

# Le concept du libre arbitre a-t-il des racines bibliques ?

EBERHARD BONS\*

## I. Les traditions bibliques ne connaissent pas le concept de « destinée »

Dans sa *Vie des philosophes*, Diogène Laërce, doxographe et biographe qui a vécu probablement au III<sup>e</sup> siècle après J.-C., raconte une anecdote qu'il attribue au philosophe grec Zénon de Citium. Celui-ci, fondateur de l'école du Portique, avait un esclave qui s'est fait attraper pour vol. Frappé par Zénon pour ce délit, l'esclave s'excuse en disant : « Il était dans ma destinée de voler » – à quoi son maître répond : « et d'être battu <sup>1</sup> ».

Diogène Laërce ne fournit pas d'autres détails de cet épisode. Est-ce que l'esclave est convaincu que son agir est déterminé par la destinée, en grec par la *μοῖρα* ? Est-ce qu'il veut échapper à la punition que son maître est en train de lui infliger, en déclinant la responsabilité du vol ? Concrètement, est-ce qu'il attribue le vol à un pouvoir, notamment à la destinée, à laquelle il se sent soumis ? Nous ignorons les intentions exactes de l'esclave. Quoi qu'il en soit, cet exemple illustre un trait de la pensée grecque qu'Homère, dans son *Odyssée*, avait déjà résumé en ces termes : « car à tout mortel sur la terre féconde, les Immortels ont imposé la *μοῖρα* <sup>2</sup>. » Ainsi, le pouvoir de la *μοῖρα* est tellement fort que même les dieux sont incapables de s'y opposer, par exemple lorsqu'il s'agit d'intervenir en faveur de leurs fidèles quand leur vie est en danger <sup>3</sup>.

---

\* Professeur de sciences bibliques, Ancien Testament, Faculté de théologie catholique, Université de Strasbourg.

1. Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, VII, 23 : δούλον ἐπὶ κλοπῇ, φασίν, ἑμαστίγου· τοῦ δ' εἰπόντος, « εἴμαρτό μοι κλέψαι », ἔφη, « καὶ δαρῆναι ».
2. HOMÈRE, *Odyssée*, IX, 592-593 : ἐπὶ γάρ τοι ἐκάστω μοῖραν ἔθηκαν ἀθάνατοι θνητοῖσιν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν. Cf. aussi *Iliade*, VI, 488-489 où Hector dit adieu à sa femme Andromaque.
3. Cf. p. ex. HOMÈRE, *Odyssée*, III, 236-238.

Pour en revenir à l'anecdote de Zénon : est-ce que l'esclave a raison de justifier son délit par l'influence de la destinée ? L'homme n'est-il pas responsable de ses actes ? Les dieux ont-ils déterminé la vie de chaque individu jusqu'au moindre détail ? Au début de l'*Odyssee*, les dieux rassemblés sur l'Olympe semblent rejeter une telle idée, sans pour autant mettre en doute l'impact de la destinée sur la vie de chacun : « Ah ! vraiment, de quels griefs les mortels ne chargent-ils pas les dieux ! C'est de nous, à les entendre, que viennent leurs maux ; mais c'est par leur démesure qu'ils sont frappés plus que ne voulait leur destin<sup>4</sup>. »

N'approfondissons pas ici le concept de μοῖρα, son évolution et ses ramifications dans le monde grec<sup>5</sup>. Posons une question hypothétique : la réponse que donne l'esclave de Zénon serait-elle imaginable dans un contexte juif aussi ? Bien sûr, il est impossible d'y répondre. Néanmoins, un constat s'impose : en comparant les traditions bibliques avec la pensée grecque, on note qu'à la différence de la pensée grecque, ni l'Ancien Testament hébreu et grec ni les textes deutérocanoniques ou non canoniques d'origine juive ne semblent connaître l'idée d'une destinée qui déterminerait l'agir de l'individu de manière décisive. En fait, des termes signifiant « destinée » ne sont pas attestés dans l'hébreu biblique. Il en va de même pour la *Septante*, ancienne traduction grecque de l'Ancien Testament, qui n'emploie nulle part des termes tels μοῖρα ni les mots de la même racine, notamment le verbe μείρωμαι « obtenir par le sort » et le substantif εἰμαρμένη « le sort fixé par le destin ».

