

La coexistence de différents sens du terme *euaggelion* aux origines du christianisme

I. UN TERME IDENTITAIRE

Euaggelion est certainement un des mots les plus distinctifs et caractéristiques du vocabulaire chrétien. Depuis le commencement du christianisme et jusqu'à nos jours, il est utilisé couramment pour désigner la bonne nouvelle qui est au cœur du message chrétien. Or, la familiarité qui découle de cet usage habituel peut oblitérer un facteur important pour comprendre le sens, ou plutôt «les» sens, que ce terme avait pour les premiers chrétiens: dans leur contexte le mot «évangile» n'était pas très couramment utilisé, et, de plus, il avait un sens différent de celui qu'il a aujourd'hui.

Certes, le terme existait déjà et il était utilisé aussi bien dans le contexte juif que dans le monde hellénistique. Dans le contexte juif existait le verbe hébreu *bissèr* (annoncer de bonnes nouvelles) que la Septante avait traduit par *euaggelizesthai*, surtout dans quelques passages du prophète Isaïe qui parlaient de l'action libératrice de Dieu envers son peuple (Is 40,9; 52,7; 60,6; 61,1). Dans le monde hellénistique, le substantif était employé au pluriel (*euaggelia*), surtout dans le contexte de la propagande impériale qui depuis Auguste était étroitement liée au culte des empereurs¹.

¹ L'arrière-fond de l'usage non chrétien du terme a déjà été relevé par G. FRIEDRICH, «*Euaggelizomai, euaggelion*», dans G. KITTEL (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band II*, Stuttgart, Kohlhammer, 1935, p. 719-722, mais il a été précisé par des études plus récentes. Ainsi, G. STANTON, *Jesus and Gospel*, Cambridge, University Press, 2004, p. 22-34 souligne l'importance des mentions d'*euaggelion* dans la littérature juive de langue grecque (Philon, *Legatio* 99; 231; Flavius Josèphe, *Ant.* 18, 261-309), et surtout dans l'inscription trouvée à Priène et dans quatre autres cités. Sur cette inscription et son rapport avec Mc 1,1, voir aussi: C. A. EVANS, «Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel», dans *Journal of Graeco-Roman Christianity and Judaism*, 1, 2000, p. 67-81.

Si les premiers chrétiens ont emprunté ce terme connu dans leur contexte, ils l'ont complètement redéfini en lui donnant un contenu nouveau, qui ne se trouvait ni dans les Écritures juives ni dans l'idéologie impériale. Par rapport aux Écritures juives, les premiers disciples de Jésus ont souligné que celui-ci accomplissait ce qui était annoncé par Isaïe. Par rapport à l'idéologie impériale, l'écart est encore accentué: pour eux, l'évangile n'était pas la bonne nouvelle de l'initiative divine manifestée dans l'*imperium* du César, mais plutôt la bonne nouvelle de l'intervention définitive de Dieu en Jésus, le Messie². Ils ont donné un sens nouveau à ce terme déjà connu, et ils l'ont incorporé à leur «idiolecte», leur langage propre, qui les unissait et qui raffermait leur identité commune. Le terme «évangile» est devenu pour eux un terme identitaire³.

Bien conscients de l'importance de ce mot, les historiens du christianisme aussi bien que les théologiens ont voulu comprendre pourquoi les premiers chrétiens l'ont incorporé à leur vocabulaire particulier et quel sens ce terme avait pour eux. Récemment, ils ont essayé de répondre particulièrement à trois questions: Quel était le sens originel de ce terme et quand a-t-il commencé à désigner les récits évangéliques? Jésus a-t-il utilisé lui-même ce terme pour caractériser son message? Quel rapport y a-t-il entre les différents sens d'*euaggelion* que l'on trouve dans les premiers écrits chrétiens?

La première question est liée à l'attribution du nom d'«évangiles» aux plus anciens récits sur Jésus. La question se pose alors: ce mot avait-il déjà ce sens quand Marc l'a utilisé pour introduire son récit (Mc 1,1)? La recherche a mis en lumière que les premiers disciples de Jésus y ont recouru pour désigner le message oral qu'ils avaient reçu et qu'ils transmettaient (1 Co 15,1-5). C'est seulement après la composition des évangiles, très probablement vers la moitié du II^e siècle, que le substantif *euaggelion* a commencé à être utilisé pour

² Pour souligner cet écart par rapport au culte impérial, ils ont utilisé le mot uniquement au singulier jusqu'à la moitié du II^e siècle, moment où il a commencé à désigner les évangiles écrits (G. STANTON, *Jesus and Gospel*, p. 51).

³ La socio-linguistique donne au langage partagé par les membres d'un groupe le nom de «sociolecte», en soulignant que le vocabulaire caractéristique qui y est utilisé appartient originellement au langage commun. Par conséquent, il peut être compris par ceux du dehors, mais pas dans le sens particulier qu'il a pris pour les membres du groupe. G. STANTON, *Jesus and Gospel*, p. 49-52, mentionne d'autres termes qui ont suivi un processus similaire (*logos, charis*, etc.).

désigner les évangiles écrits⁴. À ce moment-là, des titres ont été placés en tête des copies qu'on faisait des différents récits pour les distinguer; c'est au même moment que nous trouvons, chez Justin, la première attestation du mot *euaggelia*, au pluriel, pour parler des «mémoires des apôtres»⁵.

La deuxième question provient de l'emploi fréquent que Paul fait du substantif *euaggelion* et du verbe *euaggelizesthai* dans ses lettres. Cet usage est frappant, surtout par comparaison avec l'emploi beaucoup plus rare de ces termes dans les évangiles. Ce contraste et le fait que la plupart des mentions dans les évangiles sont considérées comme rédactionnelles ont donné à penser que Paul et ses communautés auraient été les premiers à utiliser ces mots dans un sens nouveau. Cependant, une étude plus approfondie de la tradition évangélique, et particulièrement de l'usage que Jésus a fait de certains passages d'Isaïe, a convaincu la plupart des chercheurs que Jésus a très probablement utilisé le verbe *bissèr* dans sa prédication: l'origine de l'usage chrétien du terme *euaggelion* remonte donc à lui⁶.

La troisième question, enfin, a son point de départ dans le fait que le substantif *euaggelion* et le verbe *euaggelizesthai* ont été employés dans des sens différents. Dans la plupart des cas, le contenu de «l'évangile» est Jésus, sa mort et sa résurrection; «l'évangile» est alors la bonne nouvelle *sur* Jésus. Mais il y a d'autres cas, certes moins nombreux mais non moins remarquables, où le contenu de «l'évangile» est le message de Jésus; dans ces textes donc, «l'évangile» n'est pas la bonne

⁴ La thèse de H. KÖSTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, Harrisburg, Trinity Press, 1990, p. 35-37 et d'autres auteurs, selon laquelle les évangiles auraient reçu ce nom dans le contexte de la polémique provoquée par Marcion qui avait donné ce titre à l'Évangile selon Luc, a été révisée récemment par G. STANTON, *Jesus and Gospel*, p. 56-59, qui attribue ce changement à Matthieu, et par J. A. KELHOFER, «'How Soon a Book' Revisited: *Euaggelion* as a Reference to 'Gospel' Materials in the First Half of the Second Century», dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 95, 2004, p. 1-34, qui le situe quelque temps après la composition de Matthieu, mais avant la *Didachè* et la Deuxième Lettre de Clément.

