

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE ÈS ARTS (THÉOLOGIE)

PAR  
SYLVAIN CHARBONNEAU

"LES SOIXANTE-DOUZE AUTRES", ANALYSE HISTORICO-CRITIQUE DE LC 10,1-20

SEPTEMBRE 1995

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

À RITA ET CLAUDE.

## TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	1
1- Critique Textuelle de Lc 10,1-20.....	7
1.1- Lc 10,1: le "καὶ".....	7
1.2- 10,17: "ἐβδομήκοντα" ou "ἐβδομήκοντα δύο" ?.....	10
1.3- 10,15: καταβήσῃ ου καταβιβασθήσῃ.....	15
2- Lc 10,1-20 : la mission des soixante-douze.....	18
2.1- Contexte du passage.....	18
2.2- La limite du passage.....	21
2.3- Analyse littéraire de Lc 10,1-20.....	22
2.3.1- Lc 10,1.....	22
2.3.2- Luc 10,2.....	29
2.3.3- Luc 10,3.....	31
2.3.4- Luc 10,4.....	33
2.3.4.1- Ne saluez personne en chemin.....	37
2.3.5- Luc 10,5-6.....	39
2.3.6- Luc 10,7-8.....	42
2.3.7- Lc 10,9.....	45
2.3.8- Lc 10,10-11.....	47
2.3.9- Lc 10,12.....	50

2.3.10- Lc 10,13-15.....	50
2.3.11- Lc 10,16.....	55
2.3.12- Lc 10,17.....	56
2.3.13-10,18.....	58
2.3.14- 10,19.....	61
2.3.15-10,20.....	62
2.4- L'historicité de Lc 10,1-20 et de l'envoi en mission.....	64
3- La reconstruction de la section Q.....	67
3.1- Source Q : état de la question.....	67
3.1.1- À la recherche d'un genre littéraire pour Q.....	68
3.1.2- Q = genre "évangile" ?.....	70
3.1.3- Q = un outil pour les charismatiques itinérants.....	71
3.1.4- Q = genre "ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ" ?.....	73
3.1.5- Q = "évangile sapiential" ?.....	75
3.1.6- Conclusion.....	76
3.2- Le récit missionnaire dans les synoptiques.....	77
3.2.1- Mc 6,7-13.30.....	77
3.2.2- Mc 6,7.12s.30 : le cadre au récit missionnaire de Marc.....	78
3.2.3- Les instructions pour la mission: Mc 6, 8-11.....	81
3.2.4- Mt 9,35-10,4; 10,16-42 : le cadre du récit missionnaire de Matthieu.....	83
3.2.5- Mt 9,35- 10,16.....	85
3.2.6- Ne vous en allez pas dans le chemin des païens.....	88

3.2.7- Lc 9,1-6 : la mission des douze.....	93
3.2.8- Lc 9,1-6 et Q.....	94
3.2.9- La mission des soixante-douze.....	95
3.3- Le document Q.....	97
3.3.1- L'introduction au récit : Lc 10,1; Mt 10,1; Lc 9,1; Mc 6,7a.....	97
3.3.2- L'envoi: Lc 10,2-3; Mt 9,37-38;10,16; Lc 9,2; Mc 6,7b.....	98
3.3.3- Les objets pour la mission: Lc 10,4; Mt 10,9-10; Lc 9,3; Mc 6,8-9.....	100
3.3.4- Le comportement dans les maisons : Lc 10,5-7; Mt 10,12-13; Lc 9,4; Mc 6,10.....	103
3.3.5- Le comportement dans les villes : Lc 10,8-11; Mt 10,7-8.11.14; Lc 9,5; Mc 6,11.....	105
3.3.6- La conséquence du rejet : Lc 10,12; Mt 10,15.....	108
3.3.7- Le malheur à des villes impénitentes : Lc 10,13-15; Mt 11,21-23.....	109
3.3.8- L'importance de l'écoute du missionnaire : Lc 10,16; Mt 10,40.....	111
3.4- L'origine du document Q.....	113

4- Le phénomène des charismatiques itinérants et le récit d'envoi en mission.....	118
4.1- Les charismatiques itinérants : un phénomène visible ailleurs qu'en Q ?.....	118
4.2- Qui sont ces charismatiques itinérants ?.....	119
4.3- Le charismatique itinérant : un ascète; Jésus : un glouton ?.....	122
4.4- Le charismatique itinérant et sa parole efficace.....	124
4.5- Le "fils de paix" : un sympathisant important pour le charismatique itinérant.....	125
4.6- Le charismatique itinérant : une personne qu'il ne faut pas rejeter.....	127
4.7- Le charismatique itinérant : un héraut pour Israël ?.....	127

4.8- Le charismatique itinérant : un martyr ?.....	129
4.9- Le charismatique itinérant : une personne issue d'une communauté qui prie pour avoir des ouvriers pour la moisson ?.....	131
4.10- Le charismatique itinérant et la mission qui s'adresse aux Gentils.....	132
4.11- Le charismatique itinérant et la communauté lucanienne.....	134
Conclusion.....	136
Bibliographie.....	140

# Introduction

Jésus a accompli toute sa mission en Palestine et auprès du peuple juif. Peu de temps après sa mort, les douze et les autres missionnaires ont d'abord annoncé l'Évangile à leurs proches. Cependant, quelques décennies plus tard, on constate que le peuple juif n'a pas majoritairement accepté l'Évangile et l'on s'est tourné vers les Gentils : "Sachez-le donc : c'est aux païens qu'a été envoyé ce salut de Dieu. Eux du moins ils écouteront" (Ac 28,28).

Dans le Nouveau Testament, plusieurs textes ont comme thématique "la mission". Selon les Évangiles, dès le ministère public de Jésus, ceux qui décidèrent de suivre le Seigneur ont tenté avec zèle de communiquer leur foi. Il est difficile de savoir si, historiquement, des disciples de Jésus ont réalisé une mission indépendante du maître. On se rend compte toutefois que les chrétiens d'après Pâques ont mis beaucoup d'emphase sur la mission.<sup>1</sup> Pour plusieurs, elle devint, du moins pour un temps, l'unique raison de leur existence. De fait, plusieurs documents qui nous sont transmis par le Nouveau Testament semblent de près reliés à ces messagers qui sont souvent responsables de la transmission des paroles de Jésus.<sup>2</sup> Le récit d'envoi en mission dans les synoptiques semble être de cet ordre.

---

<sup>1</sup> Pour Hengel (1983,64): "The history and theology of earliest christianity are 'mission history' and 'mission theology'".

<sup>2</sup> "In their preaching, the words of Jesus were heard (Lk 10,16), which can also be interpreted to mean that they were handing on the words of Jesus (and possibly other Jesus traditions)." Theissen (1991,53).

Dans les évangiles synoptiques, nous retrouvons quatre récits où Jésus effectue un envoi missionnaire (Mt 9,37-10,16; Mc 6,7-13; Lc 9,1-6; 10,1-20). Dans tous les cas - sauf un - ces récits s'adressent au groupe des douze. Luc est le seul des évangélistes à faire exception à cette règle. En 9,1s, Luc retrace comme les deux autres, l'envoi des douze par Jésus. Cependant, en Lc 10,1s on remarque que Jésus adresse un discours similaire pour "soixante-douze autres" (ou soixante-dix).

Cette étude veut être une analyse de ce dernier récit lucanien. Lc 10,1-20 sera examiné par le biais des méthodes historico-critiques.

Le chapitre premier est consacré à la critique textuelle du passage. L'un des importants problèmes de critique textuelle du Nouveau Testament se retrouve dans ces versets : Jésus, selon 10,1.17, a-t-il envoyé soixante-dix ou soixante-douze émissaires ? Des efforts seront déployés pour résoudre cette énigme importante, mais l'étude est avant tout un exercice d'application de la méthode. Le métier de textualiste est l'un des plus exigeants domaines des méthodes exégétiques. Sans compter les traductions, il faut avoir une bonne connaissance des 5 354 manuscrits grecs du Nouveau Testament pour établir une lecture plausible des textes originaux. Plusieurs exégètes traitent de ces questions, mais le font superficiellement, souvent en références au bas des pages et souvent en citant les spécialistes. De fait, il y a très peu d'exégètes qui peuvent être considérés comme des spécialistes de cette question, et pour le devenir, il faut souvent une vie. Ainsi ce chapitre veut être simplement une prise de conscience que le texte actuel du Nouveau Testament "est

un texte entièrement construit<sup>3</sup>, et qu'établir avec rigueur un texte est une entreprise ardue.

Le chapitre deux portera sur l'analyse littéraire de Lc 10,1-20. Cette étape est très importante puisqu'elle permettra de mieux comprendre le texte et son vocabulaire : pourquoi soixante-douze (10,1) ? Quel est le symbolisme de la moisson (10,2) ? Pourquoi ne saluer personne en chemin (10,4) ?... Toutes ces questions seront analysées, et avec l'aide des commentaires et des dictionnaires, nous tenterons de les comprendre dans leur contexte historique.

Le chapitre trois se subdivisera en deux parties importantes. Premièrement un état de la question sur la source Q, et deuxièmement une tentative de retracer le récit d'envoi en mission dans ce même document. Pour des exégètes, Q représente la source la plus importante pour la rédaction de Lc 10,1-16<sup>4</sup> et pour d'autres elle représente un témoin important de l'activité des premiers prophètes chrétiens<sup>5</sup> : ces deux motifs nous poussent à essayer de mieux comprendre ce document. Dans le domaine des études bibliques, Q est un sujet vraiment particulier. À prime abord, il est difficile de comprendre les chercheurs qui veulent investir beaucoup de leur temps à faire l'étude d'un document hypothétique ! Il s'agit toutefois de lire ces recherches et d'entrer dans la discussion, pour comprendre la motivation de ces chercheurs. Quel lien existe-t-il entre les évangiles synoptiques ? Et quelles sont les

---

<sup>3</sup> Guillemette, Brisebois (1987,112).

<sup>4</sup> Citons Marshall (1978,413); Fitzmyer (1985,842); Uro (1987,25).

<sup>5</sup> Streeter (1924,212-214); Steck (1967,288); Zeller (1982,295-409); Boring (1982,137-180).

sources de ces documents ? Celui qui s'intéresse aux casse-tête chinois, trouvera chaussure à son pied. Depuis Büsching en 1776, des chercheurs tentent de découvrir une solution au "problème synoptique", sans toutefois trouver une réponse sans équivoque et qui ferait l'unanimité. Toutefois, la théorie des deux sources représente une avenue intéressante, et elle est présupposée par la majorité des exégètes actuels. De plus, on consacre actuellement plusieurs études sur le document Q pour tenter de mieux saisir les documents qui sont à l'origine des Évangiles. Ces recherches nous aideront à exposer l'état de la question et à établir le texte source.

La reconstruction mot à mot de la source est, pour plusieurs textes des synoptiques, une entreprise très difficile. Le récit d'envoi missionnaire en Q n'échappe pas à cette difficulté. Il serait difficile pour nous de partir d'aucune recherche pour retracer cette source. C'est pour cela que nous partirons des reconstructions des exégètes qui ont déjà fait un travail imposant.<sup>6</sup> Le fait d'étudier ces positions et de saisir les difficultés pour la reconstruction du récit d'envoi en mission dans Q, est suffisamment intéressant pour proposer le fruit de ces recherches. Il est toutefois impossible de ne pas prendre position parmi toutes ces hypothèses et d'inclure le fruit de nos propres recherches, sachant qu'elles ne représentent qu'une faible contribution à ce qui a déjà été fait dans ce domaine.

---

<sup>6</sup> Manson (1971); Hahn (1965); Hoffmann (1972); Schulz (1972); Laufen (1978); Marshall (1978); Polag (1982); Fitzmyer (1985); Uro (1987).

La recherche de la source d'un document provient d'une méthode inspirée de Bultmann, voulant que la tradition se développe à partir de simples paroles. Peu de temps après, à ces logia se sont greffées des additions ou des formules interprétatives, lesquelles ont été par la suite rassemblées dans un ensemble thématique. De nos jours, cette méthode diachronique est remise en question. Même si elle se veut une méthode précise et "objective", les résultats obtenus par cette méthode sont parfois contestables et trop souvent hypothétiques. C'est pourquoi cette méthode est moins en vogue de nos jours. Pourquoi faire un long travail à ce niveau si l'on n'est même pas certain que ce travail aura quelqu'utilité pour expliquer le texte biblique que nous avons sous les yeux ? Pourquoi faire de nos textes bibliques un véritable "puzzle" de sources hypothétiques sans expliquer le "Sitz im Leben" de celles-ci ? Pourquoi alors ne pas travailler avec les textes que nous avons sous les yeux ? Beaucoup d'exégètes sont de cet avis et préfèrent travailler avec d'autres méthodes. Cependant, plusieurs chercheurs continuent d'appliquer cette méthode avec efficacité en utilisant l'histoire des traditions comme un outil utile pour la recherche synoptique. Même si les paroles se développent sans une règle stricte,<sup>7</sup> la perspective du texte final nous fait apparaître des traditions se développant à travers des stages progressifs. C'est un processus où des facteurs externes, comme la situation historique ou le contexte culturel, transforment les matériaux.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Nous croyons qu'il faut prendre ici en compte la vision de Kelber (1983, 28) voulant qu'il soit difficile d'établir des règles précises concernant l'évolution orale des paroles. Elles n'évoluent pas toujours en linéarité croissante (Bultmann); la discontinuité, le rétrécissement sont des faits établis dans les communications orales. Sanders (1969,272) est arrivé à cette même conclusion : il n'y a pas de règle stricte concernant le développement de la tradition synoptique.

<sup>8</sup> cf. Uro (1987, 14)

Le chapitre quatre sera consacré au phénomène des "charismatiques itinérants".<sup>9</sup> Le récit d'envoi en mission est sans équivoque l'un des documents de référence pour découvrir l'éthos de ces personnes qui sont si importantes dans le développement du christianisme. C'est pour cela qu'après avoir tenté de découvrir le texte à l'origine de Lc 10,1-20, nous ferons une analyse de ce groupe qui a accepté ce mode de vie pour transmettre la Bonne Nouvelle. Ce dernier chapitre ne veut pas être une étude exhaustive du phénomène des charismatiques itinérants. Avec l'étude de Lc 10,1-20, avec la recherche de sa source (Q), une étude sera faite pour tenter de faire ressortir des caractéristiques de ce groupe : quel était leur mode de vie ? Leur comportement dans les villes et dans les maisons ? Quel était le contenu de leur prédication et les actions qu'ils posaient ? L'étude des sources de notre texte nous indiquera s'il faut voir au premier siècle une transformation dans leur comportement ou leur approche.

---

<sup>9</sup> Terme utilisé par Theissen (1978,1991) pour décrire les premiers missionnaires chrétiens. Pour Theissen "le terme «charismatique» signifie que leur rôle n'était pas une forme de vie institutionnalisée, à laquelle on pouvait s'adoindre par sa propre décision. Cette forme de vie était fondée au contraire sur un appel imprévisible." (1978,26). Ces charismatiques itinérants adoptaient un mode de vie particulier: absence de famille, absence de possession, absence de protection, pour vivre "selon la doctrine de l'Évangile" (Did. 11,3 ss). Pour Theissen, les charismatiques itinérants disposaient d'une influence importante: "les charismatiques itinérants n'ont pas été un phénomène marginal dans le mouvement de Jésus. Ils ont marqué les plus anciennes traditions synoptiques, particulièrement pour la tradition des logia" (1978,28).

## 1- Critique Textuelle de Lc 10,1-20

Afin de découvrir le texte de Lc 10,1-20 qui soit le plus proche possible de l'original, nous nous proposons d'analyser ce texte par la méthode de la critique textuelle. Dans ce chapitre, nous ne choisirons que les problèmes discutables qui risquent de métamorphoser l'exégèse de Lc 10,1-20. Nous considérons comme importants les problèmes suivants: En 10,1a, il y a deux problèmes importants de critique textuelle: il est possible de lire soit "...ό κύριος ἐτέρους" ou "ό κύριος καὶ ἐτέρους" et "έβδομήκοντα" ou "έβδομήκοντα δύο" (voir aussi v.17). Au v.15b il est possible de lire "ἔως τοῦ ἄδου καταβήσῃ" ou "ἔως τοῦ ἄδου καταβιβασθήσῃ".

### 1.1- Lc 10,1: le "καὶ"

Certains manuscrits ajoutent le "καὶ" adverbial qui signifie dans ce cas-ci "aussi (encore)": "le Seigneur désigna aussi, encore soixante-douze (ou soixante-dix) autres". Lagrange<sup>1</sup> croyait que le καὶ était authentique et que sans lui le ἐτέρους ne ferait un lien qu'avec le récit constitué de séquences parénétiques de 9,57-62; alors qu'avec le καὶ notre texte établit un lien avec la première mission (Lc 9, 1-6). Notons que le ἐτέρους à lui seul

---

<sup>1</sup> Lagrange (1921, 631)

indique que certains ont déjà reçu cette charge (cf. Lc 9,1-6.52.60). Le καὶ ne fait qu'amplifier ce lien. Ainsi, si l'ajout est volontaire, nous avons affaire à une tradition manuscrite qui a voulu mettre de l'importance sur le fait que ce n'est pas la première fois que l'on retrouve une charge missionnaire dans Luc.

Les manuscrits<sup>2</sup> qui ajoutent le καὶ<sup>3</sup> sont plus nombreux que ceux où il est absent<sup>4</sup>. Toutefois, si l'on regarde la date de parution et l'ancienneté des textes, on remarque que les manuscrits qui n'ont pas le καὶ sont des manuscrits plus anciens<sup>5</sup>.

Notons cependant que les manuscrits qui lisent le καὶ sont très bien représentés

<sup>2</sup> Pour ce faire nous utiliserons les textes et les apparats critiques de Aland (1975, 250-251) et de Nestle (1979, p.250). La datation des manuscrits provient de K. Aland (1976, XIV-XXXII). Cet ouvrage nous aidera également à discerner la qualité des manuscrits. Pour la classification des manuscrits on s'inspirera de Guillemette (1987, 185-187) et de Vaganay (1986, 135-184).

<sup>3</sup> Les onciaux Ι(01)(Sinaiticus), A (02)(Alexandrinus), C (04) (Ephraemi rescriptus), D(05)(Cantabrigiensis), K (017)(Cyprius), W (032), X (033), Δ(037), Θ(038), ΙΙ(041), Ψ(044); les minuscules f<sup>1</sup>, f<sup>13</sup>, 28, 33, 565, 700, 1009, 1010, 1079, 1195, 1216, 1230, 1241, 1242, 1253, 1344, 1365, 1546, 1646, 2148; la majorité des lectionnaires et des manuscrits byzantins; les versions latines it<sup>a,aur,b,c,d,e,f,l,q</sup>, vg; syriaques syr<sup>c,h</sup>; la version gothique, arménienne; les pères Marcion, Tertullien, Eusèbe, Basile.

<sup>4</sup> Le papyrus p<sup>75</sup>; les onciaux B (03)(Vaticanus), L (019), Ξ (040), 0181; les minuscules 892, 1071, 1424, 2174; la version latine it<sup>r</sup>; syriaques syr<sup>s,p</sup>; coptes cop<sup>sa,bo</sup>; la majorité des éthiopiennes (eth) et géoignes (geo); le Diatessaron de Tatien, Cyrille.

<sup>5</sup> Le p<sup>75</sup> (début du 3<sup>ème</sup> siècle), cop<sup>sa</sup> (3<sup>ème</sup> siècle), B, cop<sup>bo</sup> (4<sup>ème</sup> siècle), syr<sup>s</sup> (5<sup>ème</sup> siècle). Comparativement à syr<sup>c</sup>, Ι, it<sup>a</sup> (4<sup>ème</sup> siècle), A, W, D, X, vg arm (5<sup>ème</sup> siècle).

géographiquement<sup>6</sup>, alors que les manuscrits qui ne le lisent pas proviennent surtout d'Egypte<sup>7</sup>.

Le comité de l'UBS<sup>8</sup> a été impressionné par la qualité des manuscrits qui attestent la lecture sans le καὶ et c'est pour cette raison qu'elle a adopté cette lecture. A notre sens, une lecture qui est appuyée à la fois par le p<sup>75</sup>, le Vaticanus, la syr<sup>s</sup> et le Diatessaron a bien des chances d'être la plus originale.

A. Plummer<sup>9</sup> affirme que le καὶ a été ajouté comme une glose. Cependant, il ne dit pas ce qu'elle explique. Marshall<sup>10</sup> affirme que le καὶ est en accord avec le style lucanien et pense qu'il peut être considéré comme authentique. De fait le terme ἐτέρους précédé du καὶ est beaucoup plus fréquent dans Luc que dans les deux autres synoptiques (1/0/9)<sup>11</sup>. En outre, il faut noter que, au singulier, ces deux termes sont employés à répétition dans une même péricope et sont utilisés par Luc pour débuter une nouvelle mise en situation comparable à celle qui précède (8,6.7.8; 9,61; 14,19.20). Au pluriel, le καὶ ἐτέρους se

<sup>6</sup> Très bien représentés par les quatre types de texte: égyptien (ꝝ, Ψ, Δ, C, 33,), "occidental" (D, X, syr<sup>c,h</sup>, vg, it<sup>a,aur,d,c,d,e,f,l,q</sup>), antiochien (A, II, W, goth, une bonne partie des minuscules), et césaréen (Θ, f<sup>1, f13</sup>, 28, 565, 700, géo).

<sup>7</sup> p<sup>75</sup>, B, L, 892, cop<sup>sa,bo</sup>, on retrouve toutefois cette lecture dans le texte "occidental" (Ξ, syr<sup>s,p</sup>, it<sup>r1</sup>).

<sup>8</sup> Metzger(ed.) (1971, 150).

<sup>9</sup> Plummer (1922, 271).

<sup>10</sup> Marshall (1978, 414).

<sup>11</sup> Mt 15,30; Lc 3,18; 8,3.6.7.8; 9,61; 14,19.20; 23,32 cf. Ac 15,35; 17,34.

retrouve souvent à la fin d'une péricope pour exprimer que beaucoup d'autres paroles ou personnages peuvent être ajoutés à la liste qui précède (3,18; 8,3; Ac 15,35; 17,34). Dans le cas qui nous intéresse davantage, le (καὶ) ἐτέρους est dans sa forme plurielle et se retrouve au début d'une nouvelle péricope où Luc utilise une phrase typique pour marquer une transition d'un récit à l'autre ("Μετὰ δὲ ταῦτα": 5,27; 12,4; 17,8; 18,4; cf. Ac 7,7; 13,20; 15,16; 18,1). On ne peut donc pas dire qu'il s'agit d'un cas classique de composition lucanienne si l'on considère le καὶ comme authentique. Dans les autres récits où l'on retrouve le καὶ ἐτέρους dans sa forme plurielle, l'auteur du troisième évangile ne développe pas sur ces paroles ou personnages qu'il cite, alors que, dans notre texte, l'attention se tourne justement sur ces (καὶ) ἐτέρους.

Ainsi pour des raisons de critique interne et surtout de critique externe, nous sommes relativement certains que le texte original ne contenait pas de καὶ. Cependant, il nous est impossible de montrer pourquoi le καὶ est venu s'insérer dans la tradition manuscrite.

## **1.2- 10,1.17: "ἐβδομήκοντα" ou "ἐβδομήκοντα δύο" ?**

Beaucoup de pages ont été écrites pour résoudre ce problème de critique textuelle. Plusieurs auteurs du 20<sup>ème</sup> siècle ont été confrontés à ce problème et leurs solutions ressemblent souvent à celle de Lagrange: "Nous avons écrit 72 disciples, non sans

hésitation...<sup>12</sup>. Bien que plusieurs auteurs ont préféré la lecture "72", l'incertitude des chercheurs se comprend devant la difficulté d'établir une lecture qui s'impose.

Pour Metzger,<sup>13</sup> l'un des arguments pouvant expliquer la présence du soixante-dix, est qu'un scribe a involontairement omis le δύο au v.1 en raison de la présence du δύο (δύο) qui intervient dans le contexte immédiat. Cet argument nous paraît invraisemblable. Ce scribe devait écrire deux fois ἐβδομήκοντα (δύο) (v.1.17) et ainsi faire deux fois la même erreur. Il serait pour nous impensable de chercher à régler le problème simplement en disant qu'une tradition manuscrite a omis involontairement le δύο. La qualité des manuscrits qui attestent les deux leçons ne nous permet pas d'en arriver à une telle conclusion. Parmi tous les manuscrits que nous pouvons lire aujourd'hui, un seul a effectivement fait une erreur involontaire: La syr<sup>c</sup> lit au v.1 "soixante-douze", alors qu'au v.17 elle lit "soixante-dix". Cette erreur de la syr<sup>c</sup> montre bien que les deux lectures étaient bien attestées dans l'Eglise primitive; et que les deux lectures pouvaient se retrouver dans une même région. Le cas de la syr<sup>c</sup> ne vient pas supporter l'hypothèse de Metzger de la présence immédiate du δύο (δύο) au v.1, puisque c'est dans ce verset qu'elle écrit ἐβδομήκοντα δύο.

Par l'examen des manuscrits, nous remarquons tout de suite que les témoins qui

<sup>12</sup> Lagrange (1921,292).

<sup>13</sup> Metzger (1958-59,305)

lisent ἐβδομήκοντα<sup>14</sup> sont plus nombreux et que cette lecture est attestée par l'un des plus anciens manuscrits (p<sup>45</sup>, 3<sup>ème</sup> siècle), mais que les deux lieux variants sont tous deux appuyés par la recension égyptienne. Notons cependant que la lecture ἐβδομήκοντα δύο est supportée par des textes plus primitifs.<sup>15</sup> Également, les deux lectures se retrouvent dans le texte "occidental"<sup>16</sup>, mais que la recension antiochienne et césaréenne attestent presqu'exclusivement ἐβδομήκοντα.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> ἐβδομήκοντα: Le papyrus p<sup>45</sup> (sa lecture n'est possible que pour le v.17). En ce qui à trait à ce papyrus, Metzger (1958-59, 299-306) a vu que certains textualistes avaient fait une erreur de lecture. Ainsi, le p<sup>45</sup> ne lit pas "soixante-douze" au v.17 (Souter (1947) Merk (1964)) mais bien "soixante dix". Le American and British Committees of the International Greek New Testament Project (1984, 219) a lu la même chose que B.M. Metzger, ainsi que dans la synopse éditée par Aland (1972, 165), mais curieusement la correction n'a pas été effectuée dans la troisième édition (1975, 250) de L'UBS. Les onciaux Ν(01)(Sinaïticus), Α(02)(Alexandrinus), Κ(04) (Ephraemi rescriptus), Κ(017)(Cyprius), Λ(019), Μ(021), Ζ(032), Χ(033), Γ(036), Δ(037), Θ(038), Λ(039), Ξ(040), ΙΙ(041), ΟΙΨ(044), 15, les minuscules f<sup>1</sup>, f<sup>13</sup>, 28, 33 (lecture possible que pour le v.17), 565, 700, 892, 1009, 1010, 1071, 1079, 1195, 1216, 1230, 1241, 1242, 1253, 1344, 1365, 1546, 1646, 2148, 2174; les lectionnaires Ι<sup>76,276,854,950</sup> et des manuscrits byzantins; syriaques *syr<sup>c.p.h.pal</sup>*, *cop<sup>bo</sup>*, la version gothique, la majorité des éthiopiennes (eth), les pères Irénée<sup>lat</sup>, Clément, Origène<sup>hom 7,3</sup>, Amb., Tertullien, Eusèbe, Basile, Cyrille, Jérôme.

ἐβδομήκοντα δύο: Le papyrus p<sup>75</sup>; les onciaux Β(03)(Vaticanus), Δ(05) (Cantabrigiensis), ΟΙΒΑΙ (seulement pour le v.1); les versions latines *it<sup>a,aur,b,c,d,e,l</sup>*, la vulgate; les syriaques *syr<sup>sl,c</sup>* (pour le v.1), coptes *cop<sup>sa,bomss</sup>*, et géorgiennes (geo) et arménienne (arm); le Diatessaron de Tatien<sup>l,p,t,v</sup>, Ambrst Origène<sup>hom 27,11</sup>, Actes de Thomas, l'enseignement de Addai, Augustin, Ephrem, Ps-Clément, Didascalia, Adamantius.

<sup>15</sup> ἐβδομήκοντα δύο: p<sup>75</sup>, *cop<sup>sa</sup>* (3<sup>ème</sup> siècle); Β, *cop<sup>bomss</sup>* (4<sup>ème</sup> siècle). ἐβδομήκοντα: Ν, *cop<sup>bo</sup>* (4<sup>ème</sup> siècle); Κ (5<sup>ème</sup> siècle); Λ, Ψ (8<sup>ème</sup> siècle); Δ, 33, 892, (9<sup>ème</sup> siècle).