Dans ces dernières décennies, la recherche biblique n'a accordé que très peu d'attention à cette différence frappante qui existe entre la pensée grecque et la pensée biblique. Toutefois, cette différence n'est pas passée inaperçue. Ainsi, dans son ouvrage magistral sur la religion d'Israël, le philosophe et théologien juif Yehezkel Kaufmann (1889-1963) s'est consacré à cette question en comparant le judaïsme ancien aux peuples voisins. Cependant, le résultat de la comparaison est sans équivoque : « La Bible n'a pas de concept d'un sort universel et d'une destinée immuable<sup>6</sup>. »

Que l'idée de la destinée ne soit pas conforme à la tradition biblique, n'est pas une découverte de la recherche exégétique du xx<sup>e</sup> siècle. Au contraire, on trouve

4. *Ibid.*, I, 34 : ὡ πόποι, οἷον δὴ νυ θεοῦ βροτοὶ αἰτιῶνται. ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι. οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ σφῆνιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν (traduction française de M. Dufour et de J. Raison).

5. Pour une première information concernant la théorie de la destinée dans la pensée grecque, cf. p. ex. A. HENRICHs, « Moira », *Der Neue Pauly*, vol. 8, Stuttgart, Metzler, 2000, p. 340-343 ; M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 2<sup>e</sup> éd., Munich, Beck, 1955, p. 361-368 ; H.-G. NESSELRATH, « Wenn Zeus an seine Grenzen kommt. Die Götter und das Schicksal bei Homer », in R.G. KRATZ, H. SPIECKERMANN (éd.), *Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 61-82.

6. Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel. From the Beginnings to the Babylonian Exile*, Londres, G. Allen & Unwin, 1960, p. 73 : « The Bible has no concept of overriding fate and unalterable destiny ».

les premières traces d'un tel débat dans les écrits du philosophe juif Philon qui a vécu au tournant de l'ère. Dans son traité *De migratione Abrahami*, il reproche à ceux qui attribuent à la εἰμαρμένη un caractère divin de « remplir la vie humaine d'une grande impiété [ἀσεβεία] en inculquant l'idée qu'en dehors du visible il n'existe plus du tout d'autre cause de quelque chose que ce soit<sup>7</sup>. » Selon Philon, ni le cours de l'histoire ni l'agir humain ne dépendent des nécessités causées par le mouvement des astres, mais c'est le Dieu créateur (ὁ δημιουργός) qui dirige l'univers par des puissances invisibles<sup>8</sup>.

## II. Le présupposé du don de la Loi est la liberté de la volonté de l'homme

Environ deux siècles après Philon, le théologien chrétien Origène, dans son *Traité des principes*, met en relief que l'idée de εἰμαρμένη est incompatible avec celle du libre arbitre (τὸ αὐτέξουσιον). En fait, selon Origène, Dieu invite l'homme à mener une vie vertueuse qui ne provient pas de Dieu, ni de quelqu'un d'autre ou, comme d'aucuns le pensent, de la εἰμαρμένη mais cette vie vertueuse est le fruit même de l'œuvre humaine<sup>9</sup>. Afin d'argumenter sa théorie, Origène cite une série de textes bibliques, notamment vététotestamentaires, qui rappellent la nécessité d'observer la volonté de Dieu, dont *Michée* 6, 8<sup>10</sup>, ou qui placent l'homme devant un choix, dont *Deutéronome* 30, 19<sup>11</sup>. Origène conclut cette énumération par la remarque : « il existe dans les Écritures de très nombreux textes qui affirment clairement le libre arbitre<sup>12</sup>. »

