



HAL
open science

Le Ps. 51 (50) selon les rabbins : volonté bonne et faiblesse de l'homme

Jean-Pierre Rothschild

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Rothschild. Le Ps. 51 (50) selon les rabbins : volonté bonne et faiblesse de l'homme. Cahiers Evangile, 2021, Supplément, 196, pp.45-53. hal-03085590

HAL Id: hal-03085590

<https://hal.science/hal-03085590>

Submitted on 13 Aug 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le Ps. 51 (50) selon les rabbins : volonté bonne et faiblesse de l'homme

Jean-Pierre Rothschild

Directeur de recherche au CNRS, directeur d'études à l'EPHE (PSL)

Situation du psaume

Comme l'indique son deuxième verset, le Ps 51 de la Bible rabbinique (Vulg. 50) est attribué au roi David après qu'il a commis l'adultère avec Bethsabée et envoyé son mari Uri à la mort, que le prophète Nathan lui en a adressé ses remontrances et qu'il lui a prédit la mort de l'enfant né de cette union interdite (II Sm 11-12). C'est donc un texte de repentir et d'imploration du pardon. On peut y distinguer trois parties qui paraissent suivre une progression psychologique : après deux versets d'intitulé et de situation, les vv. 3 à 7 sont une demande du pardon divin, accompagnée de la confession de la faute ; comme un approfondissement, les vv. 8 à 14 expriment le repentir et la prière à Dieu de purifier l'âme du pécheur ; en forme d'aboutissement, les vv. 15-19 offrent une réflexion sur le rôle de la parole humaine, propre à exhorter les pécheurs et à assurer le véritable culte de Dieu ; une prière pour l'édification de Jérusalem est l'objet des deux versets conclusifs.

Le psaume 51 dans la vie religieuse juive

Ce psaume n'a pas en tant que tel d'emploi fixe dans la liturgie juive. Certains rites le mettent cependant en relation, d'une part, avec la lecture supplémentaire de la « Vache rousse » (Nm 19), l'un de quatre *chabbatôt* particuliers précédant la Pâque, d'autre part avec la péricope *Kî tâvô* (Dt 26,1-28,69) du cycle annuel de la lecture du Pentateuque, lue dans la période de préparation à *Roch ha-Chânâh*. Ces associations ne font pas l'objet de justifications dans des sources aisément repérables mais on peut en conjecturer quelques-unes : le chapitre de la Vache rousse expose les principes du rituel de purification, auquel réfère directement le v. 9 du psaume (« Puisses-tu me purifier avec l'hysope, pour que je sois pur ! ») ; c'est pour la même raison, sans doute, que d'autres traditions, recommandant la lecture de psaumes appropriés aux diverses circonstances de la vie, regardent la récitation du ps 51 comme indiquée non seulement dans le cas du pécheur repentant, mais aussi pour qui est atteint d'une « impureté rituelle » (dérivée du contact d'un mort ou d'un écoulement corporel). Quant à la péricope *Kî tâvô*, elle comporte deux sujets principaux, la prescription du formulaire d'offrande des prémices et des dîmes et le choix proposé entre l'obéissance à la Loi et les bénédictions qui s'ensuivent, et son refus, avec les conséquences funestes de celui-ci ; on peut avancer qu'en conjonction avec le moment de sa lecture dans le cycle annuel, l'aspiration du psalmiste à la prière sincère et au repentir ont été jugés consonants avec la période de l'année dans laquelle a lieu cette lecture biblique et avec le thème du choix de l'obéissance et des bénédictions qui s'ensuivent.

C'est davantage la tradition d'interprétation de plusieurs versets qui nous retiendra ici, formant comme l'esquisse d'une psychologie rabbinique de la conversion et de la pureté du cœur.

Au fil du texte : le v. 5, le regret de la faute, crainte et amour

L'état du pécheur qui aspire au pardon est pénible (v. 5) : « Car je reconnais mes fautes et mon péché est sans cesse sous mes regards » ; il s'agit d'une rumination incessante, dans l'anxiété (Rachi, en Champagne, 1040-1105) et le remords (David Qim'hi, Narbonne, v. 1160-v. 1235).

