Samaritains et Juifs est rompue. La naissance de cette tradition documente qu'au moins du point de vue juif, les limites de tolérance du système propre d'identification étaient dépassées et que les adorateurs au Garizim n'étaient plus considérés comme faisant partie du cadre de référence de Jérusalem.

- Dans *Ant.* XIII, Josèphe rapporte qu'en l'an 129/128 avant J.-Chr., Jean Hyrcan détruisit le sanctuaire du Garizim ainsi que la ville de Sichem située au pied de la montagne.¹⁸ Des fouilles archéologiques ont confirmé les informations au sujet du temple du Garizim. En revanche, elles ont montré que Sichem n'a été détruite qu'en 112/111 avant J.-Chr.¹⁹ L'événement politique et militaire crucial de la destruction du sanctuaire et de la ville a dû marquer la séparation définitive entre Samaritains et Juifs.

En résumé, on peut dire que le départ définitif des Samaritains de la culture commune judéo-israélite eut lieu à la fin du 2^e siècle avant J.-Chr. A cause de cette datation, les Samaritains sont à considérer comme le plus ancien groupe distinct de la tradition judéo-israélite. Cependant, cette séparation n'a pas seulement un antécédent²⁰ et un contexte historique, mais aussi une suite, puisqu'une identité « samaritaine » au sens propre allait se cristalliser et se consolider.

2. La tradition orale des Samaritains

Dans la partie précédente, quelques traits de l'identité samaritaine propre et se développant au cours de l'histoire furent évoqués :

¹⁷ Au sujet de la datation, voir Dexinger, *Der Ursprung*, 134.

¹⁸ Voir Dexinger, *Der Ursprung*, 135.

¹⁹ D. Barag, « New Evidence on the Foreign Policy of John Hircanus », *INJ* 12 (1992-1993), 1-12 ; Y. Magen, H. Misgav, L. Tsefania, *Mount Gerizim Excavations, Vol. I The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions* (Judaea and Samaria Publications 2 ; Jerusalem, 2004), 13. Zsengellér, *Gerizim*, 164, évoque l'année 108/107.

²⁰ A ce sujet, Dexinger, *Der Ursprung*, 82, fait la remarque suivante : « Die verschiedenen Vorschläge überblickend wird man jedoch sagen müssen, daß die Datierung der Trennung in die Makkabäer-Zeit eine vielseitige argumentative Absicherung erfahren hat. ... Allerdings ist zu vermerken, daß durch diesen zeitlichen Ansatz der endgültigen Trennung nicht gleichzeitig die Frage beantwortet wird, woher jene Samaritaner eigentlich stammen, die sich in der Makkabäer-Zeit von Jerusalem lösten. »

- La vénération du Garizim comme sanctuaire central de la plus haute importance.
- L'établissement d'une forme textuelle propre de la Torah, qui se distinguait de la version juive.
- Une exclusion ethnique et donc halachique de la tradition judéo-israélite (tradition des Cuthéens).
- Des différences politiques et des conflits militaires sous Jean Hyrcan.

Ces points sont toujours mentionnés comme décisifs lorsqu'on discute l'histoire des origines des Samaritains. En revanche, deux autres points, qui ne jouent presque aucun rôle dans la discussion, ont, à mon avis une signification toute aussi importante :

- L'hébreu samariten devient l'hébreu samaritain. Cela veut dire que le dialecte hébreu parlé des Proto-Samaritains devient un « sociolecte » spécifique d'un groupe, par lequel les Samaritains se différencient des Juifs.
- Une tradition autonome de lecture de la Torah samaritaine s'est développée en rapport avec la constitution d'une identité linguistique propre. Cela veut dire qu'à côté de la transmission écrite de la Torah samaritaine une tradition orale non moins stable va s'établir. Elle lie à l'image écrite une prononciation, une vocalisation et une ponctuation déterminées.

