

L'énigme topographique de Gibeà

Archéologie de terrain et « archéologie » des textes

Christophe Lemardelé

Volume 21, Number 1, 2013

L'archéologie et la Bible

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1025468ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1025468ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lemardelé, C. (2013). L'énigme topographique de Gibeà : archéologie de terrain et « archéologie » des textes. *Théologiques*, 21(1), 51–66.
<https://doi.org/10.7202/1025468ar>

Article abstract

Recently, Israel Finkelstein published an article about the archaeological site of Tell el-Ful and against its usual identification as Gibeah. Of course, the analysis of the stratigraphy is correct but the interpretations are not totally convincing because we cannot continue to interpret a site with the biblical facts in our mind. Concerning Gibeah, after the analysis of its mentions in the Bible, we cannot say that it was indeed King Saul's fortified place, and the crime of Gibeah (Judges 19-21), or the days of Gibeah (Hoseah 9-10), could be an event not so ancient — not before but after Saul. Indeed, we cannot keep the biblical chronology if we want to have access to the ancient history of the Israel's kingdom. The scientific archaeology is necessary for this but the exegesis of the biblical texts must be led without any theological concern.

L'énigme topographique de Gibeà

Archéologie de terrain et « archéologie » des textes

Christophe LEMARDELÉ*

Laboratoire Mondes sémitiques

École Pratique des Hautes Études (Paris, France)

Tout récemment, Israël Finkelstein a publié un article reprenant l'étude du site archéologique de Tell el-Ful, discutant l'identification du site comme étant la cité biblique de Gibeà (Finkelstein 2011a). Pour lui, nous devons abandonner définitivement cette interprétation consistant notamment à penser que Tell el-Ful fut la capitale fortifiée du roi Saül. Comme il le dit, parlant des premières fouilles effectuées par Albright en 1922 et en 1933, et par P. Lapp en 1964 : « Both the nature of the site and the archaeological method used at the time of the excavation prevented the excavators from obtaining clear results, and their theological orientations led them to overstated interpretations of the finds » (Finkelstein 2011a, 106).

La localisation de Gibeà n'est donc absolument pas assurée, elle est d'ailleurs l'objet de discussions entre spécialistes de la Bible depuis assez longtemps. Si beaucoup d'entre eux ont voulu sauvegarder l'interprétation d'Albright (Demskey 1973 ; Brooks 2005 ; Schniedewind 2006), d'autres, moins nombreux, ont assimilé la cité biblique de Gibeà à la cité de Geba et donc au site de Jaba (Miller 1975 ; Arnold 1990 ; Gross 2009, 814-819). Mais cette identification basée sur, seulement, la proximité lexicale entre les deux toponymes est tout aussi contestable (Finkelstein 2011a, 115). Pour ce qui est de Tell el-Ful, après examen de données de l'époque hellénistique, Finkelstein conclut à l'identification avec Pharathon (1M 9,50-52), c'est-à-dire au site biblique de Perath (Jr 13,4)/Parah (Jos 18,23)

* Christophe Lemardelé est chargé de conférences à l'École Pratique des Hautes Études (Paris). Ses recherches actuelles portent sur le système sacrificiel yahviste, approche historique et anthropologique. Il prépare un livre à paraître prochainement : *Les cheveux du Nazir, de Samson à Jacques frère de Jésus*.

(Finkelstein 2011a, 115-116). Il ne nous appartient pas de discuter cette nouvelle identification, étant donné qu'à la différence de l'archéologue, nous ne cherchons pas à identifier le site de Tell el-Ful mais à situer géographiquement la Gibeà biblique. Or, à ce sujet, Finkelstein suggère un site au sud de Rama, Khirbet Irha (Finkelstein 2011a, 117, n. 10). La proximité de ce site avec Rama (el-Ram) est en cohérence avec le début de l'histoire de Saül en 1S 9-10, mais cela n'est qu'une suggestion de plus. La Gibeà biblique est donc bien énigmatique.

Dans cet article, nous acceptons, bien entendu, les résultats de l'archéologue analysant à nouveau les fouilles d'Albright et de Lapp. Premièrement, le site est petit et n'est pas un tell stratifié par de longues périodes d'installation (Finkelstein 2011a, 109-111). Deuxièmement, il n'y a pas trace d'une ancienne forteresse, les murs de la tour n'étant pas du Fer I, comme Albright le pensait, mais de la fin du Fer II (Finkelstein 2011a, 111), donc longtemps après l'abandon du site à la fin du x^e siècle. Ainsi, l'idée selon laquelle Tell el-Ful pouvait être la cité fortifiée du roi Saül est ruinée, non seulement à cause du fait qu'il manque une forteresse au site, mais aussi à cause de l'insignifiance de ce site, contrairement à ce que l'on a pu affirmer de manière péremptoire dans la filiation des travaux d'Albright¹. Il nous faut donc abandonner l'identification habituelle comme nous le propose Finkelstein *ou bien* revoir la conception que l'on se fait de la Gibeà biblique. Il ne s'agirait pas d'une cité fortifiée mais d'un village dans l'histoire de Saül puisqu'il y mène ses bœufs dans les champs alentour (1S 11,5). Mais ce ne peut être tout à fait le cas de la Gibeà évoquée en Jg 19-21 car, si le toponyme ne tient pas une grande place dans la Bible hébraïque, il a toutefois une réelle importance si l'on en juge par la double évocation vraisemblablement historique des « jours de Gibeà » en Os 9-10.