<sup>16</sup> ἐβδομήκοντα δύο: surtout par les traductions latines et par le D; ἐβδομήκοντα: p<sup>45</sup>, Χ, *syr<sup>s</sup>*

<sup>17</sup> antiochien: Α, Κ, Λ, ΙΙ, Ι<sup>76,276,854,950</sup>, la version Gothique, et certains minuscules; césaréen: f<sup>1,13</sup>, Θ, 28, 565, 700; ἐβδομήκοντα δύο: géo, arm, Origène.

Même si la lecture avec le ἐβδομήκοντα δύο est moins bien représentée géographiquement, et qu'elle est très rare chez les Pères, la majorité des auteurs<sup>18</sup> croient que les deux leçons sont attestées par des manuscrits de valeur égale.

Les chiffres "soixante-dix" et "soixante-douze" ont été souvent utilisés dans la littérature juive.<sup>19</sup> Voyant que le problème ne peut se régler uniquement par la critique externe, les exégètes ont tenté avec l'aide de ces mentions de résoudre le problème qui se présente à nous. Mais voilà, il existe des cas bien connus où il y a le même problème qu'en Lc 10,1.<sup>20</sup>

Notons que les auteurs ont remarqué que le chiffre soixante-dix était beaucoup plus répandu que le chiffre soixante-douze dans la littérature de l'époque.<sup>21</sup> Étant donné ce fait,

<sup>18</sup> A. Plummer (1960,272); Metzger (1958-59,306); Marshall (1978, 414); Metzger (éd.) (1971,150); Fitzmyer (1985,845).

<sup>19</sup> B.M. Metzger (1958-59, 303-304) a dressé une liste exhaustive des textes où l'on rencontre soixante-dix et soixante-douze dans la Bible et dans la littérature intertestamentaire.

<sup>20</sup> Selon Gn 11 (TM), le calcul de toutes les nations de la terre se chiffre à "soixante-dix"; selon Gn 11 (LXX): "soixante-douze". La lettre d'Aristote (section 46-50) raconte que six anciens ont été choisis dans chacune des douze tribus d'Israël pour préparer une traduction grecque de la Torah. Josèphe reprend cette histoire (Antiquités Juives 12, 49-57) et indique que le nombre des traducteurs était soixante-dix. En 3 Enoch le nombre des princes du royaume du ciel est de 72, ce qui correspond aux 72 langages de la terre (17,8; 18,2; 30,2). En 48 C:9, il y a 70 princes.

<sup>21</sup> (70) Les 70 palmiers et les 12 sources d'Elim (Ex 15,27) Tertulien (Adv. Marc 4,24). Dans le rituel de la Fête des Tabernacles, 70 boeufs sont offerts aux nations de la gentilité (cf. commentaire sur Bemibdar Rabba sect. 21).

Josèphe, en tant que gouverneur militaire de la Galilée envoya 70 anciens pour qu'ils règnent sur le territoire (Vita 79; Guerre juive 2,570). Durant la guerre juive, les Zélotes

K. Aland<sup>22</sup> a émis l'opinion qu'il serait difficile qu'une tradition manuscrite ait transformé un chiffre très répandu en un qui l'est moins. C'est pour cela que, malgré l'opinion du comité de l'UBS de mettre le δύο entre crochets<sup>23</sup> pour signifier que le nombre des missionnaires ne peut être établi avec sûreté, Aland intègre le δύο dans le texte sans incertitude.

Fitzmyer<sup>24</sup> a fait l'hypothèse que soixante-dix ne représente qu'une approximation de soixante-douze. A l'opposé nous pouvons faire la conjecture que le nombre des missionnaires a pu être transformé de "soixante-dix" à "soixante-douze" pour offrir un meilleur parallèle avec les douze envoyés de Lc 9,1 (6 X 12). Cette hypothèse ne nous convainc guère depuis que Josèphe a écrit "soixante-dix" dans l'histoire de la traduction de la LXX où le calcul mathématique du nombre des traducteurs semble si simple (cf. note 16).

établissent un tribunal qui était composé de 70 membres (Guerre Juive 4, 336. 341). Selon le Talmud, tous les commandements que Dieu donna à Moïse au Sinaï pouvaient être entendus en 70 langues (B. Shabbat 88b; voir l'évolution de cette légende dans l'alphabet du Rabbi Akiba et dans Zohar 1,140a). Il y a 70 fils de Yeroubbaal (Jg 9,2), 70 fils de Achab (2 R 10,1). Dieu demande à Ezra (2 Esd 14,46) de cacher 70 livres. Selon 1 Enoch les Juifs étaient distribués parmi les 70 bergers angéliques (89,59s. cf. Dt 32,8).

(72) A la demande de Dieu, Moïse a envoyé 70 anciens pour l'assister (Ex 24,1; Nb 11,16.17.24.25). Cependant si nous ajoutons Eldad et Medad à ce nombre cela fait 72 ( Miyoshi (1974, 61). Selon la Mishna, le Sanhédrin était constitué de 71 membres (Sanhédrin 1,5; 2,4; Shebut 2,2). Cependant, dans d'autres passages le nombre est de 72 (Zebahim 1,3; Yadaim 3,5). Voir également Nb 31,38.

<sup>22</sup> Metzger (éd.) (1971,150)

<sup>23</sup> La tendance actuelle des exégètes est de mettre le δύο entre crochets: Fitzmyer (1885, 846); Uro (1987,63).

<sup>24</sup> Fitzmyer (1985, 846)

Si le chiffre "soixante douze" est beaucoup moins répandu dans la tradition, il n'en demeure pas moins qu'il est fréquemment associé à "soixante-dix" et vice versa dans cette même tradition. Les écrivains anciens ne paraissent pas tourmentés par cette différence. Origène semble présenter un cas classique, car il utilise le chiffre qui lui convient pour établir des parallèles avec les autres textes.<sup>25</sup> Cette dernière remarque nous incite à penser qu'on ne peut donner à ces deux lectures une signification théologique différente, ou oublier l'une ou l'autre des lectures au moment de l'analyse exégétique du passage.

Concluons que, malgré le fait que la critique externe ne nous permet pas de trancher, nous pensons que la lecture ἐβδομήκοντα δύο est préférable puisqu'il est difficile pour une tradition de métamorphoser un chiffre très fréquent en un qui l'est moins. (cf. Aland). Pour nous, ἐβδομήκοντα représente une approximation de ἐβδομήκοντα δύο dans une tradition qui ne donne pas à l'une ou l'autre des lectures une signification théologique différente.

### **1.3- 10,15: καταβήσῃ ou καταβιβασθήσῃ**

Au v.15, nous sommes confrontés à deux lectures issues de deux verbes différents. Le verbe καταβήσῃ est à la 2ième personne singulier indicatif futur du verbe καταβαίνω

---

<sup>25</sup> Dans l'homélie 7,3 sur le livre de L'Exode, Origène affirme sur la base des 70 palmiers que le nombre des missionnaires était de 70. Pourtant, dans l'homélie 27,11 sur le Livre des Nombres, il y trouva les 72 palmes représentant les 72 disciples de Jésus.

et signifie "descendre". Le second verbe καταβιβασθήσῃ est à la deuxième pers. ind. fut. pass. du verbe καταβιβάζω et signifie "faire descendre, précipiter".<sup>26</sup> Il s'agit sans doute d'une modification volontaire d'une tradition manuscrite qui a remplacé l'un de ces verbes par un autre quasi synonyme afin d'améliorer la signification théologique du passage. La raison pourrait bien être que l'un des scribes a interchangé le verbe καταβιβασθήσῃ par le verbe καταβήσῃ afin que le texte de Luc corresponde plus clairement au texte d'Isaïe 14,15 (LXX) où le prophète Isaïe adresse une insulte au roi de Babylone: "eh bien! c'est au schéol qu'on t'a fait descendre (καταβήσῃ), vers les profondeurs de la fosse". De par le fait même, en utilisant le verbe καταβαίνω au lieu de καταβιβάζω, le scribe se trouve à utiliser un verbe beaucoup plus fréquent dans l'Évangile de Luc ainsi que dans le reste du NT.<sup>27</sup>

La critique externe nous indique cependant le contraire. καταβήσῃ est représenté par des témoins très importants<sup>28</sup>. L'UBS a été impressionné par les manuscrits qui attestent

<sup>26</sup> "Certainly a more forceful threat" (Fitzmyer (1985,855)).

<sup>27</sup> καταβαίνω se retrouve 13f en Lc et 69f dans le reste du NT. Le verbe καταβιβάζω ne se retrouverait que dans ce texte de Lc 10,15 ainsi que dans le texte de Mt 11,23 où le même problème de critique textuelle se présente.

<sup>28</sup> καταβήσῃ: Le papyrus p<sup>75</sup>; les onciaux B (03)(Vaticanus), D(05) (Cantabrigiensis), la version latine it<sup>d</sup>; les syriaques syr<sup>c,s</sup>; la géorgienne (geo), l'arménienne (arm), l'éthiopienne (eth) et le Diatessaron de Tatien<sup>1</sup>.

καταβιβασθήσῃ: Le papyrus p<sup>45</sup>; Les onciaux Χ(01)(Sinaiticus), A (02)(Alexandrinus), C (04) (Ephraemi rescriptus), K (017)(Cyprius), L (019), W (032), X (033), Δ (037), Θ (038), Ξ (040), Π (041), Ψ (044), 0115, les minuscules f<sup>1</sup>, f<sup>13</sup>, 28, 33, 565, 700, 892, 1010, 1071, 1079, 1195, 1216, 1230, 1241, 1242, 1253, 1344, 1365, 1546, 1646, 2174; les lectionnaires et les manuscrits byzantins; les versions latines it<sup>a,aur,b,c,e,f,l,q,r</sup>; la Vulgate (vg); les versions coptes cop<sup>sa,bo</sup>, syriaques syr<sup>b,h</sup>, la version gothique et Cyrille.

cette lecture et Fitzmyer a noté que cette lecture est mieux représentée géographiquement.<sup>29</sup> L'analyse des témoins ne nous permet pas d'en arriver à une telle conclusion.<sup>30</sup> Cependant, la qualité des manuscrits qui attestent  $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\eta\sigma\eta$  nous invite à choisir cette lecture.

---

<sup>29</sup> Fitzmyer (1985, 855)

<sup>30</sup> La lecture  $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\eta\sigma\eta$  est représentée par les recensions égyptiennes (p<sup>75</sup>; B) et césaréennes (Arm; Geo). La lecture  $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\iota\beta\alpha\sigma\theta\eta\sigma\eta$  est représentée par les recensions égyptienne (N, C, L, Δ, Ψ, Σ, cop<sup>sa,bo</sup>), césaréenne (p<sup>45</sup>, Θ, f<sup>1</sup>, f<sup>13</sup>) et antiochienne (A, W).

## **2- Lc 10,1-20 : la mission des soixante-douze**

### **2.1- Contexte du passage**

Dans le texte de Luc, la mission des soixante-douze se situe dans les débuts du récit de la montée de Galilée à Jérusalem (Lc 9,51-19,27). Après un élément d'ouverture : "comme s'accomplissaient les jours de son assomption, (que) lui tourna sa face afin de partir pour Jérusalem" (9,51),<sup>1</sup> Luc rapporte l'histoire du mauvais accueil d'un village de Samarie (9,52-56), et l'histoire de trois hommes qui veulent suivre Jésus (9,57-62). C'est après cela que s'insère le nouvel envoi d'un groupe plus large de disciples. Au moment crucial où Jésus se tourne vers Jérusalem, les disciples sont envoyés comme des hérauts pour préparer et proclamer la venue du Seigneur (Mt 3,1). À la fin de ce voyage, on retrouvera encore "toute la multitude des disciples... louer Dieu... pour tous les miracles qu'ils avaient vus, disant : «Béni celui qui vient, (lui), le roi, au nom du Seigneur»" (Lc 19,37-38).<sup>2</sup>

La péricope qui précède notre texte est d'une grande importance pour comprendre Lc 10,1-20. Puisque l'histoire des personnes qui veulent suivre Jésus se retrouve en Matthieu (8,19-22) et en Luc (9,57-62), les exégètes croient que ce document provient de Q.<sup>3</sup> Matthieu

---

<sup>1</sup> Dans ce travail, nous utiliserons de préférence, pour les textes évangéliques, la traduction de P. Benoit et M.E. Boismard (1987).

<sup>2</sup> cf. Matera (1993,57-77).

<sup>3</sup> Ce récit fut à l'origine une série d'apophthegmes biographiques qui ont circulé d'une manière indépendante avant de recevoir un cadre narratif. Cf. Bultmann (1971,45-46); Fitzmyer (1981,833-34).

localise cette péricope à l'intérieur de l'histoire de la tempête apaisée, mais plusieurs auteurs sont d'avis que l'ordre de Luc semble mieux reproduire la séquence du document Q.<sup>4</sup> Dans son travail rédactionnel, on remarque que Luc ajoute au logion "laisse les morts enterrer leurs propres morts" (Lc 9,60 // Mt 8,22) le syntagme suivant : "mais toi, t'en étant allé, annonce le royaume de Dieu". On comprend alors que Luc a organisé cette péricope en utilisant des termes explicites pour exprimer l'importance primordiale de ce voyage missionnaire qui n'est pas de tout repos. Il est également intéressant de remarquer que Luc semble avoir éliminé le mot "scribe" (cf. Mt 8,19) pour le remplacer par un terme générique : "quelqu'un" (Lc 9,57).<sup>5</sup> Luc a fait la même chose en 9,59, si l'on considère son parallèle en Mt 8,21 où nous retrouvons le mot "disciple". Le rédacteur lucanien semble organiser ses matériaux pour que les paroles ne s'adressent pas à des "initiés", mais à des gens qui n'ont pas de statut religieux particulier. On peut conjecturer qu'il prépare cette mission qui ne sera pas réservée à des gens qui possèdent des fonctions particulières. En 10,1, les soixante-douze ne sont même pas appelés disciples; ils sont tout simplement d'autres (*ἐτέροις*) personnes qui comme en 9,57-62 font la "rencontre" de Jésus. Lc 9,57-62 prépare celui qui veut s'identifier à la mission de Jésus pour qu'il sache que cette vie ne correspond pas à une vie coutumière: vivre sans avoir d'endroit où poser la tête (Lc 9,58); ne pas se préoccuper des obligations familiales pour se consacrer à l'annonce du royaume (Lc 9,59-62). On a là des situations extrêmes pour exprimer d'une manière symbolique que manifestement cette

<sup>4</sup> C'est la position de plusieurs auteurs. Citons: Marshall (1978,408); Uro (1987,89).

<sup>5</sup> Chez Luc le *γραμματεύς* est ordinairement hostile à Jésus: 5,21.30; 6,7; 9,22; 11,53.54; 15,2; 19,47; 20,1.2.19.46; 22,2; 23,10.

mission est difficile. Enfin, la demande du dernier candidat (Lc 9,61-62) fait écho à l'histoire vétéro-testamentaire où Élie invite Élisée à le suivre. Élisée était alors en train de labourer avec ses douze paires de bœufs (1R 19,19). Il fait une demande similaire à celle du troisième candidat "Laisse-moi embrasser mon père et ma mère, puis j'irai à ta suite" (1 R 20b); et contrairement à Jésus, Élie accepte (1R 19,20c-21). Ainsi, en utilisant des traditions sous-jacentes à l'événement Jésus, Luc veut exprimer que la demande de Jésus est plus rigoureuse que celle d'un prophète aussi important qu'Élie.

Le récit d'envoi était suivi par le remerciement de Jésus à son Père (Lc 10,21-22 // Mt 11,25-30) et par la parole où Jésus dit à ses disciples qu'ils sont privilégiés de voir ce qu'ils voient (Lc 10,23-24 // Mt 13,16-17). En utilisant deux phrases parallèles et antithétiques, Luc met ici l'emphase sur le fait que les disciples ne sont pas simplement des représentants de Jésus (10,16), mais qu'ils sont ces "petits" qui ont reçu la chance de recevoir une révélation particulière à propos de Jésus et du Père du ciel (Lc 10,21).<sup>6</sup> Le Père, dans sa liberté souveraine, réalise ses desseins en choisissant ceux qui ne seraient pas nécessairement choisis par l'humanité. On peut voir dans le "tout m'a été remis par mon Père" (Lc 10,22a) que Jésus semble avoir été investi des pouvoirs messianiques; ce qui est comparable à la déclaration royale du Psalme 2,7-9 ou à l'investiture du Fils de l'homme en Daniel 7,14. En 10,17-20, c'est cette investiture qui a permis à Jésus de donner des pouvoirs à ses missionnaires.<sup>7</sup> Ce sont eux qui ont le privilège de participer à la connaissance du Père et

<sup>6</sup> cf. Thompson (1972,182); Fitzmyer (1985,865).

<sup>7</sup> Georges (1986,225).

du Fils dont la connaissance mutuelle est exclusive (Lc 10,22bc).<sup>8</sup>

## 2.2- La limite du passage

Le cadre de la péricope (Lc 10,1-20) a été établi à partir de la thématique de l'envoi (10,1) et du retour des soixante-douze (10,17-20). Cette construction du récit d'envoi missionnaire, avec le départ et le retour, se retrouve également en Mc 6,7-13.30; Lc 9,1-6.10, mais ici le retour est décrit avec plus de détails, et Lc 10,1-20 est le seul à offrir un ensemble "départ-retour". Cette péricope peut se subdiviser en quatre parties : A) la désignation et l'envoi des soixante-douze (10,1-12); B) le malheur aux villes des bords du lac qui refusent le message du maître ou des disciples (10,13-15); C) l'importance primordiale de l'écoute des messagers (10,16); D) le retour joyeux des disciples et la raison de leur joie (10,17-20).

---

<sup>8</sup> cf. Georges (1986,224-225).

## 2.3- Analyse littéraire de Lc 10,1-20

### 2.3.1- Lc 10,1

<sup>1</sup> *Or, après cela, le Seigneur (en) désigna soixante-douze autres et il les envoya deux par deux devant sa face, en toute ville et lieu où lui-même devait aller.*

Les disciples sont envoyés comme des précurseurs d'un voyage très important de Jésus vers Jérusalem. Le langage de ce premier verset est le fruit d'un travail important de la part de Luc. On peut constater que la formule de transition "Μετὰ δὲ ταῦτα" est fréquemment employée par Luc (5 fois) alors qu'elle ne se retrouve qu'une autre fois dans le reste des synoptiques.<sup>9</sup> Il est également à noter que le verbe "ἀναδείκνυμι" n'apparaît qu'une autre fois dans le Nouveau Testament, en Ac 1,24, où similairement Luc utilise ce verbe dans un contexte d'élection. Le titre "κύριος", pour parler du Jésus terrestre, est également très présent dans tout l'Évangile de Luc.<sup>10</sup> Jésus envoie ces messagers par paires "devant sa face" (προσώπου), dans toute ville et lieu où Jésus entend se rendre (10,1) au cours de son voyage commencé en 9,51 où sa "face" était visiblement tournée vers

---

<sup>9</sup> Mc 6,12 \\\ Lc 5,27; 10,1; 12,4; 17,8; 18,4.

<sup>10</sup> 31 fois dans Luc. Même si le titre "κύριος" provient fréquemment de l'influence de Q (Rehkopf (1959,95)), il est souvent dû à la rédaction lucanienne (à part notre texte, notons également 11,1; 12,41-42; 13,23; 17,5-6. cf. Uro (1987,61n.154)). En utilisant le terme κύριος autant pour YHWH que pour Jésus, Luc perpétue cette tradition déjà présente dans l'Église primitive : regarder le Jésus exalté sur un même niveau que YHWH (Georges (1986,251-255); Fitzmyer (1982,203).

Jérusalem. Le "προσώπου" dépend ainsi de ce voyage qui est vraisemblablement une fiction littéraire créée par le rédacteur lucanien.<sup>11</sup> Notons que contrairement à Matthieu et Marc, Luc rédige son récit pour en faire une histoire où les disciples font un travail préparatoire à celui du maître. Ce n'est donc pas une mission autonome des disciples. Matthieu parle plutôt d'une mission des disciples à l'intérieur d'Israël (Mt 10,5b.6.23), et Marc donne l'impression d'une mission indépendante des disciples (Mc 6,7.12-13.30). Jésus envoie soixante-douze autres. Il n'est pas certain si ἐτέροις fait référence à la mission des douze<sup>12</sup> ou au logion de 9,52 où Jésus "envoya des messagers devant sa face".<sup>13</sup> Conséquemment au fait que Luc relie cette mission avec l'épisode précédent ("après cela" (10,1)), Uro penche en faveur de cette dernière solution.<sup>14</sup>

Luc a voulu que la mission ne soit pas réservée aux douze, mais à un groupe plus large de disciples. Nulle part ailleurs trouve-t-on un tel récit où Jésus envoie un si grand nombre de disciples. À part la mission réservée aux douze, Luc est le seul des évangélistes à informer ses lecteurs qu'il y aurait eu un groupe distinct, celui-là beaucoup plus important

<sup>11</sup> Il est à noter que la rédaction de 9,51: "αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἔστηρισεν" (lui tourna sa face) et de 9,52: "καὶ ἀπέστειλεν ἄγγέλους αὐτοῦ" (et il envoya un messager devant sa face) sont similaires à ce syntagme de 10,1.

<sup>12</sup> Conzelmann (1982,67); Marshall (1978,415).

<sup>13</sup> Laufen (1978,202); Fitzmyer (1985,845).

<sup>14</sup> Uro (1987,59). Contrairement à Conzelmann (1982,62), Uro (1987,60n.149; voir aussi Pousset (1984,89)) pense que les douze faisaient partie des soixante-douze. Pour Bossuyt et Radermakers (1981,275-276) "le terme "autres" se dit des moissonneurs par rapport au Semeur, d'après le proverbe : «l'un sème, l'autre moissonne» (Jn 4,37)".

en nombre (et en intérêt ?),<sup>15</sup> et qui aurait reçu de Jésus le mandat de réaliser l'importante mission de préparer la venue du "κύριος".

La mention lucanienne des soixante-douze disciples a captivé l'attention des exégètes qui ont étudié ce passage. La première question soulevée est de déterminer l'origine de ce chiffre : provient-il de la rédaction lucanienne ou de l'une de ses sources ? Georgi a proposé que le chiffre ne pouvait pas avoir été créé par la main du rédacteur lucanien puisqu'il a mis l'emphase sur le collège de douze.<sup>16</sup> Notons toutefois que Luc n'a pas limité la tâche des douze à celle d'être des missionnaires.<sup>17</sup> La mention des soixante-douze n'est pas hors de propos dans l'oeuvre de Luc puisque l'on fait souvent mention dans cet Évangile d'un groupe de disciples qui ne font pas nécessairement partie des douze.<sup>18</sup> De plus, il est peu probable que Luc ait puisé le chiffre soixante-douze de la tradition Q, puisqu'il serait très difficile d'expliquer pourquoi Matthieu aurait fait la combinaison des deux récits missionnaires qu'il

<sup>15</sup> Étant donné l'espace réservé par Luc aux deux récits (La mission des douze : 6 versets (environ 94 mots); la mission des soixante-douze : 20 versets (356 mots). Si tout comme en 9,1-6, les disciples en 10,1-20 sont appelés à actualiser les paroles et la geste de Jésus, ils en sont également les précurseurs (10,1).

<sup>16</sup> Georgi (1964,215).

<sup>17</sup> Nous traiterons de cette question ultérieurement p. 93-94.

<sup>18</sup> L'histoire lucanienne de l'appel des douze laisse transparaître un groupe plus large de disciples : "Et, lorsque le jour fut arrivé, il appela ses disciples et, ayant choisi douze, qu'il nomma aussi apôtres" (6,13). En 8,1-3, quand Jésus "faisait route de ville et village prêchant et annonçant la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu" il y avait avec lui pour l'expédition les douze, quelques femmes "et bien d'autres" (8,3). Notons également l'entrée à Jérusalem avec "toute la multitude de disciples" (19,37).

avait reçus de la tradition.<sup>19</sup> Notons également que le syntagme "les ouvriers peu nombreux !" (Lc 10,2//Mt 9,37=Q) fait quelque peu curieux dans un contexte où une armée de soixante-douze volontaires se déploient pour la mission.<sup>20</sup> Ainsi, il est beaucoup plus probable que le chiffre soixante-douze provienne de la rédaction lucanienne.<sup>21</sup>

L'autre question discutée par les exégètes est de découvrir s'il existe un symbolisme derrière ce chiffre. Une interprétation commune considère que les messagers de Lc 10,1 correspondent aux soixante-douze<sup>22</sup> nations de Gen 10.<sup>23</sup> Si 9,1-6 représente la mission des douze apôtres s'adressant aux douze tribus d'Israël (1 Enoch 89,59; Dt 32,8), la mission des soixante-douze représenterait une typologie de la mission chez les gentils.<sup>24</sup> Une telle interprétation n'est pas sans difficulté. Schweizer s'est demandé pourquoi Luc aurait brisé le symbolisme des soixante-douze en utilisant un des éléments marciens qui consiste à envoyer les disciples "deux par deux" (10,1 cf. Mc 6,7).<sup>25</sup> De plus Conzelmann a noté que

<sup>19</sup> cf. Uro (1987,63).

<sup>20</sup> Beare (1970,7) a proposé qu'il était difficile d'imaginer que le rédacteur Q ait jugé ce nombre petit.

<sup>21</sup> Parmi les auteurs qui considèrent soixante-douze comme lucanien notons : Wellhausen (1904,48); Laufen (1978,202); Fitzmyer (1985,845); Uro (1987,845). Parmi ceux qui soutiennent l'origine pré-lucanienne notons : Georgi (1964,215); Marshall (1978,415).

<sup>22</sup> Pour la LXX et soixante-dix pour le TM. "The number seventy is surely an approximation or 'round number' for a more original seventy-two" Fitzmyer (1985,846).

<sup>23</sup> Wellhausen (1904,48); Jeremias (1967,24); Hahn (1965,129); Hoffmann (1972,251); Marshall (1978,415)

<sup>24</sup> Hoffmann (1972,251).

<sup>25</sup> Schweizer (1984,174).

Luc avait tendance à omettre les mentions d'une mission chez les gentils durant le ministère public de Jésus. De fait, ce n'est qu'à travers l'Esprit Saint que cette mission est possible.<sup>26</sup>

Une autre interprétation possible est que Luc a utilisé ce chiffre à partir de Nb 11,16 où soixante-dix (ou soixante-douze si l'on tient compte de Eldad et Médad mentionné à 11,26) anciens sont choisis pour venir en aide à Moïse dans son ministère.<sup>27</sup> Ce point de vue est appuyé par le fait que Lc 9,49-50 semble faire écho à l'histoire de Eldad et Médad en

<sup>26</sup> Conzelmann (1982, 37). Cette tendance est visible en Lc 24,47 où Luc a transposé le texte de Mc 13,10 dans un contexte post-résurrectionnel, cf. Hahn (1965,130). De plus, les soixante-douze sont envoyés "en toute ville et lieu où lui-même devait aller" (10,1) et Lc 24,47 destine les disciples à toutes les "Nations". On retrouve toutefois quelques éléments de l'œuvre de Luc qui ne proviennent ni de Mc ou de Q et qui ont comme thème l'universalisme (Lc 2,31-32 3,5-6; 3,23-38; 4,25-27). Ce thème est également présent dans d'autres passages où Luc semble s'inspirer de Q (v.g. comparer 13,29 avec Mt 8,11 et 14,15-24 avec Mt 22, 1-14). À partir de ces éléments, Esler (1987,34) a tenté d'esquisser un portrait vraisemblable de ces non-juifs. Esler note d'abord qu'au premier siècle, un grand nombre de gentils ont été attirés par le judaïsme (les craignants Dieu). Dans quelques passages de l'œuvre de Luc, nous avons des indices de leur présence : Lc 7,1-10; 23,47; Ac 10,1- 11,18. Ac 10,34-35 montre que ce ne sont pas tous les gentils qui sont dignes de recevoir l'Évangile, mais ceux qui, comme Corneille, craignent Dieu et pratiquent la justice. Esler (1987,38) conclura que Luc endosse dans son œuvre la vision pétrinienne concernant les gentils. C'est dire que les gentils de sa communauté ont déjà adhéré à YHWH et à la pratique synagogale avant de devenir chrétiens. Le problème est que Luc élimine du matériel de ses sources (Q ou Mc) qui sont des préoccupations uniquement juives (cf. Lc 12, 57-59// Mt 5,21-48). On peut voir également que Luc modifie ses sources pour s'ajuster, semble-t-il, au milieu hellénistique non-juif (Lc 5,19 cf. Mc 2,4; Lc 6,48-49 cf. Mt 7,24-27). Il faut se poser de sérieuses questions pour déterminer si tous ces gentils étaient des craignant-Dieu. O'Toole (1984,99-108) a fait l'analyse de plusieurs textes qui se retrouvent dans la rédaction lucanienne (Lc 2,14; 3,16; 4,16-30; 7,9; 8,26-39; 11,29-32; 20,9-19; 21,24) et qui expriment d'une manière implicite une vision universaliste. O'Toole pense que Lc 10,1 et d'autres mentions du récit d'envoi missionnaire (i.e. 10,8.13) peuvent être interprétés dans ce sens.