L'hébreu samaritain repose de toute évidence sur le dialecte hébreu parlé en Samarie.²¹ La langue de la lecture samaritaine de la Torah devient le noyau d'une tradition solide et spécifique de la communauté samaritaine. Il se développe à partir d'un dialecte répandu dans une région en un sociolecte marquant l'identité des Samaritains. Des recherches linguistiques ont montré que la langue parlée des Samaritains a cessé d'être un dialecte hébreu parmi d'autres au 2^e ou au 1^{er} siècle avant J.-Chr.²² Ainsi l'hébreu samaritain fournit un nouvel argument

²¹ Au sujet de la continuité dialectale entre le texte consonantique et la lecture de la Torah samaritaine, voir S. Schorch, *Die Vokale des Gesetzes: Die samaritanische Lesetradition als Textzeugin der Tora. Band 1: Genesis* (BZAW 339 ; Berlin, New York, 2004), 39 : « Das Konsonantengerüst der samaritanischen Tora bezeugt zwar eine sprachhistorisch frühere Stufe, aber den selben Dialekt wie die samaritanische Tora-Lesung. »

²² Au sujet de la classification de l'hébreu samaritain dans l'histoire des langues, voir Z. Ben-Hayyim, *A Grammar of Samaritan Hebrew: based on the recitation of the Law in comparison with the Tiberian and other Jewish traditions* (A revised edition in English with assistance of Abraham Tal ; Jerusalem, Winona Lake, Indiana, 2000), 335.

important en faveur de la thèse que la rupture entre Samaritains et Juifs est à dater de cette époque.

La formation de la tradition de lecture samaritaine de la Torah correspond à ce développement sociolinguistique dans l'histoire de cette langue. Puisque l'écriture hébraïque ne permet qu'une représentation graphique incomplète des voyelles, la lecture des textes est une composante importante des textes eux-mêmes, spécialement dans le cas des textes bibliques. Nous ne savons que peu de choses de la manière dont on lisait les textes bibliques dans l'Antiquité. Dans la communauté samaritaine, il apparaît clairement qu'à partir de la fin du 2^e siècle avant J.-Chr. une manière de lire bien précise du texte écrit de la Torah s'est stabilisée pour devenir une tradition de lecture.²³ Cette tradition de lecture qui englobe et définit prononciation, vocalisation et ponctuation du texte, va être transmise dans la tradition orale. Seulement dès le 10^e siècle après J.-Chr.,²⁴ on trouve des essais de les noter dans les manuscrits de la Torah samaritaine à l'aide de signes supplémentaires. Mais à la différence du Judaïsme rabbinique, ces efforts ne se sont jamais établis de manière définitive. Révélateur à ce sujet est le fait que la première Torah samaritaine vraiment complète et pourvue de signes pour les voyelles date de l'an 2000.²⁵

La formation de cette tradition de lecture signifie qu'une tradition orale s'est établie à côté de la transmission écrite de la Torah, mais non pas comme une interprétation qui complète la tradition écrite, mais comme rendant univoque au niveau phonétique, morphologique et sémantique le texte qui était fixé de manière insuffisante par les consonnes écrites. On peut même constater que les Samaritains ont accordé la priorité à la lecture du texte, transmise par oral, par rapport au texte écrit. Un signe en est qu'on laisse à l'écrivain d'un manuscrit samaritain le choix d'ajouter ou d'ignorer les *matres lectionis*, tant que cette différence d'écriture n'entre pas en collision avec la lecture transmise par oral.²⁶

²³ Voir Schorch, *Die Vokale*, 61.

²⁴ Voir Ben-Hayyim, *A Grammar*, 6ss.

²⁵ I. Tsedaka, *Torah samaritaine* (en hébreu et en écriture samaritaine) (Holon, 2000).

