



Article scientifique

Article

2025

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Monothéisme chrétien et désacralisation du monde : quelques réflexions
sur 1 Corinthiens 8,1-6

Dettwiler, Andreas

How to cite

DETTWILER, Andreas. Monothéisme chrétien et désacralisation du monde : quelques réflexions sur 1 Corinthiens 8,1-6. In: Revue des sciences religieuses, 2025, vol. 99, n° 1-2, p. 117–134. doi: 10.4000/14911

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:186709>

Publication DOI: [10.4000/14911](https://doi.org/10.4000/14911)

Monothéisme chrétien et désacralisation du monde. Quelques réflexions sur 1 Corinthiens 8, 1-6

Andreas Dettwiler



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rsr/15524>

DOI : 10.4000/14911

ISSN : 2259-0285

Éditeur

Faculté de théologie catholique de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 25 juin 2025

Pagination : 117-134

ISSN : 0035-2217

Ce document vous est fourni par Université de Genève / Bibliothèque de Genève



Référence électronique

Andreas Dettwiler,

« Monothéisme chrétien et désacralisation du monde. Quelques réflexions sur 1 Corinthiens 8, 1-6 », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 99/1-2 | 2025, mis en ligne le 25 juin 2025, consulté le 22 juillet 2025. URL : <http://journals.openedition.org/rsr/15524> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/14911>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Monothéisme chrétien et désacralisation du monde Quelques réflexions sur 1 Corinthiens 8, 1-6*

Andreas DETTWILER

Université de Genève

RÉSUMÉ — Cette contribution tente de mieux comprendre comment Paul négocie son identité juive — notamment sa foi en un Dieu unique, créateur du ciel et de la terre — avec son identité de croyant en Christ. Il en résulte un « monothéisme chrétien » qui déploie sa force de persuasion éminemment critique dans un questionnement social délicat au sein de la communauté de Corinthe, à savoir celui de la consommation de viande (1 Co 8, 1 – 11, 1). La prise en compte des variations juives et gréco-romaines des monothéismes antiques permet d'inscrire la position théologique de Paul dans les débats religieux de l'époque et d'en mesurer sa relative originalité.

ABSTRACT — This contribution attempts to better understand how Paul negotiates his Jewish identity—notably his faith in one God, creator of heaven and earth—with his identity as a believer in Christ. What emerges is a 'Christian monotheism' that deploys its eminently critical persuasiveness in a delicate social context within the Corinthian community, namely that of meat-eating (1 Cor 8:1 – 11:1). Considering Jewish and Greco-Roman variations on ancient monotheisms allows us to place Paul's theological position within the religious debates of the time, and to measure its relative originality.

Au sein du christianisme naissant, deux autorités en écho

Nous le savons : le christianisme naissant s'inscrit pleinement dans le judaïsme antique au sein duquel il se profilera comme un mouvement messianique parmi d'autres. Il partage avec le judaïsme de son

* Je remercie Sascha Cosandey, assistante de recherche en Nouveau Testament à la faculté de théologie de l'université de Genève, de sa relecture attentive de la présente contribution.

temps les convictions élémentaires que sont l'autorité de la Torah, l'adhésion au Temple de Jérusalem, la croyance en un Dieu unique ainsi que le sentiment de faire partie d'un peuple élu. Certes, le christianisme interprétera ces données à sa manière, souvent de façon fort originale. Mais cela ne fera pas encore de ce dernier un mouvement à part, qui le situerait en dehors de sa « religion-mère ». Cela dit, le christianisme naissant a ceci de particulier qu'il n'arrive plus à penser le Dieu de la tradition hébraïque indépendamment de la figure de Jésus, confessé comme le Christ. Se pose ainsi la question de savoir comment le christianisme articule sa « nouvelle » identité, marquée par la centralité du Christ, avec son « ancienne » identité, caractérisée par les convictions que nous venons de mentionner. La négociation entre la nouvelle autorité du Christ et l'ancienne autorité de la Torah notamment — comprise comme l'expression écrite de la volonté du Dieu d'Israël — posera un défi considérable au christianisme naissant. Le mouvement interprétatif va alors s'opérer dans les deux sens : il s'agira, d'une part, de repenser l'identité du Dieu d'Israël sous la lumière de l'événement christique ; d'autre part, les traditions et les textes sacrés d'Israël mettront à disposition du christianisme naissant une puissante grammaire religieuse et culturelle qui lui permettra d'interpréter la figure du Christ dans l'horizon de la foi d'Israël.

Mais alors comment le christianisme naissant reprendra-t-il la croyance en un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, tout en plaçant au centre de sa nouvelle conviction religieuse la figure du Christ, mort et ressuscité ? Les modèles proposés par les différents courants proto-chrétiens pour répondre à la question du Christ et de sa relation au Dieu créateur seront pluriels, voire hétérogènes. De plus, ils n'émergeront que progressivement, de manière quelque peu tâtonnante, au fur et à mesure que le christianisme s'efforcera de rendre compte de son propre « système de signes culturel¹ ». En nous tournant vers Paul, il s'avère donc illusoire de chercher dans ses écrits une réflexion systématique sur le sujet qui nous intéresse. Le monothéisme juif fait partie intégrante de ses convictions religieuses et ne constitue pas, en tant que tel, un sujet de réflexion approfondie. Comme Matthias Konradt l'a dit, « Paul part tout naturellement du principe que le Dieu qui agit

¹ Voir G. THEISSEN, *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif*, trad. J. Hoffmann, Paris, Cerf, 2002, p. 15-24.

en Christ pour le salut des hommes est le seul Dieu créateur² ». Mais puisque Paul comprend l'événement du Christ comme un événement radicalement nouveau, décisif — donc eschatologique —, son regard ne se concentre pas sur la création au sens traditionnel³, mais sur la *nouvelle* création, inaugurée par le Christ (voir 2 Co 5, 17 ; Ga 6, 14). Pour donner encore une fois la parole à l'exégète de Heidelberg :

Ce qui caractérise Paul dans son ensemble, c'est son regard sur la création, marqué par l'eschatologie [...]. Le faisceau de lumière tombe avant tout sur le fait que ce monde est éphémère et marqué par les conséquences du péché d'Adam, mais que ce n'est pas pour autant son destin final⁴.