Prolongée au-delà du pardon, elle serait a priori un mal, le signe d'un manque de confiance en Dieu ou d'une maladie de l'âme : le fidèle est en effet tenu de croire que, s'il s'est repenti de manière sincère et complète, sa faute est abolie, voire convertie en mérite (selon les commentaires courants à propos de la place prééminente du pécheur repenti par rapport au juste qui n'a jamais failli [Talmud de Babylone, *Berakhot* 34b]). Les rabbins de l'époque de la Michna se divisent pourtant sur ce point (Talmud de Babylone, *Yoma* 86b) :

Les fautes pour lesquelles on s'est repenti le jour des Expiations, on ne s'en repentira plus une autre année ; si [pourtant] on y est retombé, il faut s'en repentir une autre année. À qui, n'y étant pas retombé, s'en repent à nouveau, s'applique le verset : « Comme le chien retourne à son vomissement, ainsi le sot rabâche ses inepties » (Prv 26,11). R. Éliézer b. Jacob dit [au contraire] : à plus forte raison est-il louable [dans son repentir s'il se repent aussi des fautes anciennes], comme il est dit : « Car je reconnais mes fautes et mon péché est sans cesse sous mes regards » (Ps 51,5).

Maïmonide (Espagne puis Égypte, XII^e s.), dans le célèbre chapitre consacré au repentir de son code de droit rabbinique *Michnêh Tôrah*, suit ce second avis : il est vrai, juge-t-il, que le pardon est déjà acquis ; mais un repentir renouvelé a le même mérite qu'une offrande gratuite, non plus le prix à payer de la réparation, mais l'élan désintéressé d'un pur regret, non plus inspiré par la crainte mais par l'amour.

Le v. 12 : de qui la pureté du cœur dépend-elle ?

A: L'initiative humaine et la force du « penchant au mal » d'après la liturgie quotidienne

Les mobiles du repentir selon la tradition rabbinique demandent qu'on s'y arrête. Le v. 12 (« Crée-moi un cœur pur, Seigneur, et renouvelle en moi une âme juste ») paraît requérir de Dieu même la bonne intention de ne plus pécher. Appartiendrait-il donc à Dieu de purifier le cœur de l'homme ? Or, l'un des principes de la pensée rabbinique est que l'homme est libre : « Tout est dans les mains du Ciel, sauf la crainte du Ciel » (Talmud de Babylone, *Berakhot* 33b, etc.) et les penseurs médiévaux n'ont pas manqué de compter le déterminisme parmi les doctrines philosophiques incompatibles avec l'enseignement révélé. Pourtant, l'idée que la bonté de l'homme dépende de Dieu apparaît bien des fois dans le *siddour* (rituel quotidien). Pour n'en donner que les trois formules les plus marquantes, dès les bénédictions du lever le fidèle demande : « et contrains notre [mauvais] penchant à se soumettre à toi » ; dans l'office du matin, avant la profession de foi « Écoute, Israël » (*Chema'*, Dt 6,4, etc.), il prie encore : « et mets en nos cœurs de comprendre (...) d'observer (...) toutes les paroles de ta Loi avec amour (...) attache notre cœur à tes préceptes, consacre-le à l'amour et à la crainte de ton nom » ; enfin, dans la tri-quotidienne « prière » par excellence, ou « dix-huit bénédictions », en cinquième position, il formule : « Ramène-nous, notre Père, vers ta Loi, rapproche-nous, notre Roi, de ton culte, fais-nous revenir à toi d'un retour entier », terminant par : « Béni sois-tu, qui veux [notre] retour (*techouvâh*) » (où le contexte ne permet pas de comprendre : « qui agréés notre retour »).

L'apparente contradiction entre ce type de demandes et le principe du libre arbitre, fondement de la justice et de la rétribution, se résout ainsi : il est vrai que l'homme est libre de se tourner ou non vers Dieu ; toutefois, du fait même de sa démarche, celui qui prie est déjà animé à quelque degré d'une intention bonne ; cependant, dans sa faiblesse, il a besoin du secours d'en haut contre le « penchant au mal », une force psychique interne mais indépendante de ce moi qui pense et qui veut, laquelle ne se réduit pas forcément à la concupiscence charnelle et contre

laquelle (Talmud de Babylone, *Soukkâh* 52b) la volonté livrée à elle-même est impuissante¹. C'est sur ce fond de doctrine, formé à l'époque même où s'écrivait le rituel, que se comprennent les commentaires ultérieurs de cette bénédiction qui l'expliquent, chacun à sa manière, comme une demande de secours divin à un premier mouvement de l'homme bien intentionné mais trop faible pour vaincre le penchant au mal, y relevant en particulier l'apostrophe « notre Père » désignant celui qui, à la fois, connaît la faiblesse de son enfant et a le devoir de l'aider.