²⁶ Tal constata la chose suivante : « The extant manuscripts [*sc.* of the Samaritan Pentateuch] vary considerably in the predilection of various scribes for *scriptio plena* or *defectiva*, with no discernible trend towards one way or the other of expressing vowels. Presumably, the meticulousness with which the pronunciation of the Pentateuch was taught throughout the ages, generation after generation, hindered the development of a corpus of fixed scribal rules [...]. » A. TAL, « Observations on the orthography of the Samaritan Pentateuch », in V. Morabito, A. D. Crown, L. Davey (eds), *Samaritan researches, vol. V: Proceedings of the Congress of the SES (Milan July 8-12 1996) and of the special section of the*

La formation d'une tradition de lecture samaritaine a une double importance pour la question de l'origine des Samaritains

(1) La datation de cette tradition au 2^e/1^{er} siècle avant J.-Chr. est une indication supplémentaire que les Samaritains commencent à vivre à part à cette époque.

(2) La formation d'une tradition orale, qui prend le rôle-clé dans la stabilisation du texte, implique un changement sociologique au niveau religieux.

Ce deuxième point va être développé davantage dans ce qui suit. Des recherches dans le domaine de la « oral history » ont démontré qu'il existe un rapport étroit entre la formation d'une telle tradition et la formation d'un groupe. Les traditions orales deviennent une partie essentielle de l'identité du groupe, qui est marquée et renforcée par elle :

[D]ie mündliche Tradition [ist] kein Ausdrucksmittel des einzelnen ..., sondern der Gruppe. ... Der Prozeß der mündlichen Tradition als soziales Produkt setzt insofern ein esoterisches Moment voraus, als eine öffentliche oder private Gruppe ihre Identität durch die von ihr kontrollierte Überlieferung eines Gedankengutes definiert, verteidigt oder ideologisch begründet.²⁷

Ces considérations s'appliquent, à mon avis, à la formation de l'identité propre d'un groupe samaritain. Car la tradition de lecture samaritaine orale se développe en rapport étroit avec la naissance de la communauté samaritaine. Elle est donc un indicateur pour la formation du groupe qui commence. Dans cette formation du groupe, la tradition de lecture orale a une double fonction. A l'intérieur, elle est un moyen d'identification, tandis qu'elle marque la frontière de la communauté samaritaine à l'extérieur, vis-à-vis des autres milieux de la tradition judéo-israélite, et en particulier plus tard vis-à-vis du Judaïsme rabbinique.

Jusqu'à la fin du 2^e siècle avant J.-Chr., la relation entre les différents milieux de la tradition judéo-israélite, à l'époque du deuxième temple,

ICANAS Congress (Budapest July 7-11 1997) (Sydney, 2000), 1.26-1.35, spécialement 1.35. La transmission judéo-masorétique montre une certaine dominance de la transmission orale de la Bible par rapport à la transmission écrite dans la différenciation entre Ketib et Qere.

²⁷ F. Vouga, « Mündliche Tradition, soziale Kontrolle und Literatur als theologischer Protest: Die Wahrheit des Evangeliums nach Paulus und Markus », in G. Sellin, F. Vouga (eds), *Logos und Buchstabe: Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike* (TANZ 20 ; Tübingen, Basel, 1997), 195-209, spécialement 200. Vouga se réfère à une étude de J. Vansina, *Oral tradition as history* (London, 1992).

était dominée par la conscience d'une racine éthique, culturelle et religieuse commune. Le point de référence de ces forces était la Torah transmise par écrit, même s'il apparaît évident que c'était plus la valeur symbolique du document commun à tous, qui fut importante, que son texte unifié. Celui-ci ne semble pas avoir joué un rôle décisif. En tout cas, les manuscrits trouvés à Qumrân montrent qu'au moins jusqu'au 1^{er} siècle après J.-Chr. différentes formes du texte de la Torah étaient en circulation.

