

Le roi, la femme et la sagesse

Une lecture de 1 Rois 3,16-28

Dans le langage courant, un «jugement de Salomon» est un verdict qui renvoie dos à dos les parties et met fin de la sorte au litige confus qui les oppose, quand bien même ce doit être au mépris de la justice. De l'histoire racontée dans le premier livre des Rois, ce sens commun ne retient que l'image de l'épée qui tranche une affaire apparemment inextricable. Mais il néglige l'essentiel du récit. Celui-ci se situe en effet au niveau de la parole du sage qui permet à la vérité de triompher du mensonge et à la vie de l'emporter sur la mort. Car, à n'en pas douter, c'est là un des enjeux fondamentaux du récit: montrer combien vie et mort s'entrecroisent avec vérité et mensonge. Tant il est vrai que «on ne reconnaît les effets de vérité ou de mensonge du discours qu'aux effets de vie ou de mort qu'il produit dans le corps» (D. Vasse)¹.

L'histoire des deux prostituées revendiquant le même enfant vivant a tous les traits d'un conte populaire. Le seul fait que les acteurs – y compris le roi – soient anonymes en est un signe. Dès le début de ce siècle, J.G. Frazer comparait cette page à un parallèle indien², tandis que H. Gressman recensait une bonne vingtaine de versions du thème dans la littérature folklorique universelle³. D. Vasse le rapproche pour sa part d'un conte chinois où, pour trancher une affaire similaire, le juge éloigne l'enfant des deux mères; au signal donné, elles se précipitent pour prendre l'enfant, mais quand celui-ci se met à crier, la vraie mère renonce à l'arracher à l'autre pour éviter de le blesser⁴. Ce genre de conte, on le sait, est fréquemment porteur d'une profonde sagesse. Aussi n'est-il pas étonnant que ce petit récit ait été retenu précisément afin d'illustrer la

¹ D. VASSE, *Un parmi d'autres* (coll. *Le champ freudien*), Paris, 1978, p. 31. Au chap. II, il propose une relecture psychanalytique du célèbre récit biblique. Voir aussi W.A.M. BEUKEN, «No Wise King without a Wise Woman (I Kings iii 16-28)», dans A.S. VAN DER WOUDE, *New Avenues in the Study of the Old Testament* (coll. *OTS* 25), Leiden, 1989, p. 1-10 (p. 4-6).

² J.G. FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, London, 1918, ch. 11.

³ H. GRESSMANN, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, Göttingen, ²1921, p. 198; voir déjà «Das salomonische Urteil», dans *Deutsche Rundschau*, t. 130, 1907, p. 212-228.

⁴ VASSE, *op. cit.*, p. 61. Ce conte est tiré d'une anthologie intitulée *La Sagesse de la Chine et de l'Inde*.

sagesse de Salomon dans le contexte du début de son règne⁵. Tel est du reste l'enjeu que, dans sa conclusion, le narrateur lui-même reconnaît à cette affaire (v. 28).

Avant de regarder de plus près cette célèbre histoire et d'en proposer une lecture narrative et anthropologique, il convient de relire le texte dans une traduction littérale qui respecte au mieux les nombreuses répétitions qui l'émaillent.

(16) Alors vinrent deux femmes prostituées vers le roi et elles se tinrent devant lui.

(17) Et la femme, la une, dit : «À moi, Monseigneur! Moi et cette femme habitons dans une maison unique. Et j'ai enfanté avec elle dans la maison. (18) Et le troisième jour de mon enfanter, enfanta aussi cette femme. Or nous (étions) ensemble: pas d'étranger avec nous dans la maison, excepté nous deux dans la maison. (19) Et le fils de cette femme mourut une nuit [parce] qu'elle s'était couchée sur lui. (20) Et elle se leva au milieu de la nuit et elle prit mon fils de mon côté – et ta servante dormait – et elle le fit coucher dans son sein; et son fils mort, elle le fit coucher dans mon sein. (21) Et je me levai au matin pour allaiter mon fils, et voici: il était mort. Et je cherchai à distinguer vers lui au matin, et voici: ce n'était pas mon fils que j'avais enfanté.» (22) Et l'autre femme dit: «Non, car mon fils (est) le vivant et ton fils, le mort.» Mais celle-ci disait: «Non, car ton fils (est) le mort et mon fils, le vivant.» Et elles parlèrent devant le roi.

(23) Et le roi dit: «Celle-ci dit: "Celui-ci (est) mon fils, le vivant et ton fils, le mort"; mais celle-ci dit: "Non, car ton fils (est) le mort et mon fils, le vivant".» (24) Et le roi dit: «Prenez pour moi une épée» – et ils firent venir l'épée devant le roi. (25) Et le roi dit: «Tranchez l'enfant vivant pour deux, et donnez la moitié à une et la moitié à une». (26) Et la femme dont l'enfant était le vivant dit au roi – car ses matrices étaient émues au sujet de [sur] son fils – et elle dit: «À moi, Monseigneur! Donnez à elle l'enfanté vivant, mais faire mourir, ne le faites pas mourir.» Mais celle-ci disait: «Ni à moi, ni à toi il ne sera! Tranchez!» (27) Et le roi répondit et dit: «Donnez à elle l'enfanté vivant, mais faire mourir, ne le faites pas mourir: celle-là (est) sa mère.»

(28) Et tout Israël entendit le jugement qu'avait jugé le roi et ils craignirent de devant le roi car ils avaient vu que la sagesse de Dieu (était) en son cœur pour faire jugement.

INTRODUCTION NARRATIVE (v. 16)

L'introduction du récit (v. 16) campe le décor on ne peut plus sobrement. Deux femmes «viennent et se tiennent devant le roi». En réalité, les verbes utilisés qualifient leur démarche comme une comparution devant une cour de justice⁶. En ce sens, le roi est d'emblée situé par les femmes dans la position d'un juge à qui elles en appellent pour qu'il règle leur litige.

⁵ À sa place actuelle, le récit confirme le don de la sagesse que Salomon vient de recevoir de Dieu (3, 1-15): voir p. ex. E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige. 1 Könige 1-16* (coll. ATD 11,1), Göttingen, 1977, p. 36-37, pour qui le récit serait un ajout post-dtr; ou encore K.A. DEURLOO, «The King's Wisdom in Judgement. Narration as Example (I Kings iii)», dans A.S. VAN DER WOUDE, *New Avenues in the Study of the Old Testament* (coll. OTS 25), Leiden, 1989, p. 1-10 (p. 16).

