

La contextualisation de l'Évangile dans la Première épître aux Thessaloniens

Introduction

En matière de contextualisation, l'apôtre Paul peut être qualifié d'expert en communication. Il suit en cela la voie tracée par son maître, Jésus-Christ. Sa démarche, cependant, est mal connue et mérite d'être étudiée en vue d'une meilleure communication de l'Évangile dans notre propre contexte¹. En étudiant l'approche de Paul, on constatera que l'apôtre entre en dialogue critique avec la culture de son temps. Son approche, comme le souligne Dean Flemming, consiste parfois à valider la culture, parfois à la relativiser, à s'y opposer ou à chercher à la transformer². On trouve un exemple significatif de contextualisation paulinienne dans la Première épître aux Thessaloniens, lieu dans lequel les différents éléments de la démarche de Paul s'articulent. Nous nous proposons donc d'étudier dans cette lettre la manière dont l'apôtre contextualise son message pour chercher à consolider l'Église nouvellement fondée.

Faute de pouvoir être exhaustifs, nous nous limiterons à évoquer certains choix linguistiques et méthodologiques de Paul, qui témoignent de sa sensibilité au contexte et de la créativité dont il fait preuve dans la communication de son message. Cependant, pour mieux situer la rencontre critique entre l'Évangile et la situation des Thessaloniens, il faudra commencer par revenir brièvement

¹ Pour une étude récente sur la contextualisation chez l'apôtre Paul, voir l'ouvrage important de Dean FLEMMING, *Contextualization in the New Testament. Patterns for Theology and Mission*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2005. Flemming nous montre comment les auteurs du Nouveau Testament, notamment Paul, réalisent brillamment une communication fidèle à la révélation biblique, tout en étant axée sur le récepteur, sans pour autant succomber au piège du syncrétisme.

² Voir l'analyse approfondie de FLEMMING, *op. cit.*, p. 126-151.

sur des questions de définition et sur le contexte du message apostolique de l'épître.

1. Définition et contextes

1.1 Définition

Des définitions bien différentes de la contextualisation ont cours en missiologie³. En l'absence de consensus, la proposition de Flemming peut utilement servir de point de départ à notre étude de la communication de l'apôtre Paul aux Thessaloniens. Pour Flemming, la contextualisation peut être ainsi définie :

Processus dynamique et intégral par lequel l'Évangile est incarné dans une situation concrète, à la fois historique et culturelle. Ceci se fait de telle manière que l'Évangile s'exprime authentiquement dans un contexte local, tout en transformant ce contexte de manière prophétique. La contextualisation cherche à rendre le peuple de Dieu capable de vivre selon l'Évangile dans l'obéissance à Christ au sein des cultures et des situations où il se trouve⁴.

Cette définition nous permettra d'étudier la rencontre critique entre l'Évangile et le monde socioculturel et religieux de Thessalonique⁵. À ce propos, la question peut se poser de savoir si l'approche de Paul, dans ses épîtres, est consciente ou non. Sans prétendre analyser la psychologie de l'apôtre, il paraît difficile de ne pas percevoir, au moins dans certains textes, une démarche de contextualisation du message réfléchi et explicite (voir p. ex. 1 Co 8 et 11)⁶. Cependant, dans d'autres textes, sa démarche paraît plus intuitive, conformément à l'arrière-plan multiculturel de l'apôtre⁷. Nous pensons pouvoir dire que cette tension se retrouve dans la Première aux Thessaloniens, l'apôtre étant impliqué dans le processus de la contextualisation comme un acteur situé à l'intérieur de la culture.

³ Cf. Dean S. GILLILAND, « Contextualization », in A. Scott MOREAU, sous dir., *Evangelical Dictionary of World Missions*, Grand Rapids, Baker, 2000, p. 225-227 ; Jean-François ZORN, « Contextualisation », in Ion BRIA et al., sous dir., *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, Paris – Genève – Yaoundé, Cerf – Labor et Fides – Clé, 2001, p. 67-69 ; et Jean-François ZORN, « La contextualisation. Un concept théologique ? », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 77/2, 1997, p. 171-189.

⁴ FLEMMING, *op. cit.*, p. 19.

⁵ Il est à noter que cette approche ne nous permet pas de développer séparément les quatre étapes de la contextualisation critique telles que définies par Paul HIEBERT, *Mission et Culture*, St-Légier, Emmaüs, 1998, 191-216. Nous avons fait le choix de les intégrer à l'ensemble de la réflexion.

⁶ Nous remercions Hannes Wiher d'avoir attiré notre attention sur ce fait.

⁷ À ce propos, voir la section 1.2. et les remarques percutantes de FLEMMING, *op. cit.*, p. 134.

1.2 Le contexte de Paul

L'apôtre Paul communique l'Évangile aux Thessaloniens à partir de perspectives spécifiques. On peut relever plusieurs éléments formateurs qui influent sur la formulation de son message. D'une part, Paul est héritier de la tradition juive et des Écritures de l'Ancien Testament qui façonnent son monde symbolique, qui forgent sa pensée et contribuent à définir les aspects du message qu'il émet et leur codification (voir Ph 3.4-11). D'autre part, Paul transmet la tradition chrétienne qu'il a reçue, dont le contenu précis a été authentifié par la communauté des témoins apostoliques (1 Co 15.1-8). Mais le message de Paul prend également forme dans le cadre d'une rencontre critique avec le Christ ressuscité sur le chemin de Damas, où Paul reçut son apostolat par révélation spéciale (Ga 1.11-24)⁸. C'est ce qui a conduit les exégètes à se demander si la vision du monde de Paul avait été plus influencée par la culture juive, ou par la culture hellénique ou la culture chrétienne. Mais au lieu d'opposer ces courants fondamentaux, qui ont contribué à façonner les valeurs et les comportements de l'apôtre, il est possible d'envisager une interaction dynamique des trois, et de chercher à évaluer l'apport de chaque influence culturelle sur Paul, tout en affirmant son identité fondamentalement juive (cf. Ac 22.3)⁹. On sait en effet que tout en étant juif, l'apôtre était bien immergé dans la culture gréco-romaine, à Tarse, qu'il parlait plusieurs langues et qu'il était citoyen romain. Il faut en tenir compte. Ce constat nous conduit à postuler que Paul n'entre pas simplement dans la culture des Thessaloniens comme quelqu'un qui viendrait de l'extérieur, mais en tant que « citoyen de leur monde », connaissant leur langue ainsi que certains de leurs symboles et valeurs culturels, en vertu de son héritage multiculturel juif et gréco-romain. Son arrière-plan culturel et sa connaissance du monde multiculturel méditerranéen influent donc sur sa manière de communiquer l'Évangile à Thessalonique.