Contre cet effet de la Torah transmise par écrit, la tradition de lecture orale samaritaine naissante déploie dès le 2^e siècle avant J.-Chr. une force centrifuge. Elle permit à la communauté samaritaine de se mettre en une toute nouvelle relation avec l'héritage commun. Dans cette nouvelle relation entre Samaritains et Juifs ce furent moins les similitudes que les différences qui prirent le dessus.

3. Le 2^e siècle avant J.-Chr. comme « tournant » : la formation de cultures de lecture chez les Samaritains et chez les Juifs

La séparation des Samaritains d'une tradition judéo-israélite commune n'est pas seulement importante pour les origines de la communauté samaritaine et l'histoire samaritaine ultérieure. Il me semble que la séparation marque aussi le début d'un processus, qui affecte l'ensemble de la tradition judéo-israélite et la transforme de manière profonde. En effet, différents groupes distincts se sont développés avec des traditions de lecture transmises par oral, propres à chaque groupe, qui viennent compléter les transmissions écrites de la Torah. La dynamique de la formation d'identité se déplace de la transmission écrite de la Torah par une élite lettrée vers la *lecture* des textes par toute la communauté. A cause de ce rôle central de la lecture, où une tradition écrite et une tradition orale se chevauchent et s'influencent mutuellement en vertu de la nature de l'écriture hébraïque, je suggère l'expression de la *culture de lecture*.

Qu'une telle culture de lecture ne se limite pas à la communauté samaritaine, est prouvé à mon avis par l'analyse des sources judéo-hellénistiques, qumrâniennes et rabbiniques, faite par Adiel Schremer. Schremer montre en effet qu'un changement du milieu religieux s'est produit dans le Judaïsme au 1^{er} siècle avant J.-Chr. Ce changement eut pour résultat un autre rapport à la tradition. Les normes religieuses ne sont plus fondées sur un rattachement sommaire à une tradition des ancêtres, mais sur le recours explicite au texte de la Torah :

[T]he appeal to the written text of the Torah as an authoritative source for halakhic matters, and as a means by which one is able to discuss halakhic questions, was a revolutionary innovation of first-century BCE Judaism, and it was actually unknown prior to that era.²⁸

Alors qu'avant le 1^{er} siècle avant J.-Chr. la Torah était une norme religieuse plutôt symbolique selon Schremer, dans le Judaïsme du 1^{er} siècle avant J.-Chr., certains passages du texte devinrent l'autorité religieuse décisive. Ce développement présuppose que la Torah ne soit pas uniquement transmise dans les manuscrits, mais qu'elle soit connue de tous et présente dans la vie religieuse. C'est la raison qui explique qu'à cette époque naissent les institutions de la lecture régulière et publique de la Torah,²⁹ de l'étude de la Torah³⁰ et, dans ce même environnement, la tradition de lecture fixée, qui est à la base de la culture de lecture. Ainsi, certains manuscrits bibliques de Qumrân montrent des indices clairs de l'apparition d'une tradition de lecture dans la communauté de Qumrân.³¹ En plus, la « règle de la communauté » prouve que la lecture publique dans la communauté de Qumrân est considérée comme importante. Elle constitue en effet l'identité du groupe :

²⁸ A. Schremer, « “[T]he[y] did not read in the sealed book”: Qumran halakhic revolution and the emergence of Torah study in Second Temple Judaism », in D. Goodblatt, A. Pinnick, D. R. Schwartz, *Historical perspectives: from the Hasmoneans to Bar Kokhba in light of the Dead Sea scrolls: Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 27-31 January, 1999* (Studies on the texts of the desert of Judah XXXVII ; Leiden, Boston, Köln, 2001), 105-126, spécialement 123. Nodet écrit quelque chose de semblable (mais avec une autre interprétation) dans l'introduction à la traduction anglaise de son *Essai sur les origines du Judaïsme : de Josué aux Pharisiens*, Paris, 1992 : « [T]he rabbinic tradition, in its oldest layers, shows no sign of a biblical foundation, but only of secondary offshoots from the Bible [...] Oral tradition predominates, similar to the ancestral customs characteristic of the Pharisees according to Josephus, and these are anything but a jurisprudence drawn from the Bible. » Nodet, *In search*, 10. En toile de fond, on peut également consulter D. M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature* (Oxford, 2005), 177-285.