- 
7. PHILON D'ALEXANDRIE, *De migratione Abrahami*, § 179 : ἀσεβείας πολλῆς κατέπλησαν τὸν ἀνθρώπινον βίον, ἀναδιδάξαντες ὡς δίχα τῶν φαινομένων οὐδενός ἐστιν οὐδὲν αἴτιον τὸ παράπαν. La trad. fr. légèrement adaptée est citée d'après *Les Œuvres de Philon*, vol. 14 : *De migratione Abrahami*. Introduction, traduction et notes par J. Cazeaux, Paris, Cerf, 1965.
  8. Voir aussi PHILON D'ALEXANDRIE, *Quis rerum divinarum heres sit*, § 300-301, où il raisonne de façon analogue. Pour une analyse plus détaillée de l'héritage stoïcien dans la philosophie de Philon ainsi que de ses réflexions relatives à la volonté humaine et à la providence divine, voir p. ex. O. KAISER, *Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – Eine Einführung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, § 17.12 ; 19.7.
  9. ORIGÈNE, *Traité des principes*, III, 1, 6 : Οτι δὲ ἡμέτερον ἔργον τὸ βιώσαι καλῶς ἐστι, καὶ αἰτεῖ ἡμᾶς τοῦτο ὁ θεὸς ὡς οὐκ αὐτοῦ ὄν οὐδὲ ἐξ ἑτέρου τινὸς παραγιγόμενον ἢ, ὡς οἰονταί τινες, ἀπὸ εἰμαρμένης, ἀλλ' ἢ ὡς ἡμέτερον ἔργον.
  10. « On t'a fait connaître, ô homme, ce qui est bien, ce que le Seigneur exige de toi : Rien d'autre que respecter le droit, aimer la fidélité et t'appliquer à marcher avec ton Dieu » (TOB).
  11. « C'est la vie et la mort que j'ai mises devant vous, c'est la bénédiction et la malédiction. Choisis le bien et marche en lui ».
  12. ORIGÈNE, *Traité des principes*, III, 1, 6 : Μυρία μὲν οὖν ἐστὶν ἐν ταῖς γραφαῖς σφόδρα σαφῶς παριστῶντα τὸ αὐτέξουσιον.

Certes, dans la suite de son traité (III, 1, 7), Origène se consacre aussi aux passages de l'Ancien Testament qui semblent contredire l'idée du libre arbitre, dont les citations qui attribuent à Dieu l'endurcissement du cœur de Pharaon (*Ex* 4, 21). Dans le cadre de ce bref article, faisons abstraction de cette problématique. La question qui nous intéresse est plutôt celle de savoir si les écrits bibliques, notamment les textes d'origine juive, ont déjà élaboré des catégories susceptibles d'exprimer le concept du libre arbitre. Comme l'a montré déjà Origène, il existe un rapport étroit entre la Loi divine et le concept du libre arbitre : « Et par tous les autres commandements qu'il donne, il affirme qu'il est en notre pouvoir d'observer les préceptes et que nous serons à bon droit condamnés au jugement si nous les transgressons <sup>13</sup>. » Et Yehezkel Kaufmann abonde dans ce sens quand il affirme que le présupposé du don de la Loi « est la liberté de la volonté de l'homme. Le péché n'est pas le résultat d'une nécessité tragique mais toujours le fruit de la volonté, et la culpabilité est toujours méritée <sup>14</sup>. »

Quoi qu'il en soit, les textes bibliques cités en faveur du libre arbitre, soit par Origène, soit pas les auteurs modernes <sup>15</sup>, sont normalement des passages qui placent le peuple d'Israël ou l'individu devant le choix entre le bien et le mal, par exemple *Deutéronome* 30, 15-20. Mais peut-on trouver aussi des textes qui forment le concept du libre arbitre d'une manière plus abstraite? Dans les deux paragraphes suivants, nous présenterons brièvement deux extraits peu connus : d'abord *Siracide* 15, 11-17, peut-être un des premiers textes d'origine juive à défendre le concept du libre arbitre <sup>16</sup>, puis un verset des *Psaumes de Salomon*, à savoir le verset 4 du *Psaume de Salomon* 9, qui formule cette idée d'une façon encore différente.