⁶ Voir l'analyse de vocabulaire de P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti (coll. *Analecta Biblica* 110), Rome, 1986, p. 198 et 212-214.

Les deux plaignantes sont décrites comme des prostituées (*zonôt*). Peut-être, comme le disent les traditions targoumiques, sont-elles les hôtesse d'une maison accueillant les étrangers de passage (v. 18b) à qui elles offrent également un «service de nuit», si l'on ose dire – un peu à l'instar de la «prostituée» Rahab qui reçoit chez elle, à Jéricho, les espions israélites (Jos 2,1)⁷. Mais comme cette qualification des deux femmes en début de récit est la seule que fournisse le narrateur, il serait étonnant qu'elle soit purement descriptive.

En donnant cette précision, en effet, le narrateur situe les personnages en conflit. Prostituées, ces femmes sont probablement sans mari – et d'ailleurs, les paroles de la première plaignante laisseront entendre qu'elles habitent seules. Dans ce cas, les fils dont il va être question sont des enfants sans père, ou du moins des enfants dont le père est inconnu, anonyme⁸. Ce manque cache sans doute un des enjeux, trop souvent inaperçu, de l'histoire: comment cet enfant va-t-il trouver à vivre, s'il n'y a pas de père?

De plus, la situation de ces femmes sans mari est de nature à renforcer chez elles l'attachement à leurs enfants, surtout s'il s'agit de fils. Mais aussi, le fait qu'elles soient objet de plaisir pour des hommes de passage ne les dispose guère au respect envers le monde masculin, et donc aussi envers leurs fils⁹. La suite montrera, du reste, comment cette affection excessive risque de laisser peu de place à l'enfant. Enfin, dans l'économie du récit, il n'est pas indifférent non plus que ces femmes appartiennent à une profession dont la réputation est souvent douteuse. Cet élément contribue à accentuer le caractère peu fiable de leur parole et donc l'indécision où se trouveront plongés le roi et le lecteur en entendant leurs discours contradictoires¹⁰.

⁷ Voir J.A. MONTGOMERY, *The Books of Kings* (coll. ICC), Edinburgh, 1951, p. 109; J.T. WALSH & C.T. BEGG, «1–2 Kings», dans R.E. BROWN e. a. (éds), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, 1990, p. 160-185 (p. 165).

⁸ C. FONTAINE, «The Bearing of Wisdom on the Shape of 2 Samuel 11–12 and 1 Kings 3», dans *JSOT*, t. 34, 1986, p. 61-77 (p. 67).

⁹ Un bel exemple biblique de ce type de situation est la relation entre Ève et Caïn (Gn 4,1-2) telle que l'explique avec finesse M. BALMARY, *La divine origine*. Dieu n'a pas créé l'homme, Paris, 1993, p. 185-188. Possédée par son homme qui fait d'elle l'objet de son «connaître», Ève «acquiert un homme» dans la personne de son fils, déboutant son mari de sa place. De la sorte, son amour maternel est une manière de revanche, et elle s'approprie ainsi le fils tout en croyant l'aimer.

¹⁰ Ainsi M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*. Ideological Literature and the Drama of Reading (coll. *Indiana Literary Biblical Series*), Bloomington, 1986, p. 168.

LE LITIGE DES FEMMES (v. 17-22)

La première partie du récit est constituée seulement de discours. En rapportant les paroles que les deux femmes adressent au roi (v. 17-22), le narrateur permet au lecteur de se rendre compte par lui-même de la nature et de la portée de ce qui les oppose. De plus, dans la mesure où il donne successivement le point de vue de chaque femme sans y interférer le moins du monde, il place le lecteur dans une position analogue à celle du roi qui, en entendant les deux femmes, se trouve placé devant un problème confus et apparemment sans issue¹¹.

Le narrateur donne à entendre longuement le discours de la première plaignante. Celle-ci présente un récit circonstancié d'événements dont elle se dit victime. Dans son exposition des faits, après avoir décrit les circonstances (v. 17-18), elle désigne l'autre femme comme responsable de la mort de son enfant (v. 19) et de la substitution des bébés (v. 20) dont elle s'est aperçue le matin même (v. 21).

Tout en racontant son histoire, la femme esquisse, sans en avoir l'air, un double contraste qui la donne à voir comme une bonne mère par opposition à l'autre. Celle-ci se couche la nuit sur son enfant au point qu'il en meurt (v. 19); elle, en revanche, se lève le matin pour allaiter le sien (v. 21a). Son premier souci au lever est ainsi de faire attention à son petit et d'en prendre soin; mais l'autre, au milieu de la nuit, se lève pour subtiliser le bébé vivant et le coucher près d'elle, l'exposant au même sort que le premier (v. 20a)¹². De la sorte, le récit n'est plus un simple rapport. Il devient un plaidoyer visant à capter la bienveillance du juge.

Cependant, dès que l'autre femme contredit cette interprétation des faits en affirmant simplement que l'enfant vivant est le sien, elle jette le soupçon sur la crédibilité des dires de sa comparse. On se rend compte alors que cette dernière ne produit aucune preuve de ce qu'elle avance. Aussi la question se pose-t-elle de savoir dans quelle mesure elle est fiable. L'assurance de son discours et l'image positive qu'elle y donne d'elle-même ne doivent donc pas abuser l'auditeur. Car si la femme sait

¹¹ Voir à ce sujet l'excellente analyse de E. VAN WOLDE, «Who Guides Whom? Embeddedness and Perspective in Biblical Hebrew and in 1 Kings 3: 16–28», dans *JBL*, t. 114, 1995, p. 623-642 (p. 627-631).

¹² Cette opposition est ébauchée par VAN WOLDE, *art. cit.*, p. 629. Comme BEUKEN, *art. cit.*, p. 5, le signale, le verbe *shakab* («se coucher») sert à évoquer au v. 19 la raison de la mort de l'enfant, et à décrire au v. 21 l'action que la femme pose avec l'enfant de l'autre après l'avoir pris (au Hiphil, cette fois). Cela souligne, selon lui, le danger que court l'enfant vivant.

s'attirer la sympathie de qui l'écoute, c'est mauvaise justice que celle qui se fie aux apparences (Is 11,3)¹³.