1.3 Le contexte thessalonicien

Du temps de Paul, Thessalonique dispose d'un statut particulier dans l'Empire romain. Située en un endroit stratégique, dotée d'un port maritime important, la ville avait obtenu le statut de « ville libre », ce qui, en retour, l'avait

⁸ Pour une étude de ces influences formatrices, voir *ibid.*, p. 97-100.

⁹ Fleming rappelle à juste titre que Paul faisait partie d'un milieu religieux et socioculturel très complexe, à la croisée des mondes juif, grec et romain (*ibid.*, p. 120-125).

durablement attachée à l'empereur. Sur le plan religieux, les habitants sont polythéistes, pratiquent une variété de cultes, dont le culte impérial¹⁰. Pour Paul, ils sont « idolâtres » (1 Th 1.9).

Paul réussit à constituer un groupe de croyants, après un bref séjour de quelques semaines ou quelques mois de prédication à Thessalonique. Dans la toute jeune Église, il y a quelques Juifs, mais la plupart des convertis sont des « craignant Dieu », probablement déjà attachés au judaïsme, et de nombreuses femmes de la haute société¹¹. Suite à une émeute provoquée par des Juifs jaloux, qui attire l'attention et l'intervention des autorités locales, Paul et son équipe missionnaire quittent la ville en catastrophe, laissant la communauté nouvellement formée dans une position fragile et vulnérable (Ac 17.1-10 ; 1 Th 2.14-16). La Première épître aux Thessaloniens parvient à l'Église quelques mois après le passage de l'équipe apostolique et la visite de Timothée qui, par la suite, rend compte à Paul de l'état de l'Église.

Sur la base de ce portrait, on peut constater que la communauté est en formation, que l'Église est multiethnique, multiculturelle et pluri-sociale. De plus, ces croyants se trouvent dans une situation de mise à l'écart, voire de marginalisation, suite à leur conversion, vis-à-vis des pratiques et des croyances de la société gréco-romaine¹². L'Église a besoin d'être rassurée au sujet de ses fondateurs et de certaines questions préoccupantes, en particulier en lien avec l'espérance chrétienne (1 Th 4-5).

La contextualisation de l'Évangile, dans une telle situation, se joue sur plusieurs plans. Nous aborderons d'abord la question sous l'angle du langage utilisé, puis de la méthode de communication dont Paul se sert, de la conduite apostolique vis-à-vis de la communauté, et enfin des points de tension au niveau des comportements et des croyances des Thessaloniens. Nous aborderons ces quatre points l'un après l'autre.

¹⁰ Voir, p. ex., Simon LÉGASSE, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Lectio Divina Commentaires 7, Paris, Cerf, 1999, p. 29-32.

¹¹ Jason, probablement juif, semble être d'ailleurs d'un statut social élevé, vu qu'il est capable d'accueillir le groupe dans sa maison et qu'il arrive à payer la caution pour la libération de Paul.

¹² Voir l'analyse de D.S. LIM, « Evangelism in the Early Church », in Ralph P. MARTIN et Peter H. DAVIDS, sous dir., *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, éd. électronique, Downers Grove, InterVarsity Press, 2000, 1997 : « For pagans conversion was a complete change of one's religion to be exclusively attached to that of the Christians (cf. 2 Pet 3:9). Except for Jews, for whom conversion was within the faith in which they were nourished (Christ is the end or fulfillment of the OT), this demand to change one's faith, ethic and cult entirely was totally new to the peoples in the Greco-Roman world, since they did not regard a belief system, a moral code and exclusive commitment as necessary for religion. »

2. Le langage utilisé

La lecture attentive de cette première correspondance paulinienne fait ressortir la variété et la richesse d'une terminologie qui convient précisément à la situation culturelle, sociale et religieuse de l'Église, ainsi qu'aux problématiques devant lesquelles se trouve la communauté. Nous relèverons quelques termes de l'épître qui semblent être pertinents pour notre étude¹³.

2.1 *Les vertus cardinales*

La lettre commence par une expression de reconnaissance envers Dieu pour la « foi » (*pistis*), l'« amour » (*agapè*) et l'« espérance » (*elpis*) de ces nouveaux croyants (1.3). Ces trois vertus sont au cœur de l'Évangile de Paul, et puisqu'elles ne sont pas réunies dans la littérature avant l'apôtre, c'est probablement lui qui le fait pour la première fois¹⁴. Les antécédents vétérotestamentaires de cette triade cardinale sont riches. On peut, par exemple, mentionner le *Shema* de Deutéronome 6.4-9, la confession de foi fondamentale du peuple de l'ancienne alliance, dans laquelle l'amour pour Dieu est associé à l'idée de fidélité à son égard. L'espérance est une des vertus essentielles de la foi d'Israël ; elle a régulièrement Dieu pour objet. Souvent exprimée dans des contextes d'épreuve, elle est l'expression d'une attente confiante de Dieu, qui se concentre de plus en plus sur une attente messianique qui se prolonge jusque dans la littérature rabbinique¹⁵.

Le message de Paul arrive dans un contexte qui connaît ces vertus, sans pour autant les définir à la manière de l'apôtre. La société gréco-romaine s'intéresse en fait plutôt à des vertus comme la justice, la poursuite du bien, la maîtrise de soi, la clémence et les vertus civiles¹⁶. À l'époque de Paul, l'amour (*agapè*) ne paraît pas être une vertu très recherchée dans la société, alors qu'il se trouve au centre de la pensée de l'apôtre. On sait aussi qu'à cause de l'influence stoïcienne, on s'intéresse peu à l'espérance, le présent ayant une emprise forte sur la vie des gens. Enfin, la notion de « foi » n'est jamais intégrée à un système de croyances religieuses comme Paul le fait¹⁷.