Un des rares endroits où l'apôtre des nations met en relation directe le Dieu créateur et le Christ se trouve dans la première épître de Paul adressée à la communauté de Corinthe. Dans le cadre d'une problématique concrète au sein de la jeune communauté corinthienne — à savoir le rapport à la nourriture, plus précisément à la « viande immolée aux idoles » —, Paul propose une brève réflexion autour de ce que nous pourrions appeler le « monothéisme chrétien ». Dans la suite, nous essaierons de montrer comment Paul se positionne sur le marché philosophique et religieux fort compétitif de l'époque et en quoi le recours à la figure du Dieu créateur de la tradition hébraïque, relue dans une perspective chrétienne, lui permet d'atténuer les tensions au sein de la communauté corinthienne.

Désaccord à Corinthe autour de la consommation de viande

Le passage qui nous intéresse se trouve au début d'une longue section (1 Co 8, 1 – 11, 1) qui a donné du fil à retordre à bien des exégètes tant l'argumentation de Paul semble être complexe, voire hétérogène. Le brouillard se dissipe cependant, du moins en partie, si l'on considère que Paul traite ici plusieurs aspects du problème général des idolâtres, terme habituellement traduit par « viandes immolées aux idoles ». Jürgen Becker souligne à juste titre que Paul aborde dans

² M. KONRADT, « Schöpfung und Neuschöpfung im Neuen Testament », dans : K. SCHMID (éd.), *Schöpfung* (Themen der Theologie 4), Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, p. 121-184 (p. 146). Cette traduction et les suivantes, de l'allemand et de l'anglais, sont de notre fait.

³ Formulée en langage dogmatique classique : la *prima creatio* et la *creatio continua*.

⁴ KONRADT, « Schöpfung », p. 146.

ces trois chapitres « tous les cas typiques dans lesquels un chrétien peut normalement se trouver en contact avec son passé et son environnement païen en matière de nourriture⁵ ». Premier cas délicat, abordé en 8, 7-13 :

Un chrétien peut-il donner suite à l'invitation à participer à une réunion de société dans un lieu faisant partie du Temple ? En l'occurrence il ne s'agit pas d'une célébration culturelle solennelle, mais « seulement » de la fête d'une corporation par exemple, d'une grande famille, ou de relation d'affaires⁶.

Deuxième cas, abordé en 10, 1-22 : est-il envisageable de participer aux repas culturels proprement dits dans un contexte païen ? Troisième cas, discuté en 10, 24-26 : est-il permis pour un chrétien d'acheter de la viande sur le marché de la ville ? Enfin, quatrième et dernier cas, évoqué en 10, 27-30 : un membre de la communauté peut-il accepter l'invitation dans une maison privée païenne ?

Avant de discuter ces différents cas, Paul ouvre le débat par une réflexion à tonalité plus fondamentale (8, 1-6) qui déterminera la suite de ses prises de position. C'est ce passage que nous souhaitons regarder de plus près. Nous proposons la traduction suivante, sans entrer dans les détails des problèmes philologiques :

- 1 Au sujet des idolâtres,
nous savons que tous, nous avons la connaissance.
La connaissance [pourtant] enfle, tandis que l'amour édifie.
- 2 Si quelqu'un pense connaître quelque chose,
il n'a pas encore connu comme il faut connaître.
- 3 Si quelqu'un aime Dieu,
celui-là est connu par lui.
- 4 Au sujet donc de la consommation des idolâtres,
nous savons qu'(il n'existe) aucune idole dans le monde,
et qu'(il n'existe) aucun Dieu, sinon un seul.
- 5 Car même s'il existe de soi-disant dieux, soit au ciel soit sur terre
— comme il existe (effectivement) de nombreux dieux et de
nombreux seigneurs —,
- 6 néanmoins, en ce qui nous concerne,
(il n'existe qu') un seul Dieu, (à savoir) le père,
de qui tout (vient) et vers qui nous (sommes),

⁵ J. BECKER, *Paul. L'apôtre des nations*, trad. J. Hoffmann, Paris, Cerf, 1995, p. 229.

⁶ BECKER, *Paul. L'apôtre des nations*, p. 228.

Monothéisme chrétien et désacralisation du monde (1 Co 8, 1-6)

et (il n'existe qu') un seul Seigneur, (à savoir) Jésus Christ,
par qui tout (existe) et nous (sommes) par lui.

Le passage comprend deux parties distinctes. La première partie (v. 1-3) est marquée par le champ sémantique de la « connaissance » et de l'« amour », même si les contours de ces concepts restent encore formels. La deuxième partie (v. 4-6) reprend le champ de la connaissance, en précisant maintenant son contenu. Il est possible que Paul reprenne en guise d'introduction (v. 1a) un slogan qui circulait au sein de la communauté corinthienne, puisqu'il s'efforce dans le prolongement immédiat de corriger une mécompréhension de cette « connaissance », voire de la relativiser par le biais de l'agapè (v. 1b-3). Cela dit, il convient de souligner que la formulation introductive du v. 1 — « nous savons que... » (οἶδαμεν ὅτι κτλ.) — exprime un consensus de principe entre Paul et les destinataires⁷. Le v. 4, introduit par cette même formulation présuppose probablement un contexte énonciatif similaire : là aussi, il fait sens d'imaginer que Paul évoque un savoir partagé entre lui et ses destinataires — les mêmes personnes qui revendiquaient la connaissance du v. 1. Michel Quesnel dit à juste titre : « Ici encore, Paul reprend ce savoir à son compte, car il fait lui-même partie de ceux qui possèdent la connaissance⁸. » La γνώσις dont il était question de manière encore quelque peu abstraite en guise d'introduction et qui est explicitée dans les v. 4 à 6 est donc d'ordre proprement théologique et christologique : la confession d'un seul et unique Dieu, compris comme « le père », et de manière corrélatrice, le caractère néant de toutes les autres divinités, ainsi que la confession d'un seul Seigneur, compris comme « Jésus-Christ » — nous y reviendrons.