- 
13. *Ibid.*, III, 1, 6 : καὶ εἴ τινα ἄλλην δίδωσιν ἐντολήν, φησὶν ὡς ἐφ' ἡμῖν ὄντος τοῦ φυλάξαι τὰ προστεταγμένα, καὶ εὐλόγως « ἐνόχων » ἡμῶν « τῇ κρίσει » ἐσομένων, εἰ παραβαίνομεν αὐτά. La trad. fr. est empruntée à l'édition suivante : ORIGÈNE, *Traité des principes*, t. III. Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, trad. fr. par H. Crouzel et M. Simonetti (*Sources chrétiennes* 268), Paris, Cerf, 1980.
  14. Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel*, *op. cit.*, p. 328-329 : « Its presupposition is the freedom of the human will. Sin is not a tragic necessity; it is always the fruit of will, and its guilt is always deserved. »
  15. Cf. p. ex. O.H. PESCH, « Wille/Willensfreiheit III. Dogmen- und theologiegeschichtlich », *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 36, Berlin, New York, De Gruyter, 2004, p. 76-79, spécialement p. 77. À ce propos, il est intéressant de constater qu'à la différence d'Origène, les auteurs modernes ont tendance à ne pas citer les écrits bibliques, surtout pas les traditions vétérotestamentaires, lorsqu'il s'agit de reconstituer les origines du concept du libre arbitre. Cf. p. ex. Ch. MARKSCHIES, « Willensfreiheit. 1. Begriffsgeschichtlich », *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. VIII, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, col. 1567-1568.
  16. Ainsi P.C. BEENTJES, « Theodicy in the wisdom of Ben Sira », *id.*, « *Happy the one who meditates on wisdom* » (*Sir.* 14, 20). *Collected essays on the Book of Ben Sira* (CBET 43), Louvain, Peeters, 2006, p. 265-279, spécialement p. 268.

### III. Siracide 15, 11-17: Dieu a créé l'homme libre

Un des textes bibliques qui ne furent pas intégrés dans le futur canon hébreu est le livre du Siracide composé au début du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et traduit en grec vers l'an 130<sup>17</sup>. Les deux versions grecque et hébraïque divergent considérablement l'une de l'autre, ce qui montre que plusieurs éditions du texte étaient en circulation. Dans le cadre de cet article, citons la version grecque, tout en faisant allusion ici et là au texte hébreu.

En 15, 11-17 ce livre comporte une brève section portant sur la volonté humaine<sup>18</sup>. Citons le texte en grec et en français (d'après la Traduction œcuménique de la Bible – TOB, légèrement adaptée) :

11	μή εἶπης ὅτι διὰ κύριον ἀπέστην ἃ γὰρ ἐμίσησεν οὐ ποιήσει.	Ne dis pas: « C'est à cause du Seigneur que je me suis écarté », car ce qu'il déteste, il ne le fait pas.
12	μή εἶπης ὅτι αὐτός με ἐπλάνησεν οὐ γὰρ χρεῖαν ἔχει ἀνδρὸς ἀμαρτωλοῦ	Ne dis pas: « Lui-même m'a égaré », car il n'a que faire du pécheur.
13	πάν βδέλυγμα ἐμίσησεν ὁ κύριος καὶ οὐκ ἔστιν ἀγαπητὸν τοῖς φοβουμένοις αὐτόν.	Le Seigneur déteste toute abomination, et elle n'est pas désirable pour ceux qui le craignent.
14	αὐτὸς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον καὶ ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίῳ αὐτοῦ	Lui-même a créé l'homme au commencement et l'a laissé à son propre conseil.
15	ἐὰν θέλῃς συντηρήσεις ἐντολὰς καὶ πίστιν ποιήσαι εὐδοκίας	Si tu le veux, tu peux observer les commandements, rester fidèle [dépend] de [ton] bon vouloir.
16	παρέθηκέν σοι πῦρ καὶ ὕδωρ οὐ ἐὰν θέλῃς ἐκτενεῖς τὴν χεῖρά σου	Il a placé auprès de toi le feu et l'eau; selon ton choix tu peux étendre la main.
17	ἐναντι ἀνθρώπων ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ἐὰν εὐδοκῆσῃ δοθήσεται αὐτῷ.	Aux hommes [sont proposées] la vie et la mort: à chacun sera donné selon son choix.