Puisque Finkelstein a « refait » l'archéologie de Tell el-Ful, il nous faut reprendre à nouveaux frais la « fouille » textuelle et littéraire de Gibeà dans la Bible pour tenter de mieux comprendre ce que pouvait représenter un tel lieu dans l'histoire ancienne du royaume d'Israël — l'identifier topographiquement n'étant pas dans nos compétences.

1. « Tell el-Ful not only produced evidence from Iron Age I, but also all the evidence shows that Tell el-Ful was an extremely strong and important site » (Brooks 2005, 50).

1. Gibeā dans la légende de Saül

1.1 *gibe'āb, gèba', gibe'ôn*

En amont du problème que représente la localisation géographique de Gibeā, il y a une difficulté préalable concernant le toponyme biblique. Cela provient de la banalité du nom même du toponyme puisque Gibeā, Geba et Gibeon ont le même morphème consonantique (*gb'*) signifiant « colline ». Ainsi, se basant sur ce morphème, Miller et Arnold pouvaient assimiler Gibeā à Geba en présupposant une forme poétique avec un *hé* final. De même Demsky, bien que distinguant les deux toponymes, pouvait aller plus loin en assimilant Gibeā (*gb'h*) à Gibeon (*gb'wn*), ce qui est bien plus discutable, donnant ainsi la priorité aux *Chroniques* qui font de Saül un natif de la seconde localité (Demsky 1971). Il n'est guère rigoureux de s'appuyer sur cette mention — et encore moins de développer à partir d'elle une origine édomite des Gibeonites et de Saül (van der Toorn 1993) — car elle est tardive, d'époque perse, voire hellénistique, et transforme le premier livre de Samuel en ne retenant presque rien de l'histoire de Saül, tout en faisant de son lieu d'« élection » (Gibeā/Gibeon) son lieu de naissance. L'excès d'interprétation ne provient pas cette fois seulement du morphème lui-même, qui ne sert que comme élément étayant la démonstration, mais de la certitude qu'il s'agit de trouver une cité royale. Gibeon devient ainsi une hypothèse attractive car, d'une part, le site d'el-Jib est plus important que celui de Tell el-Ful ou que celui de Jaba, d'autre part, la localité est mentionnée dans la liste des villes prises par le pharaon Shoshenq I lors de sa campagne dans la région des collines (Finkelstein 2002). Il serait tentant alors de suggérer que le pharaon s'était attaqué à la cité du premier roi d'Israël, mais Gibeon n'est qu'un lieu parmi d'autres dans la liste de Sheshonq. Quoi qu'il en soit, l'absence de Gibeā et de Geba sur cette liste n'a pas plus de signification que la présence de Gibeon puisque l'entité israélite primordiale s'était vraisemblablement étendue vers la vallée de Yizréel (Finkelstein 2001b, 353-355), auquel cas l'épicentre de la chefferie saülide ne pouvait plus être aucun des trois sites évoqués (Finkelstein 2011c, 231-233).

Dans cette optique éclairante, la ville de « *gb'(hlwn)* » perd de son importance pour le roi Saül, n'étant qu'un lieu parmi d'autres dans son histoire légendaire. Pour reprendre des termes souvent utilisés par les biblistes pour David, il s'agirait seulement de la ville de son *ascension*, épisode de sa légende où n'intervient d'ailleurs aucunement Gibeon, seulement

Geba. La ville survient donc avant son règne et au début de celui-ci, tandis qu'il meurt beaucoup plus au nord sur le mont Gilboa près de Beth-Shéan (1S 31).

Reprenons quelques éléments de la légende de Saül. Alors que la très grande majorité des exégètes continue de penser que cette histoire du premier roi d'Israël ne débute qu'en 1S 9, nous avons, avec d'autres avant nous (Hylander 1932; Dus 1968; McCarter 1980, 64-66), proposé de la faire démarrer dès le premier chapitre — le nom Samuel se superposant artificiellement sur celui de Saül et le statut de *nazir* (Lemardelé 2007) convenant mieux au second qu'au premier (Lemardelé 2008). Non seulement cela, mais la restitution de Saül en 1S 1 permet de trouver un meilleur sens et une finalité au fameux récit de l'Arche, trouvant sa « solution » à Jérusalem (2S 6) dans le *textus receptus* — récit réorienté en faveur de David — alors qu'initialement il se terminait précisément à Gibea : l'Arche de Yhwh Sebaot est mentionnée en 1S 14,18 et elle est en possession de Saül lors de la bataille finale contre les Philistins (Lemardelé 2012). Il n'est toutefois pas utile de faire appel à cette hypothèse pour Gibea car les réécritures successives du récit n'ont pas effacé les mentions du toponyme. Malgré la LXX traduisant par « la Colline » (Grillet et Lestienne 1997, 112-113), il s'agit pourtant bien de la ville de Gibea en 1S 10-11 et 13-14. Il n'existe qu'un passage où les traductions modernes suivent la LXX, influencées qu'elles sont par la compréhension habituelle que l'on a du récit de l'Arche. En effet, en 1S 7,1, on préfère comprendre que l'Arche fut déposée à Qiryat-Yearim, ce qui fait surgir une difficulté trop souvent négligée : « la mention du “coffre” en 14,18 [à Gibea] ne va pas de soi et requiert une explication » (Grillet et Lestienne 1997, 112)². Cette explication, que Lestienne a de la peine à affirmer, est pourtant simple à énoncer. Il suffit de renoncer à la compréhension habituelle du récit — influencée par sa reprise en 2S 6 où l'Arche termine son périple à Jérusalem — afin de se laisser la liberté de lire littéralement 1S 7,1 : « les hommes de Qiryat-Yearim vinrent [à Beth Shemesh] et firent monter (*'lh*) l'Arche de Yhwh [...] à Gibea (*bgb'h*) », et non sur la colline.