B: « Crée-moi un cœur pur » : une aide nécessaire

Il en va de même avec notre verset « Crée-moi un cœur pur, Seigneur, et renouvelle en moi une âme juste ». Le verbe « renouvelle » (*'hadech*) du second hémistiche est ambigu. Il existe, en effet, deux sortes de « nouveautés » : la création *ex nihilo* (*'hiddouch ha-'olam* signifie : la création du monde) et, dans cette optique, le verset formulerait la demande d'une « âme » neuve, étrangère à l'ancienne âme pécheresse, une aspiration, d'autant plus douloureuse qu'impossible, à fuir (à nier) son propre passé. Ou bien il s'agit seulement de la restauration d'un état primitif qui s'est dégradé (Lm 5,21 : « Renouvelle pour nous les jours d'autrefois »). Cependant, même selon la seconde interprétation, semblerait encore attendue de Dieu, à s'en tenir aux mots, une intervention touchant au principe du gouvernement de l'homme par soi. Ce n'est pourtant pas le cas puisque, cette fois aussi, la situation l'indique : le pécheur David qui formule l'imploration ou le pénitent qui la reprend à son compte sont déjà, par ce fait même, engagés dans un processus de recherche de Dieu et de repentir, fût-ce encore de manière formelle et superficielle.

C'est dans cette perspective qu'il faut lire les commentaires du verset en question. Entre les plus courants, Rachi se montre laconique : « Crée-moi un cœur pur, Seigneur : pour que je n'achoppe plus », rappelant cependant à l'essentiel, qui n'est pas de l'ordre de l'état psychologique mais de la conduite. Plus explicites sont Abraham Ibn Ezra (v. 1092-v. 1167, né à Tudèle, ayant parcouru l'Europe), contre son habitude, et David Qim'hi, suivant la sienne. Selon le premier,

Parce que [le psalmiste] a évoqué [au v.7] qu'il avait été « créé dans [ou : avec] la faute », c'est-à-dire que c'est la concupiscence innée qui l'avait conduit à pécher, il prie Dieu de l'aider contre son penchant afin qu'il ne pèche plus à nouveau : c'est là le « cœur pur ».

D'après le second,

Mon intention est bonne désormais ; mais toi, aide-moi à m'y tenir, prête appui à mon cœur et mon âme afin qu'ils soient purs et que le penchant au mal ne me domine plus : c'est là [ce que le verset nomme] « création » et « nouveau ».

Ibn Ezra fait référence à la notion d'un penchant mauvais dominant en l'homme (Gn 8,21 : « le penchant de l'homme est mauvais dès son enfance ») par l'intermédiaire implicite d'un passage du Talmud qui établit ce rapport :

Le mauvais penchant porte sept noms (...) [le roi] David l'a appelé « impur », comme il est dit : « Crée-moi un cœur pur, Seigneur » (Ps 51, 12), ce qui implique qu'il puisse être impur (Talmud de Babylone, *Soukkâh* 62a).

¹ Ishay Rosen-Zvi, *Demonic Desires. Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity*, Philadelphie, 2011, inscrit l'élaboration du concept en question dans le contexte plus large de l'Antiquité tardive et comme une étape de représentations elles-mêmes évolutives à l'intérieur du judaïsme.

David Qim'hi distingue expressément l' « intention », propos délibéré de l'homme, de son « penchant » selon Ibn Ezra (dont la théorie du psychisme n'est plus celle des rabbins du Talmud) enraciné dans la concupiscence, et il neutralise les verbes « créer » et « renouveler » sans s'en expliquer : comprendre, que libérer l'intention du penchant [autrement, irrésistible], c'est pour ainsi dire lui donner naissance ? Ainsi, d'après ces commentateurs, la liberté de l'intention appartient à l'homme ; cependant il ne saurait se conformer (au moins : se conformer sans défaillance) à cette intention sans l'aide divine. Telle est la position fondamentale des rabbins regardant le retour à Dieu, selon la maxime : « À celui qui vient se purifier, on vient en aide [d'en haut] » (Talmud de Babylone, *Chabbat* 104a) ; l'initiative doit venir de l'homme et, si sincère, recevra toujours une réponse.

Verset 17 : dire la louange de Dieu

Un cas particulier de cette assistance se présente au v. 17, « [Mon] Seigneur, ouvre mes lèvres, ma bouche dira ta louange », le verset le plus connu de ce psaume, prononcé trois fois par jour, qui sert d'introduction aux « dix-huit bénédictions ». Les commentateurs entendent diversement cette « ouverture (des) lèvres ». Rachi, « pardonne-moi, [pour] que je sois autorisé à dire ta louange », donne ainsi à « ouvre mes lèvres » le sens de « permettre de parler » : puissé-je, bien que pécheur, te prier, humble demande par laquelle l'orant se remet à l'esprit sa situation vis-à-vis de Dieu. Ibn Ezra est lapidaire : « aide-moi à dire ta louange », Qim'hi plus prolix :

[Toi qui] es au-dessus de tout, « ouvre mes lèvres » quand ma bouche chantera ta justice, c'est-à-dire, que [Dieu] lui insuffle l'esprit de sainteté en plaçant dans sa bouche les paroles du cantique, comme à l'origine [dans leur spontanéité première ?], c'est le sens d' « ouvre mes lèvres », une [demande d']aide divine ».