Afin d'étayer la thèse selon laquelle l'homme est libre dans son agir, le texte du Siracide procède en deux étapes. La première est caractérisée par deux aver-tissements introduits chacun par la formule μή εἶπης « ne dis pas ». Cette formule

17. Pour une brève introduction au livre et à sa transmission, cf. p. ex. Th. LEGRAND, « Siracide », in Th. RÖMER et alii (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 782-790.

18. Pour l'interprétation de la péricope, cf. outre les commentaires, les deux ouvrages suivants: G.L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini* (AnBib 65), Rome: Biblical Institute Press, 1975, p. 234-236; U. WICKE-REUTER, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der frühen Stoa* (BZAW 298), Berlin, New York, De Gruyter, 2000, p. 111-122.

suggère que le Siracide semble réfuter des slogans de ses contemporains<sup>19</sup>. Le premier (v. 11) attribue à Dieu le péché de l'homme : « C'est à cause du Seigneur que je me suis écarté » (ainsi la TOB d'après le texte grec), alors que le texte hébreu est encore plus clair : « De Dieu [vient] mon péché ». Le deuxième slogan formule la même idée à travers l'image de l'égarement (« lui-même m'a égaré », ainsi la TOB d'après le texte grec) ou du trébuchement : « lui [= Dieu] m'a fait trébucher » (ainsi le texte hébreu). Les deux motivations se complètent : d'une part, Dieu, qui déteste le péché, ne peut induire l'homme à le commettre (v. 11), et de l'autre, Dieu n'a pas besoin du pécheur, c'est-à-dire que l'homme ne peut pas déclinier la responsabilité de sa faute en prétendant avoir accompli la volonté divine (v. 12). Reste à savoir quelle est la cause du péché de l'homme. Mais avant de répondre à cette question, le Siracide souligne une incompatibilité : l'abomination que le Seigneur déteste ne peut pas être un objet du désir (*ἀγαπητόν*) de ceux qui craignent Dieu. Encore une fois, l'auteur insiste sur l'idée selon laquelle Dieu ne veut pas le péché. Par conséquent, l'homme qui craint Dieu se tromperait quand il croit que Dieu serait en quelque sorte « solidaire » avec l'homme qui commet le péché. Est-ce qu'on a affaire ici à un « coup de griffe » contre l'anthropomorphisme de la religion grecque qui consiste à attribuer aux dieux toute sorte de vice ? Est-ce que le Siracide fustige ici, du moins implicitement, les convictions selon lesquelles les dieux volent, commettent l'adultère et se trompent les uns les autres, comme l'a reproché déjà le philosophe grec Xénophane à Homère et à Hésiode<sup>20</sup> ? Peut-être. En tout état de cause, selon le Siracide, l'*imitatio Dei* ne signifie pas se livrer aux péchés et aux vices mais fuir le mal.

La deuxième étape du paragraphe porte sur la responsabilité humaine. En fait, en faisant allusion au deuxième récit de la création au verset 14, le Siracide rappelle le « commencement », c'est-à-dire la création de l'homme. Plutôt que d'insister sur la dimension « historique » de cet « événement » qui se situerait au début du temps, le Siracide met en relief qu'au début Dieu a marqué l'humanité de son empreinte : il a laissé l'homme, comme le texte le dit avec un hébraïsme, « à la main » de son propre conseil. Le terme technique utilisé ici, *διαβούλιον*, n'a aucune connotation négative. Comme nous le montre *Siracide* 17, 6, Dieu a donné à l'homme un *διαβούλιον*, mais aussi un cœur, une langue et des yeux afin qu'il puisse réfléchir. Dès lors, le *διαβούλιον* fait partie de « l'équipement de base » grâce auquel l'homme est capable de prendre des décisions. En d'autres termes : après avoir montré que

19. Cf. J. MARBÖCK, *Jesus Sirach 1-23. Übersetzt und ausgelegt* (HThKAT) Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2010, p. 201.