¹³ Voir FLEMMING, *op. cit.*, p. 128-131, pour une réflexion plus générale sur l'usage que fait Paul des images et du langage culturel du monde gréco-romain.

¹⁴ Voir la discussion dans LÉGASSE, *op. cit.*, p. 75ss.

¹⁵ Voir p. ex. Es 7.4 ; 25.9 ; 32.11 ; 40.31 ; E. HOFFMANN, « Hope », in Colin BROWN, sous dir., *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2, Grand Rapids, Zondervan, 1976, 1986, p. 238-244.

¹⁶ Voir Ben WITHERINGTON, *1 and 2 Thessalonians: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, p. 58 ; et HOFFMANN, *op. cit.*, p. 239.

¹⁷ Voir LÉGASSE, *op. cit.*, p. 77.

L'Évangile que Paul a prêché aux Thessaloniens fait naître en eux des vertus de piété, d'attachement à Jésus-Christ et d'engagement exclusif à son égard. Ces vertus produisent des forces vitales qui permettent aux croyants de vivre selon l'amour, la foi et l'espérance, avec intensité et sans relâche, même face à de redoutables oppositions. Ces fruits demeurent dans la mémoire de l'équipe apostolique et font maintenant l'objet des éloges de Paul. La continuité est évidente entre la perspective vétérotestamentaire et celle du message de l'apôtre. Cependant, tout est désormais centré sur le Christ, le Messie. L'Évangile opère un recadrage sur le langage des pagano-chrétiens de Thessalonique, de sorte que ce qui avait été quelque peu « marginalisé » dans leur monde symbolique (*agapè, elpis*) soit ramené au centre, et reçoive un contenu nouveau. Le reste de la lettre va développer ces trois vertus cardinales pour consolider la communauté dans son attachement à Jésus-Christ (voir 3.1-10 ; 4.13s).

2.2 La fraternité

Dans une lettre adressée à une communauté nouvellement constituée, qui a rapidement été séparée de ses fondateurs et qui se trouve dans un environnement hostile, il n'est pas étonnant que l'on trouve une intensification du langage destiné à renforcer la cohésion du groupe. Dans cette épître, Paul fait appel au langage de la fraternité pour construire l'identité de l'Église (le mot *adelphos* apparaît treize fois¹⁸). L'apôtre s'inspire vraisemblablement de la Septante, car on y trouve l'emploi du terme *adelphos* pour exprimer la notion d'appartenance, comme c'est aussi le cas dans la culture juive. Tout Israélite, par exemple, était considéré comme un « frère », à cause de son appartenance au peuple de Dieu (cf. Ex 2.11 ; Lv 19.17 ; Dt 3.18 ; 24.7). *Adelphos* fait partie aussi du langage courant de la société gréco-romaine. Il figure notamment dans la littérature qui parle d'appartenance aux associations gréco-romaines¹⁹.

On peut donc déjà constater une continuité dans le fait que Paul reprend ce langage familial et chaleureux. Toutefois, il le nuance de manière à désigner l'Église comme un groupe à part. L'Évangile crée un sens d'appartenance et cherche à construire la vie commune des croyants qui appartiennent au Dieu qui les aime, les a choisis et leur a fait goûter de manière tangible à sa puissance créatrice (cf. 1.3-5 ; 2.7-12). Par le mot *adelphos*, Paul rappelle que l'Évangile

¹⁸ Voir 1.3 ; 2.1, 9, 14, 17, etc.

¹⁹ Voir la discussion dans Wayne MEEKS, *The First Urban Christians : The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, Yale University Press, 1983, p. 85-88, 225, n. 73 ; et LÉGASSE, *op. cit.*, p. 83.

détient la force de créer des liens fraternels qui transcendent les différences socio-culturelles, ce qui représente un véritable défi dans un groupe hétérogène comme celui des Thessaloniens. Ce langage qui ponctue l'épître révèle la sensibilité de l'apôtre à la situation de cette communauté qui se trouve détachée de son tissu socioculturel, ainsi qu'à la nécessité critique de renforcer sa perception de son d'identité et son image d'elle-même. L'emploi de ce vocabulaire affectueux signale son désir de contextualiser l'Évangile à Thessalonique.

2.3 Seigneurie

Autre terme qui donne à voir la rencontre critique entre le message apostolique et le contexte des Thessaloniens, le titre de *kurios* (Seigneur) est fréquemment appliqué à Jésus (42 fois) dans cette première épître paulinienne. Cet usage n'est probablement pas tout à fait innocent. Le mot possède un fort enracinement dans la Septante, où il désigne le Dieu d'Israël, Yahvé. À l'époque de Paul, le mot *kurios* était appliqué aux divinités païennes et à l'empereur, honoré comme un dieu (*theos*)²⁰. Gordon Fee remarque que la fréquence et l'importance du titre de *kurios*, appliqué à Jésus dans notre épître, sont très probablement liées au statut particulier de Thessalonique. En tant que ville libre, Thessalonique était vouée à une fidélité privilégiée à l'empereur ; or lui aussi était considéré comme « seigneur et sauveur »²¹. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que lors de sa prédication dans la ville, Paul soit accusé de « haute trahison » parce que, selon ses adversaires, il annonce un autre roi que César (Ac 17.1-10)²².

Ce titre, sous la plume de Paul, pourrait donc servir à rappeler aux croyants convertis du paganisme qui est le véritable *kurios*, digne d'attachement et d'allégeance. De plus, l'insistance de Paul sur le titre de *kurios*, appliqué à Jésus-Christ, sert à forger un lien entre l'arrière-plan vétérotestamentaire et la souffrance des Thessaloniens croyants à cause du Messie. Mais ce Seigneur, pour qui l'Église souffre, est aussi celui qui délivre l'Église de la colère à venir, et qui juge ceux qui persécutent son peuple (1.10 ; 2.16). Il y a donc effort pour faire entendre le message chrétien, dans un langage courant, mais utilisé de manière chrétienne, à la fois en rupture et en continuité avec le monde symbolique des Thessaloniens qui embrassent la seigneurie de Jésus-Christ.

²⁰ Cf. LEGASSE, *op. cit.*, p. 65-66.