<sup>27</sup> "Je descendrai, et là je parlerai à toi; je retirerai de l'esprit qui est sur toi (Moïse) et je le mettrai sur eux (soixante-dix), pour qu'ils partagent avec toi la charge du peuple, et que tu ne la portes plus à toi seul".

Nb 11,26-30. C'est pour cela que Miyoshi et Wilson ont proposé que Luc avait en tête cette histoire lors de la composition de Lc 10,1-20.<sup>28</sup>

Pour résoudre cette énigme, Uro a tout simplement proposé qu'on voie en soixante-douze un "chiffre rond" entre les 12 disciples et les 120 frères d'Ac 1,15 !<sup>29</sup> Quoi qu'il en soit, si l'on recherche un symbolisme que Luc a voulu donner à ces chiffres, on doit affirmer que 12, 72, 120 sont indissociables de la notion des douze tribus d'Israël. Notons qu'une constante semble présente dans chacune des mentions des chiffres soixante-dix et soixante-douze que nous retrouvons dans la littérature juive.<sup>30</sup> Chacune semble indiquer un nombre que l'on veut grand, pour montrer une réalisation de grande importance. Et puisque le nombre est important, l'événement devient crédible pour les personnes visées par l'action. De plus, la composition lucanienne des deux envois successifs (9,1-6; 10,1-20) correspond bien aux deux phases de la prédication chrétienne, chez les juifs (les douze) et chez les païens (les soixante-douze), ce qui marquera la structure des Actes des Apôtres.<sup>31</sup> Ceci peut bien nous donner un indice d'une référence implicite à l'universalisme: "implicite", puisque Luc situe le texte dans le cadre du ministère public de Jésus.

<sup>28</sup> Wilson (1973,46); Miyoshi (1974,60). Voir aussi Garett (1989,47).

<sup>29</sup> Uro (1987,64). L'association entre les chiffres 70(2) et 120 fut établie par Lohfink (1975,69).

<sup>30</sup> Voir p. 13 n. 20 et 21.

<sup>31</sup> cf. Dupont (1959-60,132); Georges (1986,391); Bovon (1991,441).

ἀνὰ δύο : Luc 10,1 reprend ici Mc 6,7 (il n'est pas présent en Lc 9,1 et Mt 10,1<sup>32</sup>).

Cependant au lieu du δύο δύο marcien, il indique le ἀνὰ δύο. Ainsi il indique que ces "έτεροις" (il ne les appelle jamais μαθητής) sont envoyés par deux; sans doute à cause d'un possible support mutuel. Dt 19,15 et Nb 35,30 parlent de l'obligation de deux témoins pour supporter une preuve juridique. Dans les Actes, Luc réunit deux à deux plusieurs personnes : Paul et Barnabas (Ac 13,1); Paul et Silas (Ac 15,40); Judas et Silas (Ac 15,32).

"Devant sa face" : terme que l'on retrouve dans la LXX;<sup>33</sup> c'est ainsi que les disciples sont envoyés comme des hérauts pour préparer la venue du κύριος.

Lc 10,1 est sans contredit une création lucaniennes. Comme c'est souvent le cas pour cet évangéliste, les versets introductifs sont fréquemment le fruit d'un travail rédactionnel important.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Il est à noter cependant qu'en Mt 10,1-4, les disciples sont nommés deux par deux. cf. Genuyt (1992,3).

<sup>33</sup> Ex 23,20; 33,21 Lev 18,24; Nb 14,42; 27,17. Voir aussi Lc 7,27; 9,52.

<sup>34</sup> Dans ses versets introductifs, Luc abandonne fréquemment les formules originales ou du moins les remanie considérablement. C'est le cas de Lc 3,15; 11,1; 11,37; 14,1; 15,1 (voir Bultmann 1971, 405-406).

### **2.3.2- Luc 10,2**

<sup>2</sup>

*Il leur disait : «La moisson est abondante, mais les ouvriers peu nombreux. Priez donc le seigneur de la moisson pour qu'il envoie des ouvriers à sa moisson.*

La demande pour des ouvriers à la moisson ne semble pas être adressée à la même audience que les instructions de Lc 10,3s.<sup>35</sup> La demande de prier pour des ouvriers, à ceux qui sont eux-mêmes envoyés, semble montrer que ce logion était indépendant avant d'être associé avec le récit missionnaire (cf. Jn 4,35; Évangile de Thomas #73). La formulation dans l'Évangile de Thomas est presqu'identique à celle de Luc et de Matthieu. Ceci peut bien confirmer que cette parole fut à l'origine indépendante et, par la suite, elle fut associée au récit missionnaire.<sup>36</sup> Hahn pense que la parole s'enracine dans la vie du Jésus historique. Elle reflète la conviction que le royaume de Dieu se réalise dans son activité; ce qui semble être une caractéristique de la proclamation de Jésus.<sup>37</sup>

Dans l'Ancien Testament, la moisson abondante est un signe de faveur divine<sup>38</sup> et d'un

<sup>35</sup> cf. Uro (1987,99); Kloppenborg (1987,193); Catchpole (1991,152).

<sup>36</sup> La thématique de la mission étant la raison première de cette association. Cf. Hahn (1965,43); Beare (1970,7).

<sup>37</sup> Hahn (1965,40); Marshall (1978,417). Bultmann considère cette parole comme "un proverbe primitif manifestement profane" rapporté à la mission chrétienne (1971,130). Pour Uro (1987,204) "Whether or not such a demand to pray for further disciples fits the earthly ministry of Jesus, it certainly had a good setting in the life of the early churches".

<sup>38</sup> Dt 28,4.11; 11,30; cf. Lc 26,4-5.42.

temps de réjouissance.<sup>39</sup> Mais la symbolique de la moisson est fréquemment utilisée dans l'Ancien Testament et dans la littérature apocalyptique juive, pour décrire le jugement eschatologique. L'image de la moisson est employée pour décrire le jugement de Dieu sur les nations de la terre.<sup>40</sup> Dans le Nouveau Testament, nous avons le texte de la parabole de l'ivraie (Mt 13,30.39-42) et celle de la semence qui croît d'elle-même (Mc 4,26-29); toutes deux utilisent la moisson dans un sens eschatologique.<sup>41</sup>

Il semble que Lc 10,2 est également à connotation eschatologique.<sup>42</sup> La tâche du moissonneur est de prévenir les gens que le royaume de Dieu est proche, et que c'est la dernière chance pour un changement. Mais la vision conventionnelle associe les ouvriers aux anges envoyés lors de la réalisation finale (Ap 14,15-16; cf. Mt 13,39). La moisson est ici actualisée dans le temps même de Jésus,<sup>43</sup> puisque le royaume de Dieu est proche. Jésus associe ses disciples par la prière et l'activité missionnaire à cette œuvre eschatologique qui est maintenant actualisée par sa mission. C'est dire que cette mission doit être réalisée non pas par des anges, mais par des humains. Toutefois cette mission deumeure toujours sous

<sup>39</sup> Ps 4,8; Is 9,2.

<sup>40</sup> Joël 4,13 LXX; Mic 4,12-13. Dans la littérature apocalyptique, la moisson devient le symbole de la division entre les justes et les injustes (Apocalypse de Baruch 70,2; 4 Esd 4,28-32).

<sup>41</sup> Voir aussi Mt 13,39; Ap 14,15-16.

<sup>42</sup> Cf. Hahn (1965,40); Uro (1987,201). Boismard (1980,271) y voit "le rassemblement des hommes dans le Royaume déjà instauré, par la prédication évangélique".

<sup>43</sup> Cf. Mc 4,29; Jn 4,35-37.

la providence du "seigneur de la moisson",<sup>44</sup> puisque les humains ont à prier pour que Dieu les envoie sur le terrain.<sup>45</sup> Comme Jn 4,36-38, les disciples auront la joie de récolter là où ils n'ont pas semé. Mais le succès de la moisson ne dépend pas seulement de la coopération des disciples, mais aussi de la prière.<sup>46</sup> Concluant une réflexion sur le thème de l'efficacité de la prière dans l'Évangile de Luc, Dupont voit que :

"La prière, en effet, ne doit pas être regardée comme un moyen de faire pression sur Dieu et d'obtenir qu'il cède devant des désirs humains. Il n'y a de prières authentiques que celle qui ouvre l'homme à l'action de l'Esprit, une action qui le conformera aux désirs de Dieu et aux exigences de son Règne."<sup>47</sup>

### **2.3.3- Luc 10,3**

<sup>3</sup>

*Allez. Voici, je vous envoie comme des agneaux au milieu de loups.*

Ce verset marque le signal de départ pour la mission. Celui qui envoie, c'est le "je" de Jésus le "Seigneur". Le contraste entre l'"agneau" et le "loup" met en lumière l'aspect que

<sup>44</sup> Catchpole (1991,153-154) associe le "seigneur de la moisson" et le Jésus exalté qui, dans la période avant son retour, donne autorité à des messagers de poursuivre sa mission. Voir plus haut (p. 22 n. 10), la discussion sur le terme κύριος.

<sup>45</sup> Dans l'Église primitive, cette attente imminente de la fin ne semblait pas être en contradiction avec l'activité missionnaire. Paul attendait la réalisation à l'intérieur d'un court laps de temps, et prévoyait en même temps un plan d'Évangélisation de tout l'empire romain. Paul comprenait sa mission parmi les Gentils, comme faisant partie du drame eschatologique qui viendra à son achèvement lors de la conversion et de la restauration d'Israël (Rm 11,25-26; 15,16).

<sup>46</sup> Fitzmyer (1985,844).

<sup>47</sup> Dupont (1981,55).

les soixante-douze sont plongés dans une situation précaire. Dans l'Ancien Testament, l'harmonie entre l'agneau (brebis) et le loup est si inconcevable dans ce monde, qu'elle ne sera possible qu'au jour où Dieu rendra possible ce qui est jusqu'ici impossible.<sup>48</sup> La docilité de l'un et l'agressivité de l'autre deviennent une image saisissante de la situation des envoyés qui sont vulnérables face à toutes les formes de dangers.

Dans la littérature juive, cette métaphore est présente pour décrire la situation d'Israël parmi les païens hostiles.<sup>49</sup> Ici ce texte montre la situation des missionnaires chrétiens qui sont confrontés à leurs compatriotes juifs. Uro a proposé qu'en inversant cette métaphore, nous sommes en présence d'une polémique similaire à celle de 10,13-15 : malgré ce qu'il pense, Israël est pire que le monde de la gentilété.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Is 11,6; 65,25. Le loup étant synonyme de rapacité, de voracité et de dévastation (Gn 49,27; Prov 28,15; Jr 5,6; Ez 22,27) et l'agneau ce que l'on offre en sacrifice (1 R 8,63).

<sup>49</sup> 4 Esd 5,18; Psaumes de Salomon 8,23; 1 Enoch 89,10-27; 90,6-17. Également présente dans la littérature hellénistique : voir Homère, Iliade 22,263.

<sup>50</sup> Uro (1987,174). Pour 10,13-15, Voir p. 50-54. 2 Clem 5,2-4 utilise l'image de la brebis au milieu des loups pour présenter l'image des chrétiens au milieu d'un monde hostile. En ce sens, Lignée (1974,65) pense que la figure symbolise l'envoi des disciples vers le monde des païens. Ceci nous semble invraisemblable.

### **2.3.4- Luc 10,4**

<sup>4</sup>

*N'emportez pas de bourse, pas de besace, pas de sandales, et ne saluez personne en chemin.*

Si l'on consulte la liste des choses à apporter ou à éviter dans chacun des textes parallèles, on constate que cette liste est passablement différente d'un évangéliste à l'autre. Ceci est probablement dû au fait qu'au niveau de la tradition orale, cette liste variait passablement. La comparaison nous indique également que Lc 10,4 présente la liste la plus restreinte.<sup>51</sup> On peut sans doute voir que Luc a probablement voulu éviter la redondance en citant à nouveau Lc 9,3. Le rédacteur lucanien a probablement rédigé ce verset en indiquant seulement les éléments essentiels. Toutefois, cette règle qui concerne l'équipement possède un parallèle en Lc 22,35-38. Ce passage nous dit qu'en raison d'une nouvelle situation marquée par l'imminence de l'épreuve, les disciples sont libérés des anciennes prescriptions. Il leur est maintenant permis d'avoir une "bourse", une "besace" et des "sandales" (cf. 22,35). Cette énumération est identique à celle de Lc 10,4. La majorité des exégètes sont d'avis que l'origine de la péricope 22,35-38 est pré-lucanienne.<sup>52</sup> Si tel est le cas, il est possible que cette tradition ait influencé la rédaction de Lc 10,4.

Les "sandales" (Lc 10,4 // Mt 10,10 : ὑποδήματα synonyme de σανδάλια: Mc 6,9)

<sup>51</sup> Lc 10,4: bourse, besace, sandales; Lc 9,3: bâton, besace, pain, argent, tuniques; Mt 10,9-10: or, argent, monnaie de bronze, besace, tunique, chaussures, bâton; Mc 6,8: bâton, pain, besace, monnaie de bronze, sandales, tuniques.

<sup>52</sup> Schürmann (1957, 116-139); Taylor (1972,67).

étaient le type de chaussure le plus répandu dans le pourtour méditerranéen.<sup>53</sup> Sur la route, les sandales étaient une nécessité puisque le voyageur pouvait ainsi éviter les foulures. Mais comme tel, le geste de mettre les sandales aux pieds était en lui-même le symbole que l'on prenait l'attitude du voyageur (cf. Ex 12,11; Ac 12,8). La besace ( $\pi\acute{\imath}\rho\alpha$ ) était une nécessité pour transporter les provisions ou les autres éléments nécessaires au voyage.<sup>54</sup>

Voyager nu-pieds et sans besace n'est pas une constante pour la littérature contemporaine. Avec Ez 24,17.23; 25 15,30, on constate que les pieds nus étaient une coutume de deuil<sup>55</sup> et, avec Dt 25,9 et Lc 15,22, on y discerne le signe d'une pauvreté extrême. Dans la Mishnah, on interdit d'entrer dans le temple avec des sandales, un bâton ou un sac.<sup>56</sup> Ceci a fait dire à Manson qu'il était possible que la mission des disciples "is meant to be regarded as a specially sacred undertaking".<sup>57</sup> Une comparaison plus significative que celle de la Mishna se retrouve dans Josèphe quand il parle des esséniens:<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Voir Dalman (1964,298-300). Des chaussures plus résistantes étaient également connues à cette époque: en Is 9,4, on mentionne les bottes des soldats assyriens. Les soldats romains portaient également des bottes (caligae), cf. Oepke (TDNT 5,310-312).

<sup>54</sup> Deissmann (1923,86) a fait l'hypothèse qu'originairement la besace faisait référence à ce sac utilisé par le mendiant pour ramasser la nourriture. Cette hypothèse a été critiquée par Michaelis (TDNT VI,119.121).

<sup>55</sup> Il y a une régulation talmudique qui libère les personnes qui vivent le deuil de cette régulation durant la journée: b.Taan 13a.

<sup>56</sup> Ber 9,5.

<sup>57</sup> Manson (1971,181). La comparaison avec le texte de la Mishnah est difficile à réaliser puisqu'il donne des indications qui concernent les lieux réservés au sacré: cf. Ex 3,5; Uro (1987,120).

<sup>58</sup> Geurre Juive 2,120-161; Antiquités Juives 18,18-22.

C'est pourquoi ils n'emportent absolument rien en voyage, sinon des armes pour se défendre contre les brigands. Dans chaque cité, un membre de la secte est spécialement préposé au service des hôtes et leur fournit des vêtements et les autres choses nécessaires. Par leur façon de se vêtir et de se tenir, ils font penser à des enfants étudiant sous des maîtres sévères. Ils ne renouvellent leurs vêtements et leurs chaussures que lorsqu'ils tombent complètement en loques ou sont usés jusqu'à la corde par un usage prolongé.<sup>59</sup>

Quoique les restrictions des esséniens se veulent exigeantes, on prend vite conscience que celles qui se retrouvent dans le récit d'envoi des synoptiques sont d'une exigence extrême. Les esséniens portent un bâton<sup>60</sup> pour chasser les brigands; ils n'ont pas les pieds nus, et quand ils voyagent d'une ville à l'autre, ils disposent d'un système relativement organisé pour obtenir un toit.<sup>61</sup> Malgré les différences notables, on doit toutefois considérer une similitude dans l'intérêt que l'on porte pour l'équipement à apporter au moment où le membre voyage.

Les philosophes cyniques présentent un exemple semblable. Ces cyniques étaient actifs un peu partout dans l'empire romain au premier et deuxième siècles de notre ère.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Guerre Juive 2,125-126ab.

<sup>60</sup> Mc 6,8 le permet; Mt 10,10 et Lc 9,3 l'interdisent alors que Lc 10 n'en fait pas mention.

<sup>61</sup> Notons que sur ce dernier point, on peut trouver un parallèle chez Matthieu avec la recherche d'une maison "digne". (Mt 10,13a.).

<sup>62</sup> Sur le sujet, voir Malherbe (1982,46-59); Meeks (1986,52-56). Les cyniques remontent à Antithène (fin du 5<sup>e</sup>- début du 4<sup>e</sup>) au temps de Socrate et Platon, et leur philosophie s'est développée dans l'Antiquité jusqu'au début de notre ère. Ces philosophes

Ils ne formaient pas une école de pensée uniforme, mais vivaient tous une vie caractérisée par l'ascétisme. À la manière d'un mendiant, ils étaient pieds nus<sup>63</sup> et vêtus d'un vulgaire manteau; ils portaient une besace pour amasser les aumônes et, à la main, un bâton.<sup>64</sup> Ils voyageaient d'un endroit à l'autre dans l'espoir de trouver l'hospitalité.<sup>65</sup>

Sans trop faire de conjectures, on peut ressortir plusieurs points de comparaison entre ces cyniques et les missionnaires chrétiens. Kee croit que les interdictions de la besace (Lc 10,4 et //) et du bâton (Lc 9,3 et //), décrit le style par lequel les premiers missionnaires chrétiens se sont distingués des prédicateurs cyniques.<sup>66</sup> De fait, Downing croit que la Palestine n'était pas un îlot isolé du monde hellénistique, et, à cette époque, les habitants de la Palestine ont probablement expérimenté l'influence de ces deux groupes.<sup>67</sup> Cependant, la similitude et la contemporanéité de ces deux groupes ne veulent pas nécessairement dire

vivaient en dépit de l'absence de possession, et dédaignaient les convenances sociales.

<sup>63</sup> Lucien de Samosate Le cynique 17.

<sup>64</sup> cf. Cratès Epp. 23; 33,2; Diogène laërce Ep 30.

<sup>65</sup> Epictète qui avait comme principe: Άνέχου καὶ ἀπέχου (abstiens-toi, résigne-toi) explique le comportement des cyniques en posant cette question: "Comment est-il possible de vivre heureux, sans avoir ni biens, ni maison ni possessions, sans soins, sans serviteur, sans patrie?" et il répondit: "Voyez, Dieu vous a envoyé celui qui peut nous démontrer, par la pratique, que cela est possible! Tout cela je ne l'ai pas. Je repose sur la terre. Je n'ai ni femme, ni enfants, ni petit palais, mais seulement terre et ciel et un seul grand mantelet. Et cependant, qu'est-ce qui me manque? Ne suis-je pas libre de tous soucis, sans crainte, ne suis-je pas libre?" (Diss. 22,46-48)

<sup>66</sup> Kee (1980,68).

<sup>67</sup> Downing (1984,590). D'une manière analogue, Theissen voit plusieurs indices qui militent en faveur de l'influence des idées des cyniques en Palestine (1978,14).

que les missionnaires chrétiens ont opté pour ces pratiques à cause de la seule raison de la distinction. La similitude dans la manière de se vêtir, et l'instruction de se comporter sans vergogne en ne saluant personne<sup>68</sup> invitent plutôt à penser que les chrétiens itinérants optent pour une pratique qui est proche des cyniques. Si proche, qu'il serait difficile de croire que ces petites divergences auraient pour but de créer la distinction.<sup>69</sup>

#### **2.3.4.1- Ne saluez personne en chemin**

Si les instructions à propos de l'équipement sont uniques et particulièrement étranges, il en est encore ainsi pour cette prohibition de Lc 10,4b. La plupart des commentateurs expliquent ce verset à partir de l'ordre d'Élisée à Géhazi (2 R 4,29): le disciple doit saisir que la tâche est d'une telle urgence qu'il n'a pas de temps pour des salutations à l'orientale.<sup>70</sup> O'hagan a donné une portée eschatologique à cette interdiction en proposant qu'elle est un signe de l'imminence de la fin.<sup>71</sup> Mais une parole de la Mishna pourrait donner une autre

<sup>68</sup> Cf. Lc 10,4b // Lucien de Samosate Les sectes à l'enca 10

<sup>69</sup> Uro (1987,124n.27) note à juste titre que: "if the early instructions were intended to create contrast, the result could have been that the christian missionaries were seen as better Cynics, rather than a clearly distinct group."

<sup>70</sup> Manson (1971,257); Windisch (TDNT 1, 496-502); Marshall (1978,418).

<sup>71</sup> Uro (1987,135) critique cette vision. Pour lui, les instructions qui précèdent celle de ne saluer personne, à savoir l'interdiction d'apporter une besace ou des sandales, cadrent mal avec l'interprétation de l'urgence de la mission. Pour Uro, ces instructions rendent la journée plus ardue; toutefois elles n'invitent pas à les regarder comme un moyen de faire preuve de diligence lors des déplacements.

perspective à cette parole: "even if the king salutes a man he may not return the greeting; even if the snake was twisted around his heel he may not interrupt his prayer" (Ber 5,1).

Cette phrase au style emphatique donne de l'importance à l'heure de la prière. D'une manière semblable, la parole de 10,4b peut être interprétée en ce sens que le disciple doit être totalement appliqué à sa tâche de prédication.<sup>72</sup>

Il est important de noter que dans l'Orient ancien, le geste volontaire de ne saluer personne représentait une offense sérieuse.<sup>73</sup> Le missionnaire prend ainsi l'attitude de l'essénien qui reste sur la réserve quand il s'agit de personnes qui ne sont pas membres de la communauté.<sup>74</sup> Plummer a établi un parallèle entre 10,4b et 9,60-61 qui démontre un comportement visiblement antisocial dans lequel le disciple doit aller au-delà des conditions d'une vie normale.<sup>75</sup> Le geste de 10,4b devient un signe prophétique qui montre que le disciple est envoyé par nul autre que Dieu et que son comportement est explicable par l'importance du geste missionnaire qu'il pose.

Il serait toutefois impossible d'interpréter cette parole sans voir la relation avec 10,4-

<sup>72</sup> Fitzmyer (1985,847). Une interprétation très intéressante de Theissen (1991,53) semble prendre cette direction pour l'intelligence de ce verset: "Early christian wandering preachers should not visit their relatives and friends during their travels, something that would keep them from their task".

<sup>73</sup> Suivant le conseil rabbinique: "Sois le premier à saluer chacun" Pirqué Aboth (4,15b).

<sup>74</sup> 1 Qs 5,10-11,15.

<sup>75</sup> Plummer (1960,273).

5. Alors que cette salutation est interdite au moment où le charismatique itinérant est sur la route, elle devient, dans la maison, un "shalōm" qui va au-delà des pratiques quotidiennes.<sup>76</sup>

### **2.3.5- Luc 10,5-6**

5

*En quelque maison que vous entriez dites d'abord : 'Paix à cette maison', et s'il y a (là) un fils de paix, sur lui reposera votre paix; sinon, elle reviendra sur vous.*

Étant donné que le voyageur n'a pas de quoi se payer un logis, il se doit de vivre de l'hospitalité des gens.<sup>77</sup> Il est à remarquer que Luc indique d'abord la mission dans "la maison" et ce n'est qu'en 10,8 que les disciples entrent dans la ville. Cet illogisme apparent s'explique par le fait que la mission chrétienne connaît deux phases : la mission dans "la maison" et la mission dans "la ville". L'actualisation de la mission se fait a priori dans l'intimité de la maison, avant d'être étendue à un cercle plus considérable et éventuellement de se retrouver sur la place publique.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Marshall (1978,418). Une parole si inhabituelle, qu'elle doit être originale pour Easton (1926,160).

<sup>77</sup> De toute façon, les auberges possédaient une mauvaise réputation, et étaient évitées le plus possible par les gens riches. Pour la même raison, les juifs préféraient rechercher l'hospitalité; cf. Malherbe (1977,65-66).

<sup>78</sup> On peut voir une mise en situation de ce principe en Ac 18,1-16.

Lorsqu'il entre dans la maison, la première chose à laquelle le disciple doit se soumettre est de réaliser ce qu'il s'est refusé de faire durant tout son voyage : la salutation. La formule ειρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ est en accord avec la formule du souhait chez les juifs.<sup>79</sup> Mais la verbalisation de cette salutation donne à cette formule un pouvoir effectif. La construction du récit fait en sorte que la ειρήνη prend une forme matérielle : elle "reposera" sur l'habitant de la maison (Nb 11,25; 2R 2,15) s'il est un "fils de paix"; sinon elle "reviendra" sur le destinataire. Cette conception de l'efficacité du langage ne nous est pas très familière, mais fait partie intégrante de la culture du Proche-Orient ancien.<sup>80</sup> Marshall a noté avec raison que cette conception de la parole qui porte en elle-même une puissance effective, se retrouve dans l'ensemble du récit de Lc 10,1-20.<sup>81</sup>

L'expression "fils de paix"<sup>82</sup> peut prendre deux significations: (1) une personne qui possède la paix ou (2) une personne qui est digne, qui est destinée à la paix.<sup>83</sup> Marshall préfère la seconde alternative puisqu'il presume que les missionnaires n'entrent pas dans une maisonnée déjà composée de disciples, mais bien dans celle qui n'a pas encore reçu

<sup>79</sup> Jg 6,23; 19,20; Lc 24,36. Voir Foerester (TDNT 2,400-417); Fitzmyer (1985,847); Uro (1987,136).

<sup>80</sup> Voir von Rad (1975,85); Kilgallen (1989,71).

<sup>81</sup> Marshall (1978,420).

<sup>82</sup> Selon Marshall (1978,419), cette expression correspond aussi bien à un idiotisme de la culture hellénistique que de la culture hébraïque. Sur cette expression, voir Schweizer (TDNT 8,365), Klassen (1980-81,488-495).

<sup>83</sup> Voir Klassen (1980-81,496-497).

le salut.<sup>84</sup> Uro pour sa part préfère voir dans le "fils de paix" une personne déjà engagée dans la paix.<sup>85</sup> Comme telle, l'expression n'a pas uniquement le sens d'une réalisation future, mais indique également une participation présente à cet état.<sup>86</sup> Le "fils de paix" est celui qui partage la nouvelle foi ou du moins sympathise avec elle.<sup>87</sup> Selon l'opinion de Theissen, ces "fils de paix" seraient ces sympathisants locaux qui reçoivent les charismatiques itinérants, qui, eux, donnent le souhait de la paix qui "offrirait au jour du jugement, une protection magique".<sup>88</sup> Cependant, on ne peut pas déduire avec ce seul indice, "fils de paix", que les charismatiques itinérants étaient encadrés de la même manière que les esséniens.<sup>89</sup> C'est dire qu'à ce stade, il est difficile de découvrir avec précision l'identité de ceux qui étaient appelés "fils de paix". Mais dans tous les textes où le mot "hospitalité" est mentionné, on constate qu'il a été appliqué dans un contexte où on décrit exclusivement des rapports entre

<sup>84</sup> Marshall (1978,420); voir aussi Lagrange (1927,295); Kilgallen (1989,72); Johnson (1991,167). Luc établit constamment un lien entre la "paix" et le salut de Dieu cf. Fitzmyer (1982,225).

<sup>85</sup> Uro (1987,138).

<sup>86</sup> Uro (1987,138).