20. Cf. XÉNOPHANE, fragment 10 : πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ομηρός θ' Ἡσίοδος τε, ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδεα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεῦν, littéralement : « Homère et Hésiode ont prêté aux dieux tout ce qui est honteux et blâmable chez les hommes : voler, entretenir des relations adultères, se tromper les uns les autres. »

ce n'est pas Dieu qui est à l'origine du péché, le Siracide doit prouver que c'est l'homme lui-même qui est responsable de ses actes<sup>21</sup>.

Or l'individu n'est pas livré à lui-même lorsqu'il est amené à choisir entre différentes options. En fait, comme l'explique le verset 15, l'homme est invité (ἐὰν θέλῃς « si tu veux ») à observer les commandements divins. De même, il dépend du « bon vouloir » (εὐδοκία) de l'homme de « rester fidèle », littéralement de « faire fidélité », aussi bien envers les hommes (cf. *Si* 22, 23 ; 27, 16) qu'envers Dieu (cf. *Si* 46, 15)<sup>22</sup>. Quoique le sens de « faire fidélité » ne soit pas très clair<sup>23</sup>, force est de constater que l'agir humain est considéré comme le résultat des choix respectifs que fait l'individu. Comme pour illustrer cette idée de manière figurée, le verset 16 compare au feu et à l'eau les options devant lesquelles l'homme est continuellement placé. C'est à lui d'« étendre la main », c'est-à-dire de choisir entre les deux. En conclusion de cette brève section, le Siracide explicite la liberté de choix en citant les deux options opposées évoquées déjà par *Deutéronome* 30, 15 : au fond, l'homme doit choisir entre la vie et la mort, c'est-à-dire que les choix qu'il fait ont nécessairement des conséquences fondamentales au niveau existentiel<sup>24</sup>.

En résumé de cette interprétation rapide de *Siracide* 15, 11-17, nous pouvons constater que l'auteur a recours à deux traditions bibliques, celle de la création de l'homme et celle du don de la Loi, que le Siracide amalgame habilement : en *Deutéronome* 30, 15, Dieu invite le peuple d'Israël à observer la Loi. Ce texte est situé dans une situation concrète de l'histoire, plus précisément au moment où Israël est sur le point de prendre possession de la Terre promise. Le Siracide par contre « escamote » ce contexte historique afin de généraliser le message de *Deutéronome* 30, 15 en en faisant une vérité anthropologique : c'est l'individu qui est invité à choisir entre la vie et la mort<sup>25</sup>. De surcroît, ce message est ancré dans la volonté du Dieu créateur qui, dès le début de l'histoire, aurait instauré, en l'homme, la capacité de choisir entre le bien et le mal<sup>26</sup>.

---

21. Ainsi U. WICKE-REUTER, *Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung*, *op. cit.*, p. 115.

22. Le texte hébreu ajoute encore à la fin du verset les mots suivants : « si tu crois en lui, alors tu vivras aussi ».

23. Pour une autre interprétation, cf. p. ex. P.W. SKEHAN et A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (AncB), New York, Doubleday, 1987, p. 272.

24. Cf. J. MARBÖCK, *Jesus Sirach 1-23*, *op. cit.*, p. 201.

25. Pour cette interprétation, cf. aussi P. C. BEENTJES, « Theodicy in the wisdom of Ben Sira », *op. cit.*, p. 269.

26. Cf. aussi J. CORLEY, *Sirach*, Colledgeville, Liturgical Press, 2013, p. 46 : « After creating human beings [...], God gave them into the power of their free choice, an inclination either to good or to evil [...] ».