²¹ Gordon FEE, *Pauline Christology : An Exegetical-Theological Study*, Peabody, Hendrickson, 2007, p. 42.

²² En Ac 17.5-9, il est question de subversion politique.

2.4 Bonne nouvelle

On peut proposer comme dernier exemple de langage mis au service de la contextualisation critique du message apostolique le terme *euaggelion*. Terme favori de Paul et bien présent dans cette première épître (1.5 ; 2.2, 4, 8, 19, etc.), le mot *euaggelion* reste fidèle à ses doubles racines, juives et païennes. Mais comme le remarque Simon Légasse, « le terme *euaggelion*, comme expression du message chrétien partagé par les apôtres et les missionnaires, est une création de l'Église primitive sans analogie dans l'usage contemporain »²³. Dans la Septante, le terme désigne l'annonce joyeuse de la bonne nouvelle de la venue du salut de Dieu, tout en évoquant le jugement (cf. Es 52.7 ; 60.6 ; 61.1 ; Ps 95.2). Mais *euaggelion* fait aussi écho à la naissance, la victoire et l'ascension d'un empereur, reconnu comme « sauveur », et considéré comme porteur de bienveillance, de salut et de bénédiction. Il est évident que ce dernier usage est associé à des notions politiques et religieuses.

Peut-on percevoir dans ce langage, qui remonte vraisemblablement à Jésus et à l'Église avant Paul, un programme contre-culturel de l'apôtre²⁴ ? On peut probablement dire que tout en entendant le nouveau contenu chrétien de ce mot, les croyants de Thessalonique en auraient aussi saisi les échos gréco-romains. D'ailleurs, il est sous-entendu dans le livre des Actes des Apôtres que le procès contre l'équipe apostolique, lors de l'implantation de l'Église de Thessalonique, est associé à l'annonce de l'*euaggelion* d'un autre roi que César. Ceci dit, l'insistance de Paul sur la bonne nouvelle de l'intervention de Dieu en Christ pour le salut des Thessaloniens vise la transformation de leur vision du monde.

Les exemples de communication axée sur le récepteur sont nombreux dans l'épître²⁵. L'échantillon donné permet de sensibiliser à la démarche de l'apôtre, qui met au service de l'Évangile un langage familier aux nouveaux croyants, pour les aider à avancer dans la foi. Ce langage, sans perdre son sens premier, est adapté aux objectifs de Paul, en une contextualisation critique de son message. Cette transposition tient compte de la situation pluriculturelle et marginalisée de cette Église en formation, et de l'hostilité qu'elle rencontre. Dans certains cas au moins (p. ex. *euaggelion, kurios*), on peut dire que l'apôtre

²³ LÉGASSE, *op. cit.*, p. 85.

²⁴ Cf. la discussion très intéressante à ce sujet dans WITHERINGTON, *op. cit.*, p. 71.

²⁵ On peut citer, par exemple, le cliché gréco-romain répété : « comme vous le savez » (1.6 ; 2.1, 2, 5, etc.) ; ou le mot « imitation », qui désigne une notion d'origine purement hellénistique (1.6).

porte un regard critique direct sur les conceptions particulières de la société gréco-romaine, et qu'il le fait en reprenant des termes familiers à ses lecteurs juifs et païens, et en leur donnant un nouveau contenu. Pour les Juifs, c'est la réalisation des promesses messianiques qui est en jeu. Pour les non-Juifs, il est question d'un autre sauveur et seigneur que César. La réception de l'Évangile transforme le langage et opère un remaniement radical de notre vision du monde. Bref, il semble qu'on puisse parler d'une sorte de « resocialisation » des croyants, qui passe par la redéfinition de leur monde symbolique, tel que l'exprime le langage.

3. Méthode de communication

Le processus d'une contextualisation critique de la première lettre aux Thessaloniens est non seulement perceptible au niveau sémantique mais aussi sur le plan des conventions littéraires, notamment de la rhétorique, que l'apôtre emploie pour transmettre son message. Il est possible de voir à l'arrière-plan de cette démarche de l'apôtre le discours des prophètes vétérotestamentaires d'Israël qui utilisent des styles très variés pour faire entendre leur message. À ce propos, on peut citer l'exemple de l'usage de la forme littéraire du traité d'alliance entre un suzerain et son vassal pour exprimer la relation entre Dieu et Israël (cf. Ex 24 ; Dt 31 ; Jos 24). L'apôtre Paul dispose aussi du modèle du Fils de Dieu qui s'incarne dans le contexte de la Palestine rurale du I^{er} siècle et qui fait usage des méthodes de communication des rabbis, en particulier des paraboles. On n'est donc pas surpris de voir l'apôtre, qui se fait « tout à tous » (1 Co 9.22), reprendre les formes rhétoriques de la culture gréco-romaine pour communiquer plus efficacement avec les citoyens de Thessalonique, dans un style qui leur est familier²⁶. Relevons deux points représentatifs de la démarche de l'apôtre.

3.1 *L'antithèse*

Tout d'abord, Paul se sert de la stratégie rhétorique qui emploie la structure antithétique pour persuader ses lecteurs de Thessalonique. Cette technique rhétorique, qui consiste à formuler sa pensée en utilisant une structure antithétique, était bien connue des philosophes hellénistiques et des prédicateurs itinérants du I^{er} siècle, dont l'efficacité de la communication orale dépendait de telles

²⁶ Pour une discussion de l'emploi de la rhétorique chez Paul, voir FLEMMING, *op. cit.*, p. 131-133.

dispositifs²⁷. Paul utilise des structures antithétiques à plusieurs reprises dans son épître (p. ex. en 1.5 ; 2.3-8), dans le but d'aider l'Église à prendre conscience des circonstances dans lesquelles l'Évangile lui est parvenu. Selon l'apôtre, la première rencontre des Thessaloniens avec l'Évangile n'avait pas simplement été la communication d'une « parole » sans force. Bien au contraire, cette parole avait été accompagnée de « puissance » et accueillie avec une « pleine conviction », signe de l'œuvre du Saint-Esprit (1.5). D'ailleurs, le contraste implicite entre « parole » et « acte » est bien établi dans la littérature païenne. Il était utilisé pour évaluer la sincérité d'un philosophe²⁸. On retrouve ce même type de structure antithétique en 2.3-6, où l'apôtre se défend contre de possibles accusations, et affirme sa sincérité et son intégrité, que les Thessaloniens peuvent confirmer sur la base de leur vécu commun. Nous pensons pouvoir dire que l'usage de cette technique littéraire, neutre d'un point de vue éthique, montre non seulement à quel point Paul est à l'aise dans la société gréco-romaine, mais révèle aussi son intention apostolique de consolidation de l'œuvre accomplie.