<sup>87</sup> Pour Hoffmann (1972,324-326) les premiers missionnaires étaient farouchement contre le mouvement zélote. Ces "fils de paix" seraient des pacifistes opposés au plan militaire des zélotes. Nous n'avons pas beaucoup d'éléments pour supporter cette hypothèse. De plus: "it is difficult to see in the salutation of the disciples a political program which would have been an essential part of their message" Uro (1987,140).

<sup>88</sup> Theissen (1978,33). Dans ce contexte, la "paix" ne se définit pas comme étant le contraire de la guerre. Elle prend le sens du Shalom de l'Ancien Testament qui résume les bénédictions dont Dieu comble ses fidèles.

<sup>89</sup> Voir plus haut p.34-35.

chrétiens.<sup>90</sup>

C'est pourquoi, il faut avant tout conclure que la formule "paix à cette maison" est simplement un souhait qui possède en lui-même, et surtout à cause du contexte, une connotation chrétienne. Puisque le souhait est prononcé par un charismatique itinérant dont la parole est efficace, il donne protection aux hôtes qui ont alors droit au titre "fils de paix".<sup>91</sup> En choisissant librement de recevoir la "paix", les hôtes démontrent qu'ils choisissent cette nouvelle vie dans le royaume de Dieu.

"Elle reviendra sur vous" : Cette "paix" ne sera pas perdue. Notons que la conséquence est différente au moment où la ville entière refuse (cf. 10,12).

### **2.3.6- Luc 10,7-8**

<sup>7</sup> *Mais demeurez dans la même maison, mangeant et buvant ce (qui il y a) chez eux; car l'ouvrier (est) digne de son salaire. Ne passez pas de maison en maison.*  
<sup>8</sup> *Et en quelque ville que vous entrez et qu'ils vous accueillent, mangez ce qui vous sera présenté;*

Dès que les disciples sont accueillis, ils doivent habiter cette maison. Il est à noter que

---

<sup>90</sup> Mt 10,40-42; He 13,2; Rm 12,13; 1 P 4,9.

<sup>91</sup> Cette formule remonterait selon Klassen (1980-81,501) au Jésus historique.

Lc 10,7.8 indique à deux reprises de manger ce qui est offert. Hoffmann pense que cette répétition serait due à une rédaction maladroite où Luc fait entrer les missionnaires dans les maisons avant de les faire entrer dans la ville.<sup>92</sup>

Cette remarque n'est pas très convaincante puisque cette double mention ne rend pas l'illogisme moins apparent. Pourquoi alors Luc aurait-il créé un verset qui va à l'encontre de sa politique de respecter les pratiques juives ? Il est largement répandu chez les exégètes de voir en Lc 10,8 une réminiscence de l'un des problèmes auxquels ont eu à faire face les premiers missionnaires en entrant dans la maison des gentils : la "pureté" de la nourriture. En parallèle avec ce texte, on peut certes placer 1 Co 10,27 dans lequel Paul exhorte les Corinthiens à accepter l'hospitalité des gentils sans poser de questions sur l'origine de la nourriture. L'Évangile de Thomas (#14) a compris ce logion de cette manière, puisqu'en reprenant une parole similaire ("dans quelques pays où vous entrerez et dans les campagnes où vous marcherez, si l'on vous reçoit, mangez ce qu'on vous proposera") il ajoute un logion parallèle à Mc 7,15 : "En effet, ce qui entrera dans votre bouche ne vous souillera pas". Il est important de noter que cette parole se retrouve dans un contexte où Luc tente d'éviter toute mention d'une mission chez les gentils durant le ministère public de Jésus.<sup>93</sup> De plus, dans un contexte où ce logion est en opposition avec la vision de Pierre en Ac 10<sup>94</sup> et avec l'interdiction de Ac 15,24 lors de l'assemblée de Jérusalem, on peut donc

<sup>92</sup> Hoffmann (1972, 278-280). Une question de clarté pour Marshall (1978,420).

<sup>93</sup> voir l'analyse de Lc 10,1.

<sup>94</sup> Pierre refuse la nourriture que Dieu lui offre en la qualifiant de "immonde" et "impure" (Ac 10,14).

se demander si 10,8b provient de la rédaction lucanienne ? De fait, Jervell considère que Luc est l'auteur le plus conservateur du Nouveau Testament puisqu'il évite toute forme de critique de la loi par Jésus.<sup>95</sup> Son attitude positive par rapport aux lois rituelles juives rendent difficile d'attribuer la rédaction de ce verset à Luc.<sup>96</sup>

En conséquence de son activité spirituelle, le disciple a droit au boire et au manger: "car l'ouvrier est digne de son salaire". Cette parole exprime une loi fondamentale en économie: une personne qui fait un travail a droit à un salaire.<sup>97</sup> Cette parole convient évidemment à plusieurs contextes, c'est sans doute une locution proverbiale indépendante qui a été utilisée comme telle par la tradition (1 Tm 5,18; Did 13,2). Notons aussi qu'en 1 Co 9,14 Paul reconnaît le principe de 10,7b, ce qui nous indique que cette parole a été reconnue très tôt comme une règle missionnaire provenant du Seigneur.<sup>98</sup> En 1 Co 9, Paul présente une longue liste d'arguments visant à montrer la justesse de cette parole.<sup>99</sup> Mais, à la grande incompréhension des Corinthiens, qui visiblement peuvent se permettre l'accueil

<sup>95</sup> Jervell (1972,138).

<sup>96</sup> cf. Laufen (1978,220); Uro (1987,69). Contra: Schulz (1972,407); Polag (1982,46); Zeller (1984,46); Catchpole (1991,165).

<sup>97</sup> Lev 19,13; Dt 24,14; Mal 3,5; Sir 34,22; Tob 4,15.

<sup>98</sup> Tuckett (1984,376-381). Pour Harvey (1982,218) le contexte premier de cette locution était 10,5-7a.

<sup>99</sup> Exemple: "Si nous avons semé en vous les biens spirituels, est-ce chose extraordinaire que nous récoltions vos biens temporels?" (1 Co 9,11). Voir également Gal 6,6: "Que celui qui reçoit l'enseignement de la Parole fasse une part de tous ses biens en faveur de celui qui l'instruit".

des missionnaires,<sup>100</sup> Paul est indépendant de cette communauté et gagne sa vie de ses propres mains (1 Co 9,6). Curieusement, Paul a accepté l'aide de d'autres communautés, mais se refuse à vivre ce type de relation avec les Corinthiens (2 Co 11, 8-9). Pour répondre aux attaques des Corinthiens qui l'accusent de ne pas vivre comme un vrai apôtre (1 Co 9,1-2), Paul donne comme argument que l'acceptation de l'hospitalité n'est pas un devoir, mais un "droit" (*ἐξουσία*: 1 Co 9,4.5.12). Il peut ainsi vivre cette demande du Seigneur avec beaucoup de liberté et l'appliquer dans les contextes où ce "droit" est, pour plusieurs raisons, avantageux.<sup>101</sup>

### **2.3.7- Lc 10,9**

<sup>9</sup>

*et guérissez ceux (qui) y (sont) informes et dites-leur : 'Le royaume de Dieu est proche de vous'*

À part le souhait de la paix du v.5b, qui représente un geste à réaliser dans l'intimité de la maison, le travail public des messagers consiste à guérir les infirmes et à annoncer la proximité du royaume de Dieu. Lc 10,9 est le seul endroit où l'on donne le contenu de la prédication des messagers : "Le royaume de Dieu est proche de vous". Cette parole semble

---

<sup>100</sup> Sur le niveau social des Corinthiens voir Malherbe (1977,71-91); Meeks (1983,51-73).

<sup>101</sup> Pour une analyse de 1 Co 9, voir Dungan (1971,3-11); Uro (1987,144-146).

être une véritable réminiscence de la prédication du maître.<sup>102</sup> Si l'expression de Mc 1,15 est du domaine du temporel ("le temps est accompli" Mc 1,15), Lc 10,9 présente une vision plus "concrète" du Royaume qui devient présent par la prédication des messagers.<sup>103</sup>

Lc 11,20 est un texte parallèle proche de notre logion : "Mais si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, alors est arrivé pour vous le royaume de Dieu". Dans chacun de ces versets, il y a deux notions qui sont intrinsèquement reliées : la guérison et le royaume de Dieu. En effet, les deux versets suggèrent que la βασιλεία devient présente dans le domaine spatio-temporel par l'action thaumaturgique de Jésus ou de ses disciples.<sup>104</sup>

La notion de "royaume de Dieu" n'a pas beaucoup été développée à l'extérieur de la Palestine. Dans ses lettres, Paul utilise ce concept d'une manière très sporadique et ceci dans un contexte où il fait référence à la tradition.<sup>105</sup> En fait, le concept de "royaume de Dieu" semble être relié à la tradition synoptique<sup>106</sup> et ne semble pas être adapté dans le contexte d'une mission qui s'adresse à des communautés chrétiennes de la gentilité.

<sup>102</sup> Mc 1,15; Mt 4,17; Lc 8,1; 9,2.60; 16,16; Ac 8,12. cf. Marshall (1978,422); Quesnel (1993,49-50).

<sup>103</sup> Pour Manson (1971,78), "The messengers are, in a sense, the kingdom of God itself". Pour Marshall la mention du Royaume est du domaine spatial et temporel. Temporel: "it is here now, but it was not before"; spatial: "it is near to those who are reached by the mission" (1978,422); cf. Bossuyt et Radermakers (1981,278).

<sup>104</sup> Voir aussi Lc 7,22.

<sup>105</sup> 1 Co 6,9; 15,50; Gal 5,21.

<sup>106</sup> sauf pour Marc cf. Uro (1987,104).

Le missionnaire n'avait pas simplement qu'à annoncer le royaume de Dieu, il devait également soigner les malades dans les villes où il entrait.<sup>107</sup> Luc décrit ce geste avec beaucoup de sobriété, alors qu'il est décrit avec plus d'ampleur dans le récit matthéen (Mt 10,8).<sup>108</sup> Quoi qu'il en soit les miracles ne sont pas mis en liens avec l'habileté des disciples, mais avec le royaume de Dieu. Ils sont des signes eschatologiques qui veulent démontrer que le royaume de Dieu est proche. Ainsi, le "fils de paix" et les messagers ont procédé à un échange en donnant ce qu'ils avaient: les uns, leur nourriture et un gîte, les autres, la santé et l'annonce de cette grande nouvelle.

### **2.3.8- Lc 10,10-11**

<sup>10</sup> *Mais en quelque ville que vous entrez et qu'ils ne vous accueillent pas, étant sortis sur ses places, dites :*

<sup>11</sup> *'Même la poussière qui s'est collée de votre ville à nos pieds, nous l'essuyons sur vous. Pourtant, sachez ceci, que le royaume de Dieu est proche.'*

Luc tend à faire de la mission des disciples une activité publique en mettant l'emphase sur des gestes ostensibles à toute la communauté. On reconnaît la rédaction de Luc dans plusieurs éléments de ce verset. Le "*εις τὰς πλατείας*" (étant sortis sur ses places (ou chemin large)) semble peu naturel dans un contexte où les villes de la Palestine étaient plutôt

<sup>107</sup> Paul a vu dans les grands gestes thaumaturgiques une partie importante de son ministère (Rm 15,19; 2 Co 12,12).

<sup>108</sup> En effet, Matthieu parle de la guérison des infirmes, de la résurrection des morts, de la purification des lépreux et de pratiques d'exorcismes (cf. 10,8). Comme Luc, Marc ne donne pas beaucoup de détails sur cette activité (Mc 6,7,13).

petites. Étant donné que le logion n'a pas de correspondance dans les autres textes parallèles, on peut penser qu'il est de la rédaction de Luc.<sup>109</sup>

Le geste symbolique pour exprimer un sentiment particulier était l'un des éléments de la mentalité orientale. On déchire ses vêtements en signe d'indignation devant un propos scandaleux (Mc 14,63). Isaïe est arrivé nu et déchaussé pour mimer aux yeux de la foule la prochaine captivité des soldats égyptiens (Is 20,1-6). En Ac 21,10-11, le prophète Agabus se lia les pieds et les mains avec la ceinture de Paul pour exprimer que celui-ci sera emprisonné. En Lc 10,11, si les messagers sont rejetés, ils doivent essuyer la poussière des pieds. Pour tenter de découvrir le symbolisme de ce geste, il faut dire d'abord que le geste n'est pas destiné à un individu en particulier, mais à l'ensemble du groupe touché par l'activité missionnaire. Ainsi, le geste de secouer la poussière des pieds cadre bien au contexte de la Palestine qui était composée de plusieurs petites localités.<sup>110</sup> Cette situation géographique permettait à un missionnaire d'être entendu par l'ensemble. Cette action symbolique rappelle Ac 13,51 où Paul et Barnabé ont secoué la poussière de leurs pieds contre les juifs d'Antioche de Pisidie. Pour les juifs, la poussière du territoire des païens était du domaine de l'impur,<sup>111</sup> et c'est pour cela qu'au moment de retourner sur son territoire, le juif devait secouer la poussière de ses pieds.<sup>112</sup> Mais 10,9 ne correspond pas à un geste

<sup>109</sup> cf. Uro (1987,70).

<sup>110</sup> cf. Uro (1987,158).

<sup>111</sup> Sur ce point, voir Uro (1987,156-158); Bovon (1991,446).

<sup>112</sup> Voir Uro (1987,156).

de purification. Se défaire de tout ce qui provient de cette ville est plutôt un signe prophétique<sup>113</sup> qui sert d'avertissement à ceux et celles qui sont laissés derrière.<sup>114</sup> Ce geste imprécatoire envers ceux qui ont rejeté les messagers, anticipe un jugement futur. La répétition de l'expression "royaume de Dieu" est significative (cf. 10,9b): selon Conzelmann "the saying mentions the signs of its nearness. It should also be noted, that Luke emphasized the fact of judgement".<sup>115</sup> Mais les émissaires ne sont pas ceux qui jugent: si l'on n'écoute pas le messager, il doit poser un geste symbolique et passer à un autre village. C'est qu'il doit agir en conformité avec la pratique de Jésus en 9,51-62. Jésus a expérimenté le rejet de la part d'un village Samaritain et a refusé de poser un geste semblable à celui qu'Élie avait infligé à ses adversaires (2 R 1,10-12) : ordonner "au feu de descendre du ciel et de les consumer" (Lc 9,54b). Jésus préféra passer à un autre village. L'émissaire doit attacher plus d'importance à l'annonce du royaume qu'à la réponse qui en découle. Qu'il soit accueilli ou non, le royaume de Dieu est annoncé. Signe de joie pour certains, objet de crainte pour d'autres.

<sup>113</sup> Boring (1982,146).

<sup>114</sup> cf. Cadbury (1933,270).

<sup>115</sup> Notons également que, pour cet auteur, Luc n'utilise cette notion que très rarement dans son évangile; Conzelmann (1982,107); voir aussi Georges (1986,334). Notons la conjonction  $\pi\lambda\tau\eta\gamma$  (pourtant) qui donne au logion un ton fortement polémique (6,24.35; 11,41; 12,31; 13,33; 17,1; 18,8; 19,27)

### **2.3.9- Lc 10,12**

<sup>115</sup>

*Je vous dis que pour Sodome en ce jour-là ce sera plus supportable que pour cette ville-là.»*

Si aux versets 6-9 le royaume de Dieu est tout à fait "visible", les versets 11-12 montrent que la venue ultime du royaume reste dans le futur. "ἐν τῇ ἡμέρᾳ" (ce jour-là) est celui du jugement.<sup>116</sup> Ce sera plus catastrophique pour la ville qui a refusé le message chrétien, que pour Sodome, la ville qui incarne le péché dans l'histoire juive.<sup>117</sup> S'il n'y a aucun espoir pour Sodome, il y en a encore moins pour les villes qui ont rejeté les messagers. Ce verset marque les grandes difficultés auxquelles ont eu à faire face les premiers missionnaires chrétiens.

### **2.3.10- Lc 10,13-15**

<sup>118</sup>

*«Malheur à toi, Chorazeïn ! malheur à toi, Bethsaïde ! car si les miracles accomplis chez vous l'avaient été à Tyr et Sidon, depuis longtemps, assises sur le sac et la cendre, elles se seraient repenties.*

<sup>119</sup>

*Mais pour Tyr et Sidon ce sera plus supportable au Jugement que pour vous.*

<sup>120</sup>

*Et toi, Capharnaüm, est-ce que tu seras élevée jusqu'au ciel ? Tu seras précipitée jusqu'à l'Hades.»*

---

<sup>116</sup> Comme Lc 10,4 le suggère. Cf. Zach 12,3-4; Is 10,20; Jr 30,8.

<sup>117</sup> Gn 19,24-28. Selon une parole rabbinique: "le peuple de Sodome ne sera pas élevé de nouveau" (Aboth R. Nathan 36). Pour Fitzmyer (1985,849), l'adjectif " $\alpha νεκτός$ " décrit ce qui est "tolérable" et connote la condamnation.

Les malheurs lancés contre trois villes galiléennes peuvent être classés dans le style des discours prophétiques. Ce texte ressemble beaucoup au malheur ou aux lamentations sur Israël dans l'Ancien Testament (Am 6,1-7; Is 5; Jr 13,23-27). Il y a deux parties à ce discours : d'une part, une parole contre les deux villes voisines, Chorazeïn et Bethsaïde, qui sont comparées à Tyr et à sa voisine Sidon; d'autre part, une parole sur Capharnaüm qui fait écho à l'oracle de Is 14,13-15 où le roi de Babylone pensait s'exalter jusqu'au ciel, alors qu'il était envoyé dans l'Hadès.<sup>118</sup> C'est dire que Capharnaüm ira retrouver ce tyran dans l'Hadès. Le terme "ἄδης" désigne, dans la religion grecque, le dieu des morts, puis le "séjour des morts".<sup>119</sup> Dans la LXX, l'Hadès est souvent la traduction du Schéol : ce monde souterrain d'où le défunt ne peut sortir.<sup>120</sup> L'Hadès est "le tout en bas" (Ep 4,9), à l'opposé du ciel.<sup>121</sup>

Les deux villes côtières de Tyr et Sidon sont réputées pour leur conduite coupable.<sup>122</sup>

<sup>118</sup> En Ez 26,20, on note un traitement similaire pour la ville de Tyr.

<sup>119</sup> Homère (*Iliade* 15,188).

<sup>120</sup> Is 14,9.11.15; Qo 9,10.

<sup>121</sup> Am 9,2; Ps 139,8. Remarquons le parallélisme "...jusqu'au ciel"; "...jusqu'à l'hadès". cf. Jeremias (TDNT 1,146-149).

<sup>122</sup> Am 1,9-10; Is 23; Jr 25,22; 47,4; Ez 26,28. "Tyr et Sidon" est une formule stéréotypée, fréquente dans l'Ancien Testament: Jr 27,3; 47,4; Jl 4,4; Za 9,2; 1 M 5,15; Jg 2,28; Esd 3,7; 1 Ch 22,4) et le Nouveau Testament: Mt 11,21; 15,21; Mc 3,8; 7,31; 6,17; Ac 12,20. Lc 6,17 affirme qu'il y a eu des gens de cette région qui sont venus en grand nombre pour écouter Jésus proclamer les Béatitudes de 6,20-22: "this detail adds poignancy to his remark here". Fitzmyer (1985,854).

C'est dire qu'on porte un jugement très sévère sur les deux villes Galiléennes: Bethsaïde<sup>123</sup> est situé à environ 2 km au sud-est de l'embouchure du Jourdain et à 7 km de Capharnaüm - c'est à cet endroit que Jésus a guéri un aveugle (Mc 8,22-26) -; Chorazeïn, l'Évangile ne donne ni sa localisation ni même de tradition sur l'activité de Jésus dans celle-ci. On l'identifie avec Kerazé sis à 2 km au nord de Capharnaüm et à 14 km au nord de Tibériade. Capharnaüm est une localité galiléenne, identifiée à Tell Hôm, au nord-ouest du lac de Gennésaret. Cette ville était un poste de douane sur la route de la gaulanitide (Mt 9,9). Cette localité serait, selon Mt 9,1, la ville de Jésus.<sup>124</sup> Du moins, on peut dire que, lors de son ministère en Galilée, Jésus en fit son principal centre d'activités.<sup>125</sup> Il prit la parole dans la synagogue<sup>126</sup> et y opéra de nombreuses guérisons.<sup>127</sup> Le territoire délimité par ces trois villes peut être considéré comme celui de la prédication galiléenne de Jésus. Ce que cet "oracle prophétique" laisse transparaître, c'est que, selon la tradition, l'Évangile de Jésus aurait été rejeté par plusieurs de ses concitoyens. Mais, dans son contexte, l'"oracle prophétique" n'a pas comme fonction de mettre l'emphase sur les problèmes locaux de Jésus ou de ses prophètes. Ce récit devient un paradigme qui sert de base aux premiers missionnaires

<sup>123</sup> Selon Flavius Josèphe (Antiquités Juives 18,28) cette ville a été nommée par la suite Julias en l'honneur de la fille d'Auguste.

<sup>124</sup> D'après Mc 1,29.33; 2,1; 9,33, on peut voir que, selon la tradition, Jésus vivait dans la maison de la famille de Pierre.

<sup>125</sup> Mt 4,13; 8,5; Mc 2,1; 9,33; Lc 4,23; Jn 7,1; Jn 2,12; 6,17.24.

<sup>126</sup> (Mc 1,21; Lc 4,31; Jn 6,59).

<sup>127</sup> (Mt 8,5-9; Mc 1,29-31; 2,1-12; Lc 7,1; Jn 4,46).

chrétiens pour décrire le refus par l'ensemble du territoire d'Israël d'écouter leur message.<sup>128</sup>

Avec 10,12, on peut constater que le groupe qui se cache derrière ces paroles, n'avait pas beaucoup d'espoir quant aux chances de voir un mouvement de conversion généralisé chez les Israélites.<sup>129</sup>

Au niveau de la thématique, Lc 11,31-32 est un proche parallèle de notre texte.<sup>130</sup>

Ce discours consiste en une double accusation contre "cette génération".<sup>131</sup> Ceux qui disposent d'une meilleure position lors du jugement sont des personnages de l'Ancien Testament qui ne font pas partie du peuple d'Israël.<sup>132</sup> Contrairement à ces personnages, les gens de "cette génération" ont été témoins d'événements d'une grande signification, sans se repentir.<sup>133</sup>

Dans le Nouveau Testament, la réponse positive des gentils, en opposition avec la

<sup>128</sup> Position adoptée par Uro (1987,167) à la suite de Lührmann (1969,63); Ernst (1976,336); Laufen (1978,215).

<sup>129</sup> Bultmann (1971,146) considère que cette parole est issue de la communauté puisqu'elle se réfère à l'activité passée de Jésus et présuppose l'échec de la prédication chrétienne. Voir aussi Creed (1930,146). Contre cette position, Fitzmyer: "the "Q" saying which does not otherwise figure the early Jesus- tradition, may be a good sign for attributing these woes to Jesus himself". (1985,852)

<sup>130</sup> Ce parallèle a été établi par Bultmann (1971, 146).

<sup>131</sup> Expression stéréotypée pour désigner les juifs qui ne veulent pas se convertir: voir: 7,31 et //; Mt 16,4; Mc 8,12; 9,19 et //; Mt 23,35.36; Mc 13,30 et //; Lc 17,25.

<sup>132</sup> La reine de Saba et les ninivites. Voir 1 R 10,1-13; Jon 3-4.

<sup>133</sup> μετενόησαν (Lc 11,32 et 10,13).

résistance opiniâtre du peuple d'Israël, est un thème résurgent.<sup>134</sup> Ceci, en général, indique que l'effort missionnaire des premiers messagers a été mieux accueilli chez les gentils que chez les juifs. Cependant, Lc 10,13-15 ne met pas l'accent sur le fait que Tyr et Sidon sont réceptifs à la conversion, mais sur le fait que les villes Israélites ne veulent pas se convertir. Ces villes païennes sont des exemples de villes pécheresses pour montrer la grande culpabilité d'Israël.<sup>135</sup> Toutefois il ne faut pas nier que ces paroles contribuent à ouvrir la mission chrétienne à toutes les nations.<sup>136</sup>

Le geste symbolique de la repentance des villes, "assises sur le sac et la cendre" (Lc 10,13), reproduit une pratique ancienne pour vivre le deuil. En fait, il peut être comparé à plusieurs autres : le pénitent (ou l'endeuillé) peut porter un sac et s'asseoir sur la cendre (Jon 3,6-8),<sup>137</sup> ou s'y rouler (Jr 6,26). Il peut se faire une couche de sac et de cendre (Is 58,5; Est 4,3). Il peut aussi se mettre de la cendre sur la tête (Is 61,3) ou, comme dans le Psaume de lamentation 102,10, il peut "manger de la cendre comme du pain". Dans ce verset de Luc, cette action symbolique fait référence au fait que l'on est attristé devant le péché et l'incroyance. Le σάκκος (en hébreu *saq*) désignait à l'origine une étoffe grossière dont on faisait des sacs (Gn 42,25; Lv 11,32), mais on l'employait aussi comme vêtement de

<sup>134</sup> Mt 8,11-12; Lc 7,1-10; 14,15-24; Ac 28,26-28; Rm 9.

<sup>135</sup> Uro (1987,173).

<sup>136</sup> Voir Fitzmyer (1985,853).

<sup>137</sup> σπόδος est l'image de tout ce qui est chétif (Jb 13,12) et sans valeur (Gn 18,27; Is 44,20). C'est surtout un signe de deuil et de repentance.

pénitence (1 R 21,27; Is 58,5; Ne 9,1) ou de deuil (Gn 34,34).<sup>138</sup>

Le geste du repentir<sup>139</sup> représente pour Luc la réaction idéale à la proclamation de Jésus et de ses disciples. Le μετανοέω<sup>140</sup> dénote un changement de mentalité pour se détourner du péché, en adoptant une nouvelle conduite morale.

### 2.3.11- Lc 10,16

<sup>138</sup>

*«Qui vous écoute m'écoute, et qui vous rejette me rejette; mais qui me rejette, rejette celui qui m'a envoyé.»*

Dans la tradition des Évangiles, cette parole se retrouve sous plusieurs formes.<sup>141</sup> Elles expriment d'une manière ou d'une autre que l'accueil d'un disciple/enfant est la même chose que de recevoir Jésus; et Le recevoir, c'est recevoir Dieu. Ceci exprime que Jésus a envoyé ses soixante-douze pour parler en son nom et au nom de celui qui a envoyé Jésus lui-même.

<sup>138</sup> cf. Stahlin (TDNT 8,56-64).

<sup>139</sup> Voir Fitzmyer (1982,237).

<sup>140</sup> Très fréquent dans l'œuvre de Luc: μετάνοια 3,3.8; 5,32; 15,7; 24,47; Ac 5,33; 11,18; 13,24; 19,4; 20,21; 26,20 et μετανοέω 10,13; 11,32; 13,3.5; 15,7-10; 16,30; 17,3.4; Ac 2,38; 3,19; 8,22; 17,30; 26,20.

<sup>141</sup> Lc 10,16: "Qui vous (Mt 10,40; celui que j'envoie (Jn 13,20); ce petit enfant (Mc 9,37; Mt 18,5; Lc 9,48)) écoute m'écoute (accueille (δέχομαι: Mt 10,40; 18,5; Mc 9,37; Lc 9,48) [et qui m'accueille (rejoint Jn 13,20b), accueille Celui qui m'a envoyé (Mt 10,40b; Mc 10,37b; Lc 9,48b)] et qui vous rejette me rejette; mais qui me rejette, rejette celui qui m'a envoyé (Jn 5,23)". Pour la question de l'histoire de cette tradition, voir Bultmann (1971,181-183).

Celui qui est envoyé, parle et agit au nom de Jésus qui lui-même parle et agit au nom de celui qui l'a envoyé. La parole des disciples est la parole de Jésus, qui est celle de Dieu. Mais la formule lucanienne met l'accent sur le "rejet". En effet, on retrouve dans ce verset quatre mentions du verbe " $\alpha\thetaετ\acute{e}\omega$ ". Ce verset est ainsi en lien avec le jugement eschatologique du verset 14. La personne qui a le privilège d'entendre la parole du messager, ne doit pas qu'écouter passivement sa parole, mais l'écouter ( $\alpha\kappaού\omega$ ) et accepter avec foi le message.

### **2.3.12- Lc 10,17**

<sup>17</sup>

*Or les soixante-douze retourneront avec joie, disant : « Seigneur, même les démons nous sont soumis en ton nom ! »*

À ce récit de l'envoi des "soixante-douze autres", Luc présente le retour des disciples dans la joie et l'exaltation de leur expérimentation du pouvoir spirituel qui dépasse ce qu'ils avaient supposé:<sup>142</sup> dans la vision du "déjà là" et "pas encore" du royaume de Dieu, 10,17-20 regarde le "déjà présent". Lc 9,10 et Mc 6,30 font une brève mention du retour des disciples. Lc 10,17-20 est unique dans la tradition synoptique. On établit un contraste entre le "Satan tombant du ciel" et les disciples avec leurs " noms inscrits dans les cieux".