Sur la base de ce savoir religieux éminemment critique à l'égard d'autres prétentions religieuses du monde gréco-romain, la conclusion générale concernant les « viandes immolées aux idoles » paraît

⁷ W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (1Kor 6,12–11,16)* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 7/2), Zürich, Benziger, 1995, p. 229-230 : « Tout d'abord [...] Paul constate avec le οἶδαμεν son consensus avec les destinataires, même si un certain refroidissement et une certaine rudesse (*Schroffheit*) s'y ajoutent immédiatement [...]. Le désenchantement et la correction réels sont apportés par le v. 1b qui s'y rattache brusquement [...] et qui marque de manière éclatante et polémique la différence avec les Corinthiens. La γνώσις corinthienne est alors nettement relativisée à partir de l'agapè. »

⁸ M. QUESNEL, *La première épître aux Corinthiens* (Commentaire biblique : Nouveau Testament 7), Paris, Cerf, 2018, p. 195.

évidente à première vue : puisque les divinités étrangères, disqualifiées par le terme d'« idoles », n'existent pas, ou du moins n'ont aucun pouvoir sur la communauté des croyants, il s'ensuit que la question de manger ou non de telle viande est devenue en soi totalement insignifiante d'un point de vue religieux. Celles et ceux qui possèdent cette connaissance sont donc libérés du souci d'en manger ou non. C'est précisément la conscience de cette liberté qui, selon Paul, devrait amener les Corinthiens à assumer une attitude de responsabilité à l'égard de ceux qui n'ont pas encore cette connaissance et dont la conscience est « faible » (v. 7). Dans le cas concret, cela pourrait impliquer de renoncer librement à son « droit » (ἐξουσία) en faveur de l'autre, « le frère en faveur de qui Christ est mort » (v. 11). Le développement argumentatif de 1 Co 8, 1-13 est donc assez transparent dans son ensemble.

Mais qu'en est-il, plus précisément, de la conviction religieuse que Paul partage ici avec ses destinataires, conviction que nous pourrions appeler « monothéisme christologique » ? Il convient d'abord de rappeler à grands traits ce que nous entendons par monothéisme, tant juif que grec, dans le cadre de l'Antiquité. Ce n'est qu'à partir de cette perspective comparatiste des religions antiques que nous pourrions mieux comprendre dans quel champ discursif Paul s'inscrit et en quoi consiste l'originalité de sa position au sein du marché compétitif des options religieuses et philosophiques de l'époque.

Variations juives et grecques autour du monothéisme

Variations juives du monothéisme

Les recherches sur la Bible hébraïque et le judaïsme antique nous ont appris « à quel point la religion d'Israël est imbriquée dans l'histoire religieuse de l'Orient ancien, dominée par le polythéisme⁹ ». Vouloir décrire en détail le chemin complexe de l'ancien Israël vers ce que Dieter Zeller a appelé le « monothéisme réfléchi¹⁰ » dépasserait largement le cadre de cette contribution. Il suffit de rappeler que la

⁹ D. ZELLER, « Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz », dans : T. SÖDING (éd.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (Quaestiones disputatae 196), Freiburg i. Br., Herder, 2003, p. 9-52 (p. 9).

¹⁰ ZELLER, « Der Monotheismus Israels », p. 9 et 44-46.

vision d'un Dieu unique, créateur du ciel et de la terre, ne se trouve pas à l'origine de l'histoire du peuple d'Israël, mais s'est forgée seulement progressivement et de manière non-linéaire, dans l'interaction complexe avec des cultures impériales ambiantes — assyrienne et babylonienne, puis perse —, et en intégrant des expériences historiques, en particulier celle de la perte de l'autonomie politique d'Israël au VI^e siècle avant notre ère, suivie de l'exil babylonien. Zeller a même parlé d'un véritable « saut quantique » pour la genèse du monothéisme israélite, déclenchée par l'expérience traumatisante de l'exil¹¹. Il faut attendre l'époque perse pour voir apparaître des « conceptions monothéistes explicites¹² » dans le cadre de la littérature vétérotestamentaire, à savoir dans l'écrit sacerdotal et le Deutéro-Esaïe. C'est notamment le Deutéro-Esaïe qui, face à l'expérience de la défaite du peuple, témoigne de la transformation de l'ancienne divinité du nom de Yhwh en un Dieu universel et unique qui, contrairement à ce que l'on aurait pu imaginer, n'avait pas été vaincu comme n'importe quel dieu national, « parce qu'il avait lui-même utilisé le roi de Babylone comme instrument pour punir Juda¹³ ». Des passages comme Is 43, 10-13 ; 44, 6-8 ou encore 45, 5 font alors apparaître un monothéisme explicite et strictement exclusif : « Deutéro-Esaïe [...] défend une théologie strictement exclusive — il n'y a pas d'autre dieu que Yhwh, tous les autres dieux sont des néants¹⁴. »

Pour mieux saisir les enjeux cosmologiques et anthropologiques d'un tel « monothéisme explicite », jetons un bref regard sur le premier récit de la création (Gn 1, 1 – 2, 4a), un document central de l'écrit

¹¹ ZELLER, « Der Monotheismus Israels », p. 44 : « Le “saut quantique” décisif pour la genèse du monothéisme biblique a été déclenché par la destruction du temple de Yhwh en 586 av. J.-C., l'exil de l'élite politique et culturelle à Babylone et la fin de l'indépendance politique d'Israël. Cette crise complexe a provoqué une interrogation radicale sur la divinité du dieu Yhwh. Si l'on voulait s'y tenir, il fallait emprunter de nouvelles voies pour profiler l'unicité de Yhwh dans l'horizon du monde des dieux de l'Orient ancien, de telle sorte que la catastrophe ne doive pas être comprise comme une preuve de puissance des autres dieux, mais que Yhwh soit désormais proclamé comme un dieu universel qui fonde et englobe l'histoire et le cosmos dans son ensemble. »

¹² K. SCHMID, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, p. 257.