⁵ Pour les titres des évangiles, voir M. HENGEL, «The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark», dans ID., *Studies in the Gospel of Mark*, Philadelphia, Fortress Press, 1985, p. 64-84. Pour Justin: H. KÖSTER, *Ancient Christian Gospels*, p. 40-43.

⁶ G. FRIEDRICH, «*Euaggelizomai, euaggelion*», p. 715-716 et p. 725-726, s'est déjà posé la question. Mais c'est G. STANTON, *Jesus and Gospel*, p. 13-20, qui a développé l'argumentation la plus convaincante en montrant que Jésus a très probablement compris son propre ministère à partir de la figure du prophète telle qu'elle s'exprime en Is 61,1.

nouvelle *sur* Jésus, mais la bonne nouvelle *de* Jésus, c'est-à-dire celle qu'il annonce. Dans le Nouveau Testament, la première acception se trouve surtout dans les épîtres de Paul, mais aussi dans l'Évangile de Marc (pour le substantif) et dans l'Évangile de Luc (pour le verbe). La deuxième acception, elle, se trouve surtout dans l'Évangile de Matthieu, mais aussi une fois dans l'Évangile de Marc et plusieurs fois dans l'Évangile de Luc.

Les exégètes ont essayé d'expliquer le rapport entre ces deux acceptions du mot «évangile» à partir d'un modèle diachronique en présupposant une évolution. Ils ont ainsi tenté de comprendre comment de l'annonce de la bonne nouvelle *de* Jésus, c'est-à-dire de l'évangile annoncé par Jésus, on est passé à l'annonce de la bonne nouvelle *sur* Jésus, c'est-à-dire à l'évangile annoncé par ses disciples après sa résurrection⁷.

Cette manière de rendre compte des divers sens du mot *euaggelion* chez les premiers chrétiens ne fait pas intervenir d'autres facteurs qui ont pu, eux aussi, déterminer cette diversité. Dans cet article, je voudrais les mettre en lumière, particulièrement ceux de type régional, voire géographique, et culturel, qui ont sans doute affecté la définition de la paire *euaggelion-euaggelizesthai* dans les premiers temps du christianisme. De cette manière, j'espère faire apparaître la richesse que recèle l'usage de ces mots, en montrant combien ils ont pu avoir divers sens à la même époque. J'espère aussi montrer l'importance décisive des divers contextes culturels pour la définition de ces termes identitaires.

Une comparaison entre l'Évangile de Matthieu et celui de Marc me semble un bon point de départ pour diverses raisons. D'abord, parce que ce sont les seuls évangiles qui utilisent le mot *euaggelion*. Mais surtout, parce que c'est chez eux que l'on trouve le contraste le plus évident entre les deux sens déjà mentionnés. Ensuite, pour mieux comprendre l'origine et les sens de la paire *euaggelion-euaggelizesthai*,

⁷ M. BURROWS, «The Origin of the Term 'Gospel'», dans *Journal of Biblical Literature*, 44, 1925, p. 32-33, se posait déjà la question, en notant la différence entre l'usage que Jésus fait du terme d'après les évangiles et celui que Paul fait dans ses lettres. Du point de vue rédactionnel, W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus: Studien Zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments NF, 49), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, p. 92-97, a noté les perspectives différentes de Marc et de Matthieu. Tous les deux, cependant, expliquent ces différences dans un cadre de compréhension diachronique.

il faudra élargir la recherche en tenant compte aussi de l'usage qu'en font d'autres textes canoniques et non canoniques jusqu'à la moitié du II^e siècle, quand le terme *euaggelion* a commencé à être utilisé pour désigner les «livres sur Jésus»⁸.

II. EUAGGELION DANS LES RÉCITS DE MARC ET DE MATTHIEU

Dans son livre sur la rédaction de Marc, Willi Marxsen étudie minutieusement l'usage du terme *euaggelion* chez Marc et Matthieu. Sa démarche, explicitement diachronique, vise à souligner deux faits. En premier lieu, que Marc a lui-même introduit ce terme dans son récit sur Jésus, et par conséquent, que celui-ci ne provient pas de la tradition. Et en deuxième lieu, que les modifications introduites par Matthieu s'expliquent par la nouvelle situation que vivaient ses destinataires⁹. Marxsen a beaucoup influencé les études postérieures, qui ont accepté les conclusions de cette approche diachronique et ont considéré comme secondaire la compréhension matthéenne de *euaggelion*.

Dans cet article, je propose une approche différente. Pour saisir la compréhension que chacun des deux a de l'*euaggelion*, il faut d'abord les lire indépendamment en tant que récits. L'analyse diachronique viendra seulement ensuite pour apporter des clés complémentaires susceptibles d'expliquer les raisons de quelques différences; elle aidera à s'interroger sur l'origine des perspectives différentes de ces deux évangiles.

a) *Euaggelion dans le récit de Marc*

Dans le récit de Marc, le terme «évangile» joue un rôle déterminant. Il est énoncé par le narrateur dans l'*incipit* du récit avec une solennité remarquable. Dans cette première mention (Mc 1,1), *euaggelion* désigne la bonne nouvelle *sur* Jésus qui va être racontée: une bonne nouvelle dont le début (Mc 1,4-15) correspond, selon le narrateur, à ce

⁸ Cette expression générique qui désigne les différents types d'évangiles est empruntée à L. W. HURTADO, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p. 259-347.

⁹ W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus*, p. 77-101.

qui avait été annoncé par le prophète Isaïe (Mc 1,2-3)¹⁰. Cette compréhension de «l'évangile» représente le point de vue normatif, c'est-à-dire le point de vue que le narrateur propose comme clé de lecture du récit.

La deuxième fois que le terme apparaît (Mc 1,14), c'est aussi le narrateur qui l'énonce. Mais, dans cette deuxième mention, *euaggelion* semble avoir un autre sens. Il ne s'agit plus de «l'évangile de Jésus», mais de «l'évangile de Dieu» que Jésus annonce. Le narrateur distingue bien ces deux acceptions du terme «évangile». L'argument du récit, c'est-à-dire de l'histoire qu'il va raconter, est «l'évangile de Jésus». L'évangile de Dieu annoncé par Jésus fait partie de cette histoire, et par conséquent appartient à «l'évangile de Jésus». D'après le narrateur donc, «l'évangile de Jésus» inclut la bonne nouvelle de la venue du royaume de Dieu annoncée par Jésus, mais va au-delà de cette annonce, car son contenu est Jésus lui-même¹¹.