De par son vocabulaire, le verset 17 est tout probablement de la rédaction

---

<sup>142</sup> Plummer (1960,279).

lucanienne.<sup>143</sup> Ceci est visible dans la mention des "soixante-douze" et dans l'utilisation du mot "*κύριος*".<sup>144</sup> De plus, le verbe "*ὑποστρέφειν*" ne se retrouve qu'une seule fois en Mc et 33 fois en Lc-Ac;<sup>145</sup> le mot "*χαρά*" est souvent utilisé par Luc dans le contexte immédiat où l'on est témoin d'événements miraculeux et spectaculaires.<sup>146</sup> Enfin, l'insistance sur le nom de Jésus<sup>147</sup> nous invite à opter pour ce point de vue.

Luc décrit le retour des douze et le retour des soixante-douze en utilisant le même verbe *ὑποστρέφειν*. Chez Lc 10,17, ce verbe est relié à la grande "joie"<sup>148</sup> que vivent les disciples suite à leur mission. Ils ont vraiment parlé et agi au nom de Jésus puisque c'est par l'utilisation de ce nom qu'ils ont été témoins d'événements spectaculaires.<sup>149</sup> Il était demandé aux soixante-douze de guérir ceux qui sont "infirmes" (10,9); en cela, ils ont exercé le pouvoir qui avait été donné aux douze en 9,1 : "Il leur donna puissance et pouvoir sur tous les démons". Toutefois, dans les synoptiques, le terme "*δαιμόνιον*" n'est pas associé à un comportement turbide, mais aux malaises physiques ou psychiques. Même si on semble

<sup>143</sup> Bultmann (1971,406); Fitzmyer (1985,859).

<sup>144</sup> Voir plus haut l'analyse de Lc 10,1.

<sup>145</sup> Mc 14,40; Lc 1,56; 2,20.43.45; 4,1.14; 7,10; 8,37.39.40; 9,10; 10,17; 11,24; 17,15.18; 19,12; 23,48.56; 24,9.33.52.

<sup>146</sup> Lc 1,14; 2,10; 24,41; Ac 8,8; 12,14.

<sup>147</sup> 4,7.10.12; 16,18; 19,13.

<sup>148</sup> 1,14; 2,10; 8,13.

<sup>149</sup> L'utilisation du nom de Jésus est devenu fréquent dans les Actes: 3,6; 4,10.17-18.30; 5,40; 9,27.

parfois distinguer entre "possession" et "maladie",<sup>150</sup> Fitzmyer pense que les évangélistes "have closely related the two".<sup>151</sup> Ce verset vient en contraste avec Lc 9,40 où les disciples n'avaient pas réussi à chasser un esprit.

### **2.3.19- 10.18**

<sup>150</sup>

*Il leur dit : « Je regardais Satan tombant du ciel comme un éclair.*

Si le verset 17 provient de la rédaction lucanienne, plusieurs exégètes pensent que l'origine de ce logion remonte à des traditions antérieures à celle de Luc.<sup>152</sup> Analogue à ce que l'on retrouve en Ap 12,9, cette description d'une vision prophétique qui marque la dramatique réduction du règne de Satan (voir v.19) est largement décrite dans la littérature juive et chrétienne.<sup>153</sup> Marshall a établit un parallèle entre ce texte et Is 14,1-27.<sup>154</sup> Ce texte

<sup>150</sup> Cf. Lc 7,21; 9,1; 13,32.

<sup>151</sup> Ce même auteur décrit comme "pensée prélogique", cette vision à laquelle on associe la maladie au monde des esprits: Fitzmyer (1982,545).

<sup>152</sup> Bultmann (1971, 206); Miyoshi (1974, 101-107). Pour Fitzmyer (1985,859), le sens originel du verset 18 semble perdu, mais son aspect étrange peut bien indiquer qu'il remonte au Jésus historique.

<sup>153</sup> Assomption de Moïse 10,1; Livre des Jubilés 23,29; Jn 12,31: "maintenant le prince de ce monde va être jeté dehors"; Rm 16,20; Ap 12,7-10: (pas de place au ciel pour avoir simultanément Michaël et ses anges (12,7) et le grand dragon: "il fut précipité le grand dragon, l'antique serpent, celui qu'on nomme Diable et Satan, le séducteur du monde entier, il fut précipité sur la terre et ses anges avec lui."); Ap 20,1-3.

d'Isaïe montre la tombée du roi de Babylone et la défaite de l'Assyrie, alors qu'Israël sera restauré. Le roi se retrouvera dans l'hadès puisqu'il disait en son cœur:

"Je monterai aux cieux, au-dessus des étoiles de Dieu j'érigerai mon trône, je siégerai sur la montagne du Rendez-vous, dans les profondeurs du septentrion." (Is 14,13)

C'est dire que Satan doit être détrôné et jeté en bas.

Décrise à la manière d'une vision extatique, le "je regardais" de Jésus<sup>155</sup> est une façon symbolique de présenter les effets de la mission : la tombée de Satan, le chef des démons, comme l'éclair.<sup>156</sup> Luc utilise le mot " $\sigma\alpha\tau\alpha\nu\alpha\zeta$ " qui représente la forme grécisée du terme

<sup>154</sup> Marshall (1978,428); Garrett (1989,51). Lc 10,15 semble déjà faire allusion à Is 14,11-15.

<sup>155</sup> Dans un article récent, Hill (1992,25-40) a proposé de traduire  $\varepsilon\theta\epsilon\omega\rho\circ\upsilon\upsilon$  non pas par "je (Jésus) regardais" mais par "ils (les démons du v.17) regardaient". Et la réponse de Jésus serait une explication du succès que les disciples avaient lors des exorcismes.

<sup>156</sup> Bultmann (1971,141); Danker (1976,128); Fitzmyer (1985,860). Pour Crump (1992,57), "Jesus' words serve as a symbolic reflection upon the significance of the disciple's exorcisms".  $\alpha\sigma\tau\rho\alpha\pi\eta$  (l'éclair) ne réfère pas moins à la brillance de la lumière, qu'à la soudaineté de la tombée du ciel à la terre. Nous avons un excellent parallèle à ce texte dans la littérature intertestamentaire: "We demon go up to the firmament of heaven, fly around among the stars, and hear the decision which issue from God concerning the lives of men... But we who are demons are exhausted from not taking a way station from which to ascend or on which to rest; so we fall down like leaves from the trees and the men who are watching think that stars are falling from heaven... we fall because of our weakness... we are dropped like flashes of lightning to the earth". (Testament de Salomon 20,12-17). La rédaction finale de ce document est nettement d'influence chrétienne (3<sup>e</sup> siècle). Mais plusieurs textes sont issus du monde juif sans influence chrétienne. Selon Crump (1992,55), ce texte serait possiblement de cette dernière rédaction.

hébreïque *satan*. Dans l'Ancien Testament, il désigne l'adversaire,<sup>157</sup> celui qui est envoyé par Dieu pour vérifier la fidélité de ses serviteurs,<sup>158</sup> celui qui exerce au tribunal le rôle d'accusateur.<sup>159</sup> Dans la littérature intertestamentaire, Satan se présente comme le chef des anges rebelles.<sup>160</sup> Le Nouveau Testament décrit Satan comme l'adversaire de Jésus,<sup>161</sup> mais l'invocation seule du nom de Jésus suffit à précipiter sa chute. C'est pour cette raison que Conzelmann a décrit la période de Jésus comme étant "free from Satan".<sup>162</sup> Mais lors de l'événement dramatique de la passion, Jésus change ses directives:

"Il leur dit : «Mais maintenant, celui qui a une bourse, qu'il la prenne, de même aussi une besace, et celui qui n'en a pas, qu'il vende son manteau et achète un glaive»" (Lc 22,36).

C'est une nouvelle période qui commence: celle de l'épreuve et de la lutte. Alors que les disciples ne "manquaient" de rien (22,35), la situation est maintenant différente: c'est le pouvoir des ténèbres (22,53) qui est à l'oeuvre; Satan prend la place de l'autorité et les disciples ne sont pas épargnés (Lc 22,31-32). Mais la période de danger prend fin au moment de la victoire sur Satan lors de la résurrection et de l'ascension.

<sup>157</sup> 1 S 29,4; 2 S 19,23; 1 R 5,18.

<sup>158</sup> Jb 1,6-12; 2,1-7.

<sup>159</sup> Ps 109,6.20.29.

<sup>160</sup> Martyre d'Isaïe 2,2; Assomption de Moïse 10,1; Livre des Jubilés 10,11; 23,29; 50,5.

<sup>161</sup> Mc 1,31; Mt 4,10.

<sup>162</sup> Conzelmann (1982,28).

### **2.3.14- 10,19**

<sup>159</sup>

*Voici, je vous ai donné le pouvoir de marcher sur serpents et scorpions, et sur toute la puissance de l'ennemi, et rien ne vous nuira.*

Le langage de ce syntagme est proche de celui du Ps 91,13: "Sur le fauve et la vipère tu marcheras, tu fouleras le lionceau et le dragon". Jésus a offert cette autorité aux soixante-douze<sup>163</sup> qui ont pu confondre le mal dans toutes ses manifestations : l'"ennemi"<sup>164</sup> a perdu de son influence. C'est le début d'une nouvelle création,<sup>165</sup> rien (*οὐδέν*) ne blessera les disciples. Luc raconte dans les Actes des événements où l'on voit que les pasteurs de l'Évangile recevaient une protection particulière.<sup>166</sup> "Et rien ne vous nuira": on constate que cette promesse faite aux soixante-douze se réalise dans les Actes.<sup>167</sup> Le serpent et le scorpion ne sont pas simplement des animaux redoutés et dangereux,<sup>168</sup> mais ils sont le

<sup>163</sup> Cette autorité avait été donnée aux douze en 9,1. cf. Grelot (1981,90).

<sup>164</sup> i.e. Satan. Cette manière de nommer Satan est rare dans le Nouveau Testament. On peut citer Mt 13,39 qui reprend Mt 13,25,28 pour l'expliciter. Étant l'auteur du mal sous toutes ses formes, Satan est alors décrit à la manière d'un ennemi.

<sup>165</sup> Foerster (TDNT 5,579).

<sup>166</sup> Ac 5,19-21: les douze tirés de prison par l'ange du Seigneur; 12,6-11: Pierre tiré de prison par l'ange du Seigneur; 16,25-34: Paul et Silas tirés de prison par un tremblement de terre. 28,3-6: Paul indemne après une morsure de vipère, ce qui n'est pas sans rappeler notre texte.

<sup>167</sup> Notons que Jésus ne dit pas "ne nuit pas", mais "ne nuira pas" (*οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσῃ*).

<sup>168</sup> Serpent: Ps 140,4; Pr 23,32; Si 21,2; Sg 17,9. Scorpion: Ez 2,6; Si 26,7; Ap 9,5,10.

symbole de toutes les formes de maux.<sup>169</sup> Le serpent en Gn 3,1-14 est utilisé pour expliquer l'origine du mal dans l'existence humaine.<sup>170</sup> Si Jésus n'a jamais fait un miracle pour "se sauver", ce verset montre que ce n'est pas le cas pour ceux qu'il a choisis.<sup>171</sup>

### **2.3.15- 10,20**

<sup>20</sup>

*Cependant ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis, mais réjouissez-vous de ce que vos noms sont inscrits dans les cieux.*

Notons d'abord que ce logion est construit sous une forme antithétique: "ne vous réjouissez pas" ... "réjouissez-vous". On peut trouver dans ce verset des matériaux pré-lucaniens: l'expression sans épithète " $\tau\alpha\pi\nu\epsilon\mu\alpha\tau\alpha$ " pour décrire la puissance du démon est employée seulement par Luc. De plus, le terme " $\bar{\nu}\pi\sigma\tau\alpha\sigma\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ ", qui est relativement rare dans les synoptiques et qui prend ici une connotation négative,<sup>172</sup> nous invite à opter pour cette solution. Si tel est le cas, on peut penser que le verset rédactionnel 17 peut bien avoir été composé à partir de 10,20.<sup>173</sup> Ainsi, si 10,18-20 provenait d'un contexte différent et avait été utilisé par Luc pour conclure cette péricope, une telle hypothèse conduit

<sup>169</sup> Scorpion: 1 R 12,11.14; 2 Chr 10,11.14; Sir 39,30. cf. Ap 9,1-11. La combinaison serpent et scorpion se retrouve en Dt 8,15; Lc 11,11-12.

<sup>170</sup> Nb 21,6-9; Sir 21,2. cf. Ap 12,7-12.

<sup>171</sup> Voir Georges (1986, 73).

<sup>172</sup> cf. Lc 2,51; Rm 8,7.

<sup>173</sup> Miyoshi (1974,109); Schweizer (1984,178).

Schürmann à penser que Mt 7,22 serait une réminiscence de 10,18-20 et propose que 10,17-20 provient de Q.<sup>174</sup> Uro a contesté ce point de vue en affirmant que la similarité du langage (κύριε, τῷ σῷ ὀνόματι, δαιμόνια, δυνάμεις) entre Mt 7,22 et Lc 10,17-20 ne peut conduire à une telle conclusion.<sup>175</sup>

Mais quelle interprétation faut-il donner à ce verset ? Pour Conzelmann, les disciples ne doivent pas se réjouir de la tombée de Satan et de leur contrôle sur les puissances démoniaques puisque la bataille n'est pas encore terminée. C'est dire que les disciples ne doivent pas interpréter ce qu'ils viennent de vivre comme un signe de la fin.<sup>176</sup> Schneider pour sa part a vu dans ce verset une interprétation lucanienne de la béatitude en 10,23 : "Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez !".<sup>177</sup> Cette dernière remarque doit être complétée par celle de Hoffmann qui tient un peu plus compte du fait que les disciples ne doivent pas se réjouir. Hoffmann pense que Luc a en tête les membres de sa communauté qui ne peuvent exercer des gestes aussi spectaculaires que ceux survenus durant la période du Jésus historique.<sup>178</sup> Ajoutons à ces remarques judicieuses le fait que ce texte invite le chrétien à donner aux miracles sa juste interprétation : "la valeur suprême n'est pas le

<sup>174</sup> Schürmann (1968, 146 n.37); voir également Marshall (1978,427).

<sup>175</sup> Uro (1987,66).

<sup>176</sup> Conzelmann (1982,107).

<sup>177</sup> Schneider (1977,242).

<sup>178</sup> Hoffmann (1972,253).

miracle, mais le Salut".<sup>179</sup> Lc 10,20 montre que ce n'est pas uniquement dans le fait que Satan a été éclipsé qui doit être la raison de leur joie. "Vos noms sont inscrits dans les cieux" est une image empruntée à l'Ancien Testament<sup>180</sup> et apparaît plusieurs fois dans l'Apocalypse sous la désignation "Livre de vie".<sup>181</sup> De fait, l'utilisation du verbe ἐγγέγραπται (sont inscrits) indique que même si le mot "livre" ne se retrouve pas dans ce verset, Jésus fait référence à l'inscription par Dieu du nom des justes dans le "Livre de vie".<sup>182</sup> Elle exprime que le fait d'avoir le contrôle sur les démons ne garantit pas la vie; mais avoir son nom dans le "Livre de la vie" conduit à l'allégresse.

#### **2.4- L'historicité de Lc 10,1-20 et de l'envoi en mission**

Peu d'exégètes considèrent ce récit d'envoi comme historique.<sup>183</sup> Il serait difficile d'imaginer Jésus, dans sa montée de Galilée à Jérusalem, faire la visite d'un minimum de 36 villes ou localités!<sup>184</sup> De fait, il est fort probable que Lc 10,1-20 est le fruit d'un travail rédactionnel important de la part de Luc. C'est dire que la visite des soixante-douze dans les

<sup>179</sup> Georges (1986,148). cf. Lc 7,22.

<sup>180</sup> Ex 32,32; Is 4,3; Dan 12,1; Ps 69,29.

<sup>181</sup> 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27. Voir aussi Phi 4,3; He 12,23; 1 Enoch 47,3; 104,1.7; 108,3.7; Livre des Jubilés 30,19-23.

<sup>182</sup> Marshall (1978,430); Fitzmyer (1985,860); Georges (1986,326); Crump (1992,59).

<sup>183</sup> Citons simplement Lagrange (1927,291-292).

<sup>184</sup> Uro (1987, 60).

villes où Jésus devait lui-même se rendre, doit être sans doute la visite du Jésus exalté.<sup>185</sup> Marc et Q avaient tous deux un récit d'envoi missionnaire et Luc les a reproduits dans son Évangile. En s'adressant aux douze lors du dernier souper, Jésus dit : "Quand je vous ai envoyés sans bourse et besace et sandales, avez-vous manqué de quelque chose ?" (Lc 22,35). On remarque que le mot "sandale" ne se retrouve pas en 9,3 (mission de douze), mais en 10,4 (mission des soixante-douze), ce qui montre le caractère composite d'une partie de cette tradition.

Mais qu'en est-il de l'événement de l'envoi en mission relaté par tous les synoptiques ? Manson voit dans cet événement le "one of the best-attested facts in the life of Jesus".<sup>186</sup> Pouvons-nous être aussi affirmatifs sur le sujet ? Notons a priori qu'il est tout à fait probable que Jésus a donné des indications globales concernant la mission.<sup>187</sup> Toutefois, cela ne veut pas nécessairement dire que Jésus a décidé un jour d'envoyer des disciples en mission.<sup>188</sup> L'analyse du texte de Lc 10,1-20 nous montre déjà que l'incident de l'envoi représente une

<sup>185</sup> Marshall (1978,414).

<sup>186</sup> Manson (1971,73). Avec moins de bravoure, on peut citer ces chercheurs qui considèrent "l'envoi" comme historique: Taylor (1952,302); Hahn (1965,40); Hengel (1968,82); Kasting (1969,125). L'historicité est rejetée par Bultmann (1971,185).

<sup>187</sup> Comme par exemple le "car l'ouvrier est digne de son salaire" (Lc 10,7b cf. 1 Co 9,14).

<sup>188</sup> Creed (1930) considère qu'il serait possible que Jésus se soit associé avec les disciples pour les envoyer à une mission temporaire (voir aussi Hahn 1965,46). En fait, la tradition est plus intéressée par les événements qui concernent Jésus, que par les événements où les disciples agissent indépendamment du maître. Fitzmyer (1985,843) souligne le manque de fidélité des apôtres de Jésus et se demande si ceux-ci pouvaient accepter un tel degré d'engagement? Bonne question.

fiction qui a eu pour but de créer un cadre littéraire aux instructions missionnaires. Le récit d'envoi en mission est probablement issu de l'expérience missionnaire de L'Eglise primitive.<sup>189</sup> Avec réserve on peut toutefois admettre que, occasionnellement, les disciples de Jésus aient travaillé indépendamment du Maître.<sup>190</sup>

---

<sup>189</sup> Fitzmyer (1985,843).

<sup>190</sup> Mc 1,17; 9,14-29; 9,38. Cf. Uro (1987,110).

### 3- La reconstruction de la section Q

#### 3.1- Source Q : état de la question

Pour résoudre l'éénigme du problème synoptique, Q représente une solution qui est acceptée par la majorité des chercheurs.<sup>1</sup> Solution simple, qui est d'une aide féconde pour rendre compte de la tradition synoptique.<sup>2</sup> Ayant accepté cette théorie, des chercheurs ont essayé d'imaginer cette source. Q représenterait un document écrit<sup>3</sup>, rédigé en grec,<sup>4</sup> qui

<sup>1</sup> Cependant, certains chercheurs contemporains remettent en question l'hypothèse des deux sources. Par exemple, Mann (1986) a repris l'hypothèse de Griesbach (Marc est la synthèse de Matthieu et Luc). Voir aussi Rolland (1984) pour la présentation des théories qui expliquent le lien entre les synoptiques.

<sup>2</sup> La théorie des deux sources représente une solution simple et intéressante. En effet, l'examen de l'ordre des péricopes conduit à croire que Matthieu et Luc ont combiné une série de faits évangéliques attestés par Marc : c'est la triple tradition. Une autre tradition, présente chez Matthieu et Luc, est absente chez Marc : c'est la double tradition. On remarque également chez Matthieu et Luc, un nombre important de "doublets" : ces deux évangélistes reprennent deux fois la même parole d'un contexte marcien tantôt tirée d'un contexte non-marcien (v.g. Mc 8,34= Mt 16,24= Lc 9,23; Mt 10,28= Lc 14,27). L'absence de plusieurs textes de Marc chez Matthieu (v.g. Mc 1,23-27; 4,26-29; 5,18-20; etc.) et le fait que 311 des 661 versets de Marc n'ont pas de correspondance chez Luc montre la limite de cette hypothèse. Des solutions comme celle de Boismard (1980, 17) nous paraissent tout à fait intéressantes. La complexité de cette théorie à multiples documents rend bien compte de l'ampleur du problème.

<sup>3</sup> Bacon (1923-24, 674); Manson (1971,15); Kloppenborg (1987, 44); Uro (1987, 2). L'hypothèse d'une tradition orale est supportée par Jeremias (1930, 147-149). Cette hypothèse est difficile à tenir : l'ordre séquentiel des logia et l'accord dans l'expression verbale ne conduisent pas les chercheurs à opter pour cette solution. Sur le sujet, une étude très intéressante de Carlson et Norlin (1971, 59-78) montre que 56% du vocabulaire utilisé par Matthieu et Luc est identique quand on compare les éléments de la triple tradition, alors qu'étonnamment, le vocabulaire est identique à 71% quand il s'agit des éléments de la

a circulé au premier siècle<sup>5</sup> et qui a servi de base à la rédaction de Matthieu et de Luc. Le rédacteur lucanien serait l'évangéliste qui a conservé en grande partie l'ordre des matériaux de Q.<sup>6</sup> Les chercheurs situent aux alentours de la Palestine la rédaction de Q.<sup>7</sup> Ce document serait le reflet d'une mission prophétique d'une communauté chrétienne vivant à l'intérieur du judaïsme. Cependant, cette communauté ne semble pas être en très bon terme avec Israël. Selon Lührmann, l'un des éléments résurgents est le conflit entre Jésus et "cette génération" qui marque, selon lui, la brisure entre la communauté chrétienne et la communauté juive de Palestine.<sup>8</sup>

### 3.1.1- À la recherche d'un genre littéraire pour Q

Q a souvent été considéré comme un rassemblement d'éléments de la tradition indépendants les uns des autres. Son but était d'offrir un aide-mémoire aux chrétiens, dans

---

double tradition.

<sup>4</sup> Kloppenborg (1987, 64).

<sup>5</sup> Avant la guerre juive (Hoffmann 1972, 331-334)

<sup>6</sup> Manson (1971, 15); Taylor (1959, 246-269); Fitzmyer (1970, 146-47); Jacobson (1978, 6-8); Vassiliadis (1982, 379-387).

<sup>7</sup> Kasting (1969,97); Bultmann (1973,315); Hoffmann (1972,3); Lührmann (1969, 24-48). Pour Schultz (1972, 34-40), il y a deux strates dans la rédaction de Q : la phase "judéo-chrétienne palestinienne" et la phase "judéo-chrétienne hellénistique". Kloppenborg (1987, 25) montre toutefois qu'il y avait des textes de Q qui marquaient une ouverture pour la gentilité (Q 7,1-10; 10,13-15; 11,29-32; 13,28-29; 14,16-24).

<sup>8</sup> Lührmann (1969, 24-48). Voir aussi Kloppenborg (1991, 79).

un amalgame de traditions en juxtaposées sans corrélation idéologique et théologique.<sup>9</sup>

Pour certains, Q ne veut pas qu'offrir des matériaux catéchétiques et parénétiques; c'est véritablement une oeuvre littéraire, avec un *Sitz im Leben* particulier et une théologie.<sup>10</sup> À partir de ce que nous connaissons des évangélistes du Nouveau Testament, il est difficile d'imaginer le contraire. Il est facilement démontrable que les premiers écrivains du christianisme n'étaient pas que des rassembleurs de plusieurs unités orales, mais des gens qui ont retravaillé les matériaux qu'ils avaient reçus de la tradition, de sorte qu'on peut légitimement les appeler "auteurs".

Toutefois, cette littérature n'est nullement comparable à la "haute" littérature classique de cette époque. Même si l'auteur (ou les auteurs) de Q peut être considéré comme un écrivain au sens strict, on peut percevoir que la rédaction Q représente la cristallisation de plusieurs traditions qui ont circulé dans des milieux populaires. On peut même voir en Q un document qui a reçu plusieurs recensions; chacune a été rédigée pour rendre un service ponctuel à une communauté particulière - ou à un ensemble de communautés - en évolution.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Jülicher opte pour cette position en affirmant que les paroles de Jésus ont été reproduites pour préserver sa "forme authentique" (1904,356). Voir aussi Harnack (1907,121).

<sup>10</sup> Tödt (1965, 222-283) affirme que Q avait son propre kérygme. Lührmann (1969, 19) pense que Q était le fruit d'un travail rédactionnel qui visait intentionnellement une théologie particulière.

<sup>11</sup> cf. Kloppenborg (1991,78).

Ainsi, ce qui divise les chercheurs sur Q, ce n'est pas de débattre si ce document doit être considéré comme une "oeuvre littéraire" ou de discuter si ce texte est le fruit d'un travail rédactionnel à partir de plusieurs sources. Le débat consiste davantage à discuter si Q se présente comme une biographie où se mêlent des aspects narratifs, ou bien, si Q représente une collection de sentences ou de discours agencés et recomposés selon une théologie particulière.

### 3.1.2- Q = genre "évangile" ?

Weiss pense que Q représente des petites collections de paroles, mais que celles-ci étaient reliées par des éléments narratifs.<sup>12</sup> Bacon va dans le même sens en affirmant que Q n'était pas simplement des collections de paroles, mais bien un texte du genre "évangile".<sup>13</sup> Une telle position fait problème puisque le document Q ne contenait probablement pas un récit de la passion et de la résurrection de Jésus.<sup>14</sup> Dans ce cas, évidemment, il s'avère difficile d'attribuer à Q le genre "évangile".

---

<sup>12</sup> Weiss (1887-89, 37)

<sup>13</sup> Bacon (1923-24, 688).

<sup>14</sup> cf. Weiss (1987,227); Harnack (1907, 250); Wellhausen (1905,159-60); Kloppenborg (1987, 11). Hirsch (1942, 115) voit en Q un évangile complet avec un récit de la passion et de la résurrection. Burkitt va dans le même sens en affirmant : "I find it difficult to believe that a document Q, which on any hypothesis goes into some detail about the ministry of Jesus, could have been silent about the end of his earthly career" (1910, 111). Pour nous, une telle argumentation marque la limite de cette hypothèse.

Plusieurs solutions ont été proposées pour expliquer l'absence du récit de la passion et de la résurrection. Wellhausen a tenté d'expliquer l'absence de ce récit en proposant que le document Q a intentionnellement omis tous les éléments narratifs pour ne conserver que les éléments didactiques.<sup>15</sup> Streeter a proposé que cette histoire était bien connue dans le milieu de la Palestine et que le rédacteur Q n'a pas été incité à inclure cette histoire dans son récit.<sup>16</sup>

### 3.1.3- Q = un outil pour les charismatiques itinérants

Streeter a proposé que plusieurs de ces collections anciennes reflétaient la situation des charismatiques itinérants qui ont joué un rôle important dans la transmission des paroles de Jésus.<sup>17</sup> L'aspect de la mission est trop omniprésent en Q pour ne pas appuyer cette hypothèse.<sup>18</sup> Voilà pourquoi plusieurs auteurs ont accepté cette caractéristique et ont

<sup>15</sup> Wellhausen (1905, 159-60). Puisque Wellhausen voit en Q un document postérieur et dépendant de la rédaction marcienne, la critique subséquente n'a pas retenu ses propositions. Kloppenborg a démontré que l'influence littéraire de Marc sur Q est impossible sous plusieurs aspects (Kloppenborg (1987, 14)). Il faut cependant noter que Wellhausen a montré un scepticisme marqué relativement à la position qui verrait dans le document Q "l'évangile pur de Jésus". Cette opinion a été acceptée par les chercheurs subséquents qui constatèrent l'influence de l'Église primitive sur le document Q.

<sup>16</sup> Streeter (1911, 215). Wilkens (1967, 1-20) a proposé l'hypothèse d'un document indépendant de Q qui aurait raconté le récit de la passion et de la résurrection de Jésus et qui aurait servi au culte. Cette opinion a été acceptée par Käsemann (1969, 108-137). Kloppenborg (1987, 25) considère que cette position est beaucoup trop conjecturale.