Qim'hi exprime bien, ainsi, que la bonne volonté première de l'homme est nécessaire mais qu'elle a besoin du concours divin.

Sur cette base, des commentateurs plus récents indiquent diversement de quelle aide il s'agit dans ce verset, une partie d'entre eux retournant la formule littérale d'appel à Dieu en injonction d'abord adressée à l'homme² : ainsi R. Menahem ben Aaron b. Zera'h (Espagne, XIV^e s.) : l'aide est demandée afin que la parole qui sera prononcée soit vraiment la louange de Dieu, c'est-à-dire que la bouche et le cœur soient à l'unisson ; R. Jonathan Eybeschütz (Pologne, Bohême, Allemagne, 1690-1764) : le fidèle se met en condition pour prier, en prenant conscience de ce que le rôle des lèvres est normalement d'arrêter les vaines paroles et que celles qu'il va à présent prononcer sont les seules dignes de l'être, à la gloire de Dieu ; R. Jacob Tswi Mecklenburg (Allemagne, 1785-1865) : si l'homme se représentait véritablement, au moment de prier, devant qui il se trouve, il serait annihilé par ce sentiment au point qu'il ne pourrait par ses propres moyens recouvrer l'usage de la parole ; R. Jacob Isaac Rabinowicz (de Biala, Pologne, 1847-1905) : quand il se met à prier, il songe que Dieu seul le met en mesure d'être là et lui donne des forces, il peut ainsi exprimer une louange du fond du cœur. Quelques-uns suggèrent tout de même une impossibilité première de l'homme : R. David Aboudirham (Espagne, 1^{re} moitié du XIV^e s.) : si « l'homme dispose ses pensées, c'est Dieu qui lui accorde de les exprimer » (Prv 16,1) et, dans notre verset, l'affixe personnel (« mon Seigneur ») indique que celui qui prie s'adresse à Dieu en tant qu'exerçant sa providence personnelle sur lui ; R. Tsadoq ha-Cohen de Lublin (Lituanie, 1823-1900) : la parole humaine seule n'est pas capable de s'élever jusqu'à Dieu ; la capacité de prier est envoyée par le Ciel ; le sentiment même de cette déficience en

² Nous tirons par commodité les exemples qui suivent du florilège de Sh. Wanono, [*Les trésors des commentateurs du rituel*] (en hébreu), Jérusalem, 5764 (2003/4), t. III, p. 874-877.

provient ; toutefois l'idée s'infléchit vers celle d'un effort de l'homme : s'il est vrai que tous les malheurs qui lui adviennent n'ont d'autre but que de l'amener à prier véritablement, alors, qu'il s'efforce d'y parvenir avant d'avoir besoin d'eux pour cela.

Versets 18-19 : le vrai sacrifice digne d'être agréé, ou la sincérité

La recherche d'un cœur sincère s'exprime encore aux vv. 18-19, « Tu n'agrées pas [toujours] le sacrifice (...) les sacrifices [qui conviennent] au Seigneur sont une âme brisée, un cœur brisé et contrit » ; elle prend ici la forme du thème du véritable culte qui sera agréé, plus connu, du reste plus développé, par la rude apostrophe du prophète Isaïe (1,11-17) :

Que m'importe la multitude de vos sacrifices ? dit le Seigneur. Je suis saturé de vos holocaustes de béliers, de la graisse de vos victimes ; le sang des taureaux, des agneaux, des boucs, je n'en veux point. Vous qui venez vous présenter devant moi, qui vous a demandé de fouler mes parvis ? Cessez d'y apporter l'oblation hypocrite, votre encens m'est en horreur : néoménie, sabbat, saintes solennités, je ne puis les souffrir, c'est l'iniquité associée aux fêtes ! Oui, vos néoménies et vos solennités, mon âme les abhorre, elles me sont devenues à charge, je suis las de les tolérer. Quand vous étendez les mains, je détourne de vous mes regards ; dussiez-vous accumuler les prières, j'y resterais sourd : vos mains sont pleines de sang. Lavez-vous, purifiez-vous, écarter de mes yeux l'iniquité de vos actes, cessez de mal faire. Apprenez à bien agir, recherchez la justice, rendez le bonheur à l'opprimé, faites droit à l'orphelin, défendez la cause de la veuve.