#### IV. Le Psaume de Salomon 9, 4 : l'homme agit en fonction de son pouvoir et de ses choix

Parmi les textes dits « intertestamentaires », la collection des *Psaumes de Salomon*, qui date probablement du 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C., est sans doute tombée dans l'oubli dans l'Antiquité tardive. Elle n'est transmise que par une série de manuscrits découverts et publiés depuis 1626<sup>27</sup>. Dans le cadre de cet article, il nous semble intéressant de diriger l'attention sur une citation qui amalgame la pensée biblique avec des concepts empruntés probablement à la philosophie stoïcienne. Le *Psaume de Salomon* 9, 4 comporte le texte suivant :

τὰ ἔργα ἡμῶν ἐν ἐκλογῇ καὶ ἐξουσίᾳ τῆς ψυχῆς  
ἡμῶν  
τοῦ ποιῆσαι δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν ἐν ἔργοις  
χειρῶν ἡμῶν,  
καὶ ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου ἐπισκέπτῃ υἱοὺς  
ἀνθρώπων.

Nos œuvres [se font] par le choix et le pouvoir de notre âme  
afin de faire [la] justice et [l'] injustice par les œuvres de nos mains,  
et dans ta justice tu visites [les] fils des hommes.

À première vue, l'interprétation du texte ne pose pas problème. Apparemment, les deux premières lignes mettent en relief le fait que l'individu est pleinement responsable de ses actes, soit pour les œuvres de justice ou les actes injustes. Quelle que soit la façon dont l'homme agit, Dieu « visitera » l'homme, comme le texte le dit avec un hébraïsme, c'est-à-dire que Dieu récompense ou punit l'homme en fonction de ses œuvres. Ainsi le verset, semble-t-il, est enraciné dans les traditions bibliques. Pourtant, à y regarder de plus près, on constate que ce n'est pas le cas. En fait, les deux mots du verset qui frappent l'exégète sont les substantifs ἐκλογή et ἐξουσία. Ni dans la *Septante* ni dans la littérature dite « intertestamentaire » les deux termes ne sont utilisés en parallèle, et le premier n'est attesté dans la *Septante* que dans les Psaumes de Salomon. Il s'agit donc d'un mot rare.

Or il est intéressant de constater<sup>28</sup> que le premier substantif, ἐκλογή, littéralement « choix », est un terme clé de l'enseignement de Chrysippe (III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.), philosophe du Portique. Selon lui, l'homme doit continuellement choisir entre les biens qu'il veut adopter ou rejeter (fragment 118, *apud* Stobaeus, *Anthologie* 2.7.7). Parmi les auteurs juifs de l'époque gréco-romaine, seul Flavius Josèphe est familier de cet usage philosophique de ἐκλογή. Dans sa description des convictions des Sadducéens, dans la *Guerre des Juifs* (II, 165), il observe que selon

27. Pour l'état de la recherche, cf. les articles réunis dans l'ouvrage suivant : E. BONS, P. POUCHELLE (éd.), *The Psalms of Solomon. Language, History, Theology*, Atlanta Ga., Society of Biblical Literature, 2015 ; cf. aussi l'article récent de F. ALBRECHT, « *Psalmi Salomontos / Die Psalmen Salomos* », in S. KREUZER (éd.), *Handbuch zur Septuaginta – Handbook of the Septuagint*, vol. 1 : *Einleitung in die Septuaginta*, Gütersloh, Gütersloher Verlag, 2016, p. 361-372.

28. Pour les interprétations suivantes, cf. aussi E. BONS, « Philosophical Vocabulary in the Psalms of Solomon – The Case of PsSol 9 : 4 », in E. BONS, P. POUCHELLE (éd.), *The Psalms of Solomon, op. cit.*, p. 49-58.



eux c'est en fonction du choix (ἐκλογή) que l'individu agit, soit en faisant ce qui est bon, soit en faisant ce qui est mauvais. En tout cas, l'homme ne peut pas déléguer sa responsabilité: ni la destinée ni Dieu ne l'induisent à se comporter d'une manière ou de l'autre. Enfin, étant donné que les Sadducéens ne croient pas à une vie dans l'au-delà, selon eux l'homme n'a pas à craindre un quelconque jugement divin (*ibid.*, II, 165).