La difficulté concernant le toponyme ne provient donc pas de son absence mais de sa traduction et de son interprétation. Et c'est à nouveau la LXX qui jette le doute en nous. Quand les traducteurs en grec ont trans-

2. La traduction par « colline » a été pérennisée jusqu'à l'absurde puisque l'on trouve en Os 5,8, non pas la transcription de Rama et de Gibea mais les « collines », le premier vocable signifiant « hauteur ».

crit le toponyme hébraïque, donc sans traduire par « colline », ils n'ont jamais compris qu'il s'agissait de Gibeà mais de Geba, transcrite *Gabee* ou *Gabaa* (Grillet et Lestienne 1997, 110). Il s'avère en effet que le toponyme de Geba (*gb'*) survient en 1S 13-14 et la LXX le rend par Gabée en 13,16 et 14,5. Or le toponyme Gibeà (*gb'h*) est également rendu ainsi parfois (13,2; 14,16), ou par Gabaa (13,15; 14,16) (Grillet et Lestienne 1997, 113), ce qui permet de supposer l'équivalence entre *gb'* et *gb'h* au profit de la première graphie, soit de Geba. Pour écarter cette supposition, il suffit de citer d'autres passages bibliques attestant l'existence des deux lieux et leur proximité, le meilleur passage étant Is 10,29: « Geba est pour nous une étape, Rama tremble, Gibeà de Saül fuit ». Mais il importe de préciser également que Geba survient en 1S 13-14 dans une relecture générale de la bataille finale contre les Philistins, relecture créant des tensions littéraires puisque l'exploit initial de Saül semble avoir été attribué à son fils Jonathan (13,3-4) (Lemardelé 2012, 67). La conséquence de cette relecture est que les deux graphies deviennent interchangeables en 13,2-3.15-16³, mais restent distinctes au chapitre suivant dans lequel Saül se tient bien à Gibeà (14,2) tandis que son fils s'en est éloigné pour se retrouver plus au nord, entre Mikmas et Geba (14,5). Il est vraisemblable qu'à l'origine la bataille n'opposait que des Philistins stationnés à Mikmas (13,5) et des Israélites groupés autour de Saül à Gibeà, ville où le voyant de 1S 9-10 l'avait envoyé dans le but de reprendre possession de l'Arche divine (Lemardelé 2012, 69-70). D'ailleurs, c'est bien avec l'Arche que Saül vainc les Philistins — le miracle divin décidant du sort de la bataille en 1S 14 alors qu'il ne se produisit pas en 1S 4 —, l'exploit de Jonathan qui précède n'étant finalement qu'anecdotique. Ainsi, le toponyme Geba n'intervient pas dans le récit comme une autre graphie de Gibeà mais bien comme un autre lieu⁴ dans le cadre d'une relecture détaillant et développant une bataille au profit du personnage davidique qu'est Jonathan⁵.

3. C'est le cas également en Jg 20 où il est tant question de « Gibeà de Benjamin » : au verset 10, il y a indistinction, ou plutôt erreur de copiste — « Geba de Benjamin » — tandis qu'au verset 43, c'est le contraire puisque le contexte de poursuite donnerait la priorité à Geba malgré la mention de Gibeà. On ne peut, quoi qu'il en soit, tirer argument de ces mentions pour l'identification Gibeà/Geba comme l'a fait Miller (1975, 150-151).
4. Il en est de même en Jg 20, au verset 33, où Geba est mentionnée en sus de Gibeà dans un récit de bataille similaire.
5. Comme le souligne Kaiser (2010), Saül n'est pas seulement sous influence de Samuel, il est aussi sous l'ombre grandissante de son fils qui préfigure le jeune rival à venir que sera David.

Dans l'optique archéologique d'une révision du royaume unifié de David et Salomon (Finkelstein 2010), qui efface la « filiation » entre Saül et David pour faire également du premier un acteur du x^e siècle (Finkelstein 2011c, 229), on en vient d'un point de vue biblique à considérer que la légende du premier roi d'Israël fut réorientée en faveur d'un cycle nouveau mettant à l'honneur le premier roi de Juda, cela afin qu'il devienne précisément le roi d'un grand Israël unifié. Cette opération historico-littéraire avait besoin d'un personnage médian pouvant faire la transition entre les deux rois, et ce fut Jonathan bien avant Samuel, qui n'intervint quant à lui que dans la relecture théocratique finale de ces récits (Lemardelé 2013).