¹³ M. WEPPERT, « Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel », dans : ID., *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext* (Forschungen zum Alten Testament 18), Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, p. 1-24 (p. 23).

¹⁴ SCHMID, *Theologie des Alten Testaments*, p. 261.

sacerdotal. Tout d'abord, il ne fait selon Konrad Schmid aucun doute que le livre de la Genèse est un texte monothéiste : « Selon cette représentation, il n'y a [...] qu'une divinité. Elle agit en tant que seule divinité créatrice et ne crée pas d'autres divinités à partir d'elle¹⁵. » Il est intéressant de noter que le lien entre l'idée d'un dieu créateur et celle d'un dieu unique n'est aucunement obligatoire, comme l'attestent les parallèles dans la littérature du Proche-Orient. « Il est néanmoins évident que le développement conséquent de l'idée d'un Créateur conduit à l'assimilation d'un monothéisme strict¹⁶. » Ensuite, le concept d'un Dieu créateur unique implique une distinction nette, voire une séparation entre Créateur et création. Le ciel, traditionnellement le lieu d'inhabitation d'une divinité, est privé de son pouvoir mythique et numineux¹⁷. Les conséquences d'une telle vision de Dieu et du monde nous paraissent évidentes : « Dieu n'a pas de qualité mondaine et le monde n'a pas de qualité divine¹⁸. » Nous avons ici affaire à ce que Max Weber appellera le désenchantement du monde. Enfin, le médium par excellence par le biais duquel ce Dieu unique met en place la création est la *parole*. Konrad Schmid souligne à juste titre, nous semble-t-il, le caractère révolutionnaire de cette conception dans le contexte des mythes de création antiques. Ceci a, d'une part, pour conséquence que Dieu n'est pas un demiurge « qui pourrait

¹⁵ K. SCHMID, « Schöpfung im Alten Testament », dans : ID. (éd.), *Schöpfung*, p. 71-120 (p. 84-85).

¹⁶ SCHMID, « Schöpfung im Alten Testament », p. 85. Ce lien est aussi attesté par la littérature du Deutéro-Esaïe qui pourtant radicalise ce monisme théologique au plan existentiel, voir Is 45, 6b-7 : « C'est moi qui suis le Seigneur, il n'y en a pas d'autre ; je forme la lumière et je crée les ténèbres, je fais le bonheur et je crée le malheur ; c'est moi, le Seigneur, qui fais tout cela » (trad. TOB). Comme le dit SCHMID, *Theologie des Alten Testaments*, p. 261 : « Une conséquence immédiate de penser Dieu comme Dieu seul a été de considérer que Dieu était désormais responsable de tout ce qui se passe dans le monde. Il ne peut y avoir, à côté de Dieu, aucune autre puissance divine qui soit responsable des expériences de souffrance et de malheur. Toutes les expériences vécues par les hommes doivent être attribuées à Dieu. »

¹⁷ SCHMID, *Theologie des Alten Testaments*, p. 261 : « Il s'agit simplement d'un édifice qui sépare les eaux situées au-dessus du monde du vivant (*Lebenswelt*) de ce monde lui-même (Gn 1, 9). Dieu lui-même ne se voit pas attribuer de lieu de résidence dans la création. En tant que Créateur, il reste totalement séparé de celle-ci, tant sur le plan qualitatif que topographique. Dieu est ainsi conçu comme fondamentalement transcendant, même s'il peut se servir de différents modes de révélation pour apparaître aux humains. »

¹⁸ SCHMID, « Schöpfung im Alten Testament », p. 89.

en quelque sorte entrer physiquement en contact avec elle ou qui effectuerait un travail en elle et sur elle. En tant que Créateur, Dieu est au contraire si différent de sa création qu'il lui est entièrement opposé. Il peut cependant intervenir en elle [...] par sa parole¹⁹ ». D'autre part, la perception du monde en tant que création bonne de Dieu implique au plan anthropologique un sentiment d'« être-au-monde » foncièrement positif. Puisque le monde a été créé par la Parole, il n'est pas dénué de sens, tout au contraire ; au sein du monde est inscrite une dimension intelligible qui permet à l'humain de l'habiter et d'y trouver du sens. Cette vision positive du monde sera notamment développée par la tradition sapientiale vétérotestamentaire-juive, tradition qui aura un impact significatif sur les conceptions christologiques du christianisme émergent, comme l'attestent par exemple le prologue johannique (Jn 1, 1-18), l'hymne au Christ colossien (Col 1, 15-20)²⁰ ou encore 1 Co 8, 6, précisément — nous y reviendrons.

Variations grecques du monothéisme

Même s'il est évident que le christianisme naissant, comme variante messianique du judaïsme antique, s'appuie sur le monothéisme juif, il est néanmoins intéressant de regarder aussi du côté de la culture gréco-romaine. N'oublions pas que Paul, lui-même issu de la diaspora juive, de langue maternelle grecque et ainsi familier de certaines conceptions philosophiques et religieuses de la culture hellénique, s'adresse à une communauté urbaine de croyants en Christ — celle de Corinthe — qui baigne dans cette culture.

Présentons rapidement quelques tendances monothéistes dans la culture grecque, puis hellénistique et post-hellénistique²¹. Nous entrons ici dans le vaste monde du polythéisme grec, puis romain, mais aussi dans ce que l'on a appelé la religion domestique des Romains, profondément marquée par la vision polythéiste du divin

¹⁹ SCHMID, *Theologie des Alten Testaments*, p. 277.