En ce qui concerne le deuxième substantif, ἐξουσία, qui a une large gamme de significations, dont « pouvoir », « autorité<sup>29</sup> », il est attesté lui aussi dans les contextes éthiques. Ainsi, quelques décennies après la rédaction des *Psaumes de Salomon*, nous le trouvons dans les *Dissertations* d'Épictète, c'est-à-dire chez un autre philosophe stoïcien. Celui-ci distingue entre le pouvoir (ἐξουσία) que l'on peut exercer sur quelque chose et le choix (ἐκλογή) qui en résulte. Si l'homme n'exerce pas le pouvoir sur quelque chose, il serait inutile pour lui de faire un choix (*Dissertations* IV, 10, 30).

Est-ce que l'auteur du *Psaume de Salomon* 9 a pu connaître Épictète et sa philosophie? Probablement pas. Néanmoins, rien n'empêche de penser que la terminologie stoïcienne a été diffusée dans des cercles de savants hellénophones, comme le montre l'exemple de Flavius Josèphe. En employant une terminologie philosophique, l'auteur du *Psaume de Salomon* 9 mettrait donc en relief l'idée suivante: l'individu agit en fonction du « pouvoir » et du « choix ». Le contexte immédiat du psaume n'explique pas cette idée. Pourtant, ce dont il s'agit est évident: celui qui a de l'argent peut choisir comment l'investir, celui qui a de l'influence politique peut choisir comment s'en servir dans les situations concrètes, etc.

En conclusion, le *Psaume de Salomon* 9, 4 formule l'idée du libre arbitre d'une façon abstraite, notamment en utilisant un vocabulaire d'origine stoïcienne et sans recourir à la théologie de la création. Cela distingue le verset du texte du *Siracide* 15, 11-17 analysé auparavant. Toutefois, le *Psaume de Salomon* 9, 4 partage une idée avec les traditions bibliques, et cela le distingue des Sadducéens tels qu'ils sont décrits par Flavius Josèphe: l'individu est responsable de ses actes devant Dieu car celui-ci « visite » chacun.

## V. Conclusion

Le but du présent article était de présenter deux textes peu connus qui se trouvent « en marge » du canon des écrits bibliques. Il s'agit de deux passages qui défendent, chacun à sa manière, le concept du libre arbitre, en recourant soit à des modèles bibliques (*Siracide* 15, 11-17), soit à un vocabulaire philosophique

---

29. Pour une étude détaillée, cf. K. Scholtissek, *Vollmacht im Alten Testament und im Judentum. Begriff- und motivgeschichtliche Studien zu einem bibeltheologischen Thema*, Paderborn, Schöningh, 1993, p. 77-98.

(le *Psaume de Salomon* 9, 4). Chacun de ces textes a eu une histoire spécifique : le livre du Siracide n'a pas été inclus dans le canon de la Bible hébraïque et, en ce qui concerne les *Psaumes de Salomon*, ses traces se sont perdues déjà dans l'antiquité tardive. Toutefois, ces deux textes témoignent d'un débat au sein du judaïsme de l'époque hellénistique qui vise à formuler, d'une façon plus abstraite que les écrits antérieurs, le concept du libre arbitre.

Cette modeste étude est offerte au professeur René Heyer qui, tant dans son enseignement que dans sa recherche féconde, comme directeur du CÉRIT et comme doyen de la Faculté de théologie catholique, a su promouvoir la recherche interdisciplinaire en théologie. Les études bibliques et littéraires profiteront beaucoup de ses approches visant à ouvrir de nouvelles portes entre les études bibliques et la littérature, entre la Bible et l'histoire de son interprétation. Les publications issues du séminaire « Bible et littérature » sont des signes visibles de l'importance que René Heyer a accordée à ces thématiques depuis les années 1990.