En tout cas, une chose est sûre: sa reconstitution des faits de la nuit ne peut être qu'hypothétique. La femme n'avoue-t-elle pas elle-même qu'elle dormait, au point de ne pas réaliser qu'on prenait son enfant d'à côté d'elle? Certes, la franchise de cet aveu pourrait jouer en sa faveur. Mais il implique qu'elle raconte des faits qu'elle ne peut connaître s'il est vrai qu'elle dormait. Au demeurant, le fait qu'elle introduise cette précision comme une incise au beau milieu du récit de ce qu'elle devrait ignorer (v. 19b-20) pourrait aussi bien insinuer qu'elle s'aperçoit un peu tard de l'invraisemblance de ce qu'elle raconte¹⁴.

Dans ces conditions, de deux choses l'une¹⁵. Ou la femme dit la vérité, ou elle ment. Dans la première hypothèse, cette femme était endormie au moment des faits. Son récit est alors le scénario qu'elle a imaginé pour expliquer qu'au matin, elle ait trouvé le fils de l'autre femme mort à côté d'elle. Dans ce cas, l'essentiel de ses dires est vrai, même si, dans son ignorance, elle a dû échafauder une partie de ce qu'elle raconte.

Dans la seconde hypothèse, elle raconte ce qui s'est passé effectivement et qu'elle connaît pour l'avoir fait elle-même. Dans ce cas, tout en disant quelque chose de vrai, elle ment effrontément, car après avoir interverti les enfants dans la réalité, elle intervertit les mères dans le discours, sans changer le scénario. Ainsi, pour garder

¹³ VAN WOLDE, *art. cit.*, p. 630, souligne bien qu'en permettant à la première d'exposer longuement son point de vue, le narrateur lui attire la sympathie de l'auditeur qui est pris affectivement. C'est sans doute ce que la femme cherche à faire. Raison de plus, pour le juge, de garder distance! DEURLOO, *art. cit.*, p. 17-18, semble être tombé dans le piège, et il n'est pas le seul. Voir à ce sujet les réflexions de S. LASINE, «The Riddle of Solomon's Judgement and the Riddle of Human Nature in the Hebrew Bible», dans *JSOT*, t. 45, 1989, p. 61-86 (p. 68-69).

¹⁴ Cette précision est utile pour que le récit se tienne, mais elle atténue l'impression de franchise que l'on peut avoir au premier abord (voir STERNBERG, *op. cit.*, p. 168). C'est pourquoi, peut-être, la femme se présente à ce moment au roi comme «ta servante» (et non plus «moi» comme au v. 17), sorte de *captatio benevolentiae* destinée à détourner l'attention du roi du point faible de son discours (VAN WOLDE, *art. cit.*, p. 629-630). La LXX supprime cette incise hasardeuse (LASINE, *art. cit.*, p. 66-67).

¹⁵ Le lecteur se trouve ici devant une ellipse, car une information importante lui reste cachée. Par ce procédé, le narrateur ouvre le champ des interprétations possibles, et les significations qui apparaissent restent opérantes dans le récit tant que l'autorité du narrateur ne les a pas contredites – d'où l'intérêt de déployer les divers sens possibles. De cette façon, le lecteur est impliqué activement dans l'élaboration du sens. À ce sujet, voir STERNBERG, *op. cit.*, p. 186-229 (ch. 6: «Gaps, ambiguity, and the process of reading»).

l'enfant, «dans un redoublement de jalousie perverse»¹⁶, elle ferait porter à l'autre la responsabilité de son propre méfait.

Mais il ne faudrait pas exclure une troisième possibilité. Car l'enfant de la femme qui parle a pu mourir tandis qu'il dormait auprès d'elle (v. 19). Au réveil, en constatant sa mort, elle aurait été incapable de reconnaître la cruelle vérité. Alors, aveuglée par son tourment et peut-être pour se libérer d'une culpabilité insoutenable, elle aurait fantasmé cette histoire en toute bonne foi, projetant sur l'autre la responsabilité de la mort du bébé¹⁷.

De toute manière, quoi qu'il en soit de ce qui motive la plaignante, son discours se donne à croire sans fournir aucun élément qui permettrait de voir si elle dit ou non la vérité. Au contraire, dans le récit, tout est en place pour que les allégations de la femme soient rigoureusement incontrôlables, comme par exemple le fait que les bébés soient pour ainsi dire du même âge. Mais il y a plus.

L'argument qu'elle invoque pour inférer la culpabilité de l'autre contribue encore à renforcer le caractère invérifiable de ce qu'elle dit. Car elle insiste sur le fait que personne n'était dans la maison avec elles cette nuit-là (v. 17 et 18b). Pour elle, c'est le signe que le coupable se trouvait à l'intérieur – par trois fois, elle répète l'expression «dans la maison» (*babbayit*). Et puisqu'elle-même est innocente, ce ne peut être que l'autre qui a fait le coup à la faveur de l'obscurité. Mais pour l'auditeur, loin de prouver quoi que ce soit, cette absence de tiers à même de témoigner épaissit les ténèbres qui entourent l'affaire.

Dans ces conditions, roi et lecteur sont plongés l'un et l'autre dans le noir¹⁸. À cet égard, la fin du plaidoyer *pro domo* de la femme peut prendre un double sens. En effet, elle parle du «discernement» qu'elle a dû exercer pour «distinguer» les deux fils et constater que le mort n'était pas le sien¹⁹. De cette manière, ses mots suggèrent au roi de

¹⁶ VASSE, *op. cit.*, p. 38.

¹⁷ LASINE, *art. cit.*, p. 64, ne semble pas compter avec cette possibilité lorsqu'il écrit que les deux femmes savent bien qui est qui.

¹⁸ Voir STERNBERG, *op. cit.*, p. 167-169, qui met en évidence la stratégie du narrateur qui place le roi et le lecteur sur pied d'égalité. Toutefois, il ne faut pas exagérer ce parallèle, car le narrateur se tient entre le roi et le lecteur, et il filtre les informations si bien que le lecteur, qui n'a pas les femmes devant lui, en sait moins que le roi (en ce sens, LASINE, *art. cit.*, p. 67).