Après ces deux mentions, le terme «évangile» n'apparaît plus dans le récit que dans des paroles de Jésus, et toujours de manière absolue, sans complément. Les lecteurs connaissent déjà son contenu. C'est pourquoi Jésus peut parler de «l'évangile» tout court. Cette manière de faire montre que le sens du mot «évangile» dans le récit de Marc correspond à ce que le narrateur a révélé au lecteur au début de son récit (Mc 1,1). De fait, dans les cinq cas dans lesquels Jésus parle de l'évangile, ce mot a toujours un étroit rapport avec son sens de départ.

Dans le premier cas et là seulement, la proximité de la mention de «l'évangile de Dieu» (Mc 1,14) avec l'invitation à «croire en l'évangile» (Mc 1,15) pourrait suggérer qu'il s'agit d'une invitation de Jésus à croire en la venue imminente du royaume de Dieu. Mais il faut remarquer que Jésus parle en Mc 1,15 de «l'évangile» au sens absolu et non pas de «cet évangile», c'est-à-dire de la bonne nouvelle

¹⁰ La citation réunit en fait trois phrases qui proviennent de textes différents (J. MARCUS, *The Way of the Lord. Christological Exegesis on the Old Testament in the Gospel of Mark*, Edinburg, T. & T. Clark, 1992, p. 12-22). Par ailleurs, R. A. GUELICH, «The Beginning of the Gospel, Mark 1.1-15», dans *Biblical Review*, 27, 1982, p. 6-8, a montré de manière très convaincante que la citation de Mc 1,2-3 est liée à Mc 1,1.

¹¹ C. FOCANT, *L'Évangile selon Marc* (Commentaire Biblique: Nouveau Testament 2), Paris, Cerf, 2004, p. 54, observe bien cette différence. Il faudrait ajouter que, en faisant cette distinction, le narrateur témoigne d'une certaine conscience historique. Il sait que Jésus avait annoncé la venue du royaume de Dieu et qu'il avait compris cette annonce comme une bonne nouvelle (voir Mt 11,5 par. Lc 7,27).

qu'il vient d'annoncer; celle-ci fait partie, elle aussi, de «l'évangile (de Jésus)».

Les quatre autres mentions de «l'évangile» confirment cette interprétation. Deux d'entre elles, formulées dans des termes identiques, se trouvent dans les instructions que Jésus adresse à ses disciples dans le contexte des annonces de sa passion (Mc 8,35; 10,29). Toutes deux parlent des souffrances et des sacrifices qu'ils subiront à cause de lui et de l'évangile; elles identifient ainsi l'évangile avec Jésus.

Les deux dernières mentions se trouvent vers la fin du récit et parlent de l'annonce de l'évangile. Dans la première (Mc 13,10), cette annonce est liée au fait de comparaître devant des gouverneurs et des rois «à cause de moi»; l'évangile est ainsi une nouvelle fois relié à Jésus. La seconde est située dans la scène de l'onction à Béthanie (Mc 14,9), qui constitue la porte d'entrée et la clé herméneutique du récit de la passion; Jésus y assure à ses disciples que le geste de cette femme anonyme sera rappelé là où «l'évangile» sera annoncé, dans le monde entier. Le fait de verser un parfum sur la tête de Jésus en vue de son ensevelissement révèle qu'elle a compris mieux que tous les autres acteurs dans le récit de Marc l'identité messianique de Jésus; c'est pour cela que son geste sera rappelé là où l'évangile sera annoncé¹².

Dans le récit de Marc donc, «l'évangile» est surtout la bonne nouvelle *sur* Jésus. Cette bonne nouvelle est le contenu de son histoire. Son commencement correspond à ce qui avait été annoncé par le prophète Isaïe, et son but est de révéler l'identité messianique de Jésus. Pour Marc, en fin de compte, l'évangile est Jésus.

b) *Euaggelion dans le récit de Matthieu*

Dans l'Évangile de Matthieu, le terme *euaggelion* a un sens assez différent. Contrairement à Marc, Matthieu ne comprend pas son récit comme un «évangile», pas même son commencement, qu'il appelle «livre de la genèse de Jésus Christ» (Mt 1,1). Pour lui, le terme «évangile» définit un aspect très spécifique de l'activité de Jésus.

¹² Marc a accordé à cet épisode une grande importance. Le geste de la femme, qui oint la tête de Jésus, comme les anciens prophètes faisaient pour les rois, exprime le sens de l'identité messianique de Jésus, parce que cette onction se fait «pour l'ensevelissement» (S. GUIJARRO – A. RODRÍGUEZ, «The 'Messianic' Anointing of Jesus (Mark 14:3-9)», dans *Biblical Theology Bulletin*, 41, 2011, p. 132-143).

Le mot *euaggelion* apparaît pour la première fois dans un sommaire de l'activité de Jésus. Celle-ci est décrite par trois verbes: il *enseignait* dans leurs synagogues, *annonçait* l'évangile du royaume et *guérissait* les maladies (Mt 4,23). Comme en Marc, c'est le narrateur qui introduit le mot. Il est aussi responsable de la deuxième mention qui se trouve de nouveau dans un sommaire (Mt 9,35). Ces deux sommaires visent à guider la lecture de la première partie du récit matthéen. Ils sont, en effet, placés au début et à la fin de la première activité de Jésus que Matthieu a ordonnée systématiquement, en plaçant d'abord l'annonce de Jésus sur la venue du royaume (Mt 4,17) et ensuite son enseignement (Mt 5-7) et ses guérisons (Mt 8-9).

La vision du narrateur, comme nous l'avons déjà remarqué chez Marc, exprime le point de vue normatif. Mais le point de vue proposé en Matthieu est très différent. En effet, il ne s'agit plus ni de «l'évangile de Jésus», ni de «l'évangile de Dieu», mais de «l'évangile du royaume». En outre, pour Matthieu, cette annonce n'est qu'une partie de l'activité de Jésus. De cette façon, le narrateur offre aux lecteurs la clé pour interpréter le terme *euaggelion* quand ils le trouveront de nouveau dans son récit.

De fait, il reviendra deux autres fois, et toutes les deux à la fin de la narration, au même endroit du récit que pour les deux dernières références de Marc. En premier lieu, dans le discours eschatologique, Jésus parle de l'annonce de l'évangile au monde entier en témoignage pour toutes les nations (Mt 24,14). Matthieu précise le contenu de cette annonce: ce sera «l'évangile du royaume», c'est-à-dire l'évangile dont le narrateur a déjà parlé. Mais la terminologie utilisée (*tois ethnesin*, c'est-à-dire «aux païens») cache une référence proleptique au mandat missionnaire postpascal énoncé en Mt 28,19: l'évangile dont Jésus parle ici est celui que ses disciples annonceront après sa mort et sa résurrection. Cette annonce ne sera pas différente de celle de Jean Baptiste, de Jésus et des Douze (Mt 3,1-2; 4,17; 10,7)¹³. De la même façon que dans le ministère de Jésus, la réponse à cette annonce sera le premier pas pour devenir son disciple (Mt 4,17-22; 28,19) et pouvoir ainsi recevoir son enseignement (Mt 5,1-2; 28,20)¹⁴.