²⁹ Des témoignages sûrs d'une lecture publique de la Torah commencent seulement avec Philon : « It is not until we reach the first century CE that we have clear statements asserting regular public reading of Scripture. Both Philo and Josephus refer to weekly readings on the Sabbath. » D. Goodblatt, « Judean nationalism in the light of the Dead Sea scrolls », in Goodblatt, Pinnick, Schwartz (eds), *Historical perspectives*, 3-27, spécialement 16. Cf. aussi A. I. Baumgarten, *The flourishing of Jewish sects in the Maccabean era: an interpretation* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 55 ; Leiden, New York, Köln, 1997), 120ss.

³⁰ Cf. Schremer, *They did not read*, 126.

³¹ Voir Schorch, *Die Vokale*, 53.

« Et que les Nombreux veillent en commun durant un tiers de toutes les nuits de l'année pour lire le Livre et pour étudier le droit et pour bénir en commun » (1QS VI,7-8, traduction: A. Dupont-Sommer).³²

Schremer date le tournant, qu'il observe lui-même, d'une religiosité orientée vers la tradition, à une religiosité orientée vers le texte (Schremer parle de « returning to the text »)³³ au 1^{er} siècle avant J.-Chr. Cependant, à la lumière des deux premiers points de cette étude, sur l'origine de la communauté samaritaine, il me semble que ce développement n'a pas commencé au 1^{er} siècle seulement, mais déjà à la fin du 2^e siècle avant J.-Chr. Dans cette perspective, la naissance de la communauté samaritaine apparaît comme le premier résultat important de la révolution de lecture. Au tournant du 2^e au 1^{er} siècle avant J.-Chr., on peut ainsi constater dans la culture judéo-israélite des développements simultanés à plusieurs niveaux et liés entre eux :

- (1) Des groupes qui se distinguent des autres et produisent des identités propres commencent à émerger.
- (2) A la place du rattachement antique à la tradition, l'observation religieuse de la Torah et l'étude de ses textes deviennent prioritaires.
- (3) Des institutions de lecture de la Torah et de l'étude de la Torah voient le jour.
- (4) On assiste à la naissance de traditions de vocalisation solides.

Il apparaît clairement que dans ces bouleversements, la Torah a joué un rôle décisif. Le changement essentiel dans l'utilisation de ce texte s'exprime autant dans l'introduction de la « preuve écrite » pour fonder les décisions de loi religieuse, que dans la formation d'une tradition de lecture de la Torah définitive, créant un nouveau cadre de référence : la culture de lecture. Il paraît donc approprié de comprendre le processus de sa formation comme une révolution des « médias ». L'introduction de l'imprimerie en Europe est une analogie moderne de portée compara-

³² A. Dupont-Sommer, « Règle de la communauté », in A. Dupont-Sommer, M. Philonenko (eds.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade ; Paris : Gallimard, 1987), 3-46, spécialement 26. Martin Jaffee écrit au sujet de ce passage: « ... textual study is represented as a collective act incumbent upon the entire community. We may assume that individuals could and did study texts on their own – certainly scribes would have done so in the course of their production and transmission of texts. But this passage specifies that the community as a whole should ideally be devoted to continual textual study over and above any private engagement with textual learning. » M. S. Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE-400 CE* (Oxford, 2001), 34.

³³ Schremer, *They did not read*, 126.

ble.³⁴ La révolution des médias a eu lieu dans le Judaïsme de la fin du 2^e siècle avant J.-Chr. jusqu'au 1^{er} siècle après J.-Chr. Les élites intellectuelles³⁵ y ont revendiqué une nouvelle autorité durable. En même temps, les traditions orales,³⁶ encadrant les textes, se sont fixées. Le résultat en fut une nouvelle forme de communication religieuse et sociale, qui caractérise et marque autant le Judaïsme que la communauté samaritaine. L'institution centrale de cette nouvelle forme de communication était et reste la lecture transmise de manière orale de l'écrit religieux fondateur.