3.2 Le genre rhétorique

Dans la même épître, Paul se sert aussi de la rhétorique classique pour formuler sa pensée sur d'autres points. On débat actuellement de la question du « genre » de rhétorique que représente l'épître dans son ensemble. Certains y voient une lettre de « consolation », d'autres une lettre « d'amitié » ou encore une lettre « épictique »²⁹. Pour ce qui concerne la présente étude, il semble incontestable que des traits épistolaires spécifiques de la première épître aux Thessaloniens se retrouvent dans les lettres gréco-romaines. Mentionnons, à titre d'exemple, que l'épître est rythmée d'expressions de reconnaissance à Dieu pour les croyants de Thessalonique, qui sont en même temps félicités pour leur progrès dans la foi (1.3-10 ; 2.13 ; 3.6-13). Ce procédé de discours est bien connu du monde gréco-romain. On peut d'ailleurs en trouver des traces dans des lettres de consolation, d'amitié et épictiques³⁰.

²⁷ Voir, p. ex., la discussion dans Abraham MALHERBE, *The Letters to the Thessalonians: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 32B, New York, Doubleday, 2000, p. 84, 111.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Pour un état des lieux du débat, voir Karl DONFRIED, « The Epistery and Rhetorical Context of 1 Thessalonians 2:1-12 », in K. DONFRIED et J. BEUTLER, sous dir., *The Thessalonians Debate: Methodological Discord or Methodological Synthesis?*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 31-60.

³⁰ Voir les divers articles de *The Thessalonians Debate*.

3.3 L'argumentaire aristotélicien

De plus, il est également possible de démontrer que Paul utilise d'une manière qui lui est propre l'argumentaire aristotélicien de l'*ethos*, du *pathos* et du *logos* pour donner un impact maximal à sa communication. Cette démarche aristotélicienne cherche à souligner l'intégrité de l'orateur (*ethos*), la bonne disposition de l'auditoire (*pathos*) et la logique de l'argumentation (*logos*) dans le but de persuader l'interlocuteur³¹. Tout d'abord, dans le deuxième chapitre de l'épître, Paul semble formuler une apologie apostolique en empruntant la technique littéraire de l'*ethos* aristotélicien pour renforcer son intégrité personnelle, qui est peut-être mise en cause (2.1-12). L'apôtre démontre, en effet, qu'à la différence de certains orateurs, il n'accepte pas de l'argent pour sa prédication, ni ne cherche sa propre gloire, mais adopte la sagesse pratique d'une mère et d'un père. Ces dernières qualités sont celles qu'Aristote souligne pour une bonne articulation de l'*ethos*³².

Ensuite, Paul se sert du *pathos* pour évoquer la sympathie et la bonne disposition de ses auditeurs à son égard. On peut le voir, par exemple, dans les félicitations que l'apôtre leur adresse. Il applaudit ces nouveaux chrétiens parce qu'ils ont accueilli la parole de Dieu, sont devenus des imitateurs du Seigneur et de lui-même, et ont servi d'instruments à Dieu pour faire retentir la parole dans leur région (1.4-10). De plus, l'apôtre reconnaît que la communauté cherche par sa conduite à plaire à Dieu. En même temps, il l'exhorte à faire de nouveaux progrès dans ce domaine, ce qui correspond à la stratégie du *pathos* (4.1)³³.

Enfin, l'usage de la persuasion par la logique, c'est-à-dire du *logos*, s'exprime par exemple par le récit de leur histoire commune, notamment de la réception de l'Évangile et l'impact du message sur les Thessaloniens (1.3-10). Cette argumentation de l'apôtre a pour but, entre autres, de les convaincre de la logique de la persévérance face à l'opposition. Ces exemples nous aident à prendre conscience du souci primordial de l'apôtre Paul, qui cherche à formuler le message chrétien de manière compréhensive et pertinente, même si cela implique la mise en œuvre de certaines stratégies rhétoriques à la mode dans la société gréco-romaine. On peut parler à ce sujet de véritable contextualisation.

³¹ Pour une discussion de l'emploi de cette technique aristotélicienne, voir Edgar KRENTZ, « 1 Thessalonians. Rhetorical Flourishes and Formal Constraints », in K. DONFRIED et J. BEUTLER, *op. cit.*, p. 304-308.

³² *Ibid.*, p. 308-310.

³³ *Ibid.*, p. 310-315.

4. La conduite apostolique est-elle contextualisée ?

L'apôtre évoque ensuite sa propre conduite, à la fois comme preuve de son authenticité et pour faciliter la communication du contenu de son épître (cf. 2.1-12). On pourrait chercher l'arrière-plan de cette procédure chez les prophètes de l'Ancien Testament. On peut proposer comme exemple Osée, le prophète qui est appelé à se marier à une prostituée pour incarner et communiquer avec force au peuple d'Israël un message de la part de Dieu. Paul s'inspire sans doute aussi de l'exemple du Fils de Dieu, qui n'a pas seulement annoncé le message du royaume mais l'a incarné.

Dans notre épître, Paul évoque implicitement la pratique culturelle gréco-romaine de certains orateurs itinérants, phénomène courant dans le monde de ses auditeurs et fait qui aurait été bien connu par les Thessaloniens, comme le texte le souligne : « vous le savez » (p. ex. en 2.5). En se comparant à ce type de prédicateur, l'apôtre laisse entendre que, parfois, ces gens ne s'intéressaient pas à la vérité mais étaient plutôt animées par des motifs impurs et par la ruse, pour égarer les autres (2.3)³⁴. Le problème du charlatanisme et des faux prophètes, qui cherchaient à plaire à leurs auditeurs pour des gains malhonnêtes est bien attesté dans la littérature hellénistique³⁵. Cette analyse permet de mieux apprécier le comportement de l'équipe apostolique.