¹³ Matthieu, comme on le sait, souligne la continuité entre ces trois annonces: le message annoncé par Jean, Jésus et les Douze est le même.

¹⁴ Selon W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus*, p. 93, pour Matthieu, le contenu de l'évangile est l'enseignement de Jésus. W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew*, (The International Critical Commentary 1/1), Edinburgh,

La deuxième et dernière mention du mot *euaggelion* se trouve dans la scène de Béthanie (Mt 26,13). Il y a aussi dans cette scène une référence proleptique au mandat missionnaire, car elle renvoie à l'époque où l'évangile sera annoncé dans le monde entier. Dans ce cas aussi, l'évangile est ce dont le narrateur et Jésus ont déjà parlé: «cet évangile».

Chez Matthieu donc, *euaggelion* désigne la bonne nouvelle du royaume annoncé par Jésus. Mais cette annonce n'est qu'une partie de son activité, que ses disciples devront continuer après sa mort. Autrement dit, l'évangile n'est pas pour Matthieu la bonne nouvelle *sur* Jésus, mais plutôt la bonne nouvelle du royaume de Dieu annoncé par lui, c'est-à-dire la bonne nouvelle *de* Jésus.

c) Deux compréhensions de l'évangile

L'analyse synchronique du terme *euaggelion* dans les Évangiles de Marc et de Matthieu montre que le sens de ce mot dans les deux récits est très différent. Dans une étude diachronique, cette différence ne se perçoit pas aussi clairement parce que ce type d'analyse vise surtout à identifier et à expliquer les modifications que chacun des évangélistes aurait introduites par rapport à la tradition antérieure¹⁵.

Une analyse de ce genre essaie d'expliquer, par exemple, pourquoi Matthieu a omis cinq des sept références de Marc (Mc 1,1.14.15;

T. & T. Clark, 1988, p. 247-250, pensent aussi que dans le récit de Matthieu il est très difficile de distinguer entre la prédication de Jésus et son enseignement. Pour sa part, U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2002, p. 247-250 confirme cette interprétation avec de bons arguments. Selon lui, le royaume de Dieu, qui est le contenu de la proclamation de Jésus, est un thème récurrent dans l'enseignement de celui-ci, tandis que dans l'envoi postpascal, auquel font allusion Mt 24,14 et 26,13, Jésus parle d'enseignement et non pas d'annonce. Mais, à mon avis, il faut prendre au sérieux la distinction que le narrateur fait entre l'annonce de l'évangile et les autres activités de Jésus. L'allusion proleptique à l'envoi missionnaire postpascal dans les deux dernières mentions de l'évangile confirme cette interprétation. Dans cet envoi, en effet, le verbe *mathèteuein* (faire des disciples) précède le verbe *didaskain* (enseigner), de la même façon que l'annonce de l'évangile et la vocation des premiers disciples précèdent l'enseignement de Jésus dans le récit de Matthieu (Mt 4,17-7,28).

¹⁵ W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus*, p. 95, reconnaît son accord avec la déclaration suivante de Dibelius: «Evangelium ist der Name der Heilspredigt, und die ältesten Christen machen dabei keinen Unterschied zwischen der Predigt Jesu und der Predigt von Jesus» (M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1918, p. 81).

8,35; 10,29), ou pourquoi il en a modifié si sensiblement deux autres (Mc 13,10 par. Mt 24,14; Mc 14,9 par. Mt 26,13), ou encore pourquoi il a employé le terme *euaggelion* en deux passages qui lui sont propres (Mt 4,23; 9,35). Ces changements de Matthieu sont alors expliqués soit par le fait qu'il avait sa propre compréhension de l'évangile, soit parce que, au moment où il a composé son récit, ce mot avait un sens différent¹⁶. Dans cette perspective, les changements faits par Matthieu reflètent les préoccupations d'un contexte et d'une époque postérieurs. Du coup, la compréhension matthéenne de l'évangile ne présente presque aucun intérêt si l'on veut identifier le sens originel du terme *euaggelion*.

L'analyse rédactionnelle suppose donc un modèle chronologique où l'on s'intéresse surtout à l'évolution. Mais si, à côté de cette coordonnée d'ordre temporel, nous tenons compte aussi des divers contextes géographiques et culturels des textes, alors les différences entre Marc et Matthieu peuvent trouver d'autres explications.

III. EUAGGELION DANS UNE PERSPECTIVE RÉGIONALE

La thèse que je veux proposer dans cette étude est que les différentes conceptions du terme *euaggelion* rencontrées chez Matthieu et chez Marc peuvent s'expliquer, au moins partiellement, par les mondes géographiques et culturels différents auxquels ces deux récits s'adressaient. Pour valider cette thèse, il faudra d'abord voir si la compréhension que chacun d'eux a de l'évangile était partagée par d'autres groupes, si elle peut se trouver dans d'autres écrits proto-chrétiens.

La conception marcienne de l'évangile est celle qu'on lit le plus fréquemment dans les textes chrétiens qui nous sont parvenus. Ces textes, qui ont eu une grande diffusion et ont exercé une influence considérable, comprennent l'*euaggelion* comme la bonne nouvelle sur Jésus. Les plus notables et les plus connus d'entre eux s'échelonnent dans le temps, et cela veut dire que cette compréhension de l'évangile a eu une notable continuité. Ces textes, en effet, décrivent une trajectoire

¹⁶ Pour le premier type d'explication, H. KÖSTER, *Ancient Christian Gospels*, p. 12: «The very distinctive understanding of the 'gospel' in Matthew may be the reason for his omission of the term in many of the Markan passages». Pour le second, W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus*, p. 94-95: «Man wird vermuten dürfen dass zu seiner Zeit Evangelium etwas anderes bedeutete, als was Markus darunter verstand».

qui commence avec les lettres de Paul et se poursuit avec l'Évangile de Marc, les lettres deutéro-pauliniennes et les lettres d'Ignace d'Antioche.