1.2 *Gibea, Gibea de Saül, Gibea de Benjamin*

Dans les textes bibliques, Gibea reçoit plusieurs qualificatifs à la différence d'autres toponymes. Il semblerait qu'il y ait eu une volonté de nommer plus précisément un lieu peu connu en rappelant son importance historique ou tribale. Cette volonté peut très bien refléter l'évolution des textes les uns par rapport aux autres telle que nous venons de l'évoquer. En effet, il fallait mieux caractériser un lieu qui avait désormais de l'importance dans la construction historique du royaume de David. Tout d'abord, Gibea est appelée « Gibea d'Elohim » en 1S 10,5, ce qui n'a guère de signification a priori. On peut supposer sereinement qu'il puisse s'agir d'une glose tardive non justifiée — toutefois présente aussi dans la LXX. On peut aussi, en prenant beaucoup plus de risques, penser au contraire que ce serait un élément ancien du texte puisqu'il est un *hapax legomenon*, auquel cas la référence divine s'expliquerait par la présence de l'Arche à Gibea : ce verset ferait directement écho à 1S 7,1. Mais le texte mentionnant Elohim et non Yhwh, nous acceptons prudemment la première hypothèse. Ensuite, à deux reprises en 1 S, il est question de « Gibea de Saül » : 11,4 et 15,34. Or ce sont deux passages prolongeant la légende puisque le chapitre 11 fait état, paradoxalement, d'un Saül résidant à Gibea, c'est-à-dire avant que la garnison philistine n'ait été mise hors d'état de nuire (1S 13,3-4). Le récit ayant été progressivement déconnecté du récit de l'Arche, l'épisode de 1S 11,1-11 a été inséré au sein de « l'ascension de Saül » (Lemardelé 2012, 73). Ainsi, la mention de « Gibea de Saül » indique la volonté de faire de la ville son lieu de résidence permanent. Les épisodes ultérieurs en lien avec David, marquant une rivalité très rocambolesque, montrent toujours un roi Saül quelque peu paranoïaque « trônant » à Gibea (1S 22,6 ; 23,19 ; 26,1). Autrement dit, préciser que la ville était connue comme étant celle de Saül,

correspond à un temps de développement des récits en fonction de David. Dans la légende originelle, Gibeà n'est qu'un lieu comme un autre, dans lequel Saül s'est installé provisoirement après l'avoir conquis — un peu comme David est à Hébron avant de s'installer à Jérusalem. Il est possible qu'en Is 10,29, il y ait une réminiscence de ce passage de Saül à Gibeà, mais en 1S, il s'agit d'une insistance pour mieux fixer géographiquement la rivalité entre le vieux roi et son jeune prétendant.

Dans d'autres textes encore (2S 23,29), on trouve des mentions de « Gibeà de Benjamin » sans lien avec Saül. Elles sont essentiellement présentes en Jg 19-21 que nous allons évoquer plus loin. Ces mentions sont sans doute les plus tardives de nos textes, reflétant vraisemblablement un sentiment anti-benjaminite en Judée au début de la période perse (Davies 2007), sentiment accru par le fait qu'en Jg 19-21, Gibeà est pleinement assimilée à Benjamin. À l'inverse, la caractérisation tribale de la ville est absente d'Os 9-10 qui n'est pas le moins ancien de nos textes. Quant à Saül, il n'est dit benjaminite qu'en 1S 9,1. Or, dans l'hypothèse d'un détournement définitif de la légende au profit d'une conception messianique de la royauté incarnée par Samuel, il apparaît que l'ascendance benjaminite de Saül peut être fictive : Samuel n'aurait pris la place de Saül en 1S 1 que par un simple changement de nom (v. 20), la notice d'Elqanah au verset 1 pouvant être celle de Saül à l'origine, étant toutefois un peu modifiée dans le but de brouiller les liens narratifs originels. L'ascendance « fils de Suph, un Éphraïmite » est en effet douteuse puisque Suph est un lieu en 1S 9,5, correspondant d'ailleurs à Ramathäim-*Suphim*. Transformer le nom de pays en nom d'ancêtre a pour avantage d'effacer toute trace reliant ce récit de naissance aux débuts reportés de l'histoire de Saül. Et préciser à nouveau l'appartenance éphraïmite alors qu'il est dit qu'Elqanah vient de la montagne d'Éphraïm est redondant, comme s'il s'agissait de bien distinguer un Samuel éphraïmite d'un Saül à venir benjaminite. Ainsi, accepter cette hypothèse d'une notice fictive en 1S 9,1 et originelle en 1S 1,1 permet d'envisager de multiples conséquences et notamment celle éloignant considérablement Saül de la tribu de Benjamin. Dans sa recherche des ânesses en 1S 9, Saül parcourt le pays d'Éphraïm et, ne les trouvant pas, revient en son pays de Suph et dans sa ville de Rama. Le voyant anonyme, par les trois signes qu'il lui prédit, ne lui enjoint d'ailleurs pas de retourner (šwb) à Gibeà mais bien d'y aller (*bw'*) (Lemardelé 2012, 66). Autrement dit, Saül parcourt le pays d'Éphraïm et ne va pas de lui-même dans celui de Benjamin, tout simplement parce qu'il est Éphraïmite et non Benjaminite. Pour qu'il fût affilié à cette tribu, il fallut la conjonction d'un sentiment

anti-benjaminite chez les rédacteurs judéens postexiliques et le déplacement du jeune Saül comme héros principal de la première partie du récit pour laisser la place au prophète Samuel, au risque de faire apparaître un nouveau paradoxe : Saül comme roi d'Israël mais issu d'une tribu quelque peu périphérique — paradoxe quelque peu justifié par une glose explicative : « ne suis-je pas Benjaminite, d'une des plus petites tribus d'Israël ? » (1S 9,21). Il s'avère, quoi qu'il en soit, qu'on ne peut bâtir historiquement à partir de fausses pistes données par le texte biblique en l'état (Na'aman 2009). Concernant Gibea et Saül, ces fausses pistes font d'un lieu dans un parcours de conte une place-forte royale et d'un héros éphraïmite de légende un roi benjaminite honni.