²⁰ Nous avons essayé de montrer cette dimension à la fois cosmologique et anthropologique dans A. DETTWILER, « Le Christ comme pensée de la création. Un exercice en théologie interculturelle (Col 1, 15-20) », *Foi et Vie* 54/3, 2015, p. 37-52.

²¹ La littérature spécialisée sur le sujet est vaste. Nous nous appuyons ici principalement sur la contribution de D. ZELLER, « Der eine Gott und der eine Herr Jesus Christus. Religionsgeschichtliche Überlegungen », dans : ID., *Neues Testament und hellenistische Umwelt* (Bonner biblische Beiträge 150), Berlin, Philo, 2006, p. 47-59.

et du monde²². Mais parallèlement au polythéisme gréco-romain, on constate également des tendances monothéistes dans la philosophie grecque. Dieter Zeller donne un aperçu succinct de ces tendances, à commencer par les philosophes ioniens de la nature, Platon, les néo-pythagoriciens, les stoïciens et d'autres. À titre d'illustration, il suffit de mentionner la position stoïcienne, que Zeller résume comme suit : « Les stoïciens maintiennent le culte polythéiste traditionnel, mais ne voient dans les dieux que des dénominations d'aspects cosmiques de l'unique Raison du monde (*Weltvernunft*) [...] Ainsi, pour eux, il n'y a qu'un seul dieu, dont les noms varient suivant les fonctions qu'il assume. Il ne fait cependant qu'un avec le monde [...] On a étiqueté leur attitude de pan-hénothéisme²³. »

On peut toutefois se demander si de telles approches philosophiques avec leur niveau d'abstraction élevé ont réellement touché un large public. Elles ne sont « pas non plus défendues de manière missionnaire et expansive, à l'exception de quelques prédicateurs itinérants cyniques et stoïciens²⁴ ». Zeller propose alors de se tourner vers des mouvements religieux de l'époque qui représentent des formes d'« hénothéisme sotériologique », comme il les appelle²⁵. Dans ces mouvements, nous trouvons souvent des acclamations qui qualifient telle ou telle divinité de « grande » (μέγας), de « très grande » (μέγιστος), de « plus haute » (ὑψιστος) ou de « seule et unique » (εἷς καὶ μόνος)²⁶. Bien connue est l'exclamation dans la scène tumultueuse à

²² Voir par exemple J. RÜPKE, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, München, Beck, 2019³ (2001) ; M.-O. CHARLES-LAFORGE, « Les cultes privés chez les Romains (III^e s. avant – III^e s. après J.-C.) », *Pallas* 111, 2019, p. 171-197 ; J. SCHEID, *Les Romains et leurs religions. La piété au quotidien*, Paris, Cerf, 2023, ou pour un rapide survol M. EBNER, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt* (Grundrisse zum Neuen Testament 1/1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, p. 115-122.

²³ ZELLER, « Der eine Gott », p. 52.

²⁴ ZELLER, « Der eine Gott », p. 55.

²⁵ Voir ZELLER, « Der eine Gott », p. 55-59. A. CHANIOTIS, « Megatheism. The Search for the Almighty God and the Competition of Cults », dans : S. MITCHELL – P. VAN NUFFELEN (éd.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, University Press, 2010, p. 112-140, les appelle « mégathéisme » ; voir aussi J. N. BREMMER, « How Do We Explain the Quiet Demise of Graeco-Roman Religion ? An Essay », *Numen* 68/2-3, 2021, p. 230-271 (p. 246-250).

²⁶ Voir BREMMER, « How Do We Explain the Quiet Demise », p. 247. L'auteur poursuit ainsi : « Il n'est peut-être pas surprenant que ces dieux ne soient généralement pas les dieux traditionnels du panthéon local, qui étaient étroitement liés à leur lieu

Éphèse racontée par l'auteur de l'œuvre lucanienne : « Grande (est) l'Artémis des Éphésiens ! » (Ac 19, 28). Zeller dit à juste titre : « Celui qui prie ainsi ne nie pas l'existence d'autres divinités, mais celles-ci sont accaparées par le Dieu qui seul a une signification existentielle²⁷. » On pourra prendre pour exemples les cultes dédiés à Dionysos, à Isis et à Sérapis, à Asclépios ou encore à Mithra. Selon Zeller, ces figures représentent des divinités salvatrices qui sauvent les êtres humains dans des situations de détresse : « Ils n'incarnent pas seulement le destin comme le Zeus stoïcien ou le dieu unique du pseudo-Aristote, ils sont au-dessus de lui et peuvent le retourner. C'est pourquoi ceux qui ne viennent pas de Grèce portent volontiers le titre de κύριος ou κυρία, qui exprime leur pouvoir (*Verfügungsgewalt*) sur le cosmos, mais aussi sur l'individu. Il est donc probable que Paul ait en tête de telles divinités lorsqu'il ajoute aux "nombreux dieux" les "nombreux seigneurs" en 1 Co 8, 5b²⁸. »

Il est alors temps de retourner à Corinthe pour voir comment Paul s'inscrit au carrefour des cultures juives et gréco-romaines et comment il met en avant son monothéisme christologique.

Retour à Corinthe — monothéisme chrétien et désacralisation du monde

En regardant une nouvelle fois 1 Co 8, et notamment les v. 4-6, il ne fait aucun doute que Paul argumente sur la base du monothéisme juif qu'il semble comprendre de manière exclusive, comme le montre le v. 4 qui sera repris au v. 6a. La « connaissance » dont il était question en guise d'introduction (v. 1) est précisée au v. 4 par deux formulations parallèles : « il n'existe aucune idole dans le monde » (v. 4a) et « il n'existe aucun Dieu, sinon qu'un seul » (v. 4b). Les deux affirmations s'interprètent mutuellement et se complètent dans leur visée

d'origine et dont le culte était dominé par l'élite locale [...], mais de nouveaux dieux comme Isis et Sarapis ou Theos Hypsistos [...] Il est clair qu'il ne s'agit pas d'une évolution vers un monothéisme de type chrétien, mais cela suggère que les adorateurs investissaient plus d'affection et d'émotion [...] dans des dieux particuliers plutôt que dans un panthéon diversifié. Cela correspond également à la tendance au monothéisme sur le plan philosophique à l'époque impériale. »

²⁷ ZELLER, « Der eine Gott », p. 55.