Dans les lettres de Paul, on rencontre le substantif *euaggelion* aussi bien que le verbe *euaggelizesthai* avec une fréquence remarquable. Or, sauf en de rares occasions où il s'agit du message d'autres missionnaires (Ga 1,6; 2 Co 11,4: «un autre évangile»), le substantif et le verbe désignent le message annoncé par Paul et par les autres apôtres (1 Co 15,11). Le contenu de cette annonce est toujours la bonne nouvelle sur Jésus-Christ, qu'ils ont reçue et qu'ils transmettent. Ces traits caractéristiques apparaissent clairement dans les passages où Paul identifie l'*euaggelion* avec des formules de foi traditionnelles¹⁷:

«Je vous rappelle frères, l'*euaggelion* que je vous ai annoncé (...): Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures, il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures. Il est apparu à Céphas, puis aux Douze...» (1 Co 15,1-5)¹⁸.

«Cet *euaggelion*, qu'il avait déjà promis par ses prophètes dans les Écritures saintes, concerne son Fils, issu selon la chair de la lignée de David, établi, selon l'Esprit Saint, Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts, Jésus Christ, notre Seigneur» (Rm 1,1-4).

Dans les lettres deutéro-pauliniennes, le terme *euaggelion* a le même sens et la même connotation traditionnelle:

«Souviens-toi de Jésus-Christ ressuscité d'entre les morts, issu de la race de David, selon l'*euaggelion* que j'annonce» (2 Tm 2,8).

On retrouve ce même sens aussi dans les lettres qu'Ignace d'Antioche adressait aux communautés de l'Asie Mineure, pendant son voyage vers Rome:

«Mais l'*euaggelion* a quelque chose de spécial: la venue du Sauveur, notre Seigneur Jésus-Christ, sa passion, et sa résurrection» (*Philad.* 9,2)¹⁹.

«Il convient de vous tenir à l'écart de ces gens-là, et de ne parler d'eux, ni en privé ni en public, mais de vous attacher aux prophètes, et spécialement à l'*euaggelion*, dans lequel la passion nous est montrée et la résurrection accomplie» (*Smyr.* 7,2).

¹⁷ A. J. SPALLEK, «The Origin and Meaning of *euaggelion* in the Pauline Corpus», dans *Concordia Theological Quarterly*, 57, 1993, p. 182-187; G. STANTON, *Jesus and Gospel*, p. 35-49.

¹⁸ J'emprunte les citations bibliques à la TOB.

¹⁹ IGNACE D'ANTIOCHE – POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres – Martyre de Polycarpe*, éd. par P. TH. CAMELOT (Sources Chrétiennes, 10bis) Paris, Cerf, 2007⁴. Voir aussi *Philad.* 5,1; 8,2; *Smyr.* 5,1-2.

Comme la recherche récente l'a remarqué de façon unanime, dans ces écrits de la tradition paulinienne, «l'évangile» est, comme dans le récit de Marc, la bonne nouvelle au sujet de Jésus, autrement dit, la bonne nouvelle *sur* Jésus²⁰.

À cause du rôle fondamental que la tradition paulinienne a joué dans le christianisme, cette compréhension de l'évangile s'est fortement répandue et est devenue majoritaire. Néanmoins, l'analyse de l'Évangile de Matthieu a montré que ce n'était pas la seule façon de comprendre l'*euaggelion* dans la deuxième génération de disciples. Matthieu représente, de fait, une autre trajectoire. Même si elle est beaucoup moins visible dans les textes anciens et moins soulignée dans la recherche récente, cela ne veut pas dire qu'elle n'a pas existé et qu'elle n'a pas été importante pour certaines communautés et certains groupes de disciples de Jésus²¹.

En fait, le terme *euaggelion* compris comme la bonne nouvelle de Jésus se trouve dans d'autres textes entre lesquels il y a aussi un rapport, de sorte que dans ce cas on peut aussi parler d'une trajectoire. Dans la *Didachè*, une instruction catéchétique postérieure à l'Évangile de Matthieu, on lit:

«Ne priez pas non plus comme les hypocrites, mais comme le Seigneur vous l'a ordonné dans son *euaggelion*» (*Did.*8,2)²².

«Pour les apôtres et les prophètes selon le précepte de l'*euaggelion*, agissez de cette manière...» (*Did.* 11,3).

«Reprenez-vous les uns les autres, non dans la colère, mais dans la paix, comme vous l'avez dans l'*euaggelion* (...) Pour vos prières, vos aumônes et toutes vos actions, faites comme vous l'avez dans l'*euaggelion* de notre Seigneur» (*Did.* 15,3-4).

Ces passages semblent supposer un texte déjà fixé, et c'est pour cela qu'on s'y réfère habituellement pour préciser à quel moment le

²⁰ H. KÖSTER, *Ancient Christian Gospels*, p. 4-9.

²¹ Un exemple éloquent de cette approche se trouve dans l'étude de Stanton déjà citée. Dans la synthèse présentée par M. W. PAHL, «The 'Gospel' and the 'Word'. Exploring Some Early Christian Patterns», dans *Journal for the Study of the New Testament*, 29, 2006, p. 211-214, l'hypothèse est aussi qu'il n'y a qu'une seule trajectoire; la vision de Matthieu n'est alors qu'une simple évolution par rapport à celle de Marc.

²² Les citations sont tirées de *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, éd. par W. RORDORF – A. TULIER (Sources Chrétiennes, 248bis), Paris, Cerf, 1988.

terme *euaggelion* a commencé à désigner les évangiles écrits²³. Cependant, il importe de noter que dans la *Didachè* le terme *euaggelion* désigne, comme chez Matthieu, l'enseignement de Jésus²⁴.

La trajectoire à laquelle appartiennent tant Mattieu que la *Didachè* a un précédent dans le «Document Q», la source à laquelle Matthieu et Luc ont emprunté beaucoup de paroles de Jésus qui ne se trouvaient pas chez Marc. Une des scènes rapportées dans cette source est particulièrement remarquable à cet égard. Quand les messagers de Jean-Baptiste demandent à Jésus s'il est celui qui doit venir, celui-ci leur répond :

«Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles retrouvent la vue et les boiteux marchent droit, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent, et la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres» (Mt 11,4-5 par. Lc 7,22)²⁵.

Jésus n'utilise pas ici le substantif *euaggelion*, mais le verbe *euaggelizesthai*. Dans sa réponse, il combine plusieurs allusions à Isaïe qui évoquent les signes qu'on attendait pour les temps messianiques (Is 26,19; 29,18; 35,5-6), en ajoutant à la fin une citation d'Is 61,1. Or, le fait de citer ce dernier verset qui décrit la mission du prophète est très frappant, non seulement parce qu'il brise la séquence de l'énumération précédente, qui devrait logiquement culminer sur la résurrection des morts, mais aussi parce qu'il attribue un sens messianique à un passage qui, dans le texte d'Isaïe, n'a aucun rapport avec les temps messianiques.

Pourtant cette inclusion de l'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres parmi les signes messianiques n'est très probablement pas une addition tardive, parce que la même énumération se trouve aussi

²³ Voir note 5. RORDORF et TULIER, *La doctrine des douze apôtres*, p. 83-91, pensent que la *Didachè* ne cite aucun texte du Nouveau Testament, bien que les deux dernières références citées pourraient avoir leur origine dans des compositions pré-évangéliques comme les *Logia* mentionnés par Papias.