A mon avis, il faut répondre par oui à la question de ce colloque : est-ce que le 2^e siècle avant J.-Chr. doit être évalué comme un tournant dans l'histoire des écritures de l'Ancien Testament ? Cependant, la perspective de cette étude suggère que ce tournant n'a commencé que dans la deuxième moitié du 2^e siècle avant J.-Chr. et s'est probablement poursuivi jusqu'au 1^{er} siècle après J.-Chr.

Bibliographie

- Alon G., « The origin of the Samaritans in the halakhic tradition », in G. Alon, *Jews, Judaism and the classical world: Studies in Jewish history in the times of the Second Temple and Talmud* (Jerusalem, 1977), 354-373.
- Baumgarten A. I., *The flourishing of Jewish sects in the Maccabean era: an interpretation* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 55 ; Leiden, New York, Köln, 1997).
- Barag D., « New Evidence on the Foreign Policy of John Hircanus », *INJ* 12 (1992-1993), 1-12.
- Ben-Hayyim Z., *A Grammar of Samaritan Hebrew: based on the recitation of the Law in comparison with the Tiberian and other Jewish traditions* (A revised edition in English with assistance of Abraham Tal ; Jerusalem, Winona Lake, Indiana, 2000).

³⁴ Sur la base d'une théorie du système, Michael Giesecke a entrepris une analyse complète des conséquences qu'a entraîné l'invention de l'impression européenne. Voir M. Giesecke, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit: Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien* (Frankfurt / M., 1998).

³⁵ Cf. Giesecke, *Der Buchdruck*, 30-32. Au sujet de la stabilité accordée à la forme écrite des passages de la Bible hébraïque, on peut rappeler les tables de la loi, 153 ; C. Dohmen, *Das Bilderverbot: seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament* (Bonner Biblische Beiträge 62 ; Frankfurt / M., 1987), 134-138.

³⁶ Cf. Vouga, *Mündliche Tradition*, 200.

- Carr D. M., *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature* (Oxford, 2005).
- Coggins R. J., *Samaritans and Jews: The origins of Samaritanism reconsidered* (Atlanta, Georgia, 1975).
- Crown A. D., « Redating the schism between the Judaeans and the Samaritans », *JQR* 82 (1991), 17-50.
- Delcor M., « Hinweise auf das samaritanische Schisma im Alten Testament », *ZAW* 74 (1962), 281-291.
- Dexinger F., « Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen », in F. Dexinger, R. Pummer, *Die Samaritaner* (Wege der Forschung 604 ; Darmstadt, 1992), 67-140.
- Dohmen C., *Das Bilderverbot: seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament* (BBB 62 ; Frankfurt / M., ²1987), 134-138.
- Dupont-Sommer A. (trad.), « Règle de la communauté », in A. Dupont-Sommer, M. Philonenko (eds.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade ; Paris, 1987), 3-46.
- Egger R., « Josephus Flavius and the Samaritans: aspects of the origin of the Samaritans and of their early history », in A. Tal, M. Florentin, *Proceedings of the First International Congress of the Société d'études samaritaines, Tel Aviv, April 11-13, 1988* (Tel Aviv, 1991), 109-114.
- Egger R., *Josephus Flavius und die Samaritaner: eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner* (NTOA 4 ; Freiburg/Schweiz, Göttingen, 1986).
- Eshel E., Eshel H., « Dating the Samaritan Pentateuch's compilation in light of the Qumran Biblical Scrolls », in W.W. Fields et al. (eds), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTS XCIV; Leiden, Boston, 2003), 215-240.
- Gaster M., *The Samaritan oral law and ancient traditions. Vol. 1: Samaritan Eschatology* (London 1932).
- , *The Samaritans, their history, doctrines and literature*, (Oxford, 1925).
- Giesecke M., *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit: Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien* (Frankfurt / M., 1998).
- Goodblatt D., « Judean nationalism in the light of the Dead Sea scrolls », in D. Goodblatt, A. Pinnick, D. Schwartz R. (eds), *Historical perspectives: from the Hasmoneans to Bar Kokhba in light of the Dead Sea scrolls: Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and*