2. Les « jours de Gibea »

2.1 *Juges 19-21*

L'aspect anti-benjaminite évoqué plus haut est particulièrement développé dans les trois derniers chapitres du livre des Juges. En effet, on y lit un récit en trois temps quelque peu burlesque : le viol et le meurtre d'une femme à Gibea (Jg 19), la guerre d'Israël contre Benjamin (Jg 20) et le repeuplement de la tribu par deux épisodes distincts narrant le rapt de femmes (Jg 21). L'épisode du « crime de Gibea » — le viol et l'assassinat de la concubine du lévite par les hommes de la ville de Gibea —, qui est la justification de la guerre dans le récit final, peut n'être qu'une « fable » (Arnold 1990, 61-86). Cette fable a d'ailleurs bien des points communs avec le célèbre épisode de Loth à Sodome (Gn 19) (Fields 1997), à ceci près que lorsque Loth propose ses deux filles aux violeurs, ces derniers refusent la proposition (v. 4-9), tandis que les violeurs de Gibea « acceptent » la concubine du lévite, tout comme ils auraient violé la fille vierge de son hôte (Jg 19,22-25). La parenté entre les deux récits est telle qu'on ne peut penser qu'ils fussent indépendants. On présuppose généralement que l'épisode du lévite provient de celui de Loth (Römer et Bonjour 2007, 62) mais le contraire pourrait aussi être soutenu tant on insiste lourdement dans le récit de la Genèse sur l'aspect « sodomite » des violeurs. En effet, ceux-ci sont condamnables deux fois, d'abord pour leur violence sexuelle, ensuite pour leur homosexualité (Lévitique 18,22 et 20,13). Si l'on peut utiliser ce texte pour produire quelques déductions concernant les règles d'hospitalité dans ce monde tribal (Liverani 2004), le récit est si anti-benjaminite qu'il en est suspect : c'est un récit bien trop à charge. Il est à noter encore qu'il y a

vraisemblablement une reprise d'un élément narratif de la légende de Saül dans ce récit. En effet, lorsque le lévite revient chez lui, il découpe sa femme en douze morceaux afin de convoquer les Israélites pour la guerre, ce qui rappelle le dépeçage d'une paire de bœufs par Saül et l'envoi des morceaux dans le même but (1S 11).

Pour ce qui est du récit de la guerre, récit tout autant postexilique, d'ailleurs composite — les « hommes d'Israël » succédant aux « fils d'Israël » à partir du verset 36 (Hentschel et Niessen 2008) —, il peut être construit à partir de Dt 13,13-19 (Gross 2009, 865-866), texte dans lequel il est recommandé de vouer à l'interdit (ḥērēm) les habitants d'une ville qui se montreraient infidèles à Yhwh. Mais si le massacre religieux des habitants de Gibe'a peut effectivement se référer à l'idéologie du ḥērēm (Lemaire 1999), l'origine de l'épisode a vraisemblablement des attaches historiques et reprend et développe le souvenir des « jours de Gibe'a » évoqués en Osée. Malgré bien des aspects reflétant le manque d'ancienneté de ce récit de guerre — mention de « Dan jusqu'à Béer-shéva » (v. 1), des rappels malvenus de l'Arche divine et du prêtre Pinhas, petit-fils d'Aaron (vv. 27-28), etc. —, il est toutefois possible d'entrevoir des traditions narratives archaïques par l'évocation notamment de guerriers d'élite benjaminites fort adroits, pourtant « liés de la main droite » (Jg 20,16), jeunes guerriers visiblement aussi déloyaux et adroits que le Benjaminite Ehud, gaucher contraint comme eux et tuant par ruse le roi de Moab (Jg 3) (Lemardel 2011, 216-219). Mis à part ces quelques aspects d'ordre anthropologique, le récit ne nous donne guère d'informations puisqu'il se complaît dans les détails de stratégie et de massacres.

À la différence de ce qui précède, Jg 21 semble être un ajout au récit d'ensemble puisque le narrateur nous annonce après coup un serment prononcé par les Israélites selon lequel les mariages de leurs filles avec des Benjaminites seront proscrits. Il s'agit d'ailleurs vraisemblablement d'un ajout en deux temps puisque deux récits se chevauchent alternativement. D'abord, il y a l'idée d'organiser, à la suite de force massacres, des mariages entre les Benjaminites et les vierges de Yabesh-de-Galaad pour que la tribu survive — ce qui n'est pas sans évoquer, là encore, 1S 11 puisque Saül vient au secours de ces mêmes habitants de Yabesh-de-Galaad opprimés par les Ammonites : un temps pour secourir, un temps pour massacrer —, ensuite, il y a l'idée de procéder au rapt de jeunes filles de Shilo, le verset 12 ayant pour finalité d'harmoniser les deux versions. Ainsi, même si ce dernier chapitre des Juges s'avère beaucoup moins anti-benjaminite que les précédents, il ne parvient pas à atténuer la violence narrative de Jg 19-20. Ce

qui est remarquable, c'est l'adéquation parfaite entre Gibeà et la tribu de Benjamin sans une seule évocation directe du roi Saül devenu benjaminite sous la plume d'auteurs judéens peut-être de même époque. À l'évidence, les auteurs ont pris bien soin de respecter une logique chronologique qui fait que nos textes situent le massacre de Gibeà avant le règne de Saül. Il paraît aussi évident que le souvenir des « jours de Gibeà » fut l'occasion d'écrire un récit très anti-benjaminite. Pour trouver un peu d'histoire, sans doute faut-il se pencher sur des textes plus allusifs.