²⁴ C'est aussi le sens que le terme *euaggelion* a dans une collection de paroles de Jésus qui est souvent datée du II^e siècle, et est connue comme la *Deuxième lettre de Clément*. Dans ce texte, on trouve un groupe de dits de Jésus qui est introduit par cette formule : «Le Seigneur dit dans l'*euaggelion*» (2 *Clem.* 8,5).

²⁵ En ce cas, la version de Matthieu et celle de Luc coïncident, et la reconstruction du texte de Q ne pose donc aucun problème : J. M. ROBINSON et al., *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas. With English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Leuven, Peeters, 2000, *ad locum*.

dans un fragment de Qumran qui énumère les œuvres du Messie: «il guérira les blessés et les morts, il fera revivre les humbles, il évangélisera...» (4Q521, fragment 2, col. 2, ligne 12)²⁶. Ce texte révèle qu'Is 61 a été interprété dans un sens messianique au temps de Jésus par d'autres que lui²⁷. En tout cas, il est évident que dans le «Document Q» le verbe *euaggelizesthai* désigne, comme chez Matthieu et dans la *Didachè*, le message annoncé par Jésus.

Bref, en plus de la tradition représentée par Marc, dans laquelle l'*euaggelion* a été compris comme la bonne nouvelle au sujet de Jésus, il est possible d'identifier une autre tradition dans laquelle l'*euaggelion* a été compris comme la bonne nouvelle annoncée par Jésus. Il est dès lors très vraisemblable que la compréhension matthéenne de l'*euaggelion* ne dérive pas de Marc, et qu'elle n'est pas seulement un effet de la nouvelle situation que vivaient ses destinataires, comme l'affirment les études rédactionnelles. Il s'agit plutôt d'une tradition indépendante, qui a un antécédent dans le «Document Q» et connaît un prolongement dans la *Didachè*.

Les textes mentionnés témoignent donc de deux trajectoires parallèles. L'une est représentée par des écrits liés socialement et géographiquement à la diaspora (les lettres de Paul, l'Évangile de Marc, les lettres deutéro-pauliniennes et les lettres d'Ignace)²⁸, l'autre par des écrits qui reflètent un contexte juif et sont géographiquement liés à la terre d'Israël (le «Document Q», l'Évangile de Matthieu et la *Didachè*)²⁹.

²⁶ E. PUECH, «Une apocalypse messianique (4Q521)», dans *Revue de Qumran* 15, 1992, p. 475-522.

²⁷ G. STANTON, *Jesus and Gospel*, p. 13-18. À propos d'Is 61 et Q, voir C. M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh, T & T Clark, 1996, p. 221-239.

²⁸ Les lettres de Paul s'adressaient, comme on sait, aux communautés qu'il avait fondées en Asie Mineure et dans les villes côtières de la mer Égée, ainsi qu'à la communauté de Rome. Les lettres deutéro-pauliniennes et les lettres d'Ignace s'adressaient à ces mêmes communautés. De son côté, l'Évangile de Marc, bien que sa localisation précise reste discutée, s'adressait à un groupe de communautés qui vivaient dans un environnement hellénistique: C. FOCANT, *L'Évangile de Marc*, p. 34-37.

²⁹ Le lieu d'origine précis de Q est discuté, mais toutes les hypothèses le situent dans la région syro-palestinienne: J. KLOPPENBORG, *Q. El evangelio desconocido*, Salamanca, Sígueme 2005, p. 275-333. À propos de la relation entre Matthieu et la *Didachè*, C. N. JEFFORD, «The Milieu of Matthew, the Didache, and Ignatius of Antioch: Agreements and Differences», dans H. VAN DER SANDT, *Matthew and Didache. Two Documents from the same Jewish-Christian Milieu?*, Minneapolis,

Or, l'identification de ces deux sens du terme *euaggelion* rappelle un passage de la lettre aux Galates qui introduit une distinction entre «l'évangile de l'incirconcision» et «l'évangile de la circoncision»³⁰:

«Au contraire, ils virent que l'évangélisation des incirconcis (*to euaggelion tès akrobystias*: l'évangile de l'incirconcision) m'avait été confiée, comme à Pierre celle des circoncis (*tès péritomès*: de la circoncision), car celui qui avait agi en Pierre pour l'apostolat des circoncis avait aussi agi en moi en faveur des païens» (Ga 2,7-8).

Cette distinction est énigmatique, parce que Paul lui-même souligne toujours, y compris dans cette lettre, qu'il n'y a qu'un seul évangile (Ga 1,7). De fait, c'est ici le seul endroit où il parle de deux évangiles qui définissent deux apostolats: celui de Pierre adressé à la «circoncision» et celui de Paul qui s'adresse aux «païens» (Ga 2,8). Le passage est donc particulièrement intéressant, non seulement parce qu'il distingue deux évangiles, mais aussi parce qu'il associe chacun d'eux avec un des contextes auxquels appartiennent les textes que nous venons d'examiner.

En tout cas, avant d'établir un rapport entre ce passage et les deux façons de comprendre l'évangile déjà mentionnées, il est intéressant de remarquer que ces deux versets (Ga 2,7b-8) possèdent un certain nombre de particularités qui ont fait douter plusieurs exégètes de leur origine paulinienne. Dans la recherche récente, deux explications de ce fait ont été proposées: ou bien Paul cite ici les termes de l'accord conclu à Jérusalem, ou bien ces versets sont une interpolation postérieure³¹. Dans le premier cas, cette distinction aurait été sanctionnée par l'assemblée de Jérusalem, tandis que dans le deuxième il s'agirait d'une distinction établie plus tard³².

Fortress Press, 2005, p. 39-42, insiste sur la différence de perspective entre ces écrits et les lettres d'Ignace malgré leur lien avec Antioche. Cette différence peut s'expliquer par le fait qu'Ignace ne s'adressait pas à la communauté d'Antioche, mais à celles de la diaspora.

³⁰ Je remercie le professeur Leif E. Vaage d'avoir attiré mon attention sur le rapport entre les textes précédents et ce passage de Ga.

³¹ En faveur de cette hypothèse, on peut évoquer, outre la mention des deux évangiles et des deux missions parallèles, le nom employé pour désigner Pierre (*Petros*, au lieu de *Kephas*, que Paul utilise toujours), et aussi d'autres particularités de vocabulaire et de style: W. M. WALKER, «Galatians 2:7b-8 as a Non-Pauline Interpolation», dans *Catholic Biblical Quarterly* 65, 2003, p. 568-587.