²⁸ ZELLER, « Der eine Gott », p. 58.

polémique. Le terme grec εἶδωλον signifie, entre autres, « représentation », « image », « image d'ombre » ou encore « image trompeuse »²⁹. Mais Paul utilise le terme selon la Septante où il a une signification dépréciative (« idole »), désignant soit l'image de la divinité non juive, soit la divinité non juive elle-même, représentée par l'image. Une telle divinité n'existe pas « dans le monde ». Le terme κόσμος comporte probablement ici une dimension cosmologique et désigne alors la totalité des réalités existantes, qu'elles soient visibles ou invisibles — l'équivalent hébraïque étant le syntagme « le ciel et la terre ». Aux divinités non juives est donc enlevé leur espace de domination, à savoir le cosmos ; elles sont dépossédées de leur pouvoir et réduites à néant³⁰. L'argument de Paul au sujet de l'inexistence, ou du moins de l'inefficacité, des idoles dans le contexte de la consommation de viande à Corinthe est limpide bien qu'il reste implicite : puisque de telles entités — vénérées par les païens comme des divinités — n'existent pas, « les nourritures qui leur sont offertes en sacrifice sont offertes à du néant [...] Donc ce sont des nourritures ordinaires et l'on peut les consommer sans dommage ni péché³¹ ». L'affirmation parallèle au v. 4b reprend librement le *Shema Israël*³², en affirmant positivement l'existence, l'exclusivité et l'unicité du Dieu de la tradition hébraïque.

Les v. 5 et 6 renforcent l'argumentation de Paul en matière de monothéisme, tout en la nuancant de façon fort intéressante. L'orientation générale de la déclaration qui englobe les v. 5 et 6 ne fait aucun doute : pour Paul et les Corinthiens, la confession de foi en un Dieu unique et en Jésus-Christ, médiateur de la création, est valable à tous égards. Mais c'est la proposition conditionnelle (hypothétique) du v. 5a et sa valeur concessive qui suscite notre curiosité : « car même s'il existe de

²⁹ Pour une analyse sémantique détaillée, on se référera à F. BÜCHEL, « εἶδωλον κτλ. », dans : G. KITTEL – G. FRIEDRICH (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 2, Stuttgart, Kohlhammer, 1935, p. 373-375, ou plus récemment à H. HÜBNER, « εἶδωλον κτλ. », dans : H. BALZ – G. SCHNEIDER (éd.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1992², col. 936-941.

³⁰ Souligné à juste titre par D. ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, p. 288 : « Si le "monde" est cité comme leur espace d'existence possible (*möglicher Daseinsraum*), ces idoles ne doivent pas être rejetées comme des grandeurs "intramondaines". Le cosmos leur est au contraire refusé comme domaine de domination. »

³¹ QUESNEL, *La première épître aux Corinthiens*, p. 197.

³² Dt 6, 4b^{LXX} : Ἄκουε, Ἰσραὴλ· κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν.

soi-disant dieux, soit au ciel soit sur terre... ». On a l'impression que la formulation laisse ouverte la question de l'existence des divinités gréco-romaines, même si ces dieux (θεοί) sont d'emblée disqualifiés par l'ajout du participe λεγόμενοι (« soi-disant »). En tenant compte de la formulation grecque, le scepticisme de Paul à l'égard de cette éventualité est pourtant palpable. C'est du moins la lecture de Peter Arzt-Grabner : « La conjonction renforcée εἴπερ [“si”] suggère que le locuteur estime qu'il n'est pas très probable, voire improbable, que ce qui est décrit dans la phrase conditionnelle soit vrai ou se produise³³. » La précision spatiale « soit au ciel soit sur terre » a pour but d'englober toutes les divinités de l'univers gréco-romain³⁴.

La parenthèse du v. 5b — « comme il existe [effectivement] de nombreux dieux et de nombreux seigneurs » — semble faire un pas de plus, puisque Paul donne ici l'impression de concéder l'existence des divinités du monde gréco-romain. Le contenu exact de cette déclaration dans notre contexte n'est toutefois pas facile à déterminer. Paul veut-il dire que de telles divinités — « dieux et seigneurs »³⁵ — existent effectivement, même si, du point de vue de la foi, ils ne peuvent plus exercer de pouvoir sur les croyants en Christ ? Dans ce cas, la position de Paul serait proche de ce que Dieter Zeller avait appelé « hénouthéisme sotériologique ». Ou veut-il simplement dire que de tels êtres n'existent que du point de vue subjectif, puisqu'il est indéniable que les êtres humains les vénèrent³⁶ ? Dans le second cas, il ne s'agirait pas d'une affirmation ontologique quasi objective,

³³ P. ARZT-GRABNER, *1. Korinther* (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 329.

³⁴ ARZT-GRABNER, *1. Korinther*, p. 331-332 : « Sont inclus dans la description choisie par Paul les dieux classiques des Grecs et des Romains (chthoniens et célestes), les planètes et les astres, ainsi que les souverains divinisés. »

³⁵ ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, p. 289-290, met l'accent sur les « seigneurs » : « [Kyrios est] un titre qui, à l'époque hellénistique et romaine, était volontiers attribué aux divinités originaires d'Égypte, de Syrie ou de Thrace, avec une signification sotériologique. Bien que le texte ne fasse d'abord pas de distinction entre θεοί et κύριοι, il est clair que ces derniers étaient les véritables concurrents du Kyrios chrétien, où il était question de pouvoir sur le destin, de salut personnel et d'expériences communautaires plus intenses, par exemple lors du repas sacrificiel. »