2.2 *Osée 9-10*

Dans le livre d'Osée, qui résiste chronologiquement avec celui d'Amos contre les datations postérieures au VIII^e siècle (Jeremias 1995), on trouve deux allusions aux événements narrés en Jg 19-21. Même si ces allusions ne permettent pas d'établir des faits historiques précis, leur analyse conduit à infirmer bien des aspects contenus en Jg 19-21. Tout d'abord, il est dit en Os 9,9: « ils sont allés au fond de la corruption, comme aux jours de Gibeà ». Le discours s'adresse à Israël, compris comme étant essentiellement Éphraïm, et ce sont les Israélites/Éphraïmites qui se sont « corrompus », plus précisément qui sont allés au bout de la destruction — verbe *šāḥat* à l'intensif — et non les Benjaminites. Ainsi, les rôles sont inversés par rapport au récit de Jg 19-20 puisqu'en Osée, la honte n'est pas sur des Benjaminites coupables mais sur ceux qui ont mené et gagné cette guerre. Il faut ajouter et souligner le fait que toute allusion à un crime sexuel de la part des habitants de Gibeà est absente du texte prophétique (Andersen et Freedman 1980, 564-565).

Le discours se fait plus violent encore contre Israël en Os 10 et l'on peut lire à nouveau: « Depuis les jours de Gibeà, tu as péché Israël — ils se sont tenus là, la guerre les atteindra-t-elle, les criminels à Gibeà? » (v. 9). Dans ce discours, le prophète stigmatise les errances religieuses de la capitale d'Israël Samarie et il rapporte cette impiété à cet événement premier des « jours de Gibeà » qui, à première vue, a peu à voir avec les questions religieuses. On peut d'abord déduire de l'évocation que cette guerre est considérée comme une faute, donc qu'elle fut injustifiée et criminelle, la royauté israélite mettant toujours en avant, comme aux jours de Gibeà, sa puissance militaire, la multitude de ses guerriers (Os 10,13). Ensuite, on peut encore faire l'hypothèse d'un événement qui ne serait pas si ancien étant donné qu'Osée ne fait pas remonter la faute à un événement fondateur d'Israël tel que la *montée* d'Égypte (Os 2,17).

Il ressort du livre, quoi qu'il en soit, que la tribu d'Éphraïm est particulièrement fautive, qu'elle a vraisemblablement commis un crime à Gibeà, sans que cela fût un acte définitif pour l'occupation de la petite cité puisqu'elle est mentionnée avec Rama en Os 5, dans le contexte d'un châtement de Yhwh utilisant des armées étrangères: « Sonnez du cor à Gibeà, de la trompette à Rama, donnez l'alarme à Beth-Awèn. On te prend à revers Benjamin! Éphraïm deviendra une ruine au jour du châtement. » (v. 8-9a). Ainsi, la ville est citée comme référence à un événement historique et comme élément de prophétie. Il y a donc deux Gibeà, la cité ancienne attaquée par les Éphraïmites, la cité contemporaine d'Osée qui donnera l'alarme pour signaler l'approche des armées étrangères (assyriennes).

Si les « jours de Gibeà » peuvent ne pas être si anciens, mais être un véritable événement historique présent dans la mémoire collective, alors on peut se demander si cet événement n'est pas postérieur au « règne » de Saül. Dans cette optique d'inversion chronologique des événements narrés en Jg 19-21 et en 1S 1-14, on ne peut plus donc tenter de situer les « jours de Gibeà » autour de 1150 et l'accession au pouvoir de Saül autour de 1025 en se basant sur la stratigraphie du site de Tell el-Ful (Miller 2005, 118), non pas seulement à cause du site archéologique lui-même mais aussi à cause de la révision chronologique nécessaire des événements bibliques. Nous l'avons dit, Finkelstein, dans sa volonté de montrer l'inadéquation entre Tell el-Ful et la Gibeà biblique, part d'un constat quelque peu erroné, celui faisant de ce toponyme la capitale d'un roi⁶, se contentant de réagir en archéologue scientifique aux allégations d'Albright concernant la citadelle de Saül, mais sans tenter de mettre dans une perspective historique les événements bibliques. Or Tell el-Ful fut inoccupé à la toute fin du x^e siècle, et cela pour deux siècles, sans trace de destruction apparente (Finkelstein 2011a, 110-111). Sans vouloir à tout prix accorder les données bibliques avec un site archéologique, on peut encore émettre l'hypothèse selon laquelle ces « jours de Gibeà » pourraient expliquer l'inoccupation si longue d'un site appréciable comme Rama pour sa hauteur (Os 5,8) — *a commanding hill* (Finkelstein 2011a, 114)⁷. Mais, le site restant vraisemblablement inoccupé jusqu'au début du vii^e siècle (Finkelstein 2011a, 114),

6. « Assuming that the biblical narrative about a Saulide territorial entity in the highlands preserve a germ of history [...], this [Tell el-Ful] was probably too poor a village to serve as the hub of a territorial entity in the highlands even compared to 10th-century Jerusalem » (Finkelstein 2011a, 114).