³² L'hypothèse émise par E. BARNIKOL, «The Non-Pauline Origin of the Parallelism of the Apostles Peter and Paul: Galatians 2:7-8», dans *Journal of Higher*

Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, nous trouvons ici une référence non paulinienne à deux évangiles, ce qui non seulement confirme l'existence de deux façons de comprendre l'*euaggelion* et son annonce, mais aussi rattache ces deux évangiles à deux contextes géographiques et sociaux qui coïncident avec ceux que nous venons d'identifier³³. Cette distinction est particulièrement utile pour comprendre la différence de conception de l'*euaggelion* découverte en étudiant Marc et Matthieu.

IV. EUAGGELION EN CONTEXTE

La distribution géographique des écrits mentionnés ci-dessus n'est pas fortuite. En fait, il ne s'agit pas seulement de deux contextes géographiques, mais aussi de deux contextes sociaux différents qui ont déterminé de façon décisive la diffusion du mouvement de Jésus. Ce mouvement s'est propagé dans ces deux contextes³⁴. Pour comprendre pourquoi il y a une différence régionale si marquée dans la compréhension du terme *euaggelion*, il faut noter que la définition de ce terme a été influencée par ces deux expériences missionnaires.

En tout cas, il est nécessaire de préciser la portée des deux termes utilisés pour décrire ces deux contextes. Le terme «diaspora» adopté pour désigner le contexte auquel appartenaient les textes de la tradition paulinienne ne concerne qu'une partie de la réalité complexe désignée habituellement par ce mot. Il y avait plusieurs diasporas juives. Les cités auxquelles s'adressent les écrits de la tradition paulinienne appartenaient à la diaspora de l'empire romain, mais il y avait aussi une autre diaspora à l'est de la terre d'Israël. Un trait caractéristique des cités de la diaspora paulinienne, c'est que le judaïsme n'y était pas la religion dominante. D'autre part, la terre d'Israël, qui était

Criticism, 44, 1998, p. 285-300 [original allemand 1931], et reprise récemment par W. M. WALKER, pose que cette insertion serait due à la polémique anti-marcionite.

³³ J.-P. LEMONON, *L'Épître aux Galates* (Commentaire biblique: Nouveau Testament, 9), Paris, Cerf, 2008, p. 87, décrit les champs de mission mentionnés dans Ga 2, 8-9, d'une façon très similaire à celle que nous avons proposée ci-dessus, en soulignant qu'il y eut une distribution inégale, dans laquelle Pierre et les colonnes se seraient réservés la région syro-palestinienne et d'autres régions de la diaspora où le judaïsme était plus présent, tandis que Paul et les siens auraient reçu les régions inhospitalières où le judaïsme était une minorité ou même totalement absent.

³⁴ S. GUIJARRO, *La primera evangelización*, Salamanca, Sígueme, 2013, p. 87-149.

la patrie d'origine du mouvement de Jésus, ne comprenait pas seulement les territoires de la Palestine, mais aussi ceux de la Syrie³⁵. Dans ce territoire, la culture hellénistique était présente, mais le trait le plus caractéristique du point de vue religieux et culturel était l'influence du judaïsme. Donc, la différence la plus remarquable entre ces deux contextes du point de vue religieux et culturel était l'influence du judaïsme; elle était décisive dans la terre d'Israël et beaucoup moins importante dans les cités de la diaspora.

La sociologie de la religion a développé une typologie qui permet de mieux comprendre comment ces deux contextes ont influencé la diffusion du mouvement de Jésus³⁶. À leurs débuts, les nouveaux mouvements religieux peuvent adopter deux formes. En certains cas, ils apparaissent comme des mouvements de rénovation qui se séparent d'un autre groupe religieux existant dans le même entourage. En d'autres cas, ils commencent comme des groupes nouveaux, soit parce qu'ils ne sont pas nés d'un autre groupe religieux, soit parce que le groupe d'origine n'a pas une présence importante dans leur contexte.

Les sociologues de la religion appellent «sectes» les groupes du premier type, et «cultes» ceux du deuxième. Du point de vue sociologique donc, une secte peut être définie comme «un mouvement séparatiste de renouveau, né à l'intérieur d'un système établi et religieusement bien défini, avec lequel il partage une vision symbolique du monde». De son côté, un culte est défini comme «un mouvement intégrateur, souvent syncrétiste, qui peut être transféré efficacement dans un autre système culturel religieusement défini, avec lequel il essaie de synthétiser sa nouvelle vision du monde»³⁷.

³⁵ M. HENGEL, «Ἰουδαία in the Geographical List of Acts 2:9-11 and Syria as 'Greater Judea'», dans *Bulletin for Biblical Research* 10, 2000, p. 161-180.

³⁶ Je reprends ici quelques idées déjà formulées dans: S. GUIJARRO OPORTO, «El Jesús de Pablo. Una aportación desde las ciencias sociales», dans *Salmanticensis* 57, 2010, p. 415-435, voir p. 424-429.

³⁷ L. M. WHITE, *De Jesús al cristianismo*, Estella, Verbo Divino 2004, p. 170; voir aussi L. M. WHITE, «Shifting Sectarian Boundaries in Early Christianity», dans *Bulletin of the John Rylands Library* 70, 1988, p. 7-24. Cette distinction fut proposée par R. STARK – W. SIMS BAINBRIDGE, «Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements», dans *Journal for the Scientific Study of Religion* 18, 1979, p. 124-126. Ils ont développé cette typologie dans R. STARK – W. SIMS BAINBRIDGE, *A Theory of Religion*, New Brunswick, Rutgers University Press 1996, 2^e éd., p. 121-193.

Les groupes de disciples de Jésus implantés dans la région syro-palestinienne possédaient les caractéristiques d'une secte, car ils s'étaient séparés d'un autre groupe religieux avec lequel ils partageaient la même vision du monde et ils proposaient un renouveau inspiré par leur adhésion à Jésus³⁸. Or, le souci le plus important des mouvements de ce type, consiste à définir et à renforcer leur propre identité par rapport au groupe d'origine. C'est pourquoi les sectes développent des stratégies de différenciation à l'égard de la religion d'origine.

De leur côté, les groupes de disciples de la diaspora possédaient les traits caractéristiques d'un culte, car leur religion d'origine, c'est-à-dire le judaïsme, n'était pas majoritaire dans leur entourage. Le contexte religieux dans lequel ils vivaient était assez pluriel; outre les diverses pratiques religieuses traditionnelles, les cultes orientaux et surtout le culte de l'empereur y avaient atteint une grande diffusion³⁹. Dans ce contexte, le défi des communautés chrétiennes n'était pas de se différencier du judaïsme, mais plutôt de trouver leur place dans un milieu religieux assez disparate.