³⁶ Ainsi par exemple ARZT-GRABNER, *1. Korinther*, p. 332 : « Paul ne peut nier qu'il y a “beaucoup de dieux” et “beaucoup de seigneurs”, en ce sens qu'ils sont adorés par d'autres » ; dans ce sens aussi C. WOLFF, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 7), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1996, p. 172 : « Paul est réaliste ; il ne ferme pas les yeux sur la

mais seulement de souligner le caractère subjectif de la relation avec Dieu. L'accent porterait ainsi sur la dimension implicitement anthropologique, existentielle. Comme Hans Conzelmann l'a formulé : « Les dieux *deviennent* des dieux en étant crus³⁷. »

Quoi qu'il en soit, l'accent de la proposition des v. 5-6 porte sur *la confession de foi* du v. 6 que nous souhaitons brièvement commenter en guise de conclusion. Le verset reprend l'énoncé du v. 4b (« nous savons [...] qu'il n'existe aucun Dieu, sinon qu'un seul »), tout en élargissant et en précisant ce savoir religieux par les quatre éléments suivants.

Premier élément : la dimension relationnelle — ou si l'on préfère : existentielle — de cette affirmation de foi est soulignée par le pronom personnel au datif ἡμῖν (« nous ») au début de la proposition principale. On peut le traduire soit par un datif de la relation (« en ce qui nous concerne »), soit par un datif du jugement (« selon notre jugement »)³⁸. Nous pouvons ainsi paraphraser l'énoncé des v. 5-6 de la manière suivante : *indépendamment de la question de savoir si les puissances supramondaines du monde gréco-romain existent ou non, elles ne nous concernent plus, puisque nous ne reconnaissons qu'un seul Dieu et qu'un seul Seigneur*. Comme Wolfgang Schrage a dit à juste titre : « Ce qui est au centre de l'intérêt, ce n'est pas la question théorique de l'existence des dieux en soi, mais celle de la fin de leur efficacité [...] dans l'existence et la pratique chrétiennes. Pour les chrétiens en tout cas, les dieux et les seigneurs païens ne sont plus des dieux et des seigneurs. Ils ne reconnaissent plus leur domination et n'ont plus rien à voir avec eux³⁹. »

religiosité païenne et sa multitude de cultes des dieux. Mais ce qu'on y vénère, ce ne sont que des "soi-disant" dieux. »

³⁷ H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, p. 180 ; plus en détail à propos de 1 Co 8, 6 : « Là encore, Paul précise qu'il ne s'agit pas de jugements métaphysiques ou ontologiques, mais anthropologiques, qui contiennent *eo ipso* une prise de position : les dieux *deviennent* des dieux en étant crus. Et la foi en *un seul* Dieu et en *un seul* Seigneur crée la liberté de ne plus reconnaître ces puissances. » (*ibid.*)

³⁸ Voir par exemple O. HOFIUS, « "Einer ist Gott – Einer ist Herr". Erwägungen zu Struktur und Aussage des Bekenntnisses 1. Kor 8,6 », dans : Id., *Paulusstudien*, t. 2 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 143), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, p. 167-180 (p. 173) qui plaide pour un datif de jugement (*dativus iudicantis*). Ainsi déjà CONZELMANN, *Korinther*, p. 180 (« urteilende Stellungnahme ») ; ou encore ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, p. 290, n. 62.

³⁹ Voir SCHRAGE, *Korinther*, p. 241.

Deuxième élément : le Dieu unique de la tradition juive, puis chrétienne, est maintenant identifié par la métaphore familiale du père. Il est bien entendu légitime d'identifier ce Dieu avec le père de Jésus-Christ⁴⁰, même s'il est à noter que la métaphore complémentaire, celle du fils n'apparaît pas explicitement dans notre passage. Mais la proposition relative qui suit contient une tonalité clairement cosmologique : « de qui tout vient et vers qui nous sommes » (ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν). Elle fait avant tout penser au Dieu créateur, origine et finalité ultime de toute la réalité (τὰ πάντα). Pour les auditeurs contemporains de Paul, du moins ceux qui étaient familiers avec les traditions philosophiques, une telle affirmation pouvait faire écho à la tradition platonicienne — pensons notamment au « formateur/créateur et père de l'univers » (τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦ παντός ; Platon, *Timée*, 28c) — ou plus encore à la Stoa de l'époque impériale qui parlait de Dieu en tant que « père des hommes et des dieux » (ὁ θεὸς πατήρ [...] τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν θεῶν : Épictète, *Entretiens* I, 3, 1 ; etc.)⁴¹. Il est vrai que dans ces traditions, le cadre de représentation dominant est plutôt panthéiste ; au plan anthropologique, un des buts est de montrer la parenté naturelle entre les humains et les dieux. Le judaïsme hellénistique a repris de telles affirmations (par exemple Philon), tout en les intégrant dans la foi en un Dieu créateur de la tradition hébraïque, en respectant la différence fondamentale entre le Créateur et sa création.

Troisième élément : la foi en un Dieu créateur est complétée par la foi en Christ, le Seigneur (κύριος), « par qui tout (existe) et nous par lui » (δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ). Le jeu des prépositions est significatif : tandis que Dieu est source et finalité de tout, le Christ est le médium, l'instrument par lequel tout existe. L'arrière-fond de l'idée selon laquelle le Christ est le médiateur — probablement préexistant — de la création se trouve dans la tradition sapientiale vétérotestamentaire-juive. C'est probablement le judéo-christianisme de langue grecque qui a repris les affirmations relatives à la sagesse (Pr 3, 19 ; 8, 22-31 ; Si 24, 3-6 ; Sg 9, 2.9 ; etc.) et les a utilisées pour exprimer la

⁴⁰ Ainsi prioritairement ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, p. 290 : « Malgré l'affirmation cosmologique qui suit, il ne devrait pas s'agir du Créateur du monde au sens platonicien-philonien, mais en premier lieu du père de Jésus-Christ. »