<sup>17</sup> Streeter (1911, 212-214). Voir également Zeller (1982, 295-409).

<sup>18</sup> Selon Boring (1982, 137-79, 180), 22 paroles de Q sont le produit des prophètes chrétiens, et autant (20) représentent le produit d'une reformulation de ces prophètes. (Paroles désignées comme oracles prophétiques : Lc 6,22-23; 10,3.4.5-12.13-15.16.21-22;

proposé que Q avait été composé pour une utilisation missionnaire.<sup>19</sup> Kelber pense même que l'herméneutique de Q est à trouver dans l'atmosphère de la prédication orale.<sup>20</sup> Pour Q, le Christ exalté devient présent dans la proclamation orale du prophète. Ce n'est pas le personnage historique de Jésus qui autorise le prédicateur à proclamer le Royaume (Q 10,9), mais le Seigneur ressuscité qui parle à travers lui. Ainsi, la christologie de Q n'est pas centrée sur le passé, mais sur le présent et le futur.<sup>21</sup>

Cependant, des indices suggèrent que ces documents ont été retravaillés par des communautés particulières. C'est indéniable. Puisqu'ils ont survécu, ces documents ont reçu l'approbation des communautés qui supportaient ces missionnaires, vivant dans des conditions matérielles très précaires. Ces sympathisants ont joué un rôle clé dans le mouvement de Jésus, puisqu'ils ont reproduit et réinterprété ses paroles dans leur Sitz im Leben particulier. En ce qui a trait aux communautés qui ont préservé les matériaux de Q,

11,29b-30.39-52; 12,8-9.10.11-12; 13,34-35; 16,17; 22,28-30. Selon Boring, les paroles suivantes sont le produit d'une reformulation prophétique : Lc 6,20b-21; 10,2-16. 23-24; 11,14-23.29a.31-32; 12,2-3.4-7.22-34.51-56.57-59; 13,23-30; 17, 22-37). Cela représente environ 50% des matériaux de Q (cf. Boring (1982, 198)).

<sup>19</sup> À Streeter (1911, 212-214) joignons Käsemann (1969,119). Boring (1982, 137-182) a fait cette suggestion : une grande partie des matériaux de Q a son origine dans la proclamation des premiers prophètes chrétiens. Pour Steck, Q était "a sayings collection for the instruction of these preachers to Israel... from which they could take their message for Israel, for supporters and for themselves, but also woes and judgment for the obstinate" (Steck 1967, 288) [traduit de l'allemand par Kloppenborg (1987, 25)].

<sup>20</sup> "Q represents an oral genre" Kelber (1983,201).

<sup>21</sup> Kelber propose une réponse à la question de l'absence d'un récit de la passion de Jésus : "A tradition that focuses on the continuation of Jesus' words cannot simultaneously bring to consciousness what put an end to his speaking" (1983, 201).

Tödt, par son analyse, en est venu à croire que ces communautés avaient cette ferme conviction : l'annonce faite par Jésus de la venue du règne de Dieu (cf. Lc 10,9) n'avait rien perdu de sa signification dans la situation d'après Pâques. Ainsi, il devint primordial pour ces communautés de faire à nouveau cette annonce.<sup>22</sup>

### 3.1.4- Q = genre "ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ" ?

Dans la recherche d'un genre littéraire pour la source Q, le nom de J.M. Robinson est fréquemment cité pour avoir donné à cette source le Gattung ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ.<sup>23</sup> "ΛΟΓΟΙ", puisque Robinson associe Q avec l'Évangile de Thomas qui se présente sous la forme d'une suite de logia. On peut lire dans l'incipit de cet "évangile":

"Voici les paroles secrètes que Jésus le vivant a dites et qu'a écrites Jude Thomas le Jumeau. Et il dit: celui qui trouvera l'interprétation de ces paroles ne goûtera pas la mort."<sup>24</sup>

Nous avons des traces de l'existence de d'autres collections de paroles qui ont été désignées comme λόγοι notamment dans la Didachè,<sup>25</sup> dans la littérature patristique<sup>26</sup> et

<sup>22</sup> Tödt (1965, 249).

<sup>23</sup> La pensée de Robinson sur cette question a été présentée dans deux articles (1971, 71-113) et (1982, 389-394).

<sup>24</sup> NHC II 32,10-14

<sup>25</sup> En Did. 1,3, on retrouve : «Maintenant voici ces paroles d'enseignement».

<sup>26</sup> Notamment 1 Clem 13,1-2; 46,7-8.

évidemment dans les synoptiques<sup>27</sup>. Soulignons que cette forme trouve son origine dans les collections juives de sagesse<sup>28</sup>. "ΣΟΦΩΝ", puisqu'à partir des travaux de Bultmann<sup>29</sup> - plusieurs logia de Jésus dans les Évangiles peuvent être classifiés en référence à la forme familière de la littérature sapientiale - Robinson a démontré que Q se présentait sous cette forme. Le lien intrinsèque entre ce Gattung et la littérature sapientiale fut vite fait par Robinson<sup>30</sup> puisque dans Q on associe Jésus avec la Sagesse.<sup>31</sup>

Dans l'usage chrétien, ce Gattung était transitoire et la forme "évangile" allait devenir de plus en plus populaire autant chez les "orthodoxes" que dans les milieux gnostiques.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Pour Robinson (1982, 389-394) dans l'Évangile de Matthieu, le terme λόγοι semble rattaché à des collections de paroles. Une des particularités de l'Évangile de Matthieu, c'est sa composition en 5 discours qui contiennent des collections de paroles qui se terminent presque toujours de la même manière : «Or quand Jésus eut achevé tous ces logia» (7,28;19,1;26,1; sauf 11,1 et 13,53 qui n'ont pas une formule étrangère à celle-ci). On retrouve également des traces de ce genre dans les deux autres synoptiques. Notons simplement Lc 9,28 : «or, environ huit jours après ces paroles» est une phrase ajoutée comme conclusion à une petite collection marcienne qui contient elle-même une allusion aux logia de Jésus (Lc 9,26; Mc 8,38). Même si elle utilise le terme παραβολαῖς au lieu de λόγοι, la collection marcienne de paraboles et de paroles ressemble au Gattung de l'Évangile de Thomas.

<sup>28</sup> Prov 22,17- 24,22; 30,31. Pour d'autres exemples, voir Kloppenborg (1987, 28-29).

<sup>29</sup> Les logia (Jésus comme maître de sagesse) : Bultmann (1971,94).

<sup>30</sup> Robinson (1971, 71-73). Il a également découvert un lien entre la Didachè et la littérature sapientiale. (cf. Pr 8,32; 31,2 Sir 2,1; 4,11; 31,22) : «mon fils» (Did 3,1; 3,4).

<sup>31</sup> Cf. Lc 7,35; 11,49, ou du moins la vision que Jésus est le Primus inter pares de cette Sagesse (Lc 11,31-32; Mt 12,41-42).

<sup>32</sup> Des écrits gnostiques qui n'ont nullement le genre "évangile" ont reçu ce titre pour donner de l'importance à l'oeuvre. Mais il est fort probable que ces ouvrages ont d'abord

### 3.1.5- Q = "évangile sapiential" ?

Même s'il est en partie d'accord avec le terme ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ de Robinson, Koester a proposé un genre plus spécifique à cette tradition littéraire : "évangile sapiential".<sup>33</sup> Son analyse lui a permis d'observer que les formes les plus spécifiques de ce genre étaient : les paroles sapientiales, les paroles prophétiques et les paraboles. Cependant, ce qui est moins spécifique à ce genre, ce sont les paroles apocalyptiques et particulièrement les paroles apocalyptiques sur le Fils de l'homme.<sup>34</sup> Q serait donc une version secondaire du genre "évangile sapiential". Celle-ci serait représentée par l'Évangile de Thomas qui aurait ainsi une forme antécédente à celle de Q.<sup>35</sup> Plus précisément, l'orientation apocalyptique de Q, rendue visible par la christologie de la venue du Fils de l'homme, serait due à une rédaction plus tardive.<sup>36</sup>

---

circulé sans titres. Le CG, IV, 2, communément appelé «L'Évangile des Égyptiens» en raison de sa finale, est un exemple intéressant. Les critiques ont noté que le texte primitif se terminait en 65,2 par «Amen» avec une marque décorative pour marquer la fin. Bizarrement, on a ajouté plusieurs titres à cet ouvrage : «Évangile des Égyptiens» (ligne 6); «Le Saint Livre Caché Écrit par Dieu» (ligne 7-8); «Le Saint Livre Écrit Par Dieu le Grand Esprit Invisible» (15-17); «Le Saint Livre du Grand Esprit Invisible, Amen» (18-20). Un autre exemple : dans l'Évangile de Thomas, le mot "évangile" n'apparaît qu'à la fin de l'ouvrage (ce qui pourrait bien être un ajout).

<sup>33</sup> "Wisdom gospel": Koester (1980, 113).

<sup>34</sup> Koester (1971, 138).

<sup>35</sup> Koester (1971, 138).

<sup>36</sup> Koester (1980, 113).

### 3.1.6- Conclusion

Cette courte présentation de la source Q nous a permis d'observer que les chercheurs actuels sur le document Q s'entendent sur plusieurs points. Cependant, ils se divisent en deux groupes distincts : ceux qui le considèrent comme "sapiential" ou ceux qui le perçoivent comme "prophétique". Le problème se complexifie quand on prend en considération ce fait que la littérature ancienne a amalgamé ces deux traditions : il y a en Prov 8 des éléments prophétiques et Is 1 contient des éléments sapientiaux. La situation de Q n'est pas différente, mais, en plus, le document Q doit être associé aux premiers charismatiques itinérants et refléter nécessairement leur activité missionnaire. Au sens strict, Q n'est pas un "évangile", mais il est comparable à une succession de paroles. L'évangile de Thomas représente un exemple de ce genre. Il faut toutefois noter que le texte de Q, utilisé par Luc et Matthieu, avait reçu une rédaction tardive qui la distinguait de la forme ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ.

### 3.2- Le récit missionnaire dans les synoptiques

L'envoi des disciples en mission est raconté quatre fois dans les synoptiques. Pour la majorité des auteurs<sup>37</sup>, Lc 10,1-12 est le texte qui a le mieux conservé la source Q. Mc 6,7-13 (repris plus ou moins par Lc 9, 1-6) serait une deuxième forme plus ou moins indépendante de celle que nous retrouvons dans Q.<sup>38</sup> Mt 9,37-10,15 serait une combinaison de Mc et de Q. L'analyse de ces nombreux textes parallèles nous aidera à établir une reconstruction du texte de Q.

#### 3.2.1- Mc 6,7-13.30

Dans Marc, l'image des disciples est souvent présentée d'une manière négative. Même s'ils reçoivent un enseignement particulier (4,10-12.34), ceux qui suivent Jésus sont souvent décrits comme ceux qui ne comprennent rien à l'enseignement de Jésus (4,40; 6,52; 8,14-21). Bien que Jésus donne aux douze le pouvoir de chasser les démons (3,15), il arrive qu'ils faillissent à la tâche (Mc 9,18). Pour sa part, le récit d'envoi des douze (6,7-13.30) donne une image positive des disciples : ils réussissent la mission qu'ils devaient accomplir. Cette manière de présenter les disciples est si surprenante que Weden a proposé que cette

<sup>37</sup> Hahn (1965, 41); Schürmann (1968,137); Kasting (1969,125); Bultmann (1971,185); Thompson (1972, 174); Marshall (1978, 413); Benoit, Boismard (1980,271); Fitzmyer (1985, 842); Uro (1987, 25); Davies, Allison (1991,163). Pour La Verdiere, " 10,1-24 is a creative Lukan composition bared on Mark's account of the mission of the twelve" (1980,147).

<sup>38</sup> Pour la question des doublets chez Luc, voir Fitzmyer (1982, 81-85).

mention positive provient des sources marciennes et non de sa propre rédaction.<sup>39</sup> Quoi qu'il en soit, ce texte a été préparé par Mc 3,13-19 où Jésus "appelle à lui" ( $\pi\rho\sigma\kappa\lambda\epsilon\iota\tau\alpha$  3,13, cf. 6,7) les disciples pour les envoyer prêcher (3,14).

La comparaison avec les autres synoptiques nous montre que le texte de Marc est beaucoup plus une "histoire" sur l'envoi en mission, qu'un discours missionnaire en tant que tel (cf. Mt 10; Lc 10,1-12).

### 3.2.2- Mc 6,7.12s.30 : le cadre au récit missionnaire de Marc

On reconnaît le style marcien dans les versets qui encadrent la péricope. Le verset 6,6b doit certainement son origine au fait que Marc veut établir un pont entre notre texte et 6,1-6a<sup>40</sup>. Best a également noté que l'interrelation entre  $\epsilon\xi\omega\sigma\iota\alpha\nu$  et  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omega\nu\tau\bar{\omega}\nu$   $\alpha\kappa\alpha\theta\alpha\rho\tau\omega\nu$  (pouvoir et esprits impurs) au v.7 peut bien provenir de la rédaction marcienne (1,23 (27); 3,14-15).<sup>41</sup> Au verset 13a, on peut également reconnaître le caractère marcien du "ils chassaient beaucoup de démons" (cf. 1,34.39). Au v.12, l'appel à la repentance semble être un rappel du thème fondamental de sa prédication en 1,14s. En 6,13b, l'onction

<sup>39</sup> Weden (1971) a saisi dans l'incompréhension des disciples une manière pour Marc de polémiquer contre certaines personnes ou théologies de sa communauté. Pour une critique de Weden, voir Uro (1987,27-28).

<sup>40</sup> notons le  $\delta\iota\delta\hat{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  marcien cf. 1,21; 2,13; 4,1.2; 6,2; 6,30.34; 8,31; 9,31; 10,1; 11,17; 12,14.35; 14,49.

<sup>41</sup> Best (1981,191)

d'huile représente un geste au pouvoir miraculeux.<sup>42</sup> En Marc, on peut noter un grand intérêt pour les techniques de guérison.<sup>43</sup> La composition du récit missionnaire encadré par le couple départ - retour des disciples peut bien provenir de Marc.<sup>44</sup> Le v.30 prépare l'histoire de la multiplication des pains de 6,32-44 et peut être considéré comme une rédaction marcienne visant la transition.<sup>45</sup> Ainsi, plusieurs éléments de 6,6.7.12.13.30 donnent des indices d'un travail rédactionnel très important de la part de Marc.<sup>46</sup>

Après cette courte analyse de la rédaction marcienne, peut-on conclure que Marc est à l'origine des récits concernant l'activité missionnaire des disciples durant la vie publique de Jésus ? Même si l'on constate dans les versets qui encadrent les instructions missionnaires un travail rédactionnel important de la part de la rédaction marcienne, on constate également qu'il y a des éléments qui semblent provenir de la tradition. L'idée d'associer les disciples deux par deux se retrouve ailleurs dans le Nouveau Testament : Matthieu nomme

<sup>42</sup> Fait intéressant à noter. Pour Marc, ce geste fait partie du domaine du miracle, alors que pour Luc, il s'agit d'un remède médical (10,34).

<sup>43</sup> Mc 3,10; 5,27-34; 6,56; 7,33; 8,22-25.

<sup>44</sup> La composition encadrée par la forme départ - retour se retrouve en Mc 6,7.30 ainsi qu'en Lc 9,2.10 et Lc 10,1.17-20. Mt 10,1ss se préoccupe surtout des prescriptions (cf. 10,5) préalables au départ des disciples. Notons que Lc 9,1.10 utilise un style semblable à Mc 6,7.30 en insérant des matériaux entre le départ et le retour des disciples. Ceci évidemment a pour but de créer un espace temps dans lequel la mission des disciples s'effectue. Le caractère artificiel de cette construction sous la forme départ-retour est visible par le fait que Marc ne connaît rien à propos des effets de l'action concertée des apôtres (cf. Uro (1986, 34)).

<sup>45</sup> En 6,30, on retrouve également le verbe διδάσκειν cf. note 16.

<sup>46</sup> cf. Taylor (1952,302); Schweizer (1971,128); Uro (1987, 26-33).

par paires les apôtres choisis par Jésus (Mt 10,2-4).<sup>47</sup> On peut aussi noter que l'action de faire des exorcismes (cf. Mc 6,7) représente un des "signes distinctifs de l'apôtre" (2 Co 12,12).

Ces indices nous suggèrent que Marc n'est pas le précurseur de cette tradition. Maintenant, tenter de discerner la source qu'il avait à sa disposition est une entreprise très difficile à réaliser. Nous n'avons aucun indice qui nous permet de déduire qu'une histoire de l'envoi et du retour des apôtres ait existé avant la rédaction marcienne. De plus, Marc n'a pas beaucoup de détails concernant l'activité missionnaire des douze. Le vocabulaire utilisé est si étroitement lié à l'activité missionnaire de Jésus que le tout semble avoir été calqué sur cette mission.<sup>48</sup>

Pour Bultmann, le discours missionnaire n'était pas originairement dédié au groupe des douze, mais à un groupe plus large de disciples.<sup>49</sup> Selon Bultmann, quand Marc parle de μαθηταί, il pense toujours à ce groupe des douze alors qu'originairement "l'on pensait ni, en général, à un cercle limité de disciples mais à un cercle fluent de partisans".<sup>50</sup> Sanders a critiqué ce point de vue et milite en faveur de l'historicité de ce groupe.<sup>51</sup> Cependant, il est

<sup>47</sup> Voir aussi Ac 1,13; 8,14; 9,38; 13,13. Schweizer (1971,129) pense que cet élément particulier de la tradition se base sur la pratique des premières missions chrétiennes.

<sup>48</sup> Cf. Mc 1,14-15. 32-34. 39; 3,7-12; 6,53-56.

<sup>49</sup> (1971, 416-418). Voir aussi Taylor (1952,620).

<sup>50</sup> Bultmann (1971,418).

<sup>51</sup> Sanders (1985, 98-106).

difficile d'en apprécier l'importance à l'époque de Jésus. De fait, Uro a remarqué que la majorité des mentions du groupe de douze proviennent des formules introductives qui manifestent des traces importantes d'un travail rédactionnel.<sup>52</sup> Il est donc possible que Marc ait introduit cette mention en Mc 6,7; en conséquence, ceci rend très difficile de préciser l'auditoire lors des instructions missionnaires.<sup>53</sup>

### 3.2.3 Les instructions pour la mission: Mc 6, 8-11

S'il est difficile de retracer l'origine du cadre Mc 6,7.12-13.30, l'origine pré-marcienne des instructions missionnaires (Mc 6,8-11) n'est pas beaucoup contestée.<sup>54</sup> La lecture de ces versets montre que Marc en reste au strict minimum. Rien n'est dit sur le comportement public des messagers, ni sur la manière d'agir en cas d'une réponse positive. Tout ce que le Jésus de Marc dit, c'est de rester dans les maisons dans lesquelles les messagers entrent et de secouer la poussière des pieds en cas de rejet. Notons qu'il y a des éléments que l'on retrouve dans les autres synoptiques et que l'on ne retrouve pas chez Marc, comme la salutation (Lc 10,5-6 // Mt 10,12-13), la proclamation du Royaume et le soin des malades

<sup>52</sup> Uro (1987, 35). Pour la mention du groupe des douze, voir 4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11.

<sup>53</sup> Contrairement à Bultmann (1971,418), Best (1978,11-35) pense que Marc n'est pas nécessairement très intéressé à ce groupe des douze. Il considère donc la majorité des mentions concernant le groupe des douze comme pré-marcien. Parmi les mentions que Best pense introduite par Marc, il faut mentionner 6,7. Best (1981, 183-185 et 1977, 377) pense même que l'idée de présenter les disciples comme missionnaires provient de la rédaction marcienne.

<sup>54</sup> Cf. Lc 10,4-11. Voir Uro (1987,36).

(Lc 10,9 // Mt 10,7-8). Dans ces versets, Marc parle beaucoup plus de la manière de se vêtir et de l'équipement à apporter, que de l'attitude à prendre ou des paroles à dire. Le passage du discours indirect (Mc 6,7-9a) à un discours direct (Mc 6,9b-10)<sup>55</sup> a fait dire à des chercheurs que Marc a abrégé considérablement les instructions missionnaires qu'il a reçues de la tradition.<sup>56</sup>

Il serait plutôt pensable que Marc n'avait pas beaucoup d'éléments à sa disposition lors de sa composition du récit missionnaire.<sup>57</sup> Ce serait ici la solution la plus élémentaire pour expliquer le caractère fragmentaire des instructions marciennes. Une comparaison avec les autres récits parallèles permet de mieux apprécier le récit de Marc. Notons à ce point que Marc a fait des douze un archétype des missionnaires qui reçoivent la tâche de "précher le repentir" et de "chasser les démons" (cf. Mc 6,12s). Cette tâche des douze est d'une grande importance puisque Marc la note dès que Jésus nomme "ceux qui seront avec lui" (cf. Mc 3,13).

<sup>55</sup> Le passage du discours indirect au discours direct est introduit par la phrase typiquement marcienne : καὶ ἐλεγεν αὐτοῖς (Mc 2,27; 4,2.11.21.24; 7,9; 8,21; 9,1).

<sup>56</sup> Parmi les supporteurs de l'hypothèse de Griesbach, notons Mann (1986, 291). Il ne serait pas à propos d'établir une critique formelle de l'hypothèse de Griesbach. Notons simplement qu'elle soulève des questions importantes quand elle est appliquée à ce passage. Pourquoi Marc aurait-il omis la mention de la prédication de la proximité du Royaume de Dieu (Mt 10,7) ? Cette formule est d'une grande importance pour lui, puisqu'il s'en sert au début de la prédication de Jésus (Mc 1,15). Dans la même veine, il est difficile d'expliquer pourquoi Marc aurait escamoté la consigne de la guérison des malades (cf. Mt 10,1; Lc 9,1), alors qu'il en est question dans la brève mention où les douze agissent sous la mouvance des prescriptions missionnaires (Mc 6,13).

<sup>57</sup> Uro (1987, 38) propose l'idée que s'il y a peu d'addition marcienne en Mc 6,6-8, ce peut être un indice contre la théorie de l'abrévement chez Marc.

### 3.2.4- Mt 9,35-10,4; 10,16-42 : le cadre du récit missionnaire de Matthieu

Avec le texte de l'envoi des douze disciples, Matthieu commence avec un long discours de Jésus (Mt 9,35- 10,42) qui a la mission comme thématique importante. Contrairement à Mc 6,7-13.30 ou à Lc 10,1-20, Matthieu ne présente pas une histoire de l'envoi et du retour des disciples. Matthieu centre toute son attention sur Jésus et sur la raison pour laquelle les disciples reçoivent cette mission particulière. Le cadre du récit missionnaire présente ce discours comme une réaction de Jésus face à des foules qu'il voit ἐσκυλμένοι et ἐπριμένοι (las et prostrés 9,36). Avec l'aide de Mc 6,34 et de l'imagerie de l'Ancien Testament (Nb 27,17; Ez 34,5), Matthieu nous fait voir que Jésus compare ces foules à des brebis sans bergers (Mt 9,36). Faisons l'hypothèse que Matthieu a relié ces paroles avec une autre image, celle-là tirée de Q (cf. Lc 10,2), où il compare les foules à une moisson abondante sans ouvriers pour la rassembler (Mt 9,37-38). Matthieu semble avoir fait le mariage de ces deux péricopes pour faire ressortir l'idée de l'urgence du rassemblement et du manque d'effectifs.<sup>58</sup>

La comparaison avec les autres synoptiques montre que Matthieu inclut la liste des douze (10,2-4) dans son récit missionnaire de 9,37-10,16. Celle-ci se retrouve en un autre endroit chez Marc (cf. 3,13-19 et 6, 6-13) et chez Luc (cf 9,1-6;10,1-20 et 6,14-16).

Avec 9,36 et 10,16, Matthieu encadre son texte sur la mission des disciples avec la

---

<sup>58</sup> Charette (1990,31).

thématische de la brebis. En 10,16 ce ne sont pas les foules qui sont comparées à des brebis, mais les disciples qui ont à vivre une situation qui est en permanence marquée par le risque (10,18), par l'expérience de la haine de la part des gens qui refusent le message (10,22). Le Jésus de Matthieu fait accepter cette situation presqu'intolérable : il utilise un discours à teinte apocalyptique pour montrer que cette souffrance n'est pas vaine, car les disciples seront justifiés lors du retour imminent du Fils de l'homme (10,23). Ces versets à teinte apocalyptique qui, effectivement, suivent le texte de la mission des douze ont un parallèle en Mc 13,9-13 où l'ensemble du chapitre 13 de Marc a souvent été considéré comme la petite apocalypse de Marc. Par son travail rédactionnel, Matthieu ne fait pas oublier aux disciples-missionnaires qu'ils ont un maître (10,24) : ils ne sont certes pas au-dessus de celui-ci. Cependant, les disciples disposent de la même autorité (10,40-42) et ils vivent une telle solidarité avec le maître, un tel soutien de la part du Père, qu'ils iront jusqu'à risquer leurs vies (10,26-33) ou même à supporter des conflits avec la famille biologique (10,34-39). Ainsi, si la mission est un thème important de ce discours de Jésus, la relation maître-disciple semble être le thème central<sup>59</sup> qui donne une couleur anhistorique à l'envoi des douze. Pour Matthieu, ce qui semble important, c'est de situer le disciple par rapport au maître, de lui donner de l'autorité, de décrire sa situation précaire et de soutenir que sa souffrance n'est pas vaine puisqu'il sera prochainement justifié. Matthieu ne mentionne aucun détail sur l'activité missionnaire des disciples. Il y a certes un signal de départ, en 10,5 ( $\alpha\pi\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\epsilon\nu \circ \text{ Ἰησοῦς παραγγείλας αὐτοῖς}$ ), d'une mission autonome des

---

<sup>59</sup> cf. Brown (1978,78); Senior (1983,251). Davies, Allison ont pris remarqué qu'à partir de 4,23, c'est Jésus seul qui est mis à l'honneur : "So Jesus, the model, come first. The disciples, the followers, come second". (1991,151)

disciples, mais l'on ne montre ni des disciples dans le "feu de l'action", ni des indications rétrospectives à propos du travail qu'ils auraient fait. C'est comme si les disciples n'avaient jamais quitté leur maître; Matthieu veut peut-être signifier que le maître sera là, à "tous les jours jusqu'à la fin du monde" (28,20), dans le travail confié aux disciples : " Allez faites des disciples" (28,19)!<sup>60</sup> Pour soutenir ce point de vue, notons qu'après avoir donné aux disciples des instructions pour la mission, ce ne sont pas les disciples qui partent, mais paradoxalement c'est Jésus qui part pour "enseigner et prêcher dans leurs villes" (Mt 11,1). L'envoi des disciples ne semble être que le point de départ de la tâche missionnaire de l'Église.<sup>61</sup>

### 3.2.5- Mt 9,37- 10,16

La caractéristique de la rédaction matthéenne du récit d'envoi missionnaire consiste en ceci : Matthieu a organisé ses matériaux en retravaillant ses sources (Q et Marc) et a élargi le discours avec des matériaux supplémentaires pour en faire un récit d'une logique littéraire surprenante :

- un prologue (9,35-38);
- l'autorisation et l'envoi des missionnaires (10,1-5a);
- la limitation des destinataires (10,5b-6);

---

<sup>60</sup> Le fait que Mt utilise Mc 13, qui concerne des événements en lien avec la fin des temps, nous donne un indice supplémentaire pour penser que Matthieu est beaucoup plus intéressé par la mission des disciples dans un contexte post-pascal, plutôt qu'à l'époque du ministère public de Jésus (cf. Brown (1978, 75)).

<sup>61</sup> cf. Green (1975, 19); Uro (1987, 43).

- le contenu (10,7-8);
- un guide pour la mission (10,9-15);
- des instructions générales sur la foi et l'autorité du disciple-missionnaire (10,16-42).

La comparaison entre le texte de Matthieu et de Luc montre que Matthieu privilégie d'abord l'ordre de proclamer le Royaume et de soigner les malades (10,7-8a), avant de donner des consignes aux missionnaires sur l'équipement et l'habitation (10,9-14). L'Évangile de Luc inverse cet ordre (cf. Lc 10,4-8 et 10,9). Notons également que la liste des miracles cités par Matthieu ne trouve aucun parallèle dans les deux autres synoptiques. Les gestes de "réveiller les morts"<sup>62</sup> ou de "purifier les lépreux" en 10,8 sont probablement présents parce que le rédacteur a voulu établir un parallèle très étroit entre les actions de Jésus et les actions des disciples.<sup>63</sup> Le syntagme "Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement" de 10,8b n'a pas de parallèle et est considéré par les exégètes comme venant de la rédaction matthéenne.<sup>64</sup> Par l'utilisation du verbe κτάομα (acquérir, gagner) et par ce qui précède en 10,8b, l'interdiction d'apporter de l'argent pour la réalisation de la mission (cf. Lc 9,3; Mc 6,8) devient, dans le texte de Matthieu, une interdiction aux disciples de devenir des mercenaires. La seule chose à laquelle le missionnaire a droit c'est de se restaurer avant de reprendre la route (Mt 10,10).