Cette distinction peut aider à comprendre les stratégies que les divers groupes de disciples ont développées par rapport à la tradition de Jésus. Ceux de la région syro-palestinienne, dont le souci le plus important était de se détacher du judaïsme, ont préservé et transmis les paroles et les actions de Jésus, car il s'y montrait un rabbi proposant un renouveau du judaïsme. C'est pour cela que la tradition sur lui, qui plus tard fut incorporée aux évangiles, fut transmise surtout dans la région syro-palestinienne. Ce fait explique que les groupes de disciples établis dans cette région aient interprété l'*euaggelion* comme la bonne nouvelle annoncée par Jésus.

Pour leur part, les groupes de disciples de la diaspora ont essayé de s'insérer dans un contexte religieux pluriel. Leur souci était l'assimilation, et c'est pour cela qu'ils ont souligné les traits communs avec les religions de leur milieu⁴⁰. Ces religions, malgré leur diversité,

³⁸ L'émergence de tels groupes est un phénomène caractéristique du judaïsme du Second Temple, comme l'a montré A. I. BAUMGARTEN, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, Leiden, Brill 1997.

³⁹ H. J. KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*, London, Allen & Unwin, 2000.

⁴⁰ Ce processus d'assimilation s'est poursuivi pour la deuxième génération dans le cadre des communautés pauliniennes: S. GUIJARRO OPORTO, «Cristianos en el mundo. Las comunidades cristianas de la segunda generación en la sociedad helenístico-romana», dans *Salmanticensis* 48, 2001, p. 5-39.

partageaient une vision de la divinité moins rigide que celle du judaïsme, au point que les humains (les héros, l'empereur) étaient facilement divinisés. Cet intérêt pour les aspects plus «divins» permet de comprendre que, dans les lettres de Paul, les informations sur le Jésus terrestre soient moins importantes que les aspects plus «gloireux». C'est pourquoi les groupes de disciples de la diaspora ont compris l'*euaggelion* comme la bonne nouvelle sur Jésus.

La compréhension différente de l'*euaggelion* que l'on trouve dans les Évangiles de Marc et de Matthieu, ainsi que dans d'autres écrits proto-chrétiens, et le fait que ces visions différentes se soient développées de manière concomitante dans le christianisme des origines, peuvent s'expliquer, au moins partiellement, par l'influence des différents contextes. Ce fait a une portée théologique que je voudrais esquisser en conclusion.

V. CONCLUSION

La conclusion la plus remarquable de cette étude, réside dans le fait que le terme *euaggelion*, l'un des mots clés du vocabulaire élaboré par les premiers chrétiens pour définir leur propre identité, fut compris différemment par les divers groupes de disciples de Jésus. Selon le modèle évolutionniste de la critique rédactionnelle, ces divers sens correspondraient à deux moments successifs: l'annonce du Jésus pré-pascal dont le contenu serait la venue du royaume de Dieu, et l'annonce des disciples après Pâques dont le contenu serait le kérygme de sa mort et de sa résurrection. Mais ce modèle ne réussit pas à expliquer que, même après Pâques, les deux sens du terme *euaggelion* ont coexisté.

En fait, la conception matthéenne de l'*euaggelion* n'est pas un développement de celle que l'auteur du premier évangile a trouvé dans le récit de Marc, mais plutôt le reflet d'une compréhension différente du terme qui renvoie à une tradition plus ancienne attestée déjà dans le «Document Q» et postérieurement dans la *Didachè*. Cela confirme l'existence d'une trajectoire parallèle à celle représentée par les écrits de la tradition paulinienne. L'évangile *sur* Jésus et l'évangile *de* Jésus ont donc coexisté dans une tension créative dans le christianisme primitif.

Or, cette coexistence révèle deux traits caractéristiques du christianisme des origines: d'une part, sa volonté d'interagir avec les contextes

auxquels il s'est intégré; et, d'autre part, sa capacité de maintenir, malgré les tensions que cette posture provoque, une pluralité inclusive. La première attitude se perçoit, par exemple, dans l'acceptation et la transformation des structures sociales, particulièrement celles liées à la famille, tandis que la seconde s'exprime dans la diversité des écrits qui ont été reçus dans le canon du Nouveau Testament. En ce qui concerne l'usage du terme *euaggelion*, la volonté d'interagir avec les différents contextes a produit deux façons de comprendre l'évangile qui étaient significatives dans des milieux différents. D'autre part, la capacité de maintenir cette pluralité inclusive a permis de préserver les nuances de ces deux façons de comprendre l'*euaggelion*.

La coexistence de ces deux sens parmi les premiers groupes de disciples de Jésus n'est pas seulement un fait historique. Elle a aussi des conséquences théologiques parce qu'elle empêche toute compréhension biaisée ou partielle de l'évangile. Du point de vue théologique, il apparaît que l'évangile *sur* Jésus et l'évangile *de* Jésus sont complémentaires; l'un ne peut donc pas être annoncé sans tenir compte de l'autre. L'évangile *sur* Jésus, c'est-à-dire la bonne nouvelle sur le Fils de Dieu incarné, mort et ressuscité pour nous, qui participe de la gloire du Père, n'est pas complet sans l'évangile *de* Jésus, c'est-à-dire l'annonce de la bonne nouvelle de la venue du royaume de Dieu qui transformera ce monde. De même, l'évangile *de* Jésus n'est pas complet sans l'évangile *sur* Jésus. La tentation d'une lecture partielle dans un sens ou l'autre est présente dans l'Église depuis son commencement. C'est pourquoi la réception dans les écrits du Nouveau Testament de cette pluralité de sens au sujet du terme *euaggelion* est un avertissement salutaire qui invite à garder la tension créative entre ces deux façons de comprendre et de vivre l'*euaggelion*.

E – 0 37002 *Salamanca*,
Compañía, 5.
sguijarroop@upsa.es

Santiago GUIJARRO
Professeur à la Faculté de théologie
Universidad Pontificia de Salamanca

Résumé – Lorsqu'elle est menée exclusivement dans une perspective diachronique et évolutive, l'étude du terme *euaggelion* ne permet pas de percevoir clairement la coexistence des différents sens donnés à ce mot par les premiers disciples de Jésus. Pourtant, les textes proto-chrétiens témoignent d'une telle coexistence jusqu'au milieu du II^e siècle. Cet article identifie deux trajectoires rapportées dans ces écrits et il propose une explication des sens que le terme *euaggelion* y a acquis. Il montre aussi que chacune de ces

trajectoires s'est développée dans un contexte différent (en terre d'Israël et dans la diaspora) qui a déterminé la compréhension de ce mot-clé du sociolecte chrétien.

Summary – The study of the term *euaggelion*, from a purely diachronic or evolutionary perspective, has not helped to fully perceive the co-existence of the different meanings ascribed to the word by the early disciples of Jesus. However, the proto-Christian texts show this co-existence until the mid 2nd Century. This article identifies two trajectories reflected in these writings and offers an explanation of the meaning which the term acquires in them. The article also aims to show that each of these trajectories evolved in a different context (in the land of Israel, and in the Diaspora) which in turn determined the understanding of this keyword of the Christian sociolect.