¹⁹ Le verbe *wa'ètbonén* est le hitpolet de *bîn*, un verbe qui signifie «discerner, distinguer, faire preuve d'intelligence». Ici, à la forme réflexive, il implique que l'on scrute avec attention en faisant retour sur soi-même, pour ainsi dire. Voir p. ex. J. GRAY, *I & II Kings* (coll. *Old Testament Library*), London, 1977, p. 129.

mettre en œuvre sa propre capacité de discernement²⁰. En d'autres termes, la simple évocation ce qu'elle-même a fait indiquerait au roi ce qu'il y a lieu de faire pour tirer les choses au clair. Certes, pour la femme, le discernement doit pencher en sa faveur. Mais pour le roi, les choses ne sont pas simples.

La parole de l'autre femme (v. 22a), en effet, loin de contribuer à faire la lumière, jette plutôt le trouble. Celle-ci ne donne pas sa version des faits, ni ne récusé celle de l'autre. Elle conteste seulement sa conclusion, revendiquant comme sien l'enfant vivant. Cette répartie ne manque pas de force, dans la mesure où elle donne de la seconde femme l'image de quelqu'un qui tout simplement n'a rien à dire: «elle n'a rien fait, rien vu, rien perdu, et ne voudrait pas avancer des théories sur la mort de l'enfant d'une autre»²¹.

Traitée indirectement de menteuse, la première répond. Son discours est un écho de ce que l'autre vient de dire. Plus exactement, il en est le miroir puisque les deux phrases forment un chiasme qui est révélateur de l'opposition radicale entre les femmes.

«Non car	mon fils	le vivant	et ton fils	le mort.»
«Non car	ton fils	le mort	et mon fils	le vivant.»

Toutes les deux réclament donc le fils vivant, et c'est parole contre parole. Bien sûr, l'une des deux ment, même s'il ne faut pas exclure la possibilité que ce mensonge ne soit pas conscient (voir la troisième hypothèse ci-dessus). Aussi la question se pose de savoir pourquoi un tel mensonge.

Quel motif expliquera l'agir de cette femme, si ce n'est la convoitise et la jalousie²²? Dans le meilleur des cas, celles-ci s'alimentent au malheur de la perte de l'enfant, poussant la mère à vouloir s'accaparer l'autre bébé. Mais on peut aussi penser que la convoitise a déjà fait son œuvre lors de la mort de l'enfant. En ce sens, l'expression «coucher sur» – le verbe *shakab*, suivi de la préposition «avec», désigne la relation sexuelle – pourrait être une allusion à une relation de type incestueux pesant

²⁰ Plus haut, au v. 9, Salomon demande à pouvoir exercer la justice «en discernant – en distinguant – entre bien et mal» (*l'habîn bēn tōb l'ra'*).

²¹ STERNBERG, *op. cit.*, p. 168: «She did nothing, saw nothing, suffered no loss, and would not care to advance any theories about the death of another's child.» VAN WOLDE, *art. cit.*, p. 630, affirme que la concision un peu sèche de la réponse – telle que la rapporte le narrateur – ne rend guère la seconde femme sympathique, au contraire de la première. Mais cela ne change rien au fond de l'affaire. Après tout, la seconde est peut-être simplement plus honnête: voir Pr 10,19; 13,3 et 17,27-28.

²² Voir les réflexions de LASINE, *art. cit.*, p. 65 et 70-72, qui s'appuie sur Freud et Girard pour expliquer le processus.

«sur» l'enfant au point de l'empêcher de vivre. Ce serait là l'image d'un amour maternel possessif, étouffant. Du reste, plus loin, on verra que la femme qui ment à présent est animée par un désir de mort, puisqu'elle voudra que meure l'enfant vivant alors même qu'on le lui donne (v. 26).

Mais si la convoitise précipite l'une des deux femmes dans le mensonge, pourquoi le narrateur ne dévoile-t-il pas qui elle est? Certes, au niveau de la tension narrative, il ne peut se permettre de lever maintenant le suspense qu'il a créé. Mais il y a sans doute aussi une raison plus profonde. C'est qu'à ce stade du récit, les deux femmes se ressemblent, même si l'une sait qu'elle dit vrai et l'autre qu'elle ment, si du moins elle le sait. En effet, lorsque dans les mêmes termes que l'autre, la première femme revendique l'enfant vivant comme sien, elle montre qu'elle aussi est animée par la convoitise, quoi qu'il en soit de la vérité de son long plaidoyer. En ce sens, le fait que les deux affirmations du verset 22 se répondent en miroir tend à indiquer que les deux femmes, en somme, sont le reflet l'une de l'autre en ce qu'elles laissent parler en elles le seul instinct de possession. La tâche du roi consiste précisément à tenter de sortir de la confusion en faisant parler le désir de vie de la vraie mère.

DIALOGUE AVEC LE ROI (v. 23-27)

Au point où nous en sommes, rien ne permet de distinguer les deux femmes l'une de l'autre: ni la brève évocation de la situation par le narrateur, ni les paroles prononcées par les plaignantes, ni la manière dont elles se comportent, ni même le fond de leur attitude. C'est ce que constate le roi lorsqu'il oppose littéralement ce que dit «celle-ci» et ce que dit «celle-là» (v. 23: *zo't 'omèrèt... w^ezo't 'omèrèt*): l'une ou l'autre, à ses yeux, c'est du pareil au même. Aussi, lorsqu'il interrompt le chassé-croisé entre les femmes, le roi en est-il réduit à répéter mot à mot leurs paroles, signifiant ainsi l'abîme de perplexité où le plonge la situation²³ – un sentiment que partage le lecteur. Mais en même temps, en reprenant les mots des femmes, il souligne qu'il sait que l'une des deux ment et que donc il lui incombe de faire la vérité.