<sup>62</sup> Dans les Actes, cette action est réalisée par Pierre (Ac 9,36-41) et par Paul (Ac 20, 9-12).

<sup>63</sup> cf. Mt 8,1-4; 9,18-26; 11,5.

<sup>64</sup> Hoffmann (1972, 264); Bultmann (1971, 186).

Même si on retrouve un vocabulaire équivalent en Marc (6,10-11) et en Luc (10,5-10), les versets 11-14 de Matthieu diffèrent substantiellement. Luc indique les comportements à avoir dans la "maison" (10,5), puis dans la "ville" (10,8). Plus logiquement, Matthieu laisse entrer les disciples dans la "ville ou village" (10,11) et par la suite ils entrent dans "la maison" (10,13). Les versets 12-13 proviennent tout probablement de Q (Lc 10,5-6), alors que les versets 11b et 14 sont plus facilement comparables à Mc 6,10-11. Comparativement au "ἐκτινάξατε τὸν χοῦν τὸν ὑποκάτω τῶν ποδῶν" (secouer la terre (qui est) sous vos pieds) de Marc 6,11, Uro voit dans le "ἐκτινάξατε τὸν κονιορτὸν τῶν ποδῶν ὑμῶν" (secouer la poussière de vos pieds) de Matthieu 10,14 un lien plus précis avec la pratique biblique de secouer la poussière des vêtements.<sup>65</sup>

L'ordre de se renseigner si quelqu'un est digne (10,11)<sup>66</sup> introduit une différence importante entre le récit matthéen et les deux autres synoptiques. Cette demande est probablement due au rédacteur matthéen puisque ἀξιός est fréquemment utilisé par cet évangéliste (10,37; 22,8).<sup>67</sup> La présence de cette instruction peut être expliquée par le fait que Matthieu pense à la possibilité qu'il existe des endroits où il y a déjà des chrétiens présents dans certaines localités visitées par les missionnaires.<sup>68</sup> Si 10,11 a été fortement retravaillé par l'évangéliste, on peut penser également que 10,13a, en raison de la recherche

<sup>65</sup> cf. Ne 5,13; Ac 18,6. Uro (1987, 49); voir aussi: Beare (1981, 243).

<sup>66</sup> Au verset 13, notons également que le missionnaire recherche une maison digne (ἀξιός).

<sup>67</sup> Fitzmyer (1985,848).

<sup>68</sup> cf. Gundry (1982, 193).

par le missionnaire d'une maison digne, est le fruit d'un travail rédactionnel important de la part de Matthieu. On peut encore déduire que la suite logique du passage de la ville à la maison provient de la rédaction matthéenne puisqu'elle est en lien assez étroit avec la recherche du "digne".<sup>69</sup>

### 3.2.6- Ne vous en allez pas dans le chemin des païens

En ce qui concerne cette péricope, l'un des points le plus discuté par les critiques, c'est la mention en Mt 10,5b-6 (voir aussi 10,23) de se limiter aux gens de "la maison d'Israël" (10,6). En plus d'être une formule ségrégative, elle vient contredire la mission universelle présentée en 24,14 et à la fin de l'Évangile (28,18-20) :<sup>70</sup>

"Cette Bonne Nouvelle du Royaume sera proclamée dans le monde entier, en témoignage à la face de tous les peuples. Et alors viendra la fin." (Mt 24,14)

"Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. (Mt 28,19).

On résout généralement ce problème en affirmant que l'événement de la mort et de la résurrection de Jésus est le point tournant qui marque pour Matthieu le début d'une nouvelle ère.<sup>71</sup> Selon cette interprétation, la période du ministère public de Jésus est

<sup>69</sup> cf. Uro (1987, 50)

<sup>70</sup> Voir également Mt 4,15; 10,18; 12,18.21.

<sup>71</sup> Meier (1975, 203-215); Senior (1983, 238-247). C'est-à-dire que Mt 10,5b.6 s'applique uniquement durant le ministère public de Jésus. Cf. Theissen (1991,55).

marquée par la prédication presqu'exclusive du message évangélique aux gens d'Israël.<sup>72</sup>

La mort-résurrection de Jésus, au moment où Israël a rejeté son Messie, marque la période où il est temps d'actualiser la directive du Christ ressuscité d'annoncer la Bonne Nouvelle à toutes les nations.<sup>73</sup>

Uro a critiqué ce point de vue.<sup>74</sup> Il pense que l'événement de la mort-résurrection de Jésus est très important pour l'ensemble de la théologie matthéenne. Il constate cependant qu'il n'est mentionné nulle part que Matthieu fait une distinction entre l'enseignement du Jésus terrestre, et celui du Jésus ressuscité. Nulle part il n'est dit par Matthieu qu'une partie de l'enseignement de Jésus est abrogée à cause de la résurrection. Uro explique plutôt la présence de ces versets à partir de Mt 15,24:

"Répondant, il dit : «Je n'ai pas été envoyé, sinon aux brebis perdues de la maison d'Israël.»"

<sup>72</sup> cf. Mt 15,24: "Répondant, il dit : «Je n'ai pas été envoyé, sinon aux brebis perdues de la maison d'Israël»".

<sup>73</sup> Pour Meier (1975, 203-215), Davies, Allison (1991, 167-169), la mort-résurrection de Jésus est le signal que les vieilles restrictions (5,18; 10,5b.6) ne tiennent plus. Thompson (1974, 254), pour sa part considère que les restrictions du chapitre 10 représentaient la règle dans la communauté matthéenne, mais que l'événement de l'an 70 marque la fin de la mission réservée à Israël (Mt 22,7) et le début de l'appel des nations (24,14). Selon Brown (1978, 73-90) il a existé deux types de missions : l'une pour les juifs et l'autre pour la gentilité (Gal 2,9). Mt 10 montre que la communauté matthéenne s'est concentrée uniquement sur un travail missionnaire auprès des juifs. Dans un article subséquent, Brown (1980, 193-221) a fait cette suggestion : Matthieu, après la catastrophe de l'an 70, a proposé la vision que sa communauté devait avoir : une ouverture à toutes les nations.

<sup>74</sup> Uro (1987, 44)

Ce texte reprend presque textuellement 10,6 et semble correspondre à la théologie du premier évangile qui désira créer une symbiose parfaite entre Jésus et le Messie promis à Israël. D'où, puisque Matthieu veut faire correspondre parfaitement les disciples avec le maître, il est "logique" que l'on retrouve ces versets dans le texte de Matthieu.

À ce niveau d'analyse, il est important de noter l'ambivalence de Matthieu par rapport au peuple d'Israël.<sup>75</sup> D'un côté, il présente une vision extrêmement négative des juifs en présentant ce peuple comme celui qui a rejeté l'Évangile et qui a perdu ainsi ses prérogatives dans l'histoire du Salut.<sup>76</sup> D'un autre côté, une vision positive du peuple juif est présente dans plusieurs textes.<sup>77</sup> L'ambivalence de Matthieu par rapport aux juifs est présente dans le texte de l'envoi missionnaire: en 9,36, Israël est comparé à des "brebis qui n'ont pas de bergers", alors qu'en 10,16, la foule est comparée à des "loups".

Uro<sup>78</sup> ne pense pas que Mt 10 soit une relique d'un passé missionnaire révolu. Dans leur contexte judéo-chrétien, les membres de la communauté matthéenne n'ont pas complètement abandonné l'idée de voir les juifs se convertir. D'un autre côté, l'idée de la mission chez les païens n'est pas une nouveauté pour la communauté matthéenne. Ceci a fait dire à Uro que l'ambiguïté entre 10,5b.6 et 28,19 est à résoudre dans le fait que

<sup>75</sup> Sur le sujet, voir l'étude de Léglasse (1972,417-428).

<sup>76</sup> cf. Mt 8,11; 21,28- 22,14; 23.

<sup>77</sup> Mt 5,17; 17,24-27; 24,20.

<sup>78</sup> Uro (1987, 47). Voir également Hahn (1965,127s.)

## Matthieu

"could somehow think at the same time in terms of particularism and universalism, and this ambiguity was probably rooted in the peculiar religio-social situation of the Matthean community".<sup>79</sup>

Mais d'où provient 10,5b-6 ? Plusieurs hypothèses sont possibles. Des auteurs pensent que Q est la source de ce texte<sup>80</sup> et, par conséquent, on pense que Luc n'a pas reproduit cette partie en raison de son côté trop limitatif.<sup>81</sup> De plus, notons que Luc emploie une formule similaire, mais diamétralement opposée à celle de Mt 10,5b ("n'entrez pas dans une ville des Samaritains"), dans l'introduction au voyage vers Jérusalem commencé un peu avant le récit d'envoi des soixante-douze: "et il envoya des messagers devant sa face. Et, étant partis, ils entrèrent dans un village de Samaritains pour (tout) lui préparer" (Lc 9,52).<sup>82</sup> On ne pourrait appuyer cette hypothèse en se basant sur le fait que Matthieu est fidèle à ses sources, puisque plusieurs indices nous portent à croire que Matthieu a modifié substantiellement ses sources.<sup>83</sup>

<sup>79</sup> Uro (1987, 47).

<sup>80</sup> Schürmann (1968, 137-149); Polag (1982, 144); Catchpole (1991, 161).

<sup>81</sup> Schürmann (1968, 142-144) a fait l'hypothèse que Mt 10,5b-6 se retrouvait dans la source lucanienne entre Lc 10,7 et 10,8. Polag (1982, 44) l'insère entre Lc 10,3 et 10,4.

<sup>82</sup> Noter la similitude du vocabulaire entre Lc 10,1 : "devant sa face, en toute ville où lui-même devait aller". Catchpole (1991, 160) a noté que Luc donne beaucoup d'importance aux Samaritains (9,51-56; 10,29-37; 17,11-17; Ac 1,8; 8,4-25; 9,31) : "It would therefore have been extremely surprising if he had transmitted any saying like Matt 10,5b".

<sup>83</sup> Une analyse ultérieure nous invitera à adhérer à cette hypothèse. En raison de Mt 10,23 ou de 10,40-42, nous ne pouvons assumer a priori que tous les éléments matthéens s'inspirent uniquement de Q ou de Marc.

Des auteurs ont proposé que 10,5b.6 provenait des matériaux spéciaux utilisés exclusivement par Matthieu.<sup>84</sup> Ce qui revient presque à dire que Matthieu a puisé cette parole ségrégative dans la tradition orale. On voit dans cette parole une indication d'un débat possible à l'intérieur de l'Église palestinienne.<sup>85</sup> Cette parole correspond selon Käsemann à la forme la plus stricte du judéo-christianisme.<sup>86</sup> Sanders a noté à juste titre qu'il y dans le Nouveau Testament des controverses concernant les modalités d'entrée dans l'Église,<sup>87</sup> mais pas sur le fait que l'on contingente l'entrée à un groupe particulier, même si l'intérêt marqué des gentils pour le Christ fut perçu comme une surprise par les circoncis (cf. Ac 10,45). De fait, les mentions de ne "pas aller dans le chemin des païens" et de ne pas entrer "dans une ville des Samaritains" ne sont pas des affirmations de principe contre la mission chez les gentils. Elles marquent plutôt que cette mission particulière est d'origine palestinienne<sup>88</sup> et qu'elle ne s'adresse ni aux gentils, ni aux juifs de la Diaspora.<sup>89</sup>

Il nous reste une solution à cette énigme : considérer ces versets comme provenant

<sup>84</sup> Manson (1971,179); Laufen (1978,234); Theissen (1991, 58).

<sup>85</sup> Bultmann (1971,198), suivi par Hahn (1965,54), Meier (1975,204), Beare (1981,242). Theissen (1991,57) croit que le Sitz im Leben de 10,5b-6 est à trouver dans ces groupes qui apparaissent lors du concile apostolique (Ac 15,1-4) et qui sont les représentants de la mission à Israël, Pierre étant la figure dominante.

<sup>86</sup> Käsemann (1969,87). On a ici une critique implicite d'une pratique missionnaire chez les samaritains et les païens, selon Hahn (1965,54-59).

<sup>87</sup> Sanders (1983,18). La circoncision serait un exemple (Ac 15,1).

<sup>88</sup> Jeremias (1967, 20); Theissen (1991, 56).

<sup>89</sup> Uro (1987, 53); Theissen pense plutôt que "not necessarily limited to Palestine because there could also be lost sheep from Israel outside its boundaries" (1991, 56).

de la rédaction matthéenne.<sup>90</sup> Voyons. D'abord, Matthieu fait correspondre parfaitement l'activité missionnaire des disciples avec le messie promis à Israël. Ensuite, il ajoute "je n'ai pas été envoyé, sinon aux brebis perdues de la maison d'Israël" (15,24) à l'histoire marcienne de la guérison de la fille d'une Cananéenne (Mc 7,24-30). Ces faits pourraient bien être un indice en faveur de cette solution.<sup>91</sup>

### 3.2.7- Lc 9,1-6 : la mission des douze.

Le premier récit d'envoi en mission chez Luc provient de sa source marcienne. Cependant, des accords entre Luc et Mt 10 sont visibles en plusieurs endroits, ce qui pourrait bien signifier que Lc 9,1-6 a subi l'influence de Q.

Ce texte de Luc s'insère entre une séquence de plusieurs miracles et il est suivi par l'histoire où Jésus, avec l'aide de ses disciples, rassasie une foule. Ainsi, après avoir observé le maître lors de sa mission (8,1), après avoir écouté sa prédication (8,4-18) et avoir constaté que Jésus est capable de gestes grandioses (8,22-56), c'est au tour des disciples de faire les premiers pas dans la prédication et les actions thaumaturgiques. La comparaison avec le récit de l'envoi des soixante-douze (10,1-20) montre que Luc y met ici beaucoup moins d'emphase. Comparativement au rôle que les douze jouent dans les Actes, leur mission

<sup>90</sup> Beare (1970,9); Gundry (1982,184); Uro (1987, 55).

<sup>91</sup> La question de la présence ou l'absence de Mt 10,5b.6 dans le texte de Q, ne transforme pas les conclusions déjà émises : l'origine palestinienne du document Q est suffisamment attestée, pour que l'on ne tienne pas compte de cette difficulté pour déterminer l'origine du document et ses visées théologiques.

n'est qu'un bref épisode de la vie de Jésus. Le travail des apôtres devient important après la mort et la résurrection de Jésus. À partir de ce moment, on constate que les règles semblent avoir changé.<sup>92</sup>

### 3.2.8- Lc 9,1-6 et Q

La comparaison avec le récit de Marc montre que Luc a quelques différences. En 9,1, il ajoute au ἐξουσίαν (pouvoir) de Mc 6,7 le δύναμιν, mot souvent employé par Luc pour exprimer la puissance spirituelle qui habilite Jésus à guérir.<sup>93</sup> Avec ἐξουσίαν et δύναμιν les disciples sont capables de vaincre tous les démons (πάντα) et de guérir les malades. Ce dernier détail se retrouve à la fin du récit de Marc (cf. Mc 6,13), mais Matthieu a la même mention de la guérison des malades au verset d'introduction du discours (10,1). À part cette concordance entre Lc 9,1 et Mt 10,1, notons que les deux versets débutent avec la même construction participiale. Contrairement à Mc 6,7 ou à Lc 10,1, et en accord avec la construction matthéenne, Luc n'indique pas que les disciples sont envoyés deux par deux. Notons également que, contrairement à Lc 9,3 et Mt 10,10, Mc 6,8 permet au missionnaire d'apporter un bâton pour la route. Il y a aussi le fait que Lc 9,3 et Mt 10,9 utilisent le même terme "ἀργύριον" (argent), alors qu'il est absent en Mc 6, 7-13 et Lc 10,1-20. On peut également voir en Mt 10,14 et Lc 9,5 l'utilisation commune du mot "κονιορτός" (poussière), alors que Mc 6,11 emploie "χοῦς" (terre). Goulder, dans un commentaire intitulé "Luke : A

---

<sup>92</sup> voir Lc 22,28-30.35. Pour Luc, le plus important rôle des apôtres ne semble pas être la mission, mais bien celui d'être les témoins oculaires (Conzelmann (1982,216)).

<sup>93</sup> Lc 4,14.36; 5,17; 6,19; 8,46; 10,13.19; 19,37; 21,26.27; 22,69; 24,49; Ac 10,38.

New Paradigm", a même proposé que Matthieu était connu de Luc.<sup>94</sup> Cependant la majorité des chercheurs voit dans les accords entre Mt 10,1-14 et Lc 9,1-6 une influence du document Q sur la rédaction lucanienne.<sup>95</sup>

### 3.2.9- La mission des soixante-douze

Au chapitre précédent, l'étude de la rédaction du récit de Lc 10,1-20 montre que Luc a considérablement modifié le cadre narratif. Mais la plus grande partie des matériaux de Lc 10,2-16 trouve un parallèle en Matthieu.<sup>96</sup> Matthieu étant considéré comme une rédaction secondaire par les exégètes, Lc 10,2-16 ou du moins 10,2-12 est souvent considéré comme la rédaction la plus fidèle au document Q.<sup>97</sup> Hoffmann<sup>98</sup> a critiqué ce point de vue et a proposé que les introductions similaires 10,5a; 10,8a et 10,10a étaient le fruit d'une construction lucanienne. De plus, ce même auteur considère que l'ensemble de 10,8 est de Luc, et 10,10-11 est si différent du texte primitif que celui-ci est à rechercher en Mt 10,14 ou en Lc 9,5. Selon Hoffmann, Luc a voulu rendre l'activité des disciples plus publique en introduisant la "ville" en 10,5-11 pour qu'elle devienne le lieu de l'actualisation de la mission,

<sup>94</sup> Pour l'utilisation de l'expression " $\nu\sigma\sigma\omega\varsigma \theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\upsilon\epsilon\iota\varsigma$ " par Luc, cf. Goulder (1978,226). Pour une critique de Goulder, voir Tuckett (1984,135).

<sup>95</sup> Notons Marshall (1978,349); Fitzmyer (1981,751); Tuckett (1984,135); Uro (1987,58).

<sup>96</sup> Lc 10,13-15 et 10,16 sont localisés à des endroits différents chez Matthieu : Mt 11,21-23; 10,40.

<sup>97</sup> Voir p.77.

<sup>98</sup> Hoffmann (1972,267-283).

alors que sa source (Q) orientait les efforts missionnaires vers la "maison". On peut douter de cette position puisqu'il est très probable que la source ajoute, après ces versets, une clause motivante qui informe les villes des terribles conséquences d'un refus (Lc 10,12 // Mt 10,15 et Lc 10,13-15 // Mt 11,21-23).<sup>99</sup> De plus, la similarité entre Lc 10,8a et Mt 10,11a est si frappante qu'il est difficile d'expliquer ces versets autrement que par l'utilisation d'une source commune.<sup>100</sup> Cependant, on peut considérer que le verset 10 provient de Luc et la répétition en 10,11b de la mention du "royaume de Dieu" peut sûrement provenir de l'Évangéliste puisqu'il s'agit d'un thème cher à Luc.<sup>101</sup> On reconnaît également l'empreinte de Luc dans ces versets par le passage au style direct.<sup>102</sup>

Les modifications lucaniennes sont également visibles par le fait que Lc 9,3 avait utilisé Q dans sa mention de ne pas posséder de bâton (cf. Mt 10,10 diff. de Mc 6,3). Il est donc possible que Luc ait évité la répétition au chapitre 10. On peut noter également le mot " $\beta\alpha\lambda\lambda\acute{a}v\tau\iota\circ\nu$ " (bourse) en 10,4 : il n'est utilisé que par Luc dans le Nouveau Testament (10,4; 12,33; 22,35), ce qui peut bien vouloir dire que ce mot dérive de l'Évangéliste ou de l'une de ses sources.

<sup>99</sup> Uro (1987,68) pense que le geste de secouer la poussière (Lc 10,11 et //) est plus naturel dans un contexte où le geste est posé devant une communauté plus large que devant une simple maisonnée.

<sup>100</sup> Le chapitre précédent présente une vision différente de celle de Hoffmann (Voir p. 42-43) : Lc 10,8 provient des matériaux que Luc a reçu de la tradition.

<sup>101</sup> Lc 4,43; 9,2.60.

<sup>102</sup> Hoffmann (1972,267-283); Fitzmyer (1985,842).

### 3.3- Le document Q

Il est difficile de retracer avec exactitude le document Q. Nous avons déjà noté que chacun des évangélistes avait retravaillé le discours missionnaire avec plus ou moins de remaniements. Évidemment, cela rend difficile la reconstruction du mot à mot du document et par conséquent ceci se traduit par les résultats souvent hypothétiques. Il est cependant fécond d'avoir une bonne idée de ce document, afin de mieux comprendre ce type de récit que l'on retrouve dans chacun des synoptiques.<sup>103</sup>

#### 3.3.1- L'introduction au récit : Lc 10,1; Mt 10,1; Lc 9,1; Mc 6,7a.

Luc donne des éléments qui confirment que les disciples sont envoyés par Jésus (Lc 10,1). Contrairement à Matthieu, il mentionne le retour et propose un bilan de l'activité missionnaire (10,17-20). Nous avons déjà noté le caractère composite de ce cadre narratif et il est peu probable qu'il nous aide dans l'élaboration de la source Q. Nous avons toutefois des chances de retrouver l' introduction propre à Q chez Mt 10,1 et Lc 9,1. Des indices nous montrent qu'il y a influence de Q dans ces deux versets : ils débutent avec une construction participiale similaire et nous avons, dans les deux cas, la mention de pouvoir guérir toute maladie. Il serait difficile de nier l'influence marcienne pour la rédaction de Mt 10,1 et Lc 9,1s, mais on peut cependant faire l'hypothèse que Q contenait la mention d'un pouvoir donné

---

<sup>103</sup> Dans la reconstruction de la source, les textes entre crochets marquent l'incertitude de la reconstruction.

aux disciples pour la réalisation de la mission. Il nous faut maintenant déterminer si le nombre des disciples était mentionné dans la source. Contrairement à Schürmann, une analyse précédente a tenté de démontrer que le chiffre soixante-douze ne provenait pas de la source, mais de la rédaction lucanienne.<sup>104</sup> De plus, lors de l'analyse du récit de Marc, une hypothèse a été formulée qui voit en Marc celui qui a donné cette mission aux douze, alors que, à l'origine, les destinataires étaient indéterminés.<sup>105</sup>

Ainsi, l'introduction du document Q se limiterait à ces quelques éléments:

*[Et ayant appolé ses disciples, il leur donna pouvoir.... et de guérir les malades.]*

### 3.3.2- L'envoi: Lc 10,2-3; Mt 9,37-38;10,16; Lc 9,2; Mc 6,7b.

Nous avons noté que Matthieu avait utilisé le logion concernant la moisson abondante (9,37-38) pour établir son prologue.<sup>106</sup> Le comité "International Q Project"<sup>107</sup> a établi que Luc avait selon toute vraisemblance conservé pour la localisation de ce logion celle de Q, et que ce logion est reproduit presque textuellement par Matthieu et Luc.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Schürmann (1968,137). Voir aussi Loisy (1921,290). P. 24.

<sup>105</sup> cf. Georges (1986,391); Uro (1987,74). Voir p.80-81.

<sup>106</sup> Voir p. 83.

<sup>107</sup> Robinson (1990,496).

<sup>108</sup> Identique, sauf pour l'inversion de ces deux mots: ἐκβάλῃ et ἐργάτας. Une amélioration stylistique selon Laufen (1978,206).

Ainsi :

*«La moisson est abondante, mais les ouvriers peu nombreux. Priez donc le seigneur de la moisson pour qu'il envoie des ouvriers à sa moisson.»*

Ce logion était suivi par l'envoi des disciples comme des brebis au milieu des loups. Luc semble préserver la séquence des logia puisqu'il n'y a aucun signe de dislocation (Lc 10,3 // Mt 10,16). Matthieu semble avoir déplacé le logion sur l'envoi comme des brebis au milieu des loups à 10,16a (cf. Lc 10,3)<sup>109</sup> pour l'unir à 10,17ss qui vise, selon Schweizer, à alerter les missionnaires pour qu'ils évitent de devenir des martyrs.<sup>110</sup> Matthieu a probablement omis le ὑπάγετε (allez) pour acclimater le logion à son nouveau contexte.<sup>111</sup> Le mot ἀρνίν (agneau) de Lc 10,3 représente un hapax legomenon et on le considère comme étant de rédaction lucanienne. Ainsi, Luc a préféré utiliser le ἀρνίν au lieu du πόβατον lorsqu'il a transmis cette parole.

Ainsi, le texte du document Q serait:

*«Allez, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups»*

---

<sup>109</sup> Schürmann (1968,142); Grundmann (1975, 291); Laufen (1978, 206); Uro (1987,47).

<sup>110</sup> Schweizer (1975, 240).

<sup>111</sup> cf. Manson (1971,75); Marshall (1978,417); Uro (1987,75).

### 3.3.3- Les objets pour la mission: Lc 10,4; Mt 10,9-10; Lc 9,3; Mc 6,8-9.

Il est difficile de retracer avec exactitude la liste des objets pour la mission. Nous observons que la liste des choses à apporter varie d'un évangéliste à l'autre (cf. Lc 10,4 // Mt 10,9; voir aussi Lc 9,3). On peut toutefois faire l'hypothèse que cette liste se retrouvait en Q et qu'elle était située après le logion de Lc 10,3. Son emplacement en Matthieu s'explique par le fait qu'il veut faire un lien entre cette liste et l'interdiction de recevoir un profit dû au travail missionnaire. Dans ce cas, la reconstruction de la source Q ne peut être faite sans 9,3, puisque ce texte semble avoir été influencé par Q. Uro a remarqué que Mt 10,9; Lc 9,3 et 10,4a présentent une construction similaire contenant trois sujets particuliers : une règle qui concerne l'interdiction d'avoir en sa possession de l'argent (une "bourse" pour Lc 10,4), un sac ( $\pi\tau\rho\alpha$ ), et des sandales ( $\nu\pi\o\delta\eta\mu\alpha\tau\alpha$ : Mt 10,10 et Lc 10,4a. Noter la permission en Mc).<sup>112</sup> Rengstorf a noté que le  $\beta\alpha\lambda\lambda\acute{a}n\tau\iota\o\n$  représentait une pièce d'équipement qui était portée par une personne de la ville, alors que la "(monnaie de) bronze pour la ceinture" de Matthieu et de Marc semble être mieux adaptée au contexte de la Palestine.<sup>113</sup> La mention des trois métaux (or, argent, bronze) semble provenir de la rédaction matthéenne. Le terme  $\alpha\rho\gamma\acute{u}\rho\o\n$  (argent) se retrouve en Lc 9,3 ( $\alpha\rho\gamma\acute{u}\rho\iota\o\n$ ), alors qu'un parallélisme similaire ne se retrouve pas en Marc. Fitzmyer a fait l'hypothèse que le  $\alpha\rho\gamma\acute{u}\rho\iota\o\n$  de Luc serait un terme général qu'il a substitué au  $\epsilon\i\zeta\tau\grave{\eta}\nu\xi\omega\nu\eta\eta\chi\alpha\lambda\kappa\o\n$  (pas de (monnaie)

<sup>112</sup> Uro (1987,76).

<sup>113</sup> Rengstorf (TDNT I,526).  $\beta\alpha\lambda\lambda\acute{a}n\tau\iota\o\n$  est utilisé uniquement par Luc (voir aussi Lc 12,33).

de bronze pour la ceinture) de Mc 6,8c.<sup>114</sup> Uro pense que Luc a puisé le ἀργύριον dans le document Q qui devait, sans l'ombre d'un doute, avoir une remarque à propos de la question de la monnaie.

Contrairement à Lc 10,4 les autres textes parallèles utilisent le terme πάβλος (bâton). Marc permet son utilisation (6,8), alors que Mt 10,10 et Lc 9,3 l'interdisent. On peut ainsi constater l'influence de Q dans ces versets de Matthieu et Luc pour expliquer qu'ils se détournent de la même manière de leur source marcienne. De plus, contrairement à Marc qui interdit de porter deux tuniques,<sup>115</sup> Mt 10,10 et Lc 9,3 s'accordent partiellement : "ni deux tuniques"; "ni avoir deux tuniques". Ceci nous indique que Q contenait une interdiction d'apporter des vêtements de rechange.