7. On pourrait même d'ailleurs supposer qu'il ne s'agirait pas forcément de mémoire collective concernant ces « jours de Gibeà » mais d'une réinterprétation collective ou

il faudrait alors ne plus attribuer ce passage prophétique à Osée mais à des rédacteurs ultérieurs.

Étant donné les difficultés que posent les textes bibliques, il est bien délicat de penser pouvoir retrouver la trace d'événements, qui ont certes marqué la mémoire mais sans être pour autant de grande ampleur, dans la stratigraphie d'un site. Il ne peut y avoir de preuve d'une royauté saülide à Tell el-Ful, car cette royauté n'était pas établie comme le fut celle d'Omri postérieurement et elle se déplaça vraisemblablement vers le nord pour s'établir dans la vallée de Yizréel. Non seulement cela, mais il faut insister sur le fait que le récit archaïque de 1 Samuel — sans Jonathan, David puis Samuel — n'est qu'une légende et qu'à ce titre, il ne peut fournir que des données historiques éparses et difficilement vérifiables.

Pour ce qui est du massacre des habitants de Gibeà, le rapprochement avec Tell el-Ful est plus aisé. Malgré cela, rien ne prouve que Tell el-Ful fût bien Gibeà, même pas son abandon inexplicable et assez inexplicable. Quoiqu'il en soit, rien dans les allusions d'Osée ne permet d'appuyer pleinement l'ordre chronologique biblique selon lequel les « jours de Gibeà » seraient suffisamment anciens pour se situer dans une période précédant la royauté en Israël. Il nous semble que l'hypothèse d'un événement à situer entre un royaume d'Israël éphémère (Saül) et un royaume d'Israël établi (Omri) est à envisager sérieusement.

Il reste que s'il est nécessaire de ne plus chercher à trouver dans un site archéologique la preuve des événements bibliques, il importe également d'avoir des lectures non linéaires des textes bibliques : on ne peut interpréter la stratigraphie d'un site Bible en main, on ne peut lire la Bible avec la chronologie traditionnelle des événements qui y sont racontés. En outre, l'archéologie seule ne produit pas de l'histoire, elle a besoin des textes, à condition que ceux-ci suivent également un traitement scientifique, stratigraphique, bien que cela puisse comporter une part importante d'aléatoire. De notre point de vue, il apparaît donc nécessaire de reprendre de manière rigoureuse *et* audacieuse la chronologie des événements bibliques, pour ce faire, il importe de se libérer des narrations bibliques telles qu'elles ont été figées avec leurs enjeux théologiques concernant surtout l'histoire d'un Israël unifié puis divisé⁸, cela afin d'entreprendre une véritable *archéologie*

du prophète seul de manière à justifier *a posteriori* l'occupation d'un tel site, cela afin d'expliquer l'inexplicable.

8. Tout chercheur doit se livrer à « une entreprise de réflexivité, visant à objectiver l'inconscient transcendantal que le sujet connaissant investit sans le savoir dans ses actes de connaissance » (Bourdieu 2001, 154). Mais sans doute cette entreprise de

des textes, non pour faire coïncider à tout prix les données textuelles avec les données nouvelles et/ou révisées de l'archéologie scientifique, mais pour tenter tout simplement de faire de l'histoire.

Références

- ANDERSEN, F. I. et FREEDMAN, D. N. (1980), *Hosea*, New York (The Anchor Bible 24).
- ARNOLD, P. M. (1990), *Gibeah: The Search for a Biblical City*, Sheffield (JSOTS 79).
- BOURDIEU, P. (2001), *Science de la science et réflexivité*, Paris.
- BROOKS, S. S. (2005), « From Gibeon to Gibeah: High Place of the Kingdom », dans J. DAY dir., *Temple and Worship in Biblical Israel*, Londres/New York (LHBOTS 422), p. 40-59.
- DAVIES, P. R. (2007), « The Trouble with Benjamin », dans R. REZETKO, T. H. LIM et W. B. AUCKER, dir., *Reflection and Refraction. Studies in Biblical Historiography in Honour of A. Graeme Auld*, Leiden, p. 93-111.
- DEMSKY, A. (1971), « The Genealogy of Gibeon (I Chronicles 9:35-44): Biblical and Epigraphic Considerations », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 202, p. 16-23.
- DEMSKY, A. (1973), « Geba, Gibeah, and Gibeon. An Historical-Geographic Riddle », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 212, p. 26-31.
- DUS, J. (1968), « Die Geburtslegende Samuels I Sam. 1 », *RSO*, 43, p. 163-194.
- FIELDS, W. W. (1997), *Sodom and Gomorrah: History and Motif in Biblical Narrative*, Sheffield (JSOTS 231).
- FINKELSTEIN, I. (2002), « The Campaign of Shoshenq I to Palestine: A Guide to the 10th Century BCE Polity », *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 118, p. 109-135.
- (2010), « A Great United Monarchy? Archaeological and Historical Perspectives », dans R. G. KRATZ et H. SPIECKERMANN, dir., *One God, One Cult, One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives*, Berlin (BZAW 405), p. 3-28.

réflexivité doit-elle être plus approfondie et plus systématique lorsqu'il s'agit de la Bible...