Paul évalue négativement ces pratiques culturelles à la lumière de son Évangile. Il s'en distingue radicalement, les assimilant à des vices connus, comme l'erreur, la tromperie, la ruse, la cupidité, la flatterie, etc. (2.3-6). Ce dernier mot, « flatterie » (en gr. *kolakeia*, cf. v. 5), est un hapax néotestamentaire et n'apparaît pas dans la Septante. Mais il est bien présent dans la littérature gréco-romaine³⁶. Il est donc probable que l'apôtre reprend un vice connu des Thessaloniens pour dénoncer ses adversaires potentiels, mais aussi pour renforcer sa propre crédibilité. Ainsi, l'apôtre sait qu'il peut compter sur ses nouveaux convertis pour vérifier l'authenticité et la véracité de l'Évangile qu'il prêche et qui est à l'œuvre en lui. Par la suite, en effet, Paul va mettre tout en œuvre pour démontrer positivement comment il incarne le message dont il est porteur, contrairement aux pratiques des charlatans qu'il vient de condamner. Il nous semble que l'apôtre

³⁴. Voir LÉGASSE, *op. cit.*, p. 115-117.

³⁵. *Ibid.*, p. 121.

³⁶. *Ibid.*

est bien engagé dans la pratique de la contextualisation dans cette péricope de son épître (2.1-12).

D'une part, Paul fait implicitement appel, comme mentionné plus haut, à la notion de « faire » et non seulement de « dire ». Ce concept, bien répandu chez les philosophes gréco-romains qui évaluaient ainsi la crédibilité d'un orateur, est repris par l'apôtre pour renforcer la perception de la justesse de sa conduite vis-à-vis des Thessaloniens³⁷. Paul semble se servir de cette convention culturelle pour insister sur un point essentiel de son discours : démontrer que l'équipe apostolique n'est pas formée d'orateurs itinérants de mauvaise réputation, mais que suivant l'exemple du Christ qui s'est livré pour eux, les messagers chrétiens ont pleinement incarné dans leur conduite la bonne nouvelle qu'ils proclamaient.

D'autre part, cette intention de l'apôtre s'exprime par des images typiquement gréco-romaines qui démontrent la prise en charge des nouveaux croyants par les missionnaires. D'abord, l'apôtre se sert de l'image maternelle de la nourrice, qui est monnaie courante dans le stoïcisme, et qui évoque la tendresse, l'affection et la douceur, pour souligner les traits qui caractérisent le comportement de son équipe à l'égard des Thessaloniens (2.7-8)³⁸. Ensuite, la référence à l'amour paternel, qui comprend l'éducation et la discipline de ses enfants bien-aimés, renvoie au rôle de l'apôtre lors de l'implantation de l'Église. On peut ajouter à ce portrait l'humilité qui se manifeste dans la renonciation aux droits apostoliques (2.7), contre les images manipulatrices des versets 5 et 6. Paul rappelle aussi l'expression du plein engagement personnel et affectif, cœur et âme, de son équipe (2.8), et leur autonomie, eux qui ont travaillé jour et nuit pour éviter aux croyants toute charge financière (2.9). Plus tard, il va parler à cœur ouvert de sa détresse et de sa lutte spirituelle à leur sujet, ainsi que, « n'y tenant plus », de l'envoi de Timothée à Thessalonique pour obtenir des informations (cf. 2.17-3.4).

La conduite de Paul, racontée par des images pleines d'émotions et de sentiments familiaux, à contre-courant de certaines pratiques de l'époque, est le signe d'un désir de contextualisation de l'Évangile, en dialogue avec le monde symbolique des Thessaloniens. Sur la base de ce rappel de la conduite apostolique, on peut dire que l'Évangile s'exprime authentiquement dans le contexte local de cette communauté de Thessalonique.

³⁷. Voir MALHERBE, *op. cit.*, p. 156-163.

³⁸. *Ibid.*

5. Points de conflits : comportements et croyances

Paul s'oppose à certaines pratiques, valeurs et idées de Thessalonique qui sont en conflit avec le message chrétien et sa vision du monde. L'Évangile est donc annoncé dans le but de transformer prophétiquement le monde symbolique et les pratiques des Thessaloniens. Dans la deuxième partie de la lettre (cf. 1 Th 4-5), on peut percevoir ce processus d'interpellation prophétique dans le domaine de l'éthique et des croyances des nouveaux chrétiens de Thessalonique.

5.1 Conflit éthique

Paul insiste sur le fait que l'Évangile doit se traduire par une conduite sainte, notamment dans le domaine de l'éthique sexuelle (4.1-8). Pour exprimer le cœur de sa pensée, il fait usage d'un langage traditionnel juif repris du champ rituel de l'Ancien Testament. Dans la pensée vétérotestamentaire, le mot « sanctification » (*hagiasmos*) évoque tout ce qui est consacré à Dieu, donc associé à sa personne et à son service, et séparé de ce qui est considéré comme cérémoniellement impur (cf. Lv 19.2 ; Dt 14.2). Paul se sert de ce langage pour fournir un résumé de la volonté éthique de Dieu pour les croyants de Thessalonique, dont l'explication se trouve dans la suite de son exposé (4.3b-8).

On peut penser que l'apôtre veut faire davantage que simplement rappeler l'enseignement qu'il a déjà donné à cette jeune Église. Le ton de son exhortation montre qu'il cherche à rectifier des comportements qui ne plaisent pas à Dieu. Le langage lui-même révèle la démarche de Paul : il s'appuie sur l'autorité du *kurios* Jésus ; son instruction est donnée dans le but de plaire à Dieu ; il invoque la menace du jugement divin et rappelle que refuser cet enseignement c'est rejeter Dieu qui donne le Saint-Esprit. Toutes ces formules solennelles montrent que l'apôtre cherche à redresser des pratiques éthiques sexuelles qui n'étaient pas conformes à son Évangile. Il n'est pas nécessaire d'identifier exactement la nature du problème que Timothée avait dû signaler à son retour (cf. 3.1-8) pour parvenir à une telle conclusion. Paul, de toute évidence, dénonce des pratiques associées au mot *porneia*, qui désigne « toutes les formes d'inconduite sexuelle »³⁹ et évoque la nécessaire maîtrise de son corps par le croyant⁴⁰, afin qu'il ne se laisse

³⁹ François BASSIN, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, CEB, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1991, p. 130. Bassin note aussi que « tous les commentateurs soulignent la banalisation de la licence sexuelle dans la société païenne gréco-romaine, qui justifie la fréquence et la vigueur des mises en garde du Nouveau Testament ».