La perplexité du roi porte la tension à son maximum, dans le tribunal comme chez le lecteur, car elle souligne que le juge ne semble entrevoir aucune issue. C'est alors

²³ Voir R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (coll. *Biblio Essais* 4001), Paris, 1982, p. 342, et les développements éclairants de VASSE, *op. cit.*, p. 39-40 et 55-58.

que le roi demande une épée, manifestant ainsi sa volonté de trancher (v. 24a)²⁴. En quel sens, on l'ignore encore. Il faut attendre que l'épée soit amenée devant lui (v. 24b) et que soit alors prononcée la sentence. En réalité, il ne s'agit pas d'une sentence – cela consisterait à désigner la coupable²⁵ – mais d'un ordre: «trancher» l'enfant vivant et en «donner» une moitié à chaque femme.

Ce qui amène le roi à prendre cette décision inattendue n'apparaît pas sur le champ, et plusieurs interprétations sont possibles. La première qui vient à l'esprit est aussi la plus courante. Elle voit dans l'ordre royal un signe de la sagesse que le jeune monarque vient à peine de recevoir. Avec une rare finesse, celui-ci ruse de manière à obliger les femmes à se dévoiler. En élaborant son stratagème, il table sur l'attitude prévisible de la vraie mère qui ne pourra souffrir la mort de son enfant²⁶. Dans ce cas, la cruauté est feinte, et cette attitude mensongère en elle-même est destinée en réalité à démasquer le mensonge²⁷.

La deuxième interprétation est à l'opposé de la première, mais elle s'inscrit elle aussi sur l'arrière-fond de ce qui précède, bien que, cette fois, ce soit dans la ligne des événements racontés au chapitre 2. Là, à trois reprises, une parole autoritaire de Salomon décrète la mort violente d'adversaires, Adonias, Joab et Shiméi, (2,23-25; 31-34 et 44-46)²⁸. Aussi, en entendant l'ordre de trancher, le lecteur frissonne à la pensée que le rêve de Gabaon pourrait avoir été pure illusion et que cet ordre est le signe d'une justice inique opposée à sa fonction qui est de dire le droit pour que la vie soit sauvée (Ps 72,12-14).

²⁴ D'après BOVATI, *op. cit.*, p. 321, n. 12, le verbe *gazar*, «trancher», est parfois utilisé pour une décision de justice. Quant à GRAY, *op. cit.*, p. 129, il signale qu'au Ps 136,13, le même verbe décrit la séparation des eaux de la mer qui libère le peuple de l'oppression. C'est une libération du même genre que le fait de trancher va permettre ici pour le fils.

²⁵ Voir BOVATI, *op. cit.*, p. 326.

²⁶ Pour cette interprétation, voir HERTZBERG, *op. cit.*, p. 37-38; LASINE, *art. cit.*, p. 65-66; et aussi GIRARD, *op. cit.*, p. 343, ou STERNBERG, *op. cit.*, p. 168-169. Certes, le contexte de l'histoire dtr recommande cette lecture, comme le dit BEUKEN, *art. cit.*, p. 9, mais on verra que même la conclusion narrative du v. 28 ne l'impose pas sans plus.

²⁷ Voir en parallèle la sagesse de Joseph qui, lui aussi, non sans une certaine violence, manie le mensonge pour permettre à la vérité d'émerger et à la vie de l'emporter (Gn 42,6-24; 44,1-45,3).

²⁸ La tradition juive a parfois lu l'ordre de Salomon comme un ordre réel émanant d'un roi encore enfant: ainsi le Midrash du Ps 72,2 commenté par Qo 10,16: «Malheur à toi, pays dont le roi est un gamin». Cette interprétation est également attestée par Flavius Josèphe (voir LASINE, *art. cit.*, p. 65). VAN WOLDE, *art. cit.*, p. 637-638, souligne que le silence du narrateur sur les intentions du roi n'incite pas le lecteur à voir celui-ci avec un œil sympathique et que celui qui ignore la fin de l'histoire doit penser que la décision est cruelle. À mon sens, le lecteur qui partageait jusqu'ici le point de vue du roi sur l'affaire doit plutôt être stupéfait d'entendre une parole aussi tranchante qu'obscure.

Avec W. Beuken, il faut envisager une possibilité intermédiaire²⁹. Dans l'impasse où le mènent les deux femmes, le roi est déterminé malgré tout à rendre la justice, ne serait-ce que pour sauver sa réputation. En l'absence d'éléments probants, celui-ci choisit la solution qui reste: celle d'une justice purement distributive, au risque de donner raison à l'adage latin: *summum ius summa iniuria*. Dans ce cas, si sa décision ne manque pas d'audace, elle a un côté pour le moins sommaire, puisque le roi ne prend pas le temps de recourir aux procédures normales d'une enquête qu'il estime sans doute désespérément vouée à l'échec³⁰.

Il faut reconnaître qu'en l'absence de toute indication du narrateur, le lecteur ne peut, pour l'instant, exclure aucune de ces trois hypothèses. Il n'en reste pas moins vrai que, volontairement ou non, cette décision royale rencontre un aspect fondamental de la situation qu'il s'agit de trancher. En effet, en ordonnant de couper l'enfant en deux, le roi montre ce que signifie concrètement pour l'enfant l'attitude revendicatrice des deux femmes³¹. La confusion, qui résulte bien sûr du mensonge de l'une, mais aussi de l'avidité des deux, soumet l'enfant à un déchirement mortel que l'épée symbolise en la visualisant. Au fond, consciemment ou non, le roi ne fait que montrer aux femmes ce sur quoi débouche leur jeu pervers, dans la mesure où sa décision prolonge «la symétrie des doubles» dans «l'égalité absolue de traitement entre les deux femmes» (R. Girard)³².

Ainsi donc, consciemment ou non, la parole du roi a le mérite de dévoiler avec une grande netteté l'enjeu réel de la situation: il en va ni plus ni moins de la vie de l'enfant, donc de l'avenir de la vie prise au piège de la mort parce que convoitise et mensonge l'entraînent dans leur confusion. Écartelé entre ces deux femmes qui se l'arrachent, l'enfant vivant est, tout comme le premier, victime d'une violence inouïe³³. Et c'est ce que l'ordre du roi donne à voir.

²⁹ BEUKEN, *art. cit.*, p. 8-9, suivi par VAN WOLDE, *art. cit.*, p. 638-642.