- (2011a), « Tell el-Ful Revisited: The Assyrian and Hellenistic Periods (With a New Identification) », *Palestine Exploration Quarterly*, 143, p. 106-118.
- (2011b), « Saul, Benjamin and the Emergence of “Biblical Israel”. An Alternative View », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 123, p. 348-367.
- (2011c), « Stages in the Territorial Expansion of the Northern Kingdom », *Vetus Testamentum*, 61, p. 227-242.
- GRILLET, B. et LESTIENNE, M. (1997), *Premier livre des Règnes*, Paris,... (La Bible d’Alexandrie 9.1).
- GROSS, W. (2009), *Richter*, Freiburg (HThKAT).
- HENTSCHEL, G. et NIESSEN, C. (2008), « Der Bruderkrieg zwischen Israel und Benjamin (Ri 20) », *Bib*, 89, p. 17-38.
- HYLANDER, I. (1932), *Der Literarische Samuel-Saul-Komplex (I. Sam. 1-15). Traditionsgeschichtlich Untersucht*, Uppsala.
- JEREMIAS, J. (1995), « Die Anfänge des Dodekapropheten: Hosea und Amos », dans J.A. EMERTON, dir., *Congress Volume: Paris, 1992*, Leiden (SVT 61), p. 87-106.
- KAISER, O. (2010-2011), « Der historische und der biblische König Saul », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 122, p. 520-545 et *ZAW*, 123, p. 1-14.
- LEMAIRE, A. (1999), « Le hère dans le monde nord-ouest sémitique », dans L. NEHMÉ, dir., *Guerre et conquête dans le Proche-Orient ancien*, Paris (Antiquités Sémitiques 4), p. 79-92.
- LEMARDELÉ, C. (2007), « Être *nazir*: du guerrier yahwiste au vœu cultuel du judaïsme ancien. Origine et transformation d’un rite de cheveux », *Revue de l’histoire des religions* 224, p. 275-288.
- (2008), « Saül le *nazir* ou la légende d’un roi », *Scandinavian Journal of the Old Testament*, p. 47-62.
- (2011), « Du jeune héros aux jeunes guerriers: de Samson aux baḥūrîm », dans J.-M. DURAND, T. RÖMER et M. LANGLOIS, dir., *Le jeune héros. Recherches sur la formation et la diffusion d’un thème littéraire au Proche-Orient ancien*, Fribourg/Göttingen (OBO 250), p. 205-224.
- (2012), « À la recherche du récit de l’Arche: À la recherche de Saül. De Shilo à Gibeà », *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 26, p. 55-76.

- (2013), « Les légendes fabriquées de David. Variantes textuelles et tensions littéraires en 1 Samuel 16-18 », *Semitica et Classica*, 6, p. 41-60.
- LIVERANI, M. (2004), « Messages, Women, and Hospitality: Inter-Tribal Communication in Judges 19-21 », dans Z. BAHRANI, M. VAN DE MIEROOP, dir., *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, Ithaca, p. 160-192.
- MCCARTER, P.K. (1980), *I Samuel*, New York (AB 8).
- MILLER, J.M. (1975), « Geba/Gibeah of Benjamin », *Vetus Testamentum*, 25, p. 145-166.
- MILLER, R.D. (2005), *Chieftains of the Highland Clans. A History of Israel in the 12th and 11th Centuries B.C.*, Grand Rapids/Cambridge.
- NA'AMAN, N. (2009), « Saul, Benjamin and the Emergence of "Biblical Israel" », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 121, p. 211-224 et 335-349.
- RÖMER, T. et BONJOUR, L. (2007), *L'omosessualità nella Bibbia e nell'antico Vicino Oriente*, Torino.
- SCHNIEDEWIND, W.M. (2006), « The Search for Gibeah: Notes on the Historical Geography of Central Benjamin », dans A.M. MAEIR et P. DE MIROSCHEJJI, dir., *"I Will Speak the Riddle of Ancient Times". Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar*, vol. 2, Winona Lake, p. 711-722.
- TOORN, K. VAN DER (1993), « Saul and the Rise of Israelite State Religion », *Vetus Testamentum*, 43, p. 519-542.

Résumé

Tout récemment, l'archéologue Israel Finkelstein a récusé l'identification du site de Tell el-Ful comme pouvant être la cité biblique de Gibeah. Sans remettre en cause sa lecture de la stratigraphie du site, il apparaît toutefois qu'on ne peut tirer de conclusion définitive à partir des données d'un site confrontées trop directement à ce que dit la Bible. En effet, si l'on procède à une « archéologie » des mentions de la ville dans les textes bibliques, il ressort qu'elle ne fut pas la cité fortifiée de Saül et que le massacre des habitants de Gibeah peut être envisagé comme postérieur à ce roi, bouleversant la chronologie biblique habituelle. Pour faire de l'histoire avec la Bible, il importe de se baser sur une archéologie scientifique mais également sur une critique des textes bibliques totalement émancipée de leurs enjeux théologiques.

Abstract

Recently, Israel Finkelstein published an article about the archaeological site of Tell el-Ful and against its usual identification as Gibeah. Of course, the analysis of the stratigraphy is correct but the interpretations are not totally convincing because we cannot continue to interpret a site with the biblical facts in our mind. Concerning Gibeah, after the analysis of its mentions in the Bible, we cannot say that it was indeed King Saul's fortified place, and the crime of Gibeah (Judges 19-21), or the days of Gibeah (Hoseah 9-10), could be an event not so ancient — not before but after Saul. Indeed, we cannot keep the biblical chronology if we want to have access to the ancient history of the Israel's kingdom. The scientific archaeology is necessary for this but the exegesis of the biblical texts must be led without any theological concern.