⁴⁰ Voir LÉGASSE, *op. cit.*, p. 209-219, et BASSIN, *op. cit.*, pour la discussion technique sur ce texte très controversé.

pas emporter par ses désirs et se dissocie de la société païenne au niveau du comportement sexuel. Son analyse de la situation montre qu'il connaît et cherche à renforcer les frontières éthiques qui existaient ou aurait dû exister entre la communauté chrétienne et son environnement culturel. Cet appel à la rupture d'avec les valeurs et les pratiques sexuelles du port maritime de Thessalonique semble ainsi d'autant plus à propos.

Pourtant, malgré cette démarcation radicale, Paul construit l'Église dans la continuité d'un enseignement déjà dispensé et des objectifs déjà atteints. Son évaluation de la situation consiste ainsi à la fois en éloge et en exhortation : les croyants possèdent déjà de solides acquis sur le plan théologique et pratique, mais il est nécessaire d'aller plus loin dans la séparation et la consécration à Dieu (4.1-2). En cherchant à aider les Thessaloniens à repenser et à reformuler les exigences éthiques de l'Évangile à partir de la notion de sanctification, Paul vise, d'abord, la préservation du groupe et la cohésion interne de l'Église (cf. 4.6). En effet, l'impureté, qui suggère l'idée de « rapports sexuels illicites⁴¹ », n'a pas sa place dans la vie consacrée que Dieu veut des croyants (4.7). D'autre part, l'apôtre cherche à mettre l'Église en situation d'exercer une plus grande influence sur la culture environnante (cf. 4.12). Mais le tout passe par le langage traditionnel juif contextualisé dans une nouvelle situation. Il y a donc un processus de « rééducation » des croyants de Thessalonique dans leur milieu socioculturel, pour qu'ils forment une communauté plus distincte, identifiée à Dieu et reflétant davantage sa sainteté dans une société qui ne connaît pas Dieu.

5.2 Conflit idéologique

La question de l'espérance chrétienne constitue un deuxième point de conflit prophétique. Cette question se trouve au cœur de la préoccupation des croyants de Thessalonique. C'est pour cette raison que Paul a déjà évoqué le sujet à des moments-clés dans son exposé (cf. 1.3, 10 ; 2.19 ; 3.13), mais il le traite plus longuement dans les chapitres 4 et 5 (4.13-5.11). Cette partie très didactique de l'épître comporte deux buts principaux : apporter une consolation aux nouveaux convertis face aux pertes qu'ils connaissent et combler ce qui semble être une lacune, une méconnaissance, dans leur compréhension du message chrétien (cf. 3.10 ; 4.13 ; 5.11)⁴². On peut suggérer que l'enseigne-

⁴¹. LÉGASSE, *op. cit.*, p. 227.

⁴². Le départ précipité de l'équipe apostolique a pu laisser l'Église dans une position de fragilité au niveau de l'enseignement (cf. 3.10).

ment apostolique vise cette méconnaissance théologique, qui conduit les croyants à la tristesse, comme s'ils étaient de ceux qui sont sans espérance chrétienne (cf. 4.13). Pour compléter et préciser la vision du monde des nouveaux convertis de Thessalonique, l'apôtre va puiser dans les images de l'Ancien Testament, ainsi que dans les paroles de Jésus ; mais il va reprendre également, en les recadrant, des images courantes de la société gréco-romaine.

On trouve plusieurs allusions, dans notre texte, à la pensée vétérotestamentaire. Tout d'abord, comme cela a été dit plus haut, l'espérance est au cœur de la foi d'Israël, où elle s'exprime en particulier dans des situations d'épreuve. Elle a Dieu pour objet ; elle exprime l'attente confiante du croyant, dont la foi est en Yahvé, qui est lui-même l'espérance des Israélites (cf. Ps 31.25 ; 33.22). Ensuite, les images du Seigneur (Jésus) qui, à la voix de l'archange et à la trompette, descendra, font écho au son de la trompette qui retentit au Sinaï et en Sion (cf. Ex 19.6 ; Ps 47.6), et à la venue de Dieu pour le jugement (cf. Mi 1.3). Paul s'inspire aussi du « jour du Seigneur » (Yahvé), thème eschatologique majeur de l'Ancien Testament (cf. Jl 1.15), et fait allusion au vieillard qui siège sur le trône céleste (cf. Dn 7.13). Enfin, la référence à la parole du Seigneur (Jésus) comme source de l'enseignement de Paul renvoie à l'autorité de la parole de Yahvé donnée aux prophètes (4.15)⁴³. Le processus de contextualisation se fait à partir de ces images fortes.

L'espérance posait un vrai problème dans la société gréco-romaine. Tout d'abord, l'idée de l'immortalité de l'âme, considérée comme dissociée du corps, était très répandue, et on peut imaginer qu'elle n'était pas facile à concilier avec la notion chrétienne de résurrection. La conception chrétienne est totalement nouvelle pour les Thessaloniens. Certes, l'idée de l'au-delà fait partie de leur monde symbolique, mais surtout en rapport avec le Hadès. La tristesse profonde qui était provoquée par la perte de membres de la famille se voit sur les inscriptions tombales et dans la pratique courante qui consistait à chercher à entrer en contact avec le monde des morts dans le but d'obtenir des renseignements sur le sort des défunts. À cela, on peut ajouter l'idée de rétribution subie dans l'au-delà, qui était cause d'inquiétude profonde au sujet des morts⁴⁴.

⁴³ Gordon FEE, *op. cit.*, p. 44-48, fait le rapprochement entre notre passage et plusieurs textes de l'Ancien Testament qui à l'origine sont appliqués à Yahvé et repris par Paul à propos du retour de Jésus.

⁴⁴ On trouvera dans WITHERINGTON, *op. cit.*, p. 126-129, d'importantes données concernant la question de l'au-delà dans la société gréco-romaine.