³⁰ Cet aspect des choses est relevé par LASINE, *art. cit.*, p. 64, qui mentionne l'enquête de voisinage, la critique des déclarations contradictoires et l'examen du corps de l'enfant décédé.

³¹ Que les femmes sont toujours dans une attitude similaire, comme en miroir, est bien indiqué par le mot identique auquel le roi recourt pour désigner chacune d'elle au v. 25b, «une» (*'ahat*).

³² GIRARD, *op. cit.*, p. 343.

³³ Voir BEUKEN, *art. cit.*, p. 5: «The threat to life comes (...) to the fore in the most painful manner during the conflict about the possession of the living child (vs. 22).» De même, GIRARD, *op. cit.*, p. 347: «L'opposition de doubles (...) n'a nul besoin ni de Salomon ni de son épée, pour entraîner la destruction de l'objet du litige» – mais elle en a sans doute besoin pour le manifester. Voir encore VASSE, *op. cit.*, p. 55.

Cette parole va se révéler plus tranchante que l'épée. En séparant ce que l'épée ne peut séparer – le mensonge et la vérité – elle fait en sorte que vienne «au grand jour la position de chacune des deux femmes par rapport au discours “maternel” qu’elles tiennent»³⁴. Elle donne lieu chez les femmes à des réactions diamétralement opposées, puisque l'une est pour la vie du fils et l'autre pour sa mort. Du reste, de manière symptomatique, chacune reprend dans sa réaction l'un des deux verbes que le roi avait utilisés en formulant son ordre. «Tranchez... et donnez», disait-il. Et la mère de dire d'abord: «donnez», avant que l'autre ne répète l'ordre initial: «tranchez» (v. 26)³⁵.

Mais il faut reprendre chaque répartie pour l'examiner de plus près. En introduisant la réaction de la première, le narrateur – chose exceptionnelle dans cette page – intervient directement pour désigner celle qui va parler comme «la femme dont l'enfant est le vivant». Ensuite, afin d'illustrer son dire, il dévoile au lecteur l'émotion violente qui pousse la femme à parler: littéralement «ses entrailles étaient chaudes au sujet de son fils»³⁶. Ainsi, lorsque la décision royale met en évidence que son attitude est en train de conduire l'enfant à la mort, l'émoi la saisit au lieu même où son fils a pris vie³⁷, ce qui détermine sa volte-face et la décide à cesser le conflit³⁸.

Car pour la première fois, une des deux femmes délaisse le langage de la convoitise et de la possession exclusive pour parler le langage du don. Plutôt que de revendiquer l'enfant vivant pour elle-même, elle le donne à l'autre. Du reste, elle ne désigne plus le bébé comme auparavant: elle ne l'appelle plus «mon fils», ni même «l'enfant», mais bien «l'enfanté» (*hayyalûd*), c'est-à-dire celui qui est né, qui s'est détaché de sa mère et qu'elle ne possède donc plus. Enfin, en suppliant le roi de révoquer son ordre inhumain, loin de reprendre son langage distant et sans cœur («trancher»), elle parle clairement de mort. En insistant ainsi sur le «faire mourir» (*hamét 'al-t'mîtuḥû*), elle montre qu'elle voit avant tout le résultat tragique du verdict royal: la mort de l'enfant. Or c'est ce qu'elle veut à tout prix éviter, dut-elle pour cela

³⁴ VASSE, *op. cit.*, p. 56.

³⁵ BEUKEN, *art. cit.*, p. 7-8 souligne lui aussi cet élément qui souligne clairement l'opposition entre les deux femmes.

³⁶ VAN WOLDE, *art. cit.*, p. 638.

³⁷ Même si au pluriel, le terme *rah^amîm* signifie «compassion, pitié, amour», il est difficile, au moment où la vraie mère se révèle, de ne pas faire le rapprochement avec le singulier concret *rèhèm* qui désigne le sein ou l'utérus féminin (voir VASSE, *op. cit.*, p. 63). Par ailleurs, selon LASINE, *art. cit.*, p. 69, le verbe utilisé (*kamar*) connote une compassion qui va au delà d'une requête de stricte justice (voir Gn 43,30 et Os 11,8-9).

³⁸ BEUKEN, *art. cit.*, p. 7; VAN WOLDE, *art. cit.*, p. 639.

renoncer à jamais à son fils. Ainsi, «tandis qu'elle donne son fils à l'autre femme, en réalité, elle lui offre de vivre»³⁹.

Sa concurrente, en revanche – comme au verset 23, elle est appelée «celle-ci» (*zo't*), signe que sa position n'a pas changé⁴⁰ – se contente de répéter le premier mot du roi, espérant peut-être mettre le juge de son côté. Mais avant cela, elle explicite sa logique: celle d'une justice égalitaire froide et insensible: «et à moi, et à toi, il ne sera pas». On notera que le verbe «être» au futur est nié dans ses paroles. La femme préfère donc que l'enfant ne soit pas et n'ait pas d'avenir. A-t-elle seulement entendu la mère lui donner son enfant? Il semblerait que non, car elle poursuit son idée: que l'enfant de l'autre meure avec le sien, et que sa rivale soit comme elle, à pleurer son enfant.

En vérité, cette femme se trahit. À présent, il apparaît clairement que ce qui la meut, c'est l'envie ou la jalousie. Comme le dit Girard, «la seule chose qui compte pour elle, *c'est de posséder ce que l'autre possède*», acceptant, «à la rigueur, d'en être privée pourvu que son adversaire en soit également privée»⁴¹. Mais comment pourrait-elle être la mère, elle qui ne veut pas que l'enfant vive? Et si elle répète froidement le «tranchez» du roi, c'est que peu lui importe l'horrible conséquence d'un tel ordre.

Ainsi donc, comme le suggère S. Lasine⁴², l'ordre du roi amène paradoxalement chacune des deux femmes à poser une requête contraire à celle qu'elles présentaient au début, à savoir la possession de l'enfant vivant. La première y renonce, préférant le donner plutôt que de le voir mourir; l'autre réclame sa mort plutôt que de devoir le céder à sa rivale. Ici, la vérité éclate et le miroir des apparences vole en éclats de lumière. Pour le coup, l'opposition est on ne peut plus «tranchée».