Il n'a été que trop courant d'opposer, dans un certain type de polémique religieuse, cette invective du prophète au matérialisme du culte sacrificiel qu'aurait continué, après la destruction du second temple, sous une autre forme, le ritualisme des pharisiens. On notera toutefois que le judaïsme rabbinique n'est pas fermé à ce type de critique, puisque les versets en question font partie de la lecture biblique complémentaire (*haftârâh*) du *chabbat* le plus sombre de l'année, précédant le jeûne du Neuf Ab, le « *chabbat* de la Vision », nommé, par exception, d'après ce texte complémentaire (Is 1, 1-27, « Vision [Oracle] d'Isaïe fils d'Amoç... »), ce qui témoigne de l'importance qu'on lui accorde.

En continuité avec ce qui précède (la prière étant regardée comme le succédané des sacrifices après la destruction du Temple), il s'agit encore une fois de l'aptitude de l'homme à se montrer constant au-delà du bon mouvement initial qui le pousse à supplier, prier, sacrifier. Tout ce psaume est donc traversé par la question de la persévérance dans la pureté du cœur, d'abord, un instant, atteinte : celui qui, impressionné par les remontrances du prophète et craignant pour son fils, s'est tourné d'un élan vers Dieu, n'a pas tardé à reconnaître qu'il ne saurait surmonter seul le retour du mauvais penchant lequel, sans secours divin, reprendrait le dessus ; davantage, il a éprouvé sa démarche même de pénitent, sa prière, son sacrifice, sans cesse menacés par l'insincérité : routine, intérêt personnel, hypocrisie. Implorant l'appui divin, il reçoit à trois siècles de distance – ou bien, le pénitent qui prie en reprenant ses mots reçoit – une réponse d'Isaïe : l'état apparent ou réel du cœur se juge d'après la conduite, à quoi faisait écho Rachi sur Ps 51,12, cité plus haut.

En contexte : au-delà de la prière de demande, la prière d'acceptation

Mais la narration de II Sm 12, 19-24, contexte du psaume 51, peut inspirer un autre épilogue :

David, voyant ses serviteurs chuchoter entre eux, comprit que l'enfant était mort, et il leur dit : « L'enfant est mort ? – Il est mort », répondirent-ils. Alors David se releva de terre, prit un bain, se parfuma et changea de vêtements, puis se rendit à la maison de Dieu et se prosterna (...) [devant l'étonnement de ses serviteurs] Il répondit : « Alors que l'enfant vivait, j'ai jeûné et pleuré, car je pensais : Qui sait ? Le Seigneur pourra me faire la grâce de laisser vivre cet enfant. Maintenant qu'il est mort, pourquoi jeûnerais-je ? Puis-je le

faire revivre ? J'irai le rejoindre, mais lui ne reviendra pas près de moi ». David reconforta sa femme Bethsabée.

Ainsi son repentir et l'épreuve l'ont-ils fait accéder au niveau de l'acceptation de la justice divine et de la prière désintéressée, inspirée non plus par la crainte mais par l'amour ; malgré les supplications du roi, l'enfant était mort et lui « se rendit à la maison de Dieu et se prosterna ».

Témoin David Qim'hi sur ce passage (v. 20) :

Un homme est tenu de réciter une bénédiction à l'occasion du mal [qui le frappe], de reconnaître [qu'il vient] de Dieu et de l'accepter avec sérénité, tout comme il bénit à l'occasion du bien, selon qu'il est dit (Ps 101,1) : « Je veux chanter la bonté et la justice » ; si [je rencontre] la bonté, je chanterai, si la justice, je chanterai ; et encore (Ps 116,13) : « Je lèverai la coupe du salut, et proclamerai le nom de l'Éternel », (*ibid.*, 3-4) « J'ai éprouvé détresse et douleurs ; j'ai proclamé le nom de l'Éternel³ ».

Le roi David devient ainsi le modèle de l'acceptation du jugement divin, dont le judaïsme rabbinique a fait une obligation formelle. Dieu lui avait répondu, non sans doute de la façon qu'il avait espérée, mais d'une manière inattendue qui l'avait grandi et affermi. Or, c'est aussi d'après la dynamique de ce récit que résonne le psaume 51 qui lui est explicitement associé.

³ Nous suivons d'habitude la traduction française de la « Bible du rabbinat », comme virtuellement propre à accueillir les exégèses rabbiniques ; ici nous l'aménageons pour respecter à la fois la répétition des termes en hébreu et l'intention particulière de David Qim'hi.