Dans notre texte, Paul se dissocie de la vision païenne du sort des morts. Cette vision est « sans espérance », et conduit donc à la tristesse. La conception chrétienne de l'espérance, par contre, se fonde sur la mort et la résurrection de Jésus, qui donne aux croyants la certitude que Dieu ramènera à la vie, avec et par Jésus, ceux qui se sont « endormis » (4.13-14). De plus, cette espérance est associée à la parousie (*parousia*) du Seigneur, notion qui suscite des sentiments solennels de joie, d'honneur et probablement de crainte. Le choix du terme de *parousia* pour parler de la venue du Seigneur renvoie à la visite d'un roi ou d'un empereur dans une ville, qui venait en particulier pour proclamer sa victoire. Ensuite, la rencontre dans les nuées avec le Seigneur, à propos de laquelle Paul emploie le mot *apantèsis*, renvoie à l'accueil d'un dignitaire en route vers une ville, par un cortège issu de la ville qui va au devant de lui et l'accompagne dans la dernière partie de son voyage⁴⁵. Ces deux derniers termes, associés, évoquent l'immense honneur qui est attaché à l'espérance chrétienne. Donc au lieu de vivre dans la peur du jugement, peur sous-entendue dans notre texte (cf. 4.16), les croyants sont intégrés à la parousie et à l'accueil du Seigneur. En fin de compte, Paul rectifie leur conception de la réalité et leur apporte ainsi une vraie consolation, la paix et la sécurité⁴⁶.

Il y a donc dans ce texte une sorte de conflit avec les idées païennes courantes, dont le but est de gérer la crise de l'espérance des chrétiens de Thessalonique. La contextualisation du message chrétien s'exprime en continuité avec le noyau vétérotestamentaire, recentré sur le Christ. Mais le message apostolique est contextualisé à l'aide d'images familières aux croyants qui sont reprises et recadrées dans le but de façonner leur conception du monde. On assiste donc dans cette épître à une rencontre critique entre l'Évangile et la culture de Thessalonique.

Conclusion

Ce parcours nous a permis de montrer comment Paul formule le message chrétien dans le contexte et les circonstances des Thessaloniens, pour qu'il soit une bonne nouvelle pour eux. Nous avons constaté en particulier que l'apôtre tient compte de leurs attentes, de leurs coutumes et des conventions du monde

⁴⁵ *Ibid.*, p. 138-139.

⁴⁶ Cf. 5.3 où, en utilisant les mots « paix » et « sécurité », Paul adresse probablement une critique directe au programme de *Pax et Securitas* de l'Empire romain, tout en s'inspirant des textes de l'A.T. et des paroles de Jésus.

gréco-romain dans sa formulation de la révélation spéciale. D'une part, Paul ne se contente pas de répéter le message de l'Évangile en se servant des images que Jésus utilisait en Palestine. Il choisit plutôt d'emprunter les termes linguistiques, les images et les formes rhétoriques les plus accessibles pour que son message soit entendu des Thessaloniens. De cette manière, il y a prise en compte de la culture dans la démarche apostolique. D'autre part, l'apôtre aide ses nouveaux convertis à relativiser leur culture, en attribuant un nouveau contenu au langage et aux conventions habituelles, comme il le fait avec le mot *kurios*, qui situe l'empereur à sa juste place face à la seigneurie du Christ. De plus, il préfère de contextualiser son Évangile en évaluant les présupposés et le système de croyances du contexte des Thessaloniens, pour que le message soit codifié de manière prophétique et pertinente. Il procède donc à une sorte de déconstruction de leur conception du monde, avant de la reconstruire sur la base de l'Évangile. Dans ce processus de résolution des problèmes concrets, et pour répondre aux préoccupations de la communauté de Thessalonique, l'apôtre procède par points de rupture et remises en cause d'idées reçues, mais aussi par continuité. Il s'oppose donc à la culture quand cela est nécessaire, tout en cherchant à la transformer. On peut ainsi dire que la première épître de Paul aux Thessaloniens fournit l'exemple d'une communication axée sur le récepteur. Autrement dit, l'apôtre parle la langue de ses destinataires, dans le but d'apporter les transformations qui conviennent à leurs croyances et pratiques. L'approche de l'apôtre nous invite à l'imitation, dans notre propre contexte, en continuité avec la révélation biblique, tout en restant en dialogue avec la culture et en mettant au service de la communication de l'Évangile les formes communes de notre temps.

McTair WALL

Bibliographie des livres cités :

BASSIN, François, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, CEB, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1991.

BROWN, Colin, sous dir., *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 2, Grand Rapids, Zondervan, 1976, 1986.

DONFRIED, K., BEUTLER, J., sous dir., *The Thessalonians Debate : Methodological Discord or Methodological Synthesis ?*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000.

La contextualisation de l'Évangile dans la Première épître aux Thessaloniens

FEE, Gordon, *Pauline Christology : An Exegetical-Theological Study*, Peabody, Hendrickson, 2007.

FLEMMING, Dean, *Contextualization in the New Testament : Patterns for Theology and Mission*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2005.

GILLILAND, Dean S., « Contextualization », in A. Scott MOREAU, sous dir., *Evangelical Dictionary of World Missions*, Grand Rapids, Baker, 2000, p. 225-227.

HIEBERT, Paul G., « Une contextualisation critique », in *Mission et Culture*, St-Légier, Emmaüs, 1998, p. 191-216.

LEGASSE, Simon, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, Lectio Divina, Commentaires 7, Paris, Cerf, 1999.

MALHERBE, Abraham, *The Letters to the Thessalonians : A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 32B, New York, Doubleday, 2000.

MARTIN, Ralph & DAVIDS, Peter H., sous dir., *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, édition électronique, Downers Grove, InterVarsity Press, 2000.

MEEKS, Wayne, *The First Urban Christians : The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, Yale University Press, 1983.

WITHERINGTON, Ben, *1 and 2 Thessalonians : A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006.

ZORN, Jean-François, « La contextualisation. Un concept théologique ? », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 77/2, 1997, p. 171-189.

ZORN, Jean-François, « Contextualisation », in Ion BRIA et al., sous dir., *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, Paris – Genève – Yaoundé, Cerf – Labor et Fides – Clé, 2001, p. 67-69.