Ainsi, parce qu'elle se montre viscéralement attachée à la vie de son fils, la mère permet que l'ordre du roi à première vue si cruel libère ce qu'il contenait de sagesse, que le roi l'ait voulu ou non. Et cette façon de tromper la mort par amour de la vie fait de cette femme une maîtresse de sagesse. Le roi le reconnaît lorsqu'il conclut l'affaire en donnant l'enfant vivant à celle qu'à ses paroles, il reconnaît comme la «mère».

³⁹ BEUKEN, *art. cit.*, p. 6; voir aussi p. 7-8, et GIRARD, *op. cit.*, p. 346, ou LASINE, *art. cit.*, p. 70.

⁴⁰ Un autre signe de ce qu'elle se situe toujours dans le cadre du conflit, c'est qu'elle s'adresse encore à celle qu'elle persiste à considérer comme sa rivale («ni à moi, ni à toi»), alors que la mère s'adresse au roi, c'est-à-dire à l'arbitre, au tiers qui doit les séparer pour que l'enfant vive. Voir en ce sens, VASSE, *op. cit.*, p. 59-60.

⁴¹ GIRARD, *op. cit.*, p. 343; voir aussi VASSE, *op. cit.*, p. 54-58 et 67-68: pour l'envieuse, «vivant ou mort, peu importe: ce qui importe, c'est *qu'on soit pareil!*» (p. 55); LASINE, *art. cit.*, p. 71.

⁴² LASINE, *art. cit.*, p. 65.

À vrai dire, ce n'est pas sans une certaine ironie vis-à-vis de la fausse mère qu'il formule cette sentence. Car lorsqu'il dit «donnez à elle l'enfanté vivant, mais ne le faites pas mourir», il semble désigner comme bénéficiaire la femme qui vient de parler⁴³. D'ailleurs, en répétant à nouveau mot pour mot une parole, celle de la «femme dont l'enfant était le vivant», le roi renforce l'impression qu'il entérine ce qu'a dit la mère et qu'il demande qu'on accède à sa requête.

Mais ses deux derniers mots – «celle-là est sa mère» – brisent l'espoir que les premiers ont pu éveiller chez la femme envieuse. Car à l'aide d'un pronom démonstratif, le roi désigne sans ambiguïté la première femme, celle qui a réagi à sa parole de mort par un geste de don, d'un don de vie («celle-là», *hî'*)⁴⁴. C'est bien à celle qui a préféré donner son fils pour qu'il vive, que l'enfanté est donné vivant⁴⁵. Dès lors, si le roi cite la mère, c'est pour retourner à son avantage les paroles de don qu'elle a prononcées en faveur de l'autre femme. C'est là un signe supplémentaire de la sagesse qui habite le roi au moment où il prononce la sentence définitive.

Le mot '*immô*', «sa mère», est donc le dernier que le roi prononce. Ce n'est sans doute pas un hasard. Car après tout, c'est bien là la vérité qu'il s'agissait d'établir. Mais en la proclamant enfin au terme du récit, le roi définit par le fait même ce qu'est une mère: une femme qui laisse toute forme de convoitise envers un fils pour ne pas l'étouffer, qui renonce à traiter un enfant comme un objet de possession, qui est prête à le laisser aller pour qu'il soit à une autre.

Ce n'est pas tout. Car en désignant ainsi d'une parole celle qui est la mère, le roi assume une fonction paternelle en ce qu'il donne à une femme d'être mère en vérité, et à un enfant de pouvoir vivre. Mais il a fallu pour cela une parole tranchante qui sépare le fils de sa mère⁴⁶. Sans une telle parole, l'amour maternel serait resté convoitise,

⁴³ D'aucuns signalent cette ambiguïté, sans voir qu'elle introduit un retard plein d'ironie. Ainsi, p. ex. DEURLOO, *art. cit.*, p. 18, imagine que le roi joint le geste à la parole pour qu'il n'y ait pas d'équivoque. Mais le narrateur ne dit rien d'un tel geste. C'est qu'il attend le dernier mot pour lever l'ambiguïté.

⁴⁴ C'est la première fois que ce pronom personnel qui est également un démonstratif intervient dans le récit. Jusque-là, seul l'autre démonstratif, *zo't*, a été utilisé (v. 17.18.19.22.23 (bis) et 26b). Dès lors, le changement ne doit pas être un hasard. En effet, lorsqu'ils sont opposés, *zéh/zo't* renvoie à ce qui précède immédiatement («ceci»), tandis que *hû'/hî'* désigne le plus éloigné («cela»). Voir en ce sens Gn 26,32-33; Jg 7,4 ou Jr 25,13, et les grammaires JOÜON § 143k, et GESENIUS-KAUTZSCH-COWLEY § 136ab. C'est ce qui a lieu au v. 27b.

⁴⁵ En ce sens, DEURLOO, *art. cit.*, p. 18, ou VAN WOLDE, *art. cit.*, p. 639.

⁴⁶ Voir VASSE, *op. cit.*, p. 63-65: «En délivrant l'enfant anonyme du mensonge et de la mort, en lui redonnant une mère qui le porte, Salomon se trouve désigné comme le père symbolique.» (p. 65)

étreinte et risque d'asphyxie. Par cette parole, au moment même où ce fils est séparé de sa mère, il est aussi donné à celle qui l'enfante pour qu'il vive.

CONCLUSION (v. 28)

La conclusion introduit un nouveau personnage, «tout Israël». En apprenant le jugement du roi, le peuple reconnaît la marque de sa *hokmâ*, de sa sagesse (v. 28). Celle-ci, en effet, se manifeste indubitablement dans le verdict prononcé. De plus, cet acte inspire la crainte que l'on éprouve devant ce qui est associé au divin⁴⁷. Car c'est bien la sagesse de Dieu qui transparaît dans la justice dont fait preuve le cœur de ce roi.

Mais de quoi est faite cette sagesse, si elle se révèle dans un tel jugement, et en quoi peut-elle être dite «de Dieu»? Dans le récit, elle consiste essentiellement à transformer un lieu de mort en lieu de vie, à l'image du Dieu de la première page de la Bible (Gn 1). Pour permettre la vie, celui-ci ne commence-t-il pas par séparer les éléments du chaos mettant chaque chose à sa place et donnant un nom à ce qu'il a ainsi distingué? Le roi ne fait rien d'autre, en vérité. Et sa réponse à la mère (v. 27) apparaît à cette lumière comme parole créatrice venant de la bouche d'un père⁴⁸.