- Associated Literature, 27-31 January, 1999* (Studies on the Texts of the Desert of Judah XXXVII ; Leiden, Boston, Köln, 2001), 3-27.
- Hjelm I., *The Samaritans and early Judaism: a literary analysis* (JSOT.SS 303 ; Sheffield, 2000).
- Jaffee M. S., *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE-400 CE* (Oxford, 2001).
- Magen Y., Misgav H., Tsefania L., *Mount Gerizim Excavations, Vol. I The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions* (Judaea and Samaria Publications 2 ; Jerusalem, 2004).
- Mor M., « Samaritan History: 1. The Persian, Hellenistic and Hasmonean period », in A. D. Crown (ed.), *The Samaritans* (Tübingen, 1989), 1-18.
- Nodet E., *Essai sur les origines du judaïsme : de Josué aux Pharisiens*, Paris, 1992.
- , *In search of the origins of Judaism: from Joshua to the Mishna* (JSOT.SS 248, Sheffield, 1997).
- Pummer R., « Die Samaritaner heute », *Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum ; Theologische Fakultät Leipzig 15/16* (1999), 66-86.
- Purvis J. D., *The Samaritan Pentateuch and the origin of the Samaritan sect* (Harvard Semitic Monographs 2 ; Cambridge, MA, 1968).
- Schorch S., *Die Vokale des Gesetzes: Die samaritanische Lesetradition als Textzeugin der Tora. Band 1: Genesis* (BZAW 339 ; Berlin, New York, 2004).
- Schremer A., « “[T]he[y] did not read in the sealed book”: Qumran halakhic revolution and the emergence of Torah study in Second Temple Judaism », in D. Goodblatt, A. Pinnick, D.R. Schwartz (eds), *Historical Perspectives*, 105-126.
- Tal A., « Observations on the orthography of the Samaritan Pentateuch », in V. Morabito, A.D. Crown, L. Davey (eds), *Samaritan researches, vol. V: Proceedings of the Congress of the SES (Milan July 8-12 1996) and of the special section of the ICANAS Congress (Budapest July 7-11 1997)* (Sydney, 2000), 1.26-1.35.
- Tsedaka I., *Torah samaritaine* (en hébreu et en écriture samaritaine) (Holon, 2000).
- VanderKam J. C., Recension de Hjelm, *The Samaritans and early Judaism* (2000), *JAOS* 122 (2002), 172s.
- Vansina J. *Oral tradition as history* (London, ³1992).
- Vouga F., « Mündliche Tradition, soziale Kontrolle und Literatur als theologischer Protest: Die Wahrheit des Evangeliums nach Paulus und Markus », in G. Sellin, F. Vouga (eds), *Logos und Buchstabe:*

- Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike* (TANZ 20 ; Tübingen, Basel, 1997), 195-209.
- Zsengellér J., « Samaritánusok az ókori zsidó irodalomban (« Les Samaritains dans la littérature juive ancienne » en hongrois) », in J. Zsengellér (ed.), ספר יוסף - Széfer József: *A tanítványok tanulmánykötete a tanítómester (Rabbi), Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére, 80. születésnapja alkalmából* (Budapest, 2002), 39-94.
- , *Gerizim as Israel: Northern Tradition of the Old Testament and the Early Traditions of the Samaritans* (Utrechtse Theologische Reeks 38 ; Utrecht, 1998).