⁴¹ Pour plus de détails, voir H. MERKLEIN, *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 5,1 – 11,1* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 7/2), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2000, p. 188 ; voir aussi la réception ultérieure du *topos* dans la tradition deutéro-paulinienne, notamment en Ep 4, 6 (« un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous »).

signification universelle et réconciatrice de Jésus, confessé comme le Christ. La dimension existentielle de cette figure de pensée nous paraît évidente : elle a permis au christianisme naissant de souligner que, dès les tout premiers débuts, le projet du Christ se trouve inscrit dans le monde, que le monde n'est pas livré à lui-même, mais qu'il devient de nouveau « lisible » en tant que création bonne de Dieu. Le cosmos n'est pas le lieu du non-sens, du vide ou de l'absurde, mais un lieu plein de sens — ou comme disait Gerhard von Rad dans son magnifique livre accordé à la sagesse d'Israël : « Quel sentiment d'être chez soi dans le monde⁴² ! »

Quatrième et dernier élément : l'extraordinaire potentiel herméneutique de la tradition sapientiale a en outre permis au christianisme naissant d'éviter le piège du dithéisme, à savoir la juxtaposition de deux divinités sans lien apparent entre elles. Non, le Christ — en analogie avec la figure de la Sagesse de la tradition hébraïque — n'est pas un deuxième dieu⁴³, mais la pleine et entière manifestation du Dieu transcendant⁴⁴.

*

**

Paul, juif messianique de la diaspora, s'inscrit tout naturellement dans le champ discursif du judaïsme antique dont la croyance en un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, constitue un pilier central. En négociant son « ancienne » identité juive avec sa « nouvelle » identité, basée sur la centralité du Christ mort et ressuscité, Paul se voit obligé de donner au monothéisme une coloration nouvelle puisqu'il n'arrive plus à penser le Dieu de la tradition hébraïque indépendamment de la révélation christique. Faute de mieux, nous pourrions appeler cette variante monothéiste « monothéisme chrétien ». Les trois aspects suivants méritent d'être soulignés à ce sujet. Tout d'abord, le potentiel herméneutique extraordinaire de la tradition sapientiale vétérotestamentaire-juive permet à Paul, et plus largement au christianisme émergent, d'éviter le piège du dithéisme, à

⁴² G. VON RAD, *Israël et la Sagesse*, trad. E. de Peyer, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 210 ; voir aussi DETTWILER, « Le Christ comme pensée de la création », p. 50.

⁴³ À noter que Paul ne qualifie jamais le Christ de « Dieu » ; voir SCHRAGE, *Korinther*, p. 243.

⁴⁴ C'est ainsi qu'il convient de comprendre la figure de l'image (εἰκών), voir 2 Co 4, 4 ; puis Col 1, 15.

savoir la juxtaposition de deux divinités sans lien apparent entre elles. Le Christ n'est pas un deuxième dieu qui se juxtaposerait au Dieu de la tradition hébraïque, voire qui le remplacerait, mais son « icône », à savoir sa pleine et entière manifestation. Ensuite, le recours paulinien à la tradition monothéiste permet, du moins théoriquement, de percevoir le réel de manière éminemment positive. Puisque le monde fut créé par la Parole divine, il est traversé par une intelligibilité qui invite l'humain à l'habiter et à y trouver du sens. Dans une perspective chrétienne, on arrive au plan anthropologique au même résultat : la compréhension du Christ comme médiateur préexistant de la création permet au christianisme naissant de souligner que, depuis les origines, le projet du Christ se trouve inscrit dans le monde. Celui-ci est alors perçu non pas comme un lieu du non-sens et de l'absurde, mais un lieu plein de sens, habité par la bienveillance du Dieu de Jésus-Christ en faveur de l'humain. Enfin, la relecture du monothéisme juif par le biais de l'événement christique permet à Paul d'entamer un dialogue implicite avec les tendances monothéistes, ou plutôt hénothéistes, du monde gréco-romain. Certes, Paul se positionne de manière très critique au sein du marché foisonnant des options religieuses de l'époque⁴⁵ (« nous savons qu'il n'existe aucun Dieu, sinon qu'un seul », 1 Co 8, 4c), même s'il semble admettre l'existence d'autres divinités en dehors du monde symbolique du judaïsme et du christianisme naissant (« ... comme il existe de nombreux dieux et de nombreux seigneurs », 1 Co 8, 5b). Il reste le fait qu'il participe à un débat sur la représentation du divin et sur son pouvoir de domination sur les êtres humains dont il n'est ni le seul ni le premier protagoniste.

Il importe pourtant de souligner que la méditation de l'apôtre des nations sur le monothéisme n'évolue pas dans une sphère abstraite, mais s'inscrit — ici comme ailleurs — dans un contexte social concret. Face au problème de la consommation de viande au sein de la jeune communauté de croyants en Christ à Corinthe, Paul tente d'atténuer les conflits en son sein, en sollicitant la croyance en un seul Dieu et en mettant en avant la *dimension éminemment critique de ce savoir religieux* : puisque les divinités du monde gréco-romain n'existent pas, ou du moins n'ont plus aucun pouvoir sur les humains, la question de manger ou non de la viande devient totalement insignifiante d'un

⁴⁵ Voir seulement L. W. HURTADO, *Destroyers of the Gods. Early Christian Distinctiveness in the Roman World*, Waco (TX), Baylor University Press, 2016.

point de vue religieux. Celles et ceux qui ont intériorisé ce savoir sont donc libérés du souci des prescriptions alimentaires, en l'occurrence celles qui concernent la viande « immolée aux idoles ». C'est précisément la conscience de cette liberté qui devrait, selon Paul, amener les Corinthiens à adopter une attitude de responsabilité à l'égard de celles et ceux qui n'ont pas encore cette connaissance et dont la conscience est « faible » (1 Co 8, 7). Cela pourrait concrètement signifier de renoncer librement à leur « droit » en faveur de l'autre, et de favoriser ainsi la cohésion sociale des membres de la communauté.