Dans ces conditions, la sagesse se révèle précisément comme un savoir-faire – sens premier du mot *hokmâ* –, un art de mettre un terme au chaos qu'engendrent l'envie et le mensonge, tout en maniant ceux-ci avec à-propos; un art aussi de déchirer le voile des apparences pour que le vrai puisse venir au jour. Il s'agit donc de ruser⁴⁹ avec le mal et la mort, ainsi qu'avec leurs instruments que sont la convoitise et le mensonge, pour tourner le mal en bien: l'envie en ouverture au don, le mensonge en vérité, et la mort en vie. «L'instruction du sage est source de vie: elle détourne des pièges de la mort» (Pr 13,14).

Mais il reste un problème concernant la sagesse du roi. On s'en souvient. Si l'ordre «tranchant» du verset 25 pouvait émaner de sa sagesse, il n'était pas impossible qu'il soit signe de sa cruauté, ou du moins de son désir de ne pas être mis en échec comme juge – et donc de couper dans le vif. Sa seconde décision (v. 27) vient en tout cas corriger la première, non sans finesse d'ailleurs, et elle témoigne quant à elle d'une

⁴⁷ Ainsi, p. ex. DEURLOO, *art. cit.*, p. 19, citant Mulder.

⁴⁸ C'est une même image de Dieu qui se dégage du récit fondateur d'Ex 14, le passage de la Mer où Dieu tranche les eaux pour libérer le peuple d'une oppression qui l'étouffe (voir ci-dessus, note 24).

⁴⁹ Le terme '*ormâ*', qui désigne la ruse, l'habileté, va de pair avec la sagesse: cf. Pr 1,4; 8,5.12. Voir aussi l'adjectif en Pr 12,23; 13,6; 14,8. «Le rusé (*'arûm*) voit le mal caché», dit littéralement Pr 27,12a.

sagesse indéniable. Dès lors la question est la suivante: le roi était-il sage auparavant, par la seule grâce du don divin? Ou est-ce la femme qui, en prenant résolument la défense de la vie, a donné au roi une leçon de sagesse, le contraignant à revoir sa position? Serait-ce elle qui, en quelque sorte, a activé chez le roi le don reçu, lui permettant de trouver la sagesse de rendre un juste verdict? Est-ce en écoutant la femme, puis en suivant «son cœur qui écoute», qu'il a pu «discerner entre bien et mal» (voir v. 9)⁵⁰?

Certes, aux yeux du peuple, seul le roi compte et c'est lui qui est perçu comme le réceptacle de la sagesse de Dieu. Dès lors, si c'est la femme qui l'a éveillé à la sagesse, le peuple ne peut le reconnaître. Et c'est là, à mes yeux, une raison suffisante pour ne pas épouser sans plus son point de vue sur l'affaire⁵¹. Car Israël semble ne pas avoir entendu parler de la femme. Aussi, ne peut-il même pas se poser la question de savoir d'où le roi tire sa sagesse. Le lecteur, en revanche, se la pose, bien que le récit ne fournisse même pas l'ébauche d'une réponse.

Il n'est pas à exclure dès lors, que le narrateur ait voulu ce flou de façon à amorcer un thème narratif de l'histoire de Salomon. En raison de l'indécision qui caractérise son issue, cet épisode inaugural du jugement pourrait suggérer d'emblée que la sagesse n'est pas simplement un don que le monarque a reçu une fois pour toutes et qui l'habite sans plus. Au contraire, elle constituerait plutôt un défi, au sens où il faut que le cœur du roi soit à l'écoute, comme il l'est ici, pour que la sagesse de Dieu puisse être effective et opérer en lui. Le devenir de ce don de la sagesse serait donc suspendu à cette question: qui, ou peut-être, quelle femme son cœur écouterait-il⁵²?

André WÉNIN

⁵⁰ La première possibilité est soutenue par la plupart des auteurs (voir ci-dessus, n. 27). Quant à la seconde possibilité, elle est défendue avec pertinence par BEUKEN, *art. cit.*, p. 5-10, qui voit en la mère une femme sage. VAN WOLDE, *art. cit.*, p. 639-641, le suit sans hésitation. À mon sens, il est exagéré de qualifier ainsi la femme. Le narrateur, en effet, ne souligne pas qu'elle parle avec sagesse, mais plutôt qu'elle laisse s'exprimer son amour de la vie. Lorsqu'il sait le reconnaître, le roi fait preuve de sagesse.

⁵¹ C'est ce point de vue que le narrateur exprime dans le v. 28 en introduisant le constat par les mots «car ils avaient vu» (voir VAN WOLDE, *art. cit.*, p. 640).

⁵² À ce sujet, la présence des femmes dans le récit de 1 R 3-11 semble aller de pair avec ce thème: c'est devant deux femmes que Salomon fait preuve de sagesse pour la première fois – à moins que l'une d'elle ne l'ait ouvert à la sagesse. C'est une femme – la reine de Saba – qui viendra admirer cette sagesse (10,1-10). Ce sont ses femmes étrangères qui inclineront «son cœur» loin de la source de sa sagesse (11,1-10). Concernant la femme qui éveille à la sagesse, voir mon article «Mourir et naître: un art de vivre... l'espérance», à paraître dans un volume collectif sur l'espérance qui sera publié sous la direction de A. Gesché aux Éditions du Cerf.

Résumé

L'article propose une approche narrative du célèbre récit du jugement de Salomon. Le narrateur y met le jeune roi face aux discours en miroir de deux prostituées se posant chacune comme la mère d'un enfant vivant, sans qu'on puisse discerner qui dit vrai. De toute manière, l'attitude possessive et jalouse des deux femmes n'est pas celle d'une mère authentique car elle risque d'enfermer l'enfant dans une relation étouffante. La sentence tranchante du roi amène précisément la mère à se dévoiler en laissant parler ses entrailles en faveur de la vie. Mais par son cri, elle pousse le roi à réviser son jugement et à faire preuve de cette sagesse qui est le signe d'un «cœur qui écoute».