Il nous reste maintenant à déterminer par quel verbe débutait ces instructions. Nul doute que le κτάσθαι (procurer) matthéen est rédactionnel puisqu'il est en parallèle avec le logion de 10,8 : "Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement". Toutefois, Schulz et Hoffmann voient dans le βαστάζειν une rédaction de Luc.<sup>116</sup>

Voici donc la reconstruction de Q :

*[N'apportez pas] d'argent, pas de besace, [ni deux tuniques], ni chaussures, ni bâton.*

<sup>114</sup> Fitzmyer (1981,75).

<sup>115</sup> Apporter des vêtements de rechange était une pratique courante pour les voyageurs. La plus simple manière était de porter deux tuniques : cf. Josèphe (Ant. 17,136).

<sup>116</sup> Schulz (1972,405); Hoffmann (1972,265).

Plusieurs commentateurs placent la parole καὶ μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσῃ σθε (et ne saluez personne en chemin) de Lc 10,4b comme provenant de la source Q.<sup>117</sup> Selon ces auteurs, il est difficile de considérer cette étrange parole comme provenant de la composition lucanienne et ceux-ci la considèrent plutôt comme le reflet d'une tradition plus ancienne. Deux raisons peuvent expliquer l'absence de ce logion en Matthieu: premièrement, cette parole viendrait contredire Mt 5,47 : "Et si vous saluez vos frères seulement, que faites-vous de plus ? Est-ce que même les païens ne font pas de même ?". Deuxièmement, Uro a proposé que les remaniements de Matthieu auraient eu comme conséquence qu'il n'avait pas de place pour ce logion.<sup>118</sup> Troisièmement, dans la phrase : "Or, entrant dans la maison, saluez-la" (Mt 10,12a), on retrouve le même verbe ἀσπάζεσθαι qu'en 10,4b, et qui ne se retrouve pas en Lc 10,5. Pour cette raison, Schürmann a proposé qu'on aurait un indice de la présence de Q en Lc 10,4b. De fait 10,4b convient bien à un contexte où les salutations prennent une grande importance (cf. Lc 10,5a). Ainsi, Lc 10,4b proviendrait de Q:

*et ne saluez personne en chemin.*

---

<sup>117</sup> Schürmann (1969,121); Marshall (1978,418); Uro (1987,78).

<sup>118</sup> Uro (1987,78).

### 3.3.4- Le comportement dans les maisons : Lc 10,5-7; Mt 10,12-13; Lc 9,4; Mc 6,10.

Lors de l'analyse du texte de Matthieu, il a été proposé de voir en Matthieu celui qui avait combiné en un seul ensemble les comportements à respecter dans les maisons (Lc 10,5-7), et dans les villes (10,8-11).<sup>119</sup> L'introduction : "En quelques maisons que vous entriez" (Lc 10,5a) semble plus originale que Mt 10,12 ("entrant dans la maison"), puisque cette dernière phrase semble dépendre de l'ordre chez Matthieu de la recherche de quelqu'un de "digne" (Mt 10,11b).<sup>120</sup> Cette forme de sélection qui a comme critère la "dignité" ne semble pas être connue de Q, puisque ce document n'exclut pas le risque d'être rejeté (Lc 10,6 // Mt 10,13b). Plusieurs exégètes considèrent que la forme de souhait de Luc : "Paix à cette maison" (10,5b) est plus proche de la forme Q que le syntagme : "saluez-la".<sup>121</sup> La mention de la paix (*ειρήνη*) en Mt 10,13 pourrait bien être un indice de la connaissance par Matthieu de la formule de souhait de Lc 10,5b. Si tel est le cas, la formule lucanienne "fils de paix" (10,6) est plus primitive que la formule "cette maison est digne" de Matthieu qui développe le thème de la recherche de quelqu'un de digne. Il est maintenant difficile de déterminer si la construction en mode impératif de Matthieu (*έλθατω* et *ἐπιστραφήτω*) ou le futur de Luc (*ἐπαναπάντησεται* et *ἀνακάμψει*) représente la forme de Q. Laufen

---

<sup>119</sup> voir p. 87.

<sup>120</sup> cf. Marshall (1978,419).

<sup>121</sup> Hoffmann (1972,273); Laufen (1978,218); Uro (1987,79). Selon Fitzmyer (1985,848), la formule lucanienne "paix à cette maison" est plus sémitique que la formule mathéenne "saluez-là".

pense qu'il s'agit d'une amélioration stylistique de la part de Luc.<sup>122</sup> Cependant, la formule  $\epsilon\ i\ \delta\ \epsilon\ \mu\ \eta$  (sinon) de Lc 10,6 correspond mieux à Q que celle de Matthieu qui contient le terme  $\alpha\ \xi\ i\ \alpha$  (digne).

Après la salutation, le texte de Luc informe les missionnaires qu'ils doivent rester dans la maison et manger et boire ce que l'on offre (10,7a). En 6,10, Marc a une parole comparable à celle-ci et qui a été reproduite presque textuellement par Mt 10,11 (voir aussi Lc 9,4). Aucune composante du texte de Luc 10,7 nous indiquant qu'il a rédigé ce logion à partir de Marc, il est fort probable qu'il a trouvé cette formulation chez Q. D'autre part, il semble assuré que la parole concernant le traitement du missionnaire "car l'ouvrier est digne de son salaire" (Lc 10,7c // Mt 10,10b) provient de Q. Conséquemment, on peut poser la conjecture que même si la parole "mangeant et buvant ce (qu'il y a) chez eux" (Lc 10,7b) n'a pas de parallèle en Matthieu, cette parole peut se retrouver en Q puisqu'elle vient comme un présupposé à la parole concernant le gage (Lc 10,7c).<sup>123</sup> De plus, avec la parole de Mt 10,5b: "Ne vous en allez pas dans le chemin des païens", on peut voir que cette parole deviendrait incompréhensible dans un contexte matthéen.

<sup>122</sup> Laufen (1978,216). De plus, les deux verbes utilisés par Luc dans ce verset sont très rares.  $\dot{\epsilon}\pi\alpha\nu\alpha\pi\alpha\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$  ne se retrouve qu'ici et en Rm 2,17. Dans la LXX, ce mot se retrouve en Nb 11,25 où il est dit que YHWH "prit de l'Esprit qui reposait sur lui (Moïse) pour le mettre sur les soixante-dix anciens" ce qui pourrait vouloir dire que Luc a tiré ce mot de la LXX.  $\alpha\nu\alpha\kappa\alpha\mu\psi\epsilon\iota$  est également très rare (seulement en Mt 2,12; Lc 10,6 cf. Ac 18,21). Uro (1987,78) pense que le verbe très rare  $\dot{\epsilon}\pi\alpha\nu\alpha\pi\alpha\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$  a été remplacé par Matthieu par le verbe  $\ddot{\epsilon}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ .

<sup>123</sup> Fitzmyer (1985,848); Uro (1987,80). Le contexte matthéen à la parole concernant le gage semble tout à fait artificiel (cf Mt 10,10b).

Les exégètes ne s'accordent pas sur l'origine de la parole : "Ne passez pas de maison en maison" (Lc 10,7c) qui semble être une glose de 10,7a : "demeurez dans la même maison".<sup>124</sup> Hoffmann pense que l'exhortation provient de Q.<sup>125</sup> De fait, l'analyse du vocabulaire ne nous permet pas de conclure à l'origine lucanienne. L'absence de ce syntagme dans la rédaction matthéenne ne nous permet pas davantage de trouver son origine en Luc, puisque qu'il n'est pas nécessaire à Matthieu depuis sa rédaction de 10,11b "renseignez-vous (pour savoir) qui est digne".

Selon ces hypothèses, Lc 10,7 serait l'image la plus fidèle du texte de Q:

*En quelque maison que vous entriez, dites d'abord: "Paix à cette maison" et s'il y a (là) un fils de paix, que vienne votre paix sur elle; sinon, que votre paix retourne à vous. Mais demeurez dans la même maison, mangeant et buvant ce (qu'il y a) chez eux; car l'ouvrier (est) digne de son salaire. [Ne passez pas de maison en maison.]*

### 3.3.5- Le comportement dans les villes : Lc 10,8-11; Mt 10,7-8.11.14; Lc 9,5; Mc 6,11.

Nous retrouvons par la suite des paroles qui concernent ce que les missionnaires doivent dire ou faire au moment où ils entrent dans la ville. Luc structure son texte en présentant d'abord le cas où les disciples sont acceptés; d'autres paroles prévoient l'alternative d'un refus. Ces deux possibilités sont introduites par des paroles qui forment un

<sup>124</sup> Marshall (1978,421).

<sup>125</sup> Hoffmann (1972,274), suivi par Schulz (1972,406); Polag (1982,44). Uro (1987,80) insère ce syntagme entre crochets dans sa reconstruction de la source Q.

parallélisme antithétique (cf. Lc 10,8a // Lc 10,10a). Si le premier membre du parallélisme peut provenir de Q, on peut voir que Luc a fortement retravaillé la partie où la ville choisit de ne pas accueillir les disciples. Uro pense que Luc a développé les instructions concernant la ville pour créer un parallélisme plus frappant entre les villes qui acceptent et les autres qui refusent.<sup>126</sup> Notons qu'il existe un accord très grand entre Mt 10,14 et Lc 9,5 contre Mc 6,11. Premièrement le verbe ἐξερχόμενοι (sortir) qui est identique pour Matthieu et Luc (Marc: ἐκπορευόμενοι). Deuxièmement le syntagme: "τῆς πόλεως ἐκείνης" (de cette ville-là) qui est identique en Matthieu et Luc, alors que la mention de la ville est absente chez Marc. Troisièmement, Matthieu et Luc utilisent le mot κονιορτός (poussière), alors qu'en Marc nous avons χοῦς (terre). Ainsi, Matthieu et Luc parlent de la poussière "de vos pieds", alors que Marc parle de la terre qui est "sous vos pieds". Nous pouvons faire l'hypothèse que Mt 10,14 (à l'exception de τῆς οἰκίας τῇ: de cette maison où) serait le reflet du document Q.<sup>127</sup> Notons cependant que Mt 10,14a ("Et si l'on ne vous accueille pas") suit de très près la rédaction de Mc 6,11a ("Et si un lieu ne vous accueille pas"), ce qui laisse supposer son influence. Cependant Lc 9,5a ("Et tous ceux qui ne vous accueilleront pas") montre une forme indépendante de Marc et en accord avec Lc 10,10a (Mais en quelque ville que vous entriez et qu'ils ne vous accueillent pas), ce qui nous invite à choisir la formulation de 9,5a.<sup>128</sup>

Avec Lc 10,9 et Mt 10,7-8, on peut faire l'hypothèse que Q contenait des instructions

<sup>126</sup> Uro (1987,81).

<sup>127</sup> Polag (1982,46); Uro (1987,81).

<sup>128</sup> Hoffmann (1972,272) a préféré ne pas choisir entre la forme de Lc 9,5a et 10,10a. Pour sa part, Marshall (1978,423) considère que Lc 10,11a représente Q.

concernant la proclamation du royaume et la guérison des malades. Il s'avère cependant que la formule matthéenne a reçu plusieurs remaniements. Ήρευόμενοι (en partant) semble en lien très étroit avec la parole limitative 10,5b-6. De plus, l'ordre de la proclamation du royaume et du soin des malades (ordre inverse en Lc 10,9) provient sans doute de l'évangéliste qui a voulu systématiser sa manière de présenter ces deux items (cf. Mt 4,23; 9,35). Inutile d'insister sur le fait que la mention de "τῶν οὐρανῶν" pour parler de la "βασιλείᾳ" provient du rédacteur matthéen. Matthieu n'ajoute pas à son discours le ἐφ' ὑμᾶς (de vous) que l'on peut voir en Lc 10,9. Ce détail est ajouté par Mt 12,28 et Lc 11,20, ce qui confirme sa présence dans le document Q.<sup>129</sup> Comme déjà mentionné,<sup>130</sup> la liste des miracles à opérer est conforme à l'idée matthéenne de faire correspondre la geste de Jésus avec celle des disciples.

Il reste maintenant à déterminer si la mention de Lc 10,8b de manger ce qui est présenté doit être considérée comme provenant du texte de Q. Lors de l'analyse littéraire de ce logion, on en était venu à la conclusion qu'il était difficilement attribuable à la rédaction lucanienne, et qu'il provenait sans doute de ses sources.<sup>131</sup> L'omission par Matthieu serait explicable à cause de sa perspective de la mission exclusive à Israël (Mt 10,5b.6.23), alors que Lc 10,8 aurait comme contexte une mission où l'on rencontre des gentils.

<sup>129</sup> C'est ce que pense également Marshall (1978,423).

<sup>130</sup> Voir p. 86.

<sup>131</sup> Voir p. 43.

Voici donc le texte Q :

*Et en quelque ville que vous entriez et qui'ils vous accueillent, [mangez ce qui vous sera présenté] et guérissez ceux (qui) y (sont) infirmes et dites-leur: "Le royaume de Dieu est proche de vous". Et tous ceux qui ne vous accueilleront pas, sortant hors de cette ville-là, secouez la poussière de vos pieds.*

### 3.3.6- La conséquence du rejet : Lc 10,12; Mt 10,15.

Le geste de secouer la poussière était sans doute suivi par le rapprochement entre cette ville qui refuse les missionnaires et Sodome (Mt 10,15 // Lc 10,12). Il est difficile de déterminer si le mot ἀμήν de Matthieu faisait partie de Q. Luc a tendance à éviter ce terme (Lc 22,18.35) ou à le remplacer par son équivalent grec de ἀληθῶς (9,27; 21,3).<sup>132</sup> Cependant le ἀμήν λέγω ὑμῖν est fréquent en Matthieu (31 fois; Luc: 6 fois) et nous avons des cas où il est clair que Matthieu a ajouté le ἀμήν (19,23; 24,2). Mt 11,24 donne sans doute un indice qui nous fait opter en faveur de son origine matthéenne puisqu'il reproduit cette parole sans le ἀμήν, et, de plus, il utilise le "ὅτι" (que) qui se retrouve en Lc 10,12; tout ceci nous invite à choisir la forme lucanienne pour Q.<sup>133</sup> Le syntagme "au jour du jugement" (ἐν τῇ μέρᾳ κρίσεως) ne se retrouve qu'en Matthieu (10,15; 11,22.24; 12,36)

---

<sup>132</sup> Voir Marshall (1978,423-424).

<sup>133</sup> Uro (1987,83).

et semble vouloir préciser l'expression "ce jour-là" (ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ) que l'on retrouve en 10,12 (cf 10,14 // Mt 11,22).<sup>134</sup> Notons finalement que le mot γῆ (pays) devant un nom géographique représente vraisemblablement l'empreinte de la rédaction matthéenne, et c'est également le cas pour "Gomorrhe" qui est souvent associé avec "Sodome" dans la tradition.

Le texte de Q serait donc très proche de celui de Luc :

*"Je vous dis que pour Sodome en ce jour-là ce sera plus supportable que pour cette ville-là."*

### 3.3.7- Le malheur à des villes impénitentes : Lc 10,13-15; Mt 11,21-23.

Les malheurs aux villes riveraines du lac (Lc 10,13-15) sont considérés par plusieurs exégètes comme ayant été placés à cet endroit par Luc; puisqu'ils considèrent que Lc 10,12 et 10,16 étaient originairement ensemble.<sup>135</sup> Des exégètes ont toutefois constaté le lien intrinsèque entre Mt 11,24 et Lc 10,12.<sup>136</sup>

<u>Mt 11,24</u>	<u>Lc 10,12</u>
Aussi bien, je vous dis	Je vous dis
que pour le pays de Sodome	que pour Sodome
ce sera plus supportable au jour du Jugement	en ce jour-là ce sera plus supportable
que pour toi.	que pour cette ville-là.

<sup>134</sup> Schweizer (1975,266); Manson (1971,76).

<sup>135</sup> Ellis (1977,154); Fitzmyer (1985,851); Theissen (1991,49).

<sup>136</sup> Hoffmann (1972,285); Laufen (1978,224); Uro (1987,84-85).

Mt 11,24 peut être également placé en parallèle avec Lc 10,14 // Mt 11,22:

<u>Mt 11,24</u>	<u>Lc 10,14 (// Mt 11,22)</u>
Aussi bien, je vous dis	Mais
que pour le pays de Sodome	pour Tyr et Sidon
ce sera plus supportable au jour du Jugement	ce sera plus supportable au jour du jugement
que pour toi.	que pour vous.

Matthieu 11,24, qui est littérairement associé à Mt 11,22 et Lc 10,14, n'a pas d'équivalent dans la rédaction lucanienne, mais a beaucoup de similitude avec Lc 10,12 (voir Mt 10,15). Ainsi, si Q ne contenait pas deux paroles similaires qui peuvent expliquer la présence de Mt 11,24 et Lc 10,12 et //, on peut voir que Matthieu a élaboré 11,21-23 à partir de Q 10,12. Si cela représente la réalité, Lc 10,12 était greffé à Lc 10,13-15 dans la source matthéenne.<sup>137</sup>

Lc 10,13-15 et Mt 11,21-23 sont deux textes quasi équivalents. Le καθήμενοι semble être une addition explicative de la part de Luc.<sup>138</sup> Il a peut-être également

---

<sup>137</sup> Lührmann (1969,62); Manson (1971,76); Comber (1977,500-501).

<sup>138</sup> Hoffmann (1972,285); Uro (1987,86).

abandonné le "je vous (le) dis" en 10,14 (cf. Mt 11,22) pour éviter une tautologie.<sup>139</sup>

Ainsi, Luc est plus proche du texte de Q au niveau de la structure et Matthieu semble plus proche du vocabulaire de Q:

*Malheur à toi, Chorazeïn! Malheur à toi Bethsaïde! Car si les miracles accomplis chez vous l'avaient été à Tyr et Sidon, depuis longtemps, par le sac et la cendre, elle se seraient repenties. Mais je vous le dis, pour Tyr et Sidon ce sera plus supportable au jugement que pour vous. Et toi Capharnaüm, est-ce que tu seras élevée jusqu'au ciel? Tu seras précipitée jusqu'à l'Hadès.*

### 3.3.8- L'importance de l'écoute du missionnaire : Lc 10,16; Mt 10,40.

Luc termine le discours de Jésus par un logion qui donne beaucoup d'autorité aux disciples. Matthieu termine son discours missionnaire avec un logion dont la teneur est similaire, mais qui est très différent au niveau du vocabulaire (Lc 10,16 // Mt 10,40). Notons que Luc parle d'écoute ( $\alpha\kappaούω$ ), alors que Matthieu utilise plutôt le terme accueil:  $\deltaέχομαι$ . De plus, contrairement à Matthieu, la seconde partie du verset en Luc est composée sous forme négative. Quoique le thème de l'accueil soit présent dans l'ensemble des récits d'envoi missionnaire dans les synoptiques, plusieurs auteurs pensent que Matthieu a utilisé Q et Mc 9,37b : "Et qui m'accueillera accueille, non pas moi, mais celui qui m'a envoyé", pour formuler

---

<sup>139</sup> Fitzmyer (1985,851) considère plutôt que la version lucanienne est plus proche de Q.

10,40.<sup>140</sup> La majorité des exégètes insèrent Lc 10,16 dans le document Q.<sup>141</sup> La composition antithétique de Lc 10,16 correspond bien aux deux réponses possibles de Q 10,8-9.10-11. La finale du récit d'envoi en mission serait donc :

*«Qui vous écoute m'écoute, et qui vous rejette me rejette; mais qui me rejette, rejette celui qui m'a envoyé.»*

Le récit d'envoi en mission dans Q serait donc:

(Et ayant appelé ses disciples, il leur donna pouvoir... et de guérir les maladies)  
 «Allez je vous envoie comme des brebis au milieu des loups».  
 (N'apportez pas) d'argent, pas de besace, (ni deux tuniques), ni chaussures, ni bâton et ne saluez personne en chemin.  
 En quelque maison que vous entriez dites d'abord: "Paix à cette maison" et s'il y a (là) un fils de paix, que vienne votre paix sur elle; sinon, que votre paix retourne à vous. Mais demeurez dans la même maison, mangeant et buvant ce (qu'il y a) chez eux; car l'ouvrier (est) digne de son salaire. (Ne passez pas de maison en maison).  
 Et en quelque ville que vous entriez et qu'ils vous accueillent, (mangez ce qui vous sera présenté) et guérissez ceux (qui) y (sont) infirmes et dites-leur: "Le royaume de Dieu est proche de vous". Et tous ceux qui ne vous accueilleront pas, sortant hors de cette ville-là, secouez la poussière de vos pieds.

«Je vous dis que pour Sodome en ce jour-là ce sera plus supportable que pour cette ville-là». Malheur à toi, Chorazeïn! Malheur à toi Bethsaïde! Car si les miracles accomplis chez vous l'avaient été à Tyr et Sidon, depuis longtemps, par le sac et la cendre, elle se seraient repenties. Mais je vous le dis, pour Tyr et Sidon ce sera plus supportable au jugement que pour vous. Et toi Capharnaüm, est-ce que tu seras élevée jusqu'au ciel? Tu seras précipitée jusqu'à l'Hadès.

«Qui vous écoute m'écoute, et qui vous rejette me rejette, mais qui me rejette, rejette celui qui m'a envoyé».

---

<sup>140</sup> Streeter (1924,278); Grundmann (1974,302). Uro (1987,87) voit plutôt l'origine de ce logion dans une source exclusive à Matthieu.

<sup>141</sup> Hoffmann (1972,285); Marshall (1978,427); Polag (1982,46); Fitzmyer (1985,856); Catchpole (1991,167).

### 3.4- L'origine du document Q

Généralement, on considère que le récit d'envoi en mission du document Q représente une forme plus ancienne que Mc 6,8-11. Toutefois, des auteurs ont remarqué la brièveté du texte de Marc pour en conclure qu'il ne semble être qu'un extrait d'une tradition plus complexe.<sup>142</sup> En ce sens, Knilka pense que Marc (ou la tradition qui l'a précédé) connaissait une tradition semblable à celle que l'on retrouve en Q.<sup>143</sup> À partir de cette hypothèse, on doit conclure que Marc 6,8-11 serait un extrait secondaire d'une tradition dépendante de celle de Q. Lors de l'analyse du texte marcien, nous avons déjà noté ce point de vue et les difficultés qu'il soulève.<sup>144</sup> Ajoutons qu'il y a plusieurs logia qui montrent que le texte de Q est la résultante d'un processus d'élaboration littéraire:

- Lc 10,2, comme nous l'avons vu lors de l'analyse littéraire, était un logion indépendant avant d'être relié au récit missionnaire.<sup>145</sup>
- Lc 10,13-15 n'avait pas son origine dans les instructions missionnaires.
- Lc 10,12 a probablement été rédigé pour relier le récit missionnaire avec l'annonce des

<sup>142</sup> Bultmann (1971,185); Reploh (1969,52; Schulz (1972,408).

<sup>143</sup> Gnilka (1978,237). Voir également Catchpole (1991,152).

<sup>144</sup> voir p. 82.

<sup>145</sup> Cf. Hahn (1965,42); Schürmann (1968,143). De plus, l'envoi comme des agneaux au milieu de loups représenterait également une addition secondaire au récit missionnaire (Hahn 1965,44). L'argument de Uro (1987,99-100) pour appuyer ce point de vue,: "There is a slight shift of emphasis between the radical poverty of the disciples and the saying about sheep and wolves, the latter stressing more the aspect of danger", n'est pas très convaincant.

malheurs de Lc 10,13-15.<sup>146</sup>

- Lc 10,16 cadre bien dans un contexte de la mission. Cependant, l'existence de logia avec une structure similaire (Mt 10,40; Mc 9,37; Jn 5,23) montre qu'originalement ce logion circulait d'une manière indépendante.<sup>147</sup>

Hahn a noté que si l'on exclut ces logia (i.e. Lc 10,2.3.12.13-15.16), il reste un discours dont la structure est similaire à celle de Mc 6,8-11 :

- L'envoi (Mc 6,7 et Lc 9,1);
- Des règles à propos de l'équipement (Mc 6,8-9; Lc 10,4-5);
- Des instructions à propos du comportement dans les maisons (Mc 6,10; Lc 10,5-7);
- Et celles à propos du comportement à avoir dans les villes (Mc 6,11; Lc 10,9-11).

Cette structure similaire nous invite à voir que la relation qui existe entre Marc et Q s'explique en termes d'une tradition analogue et non d'une dépendance littéraire.<sup>148</sup> Nous n'avons aucun argument satisfaisant qui peut expliquer pourquoi Marc aurait éliminé une grande partie des matériaux qu'il avait en sa possession. En dépit d'une structure similaire, on note qu'il y a entre Q et Mc 6,8-11 beaucoup d'éléments contradictoires. Marc permet un bâton et des sandales (Mc 6,8.9), alors que Q interdit formellement ces deux pièces d'équipement (Lc 9,3; 10,3). De plus, si l'on compare les instructions de Q et Marc, en ce qui

<sup>146</sup> Voir Neirynck (1982,65).

<sup>147</sup> Schürmann (1968,148); Uro (1987,101).

<sup>148</sup> Devish (1974,91); Neirynck (1982,716); Uro (1987,101).

concerne les instructions dans les maisons, on peut tout de suite voir la brièveté du texte de Marc. Mc 6,10 informe les disciples qu'ils doivent demeurer dans la maison qu'ils ont choisie en arrivant; et secouer la poussière en cas de rejet (6,11). En Q, les messagers reçoivent plusieurs demandes supplémentaires : la pratique d'une salutation particulière (Lc 10,5), le devoir d'accepter l'hospitalité (Lc 10,7ab), de guérir les infirmes et de proclamer le royaume de Dieu (Lc 10,9).

Doit-on alors faire l'hypothèse que le récit marcien est plus ancien que le texte de Q? Bien que le texte de Q semble avoir été amplifié par des rédactions subséquentes, et que Marc demeure globalement plus succinct, on peut voir qu'il y a des indices nous invitant à opter pour l'antériorité du texte de Q. Au sujet du bâton et des sandales (Mc 6,8b.9a), la remarque de Percy nous paraît judicieuse.<sup>149</sup> Comment quelqu'un en est-il venu à indiquer des pièces d'équipement aussi naturelles à un voyageur de l'époque, à moins que celles-ci aient été au préalable interdites ? Il serait curieux qu'une permission aussi simple devienne, avec le développement des traditions, une prohibition ascétique. L'antériorité de Q est également visible en Lc 10,4b.5 où l'interdiction de la salutation et le souhait de la paix se comprennent aisément à l'intérieur d'un contexte sémitique de la région de la Palestine, alors qu'ils perdent de leurs significations dans un contexte culturel différent.<sup>150</sup> On peut aussi noter qu'en Lc 10,9 les gestes miraculeux des missionnaires laissent présager l'instauration

---

<sup>149</sup> Percy (1953,30).

<sup>150</sup> cf. Hahn (1965,45).

imminente du règne de Dieu.<sup>151</sup> La mention d'une attente imminente de la fin indique souvent l'ancienneté d'une tradition qui en fait mention. On doit donc conclure à l'ancienneté du texte de Q par rapport à celui de Marc.

À partir de cette étude on peut constater qu'il y a des éléments à partir desquels toute la tradition s'est développée. Uro a alors fait l'hypothèse que Lc 10,4ab.5-7ab représente ce qu'il a appelé le "noyau" du récit missionnaire.<sup>152</sup> Selon Uro, ce noyau constitue un ensemble assez logique qui concerne la vie du missionnaire, son équipement, son comportement sur la route et dans les maisons.<sup>153</sup> De plus, il serait à propos de croire que les instructions missionnaires ne se présentaient pas dans le cadre d'une reconstruction historique pré-pascale. Elles étaient plutôt comparables à un récit qui s'adressait directement à des missionnaires. Uro pense que ces instructions se présentaient sous la forme "logia du Seigneur".<sup>154</sup> On constate également que cette composition est originaire d'un milieu juif-palestinien puisque la proclamation du royaume de Dieu et le geste symbolique de Lc 10,11 correspondent très bien à ce milieu.

<sup>151</sup> cf Uro (1987,104).

<sup>152</sup> Uro (1987,107-108).

<sup>153</sup> Schürmann (1968,137-148) présente un "noyau" fort différent de celui de Uro. Schürmann croit que la désignation des soixante-douze (Lc 10,1), la demande d'exclure les païens et les Samaritains de l'effort missionnaire (Mt 10,5b.6), et les instructions qui concernent les villes (Lc 10,8-10) correspondent au noyau à partir duquel toute la tradition s'est développée. À ce niveau d'analyse, on doit reconnaître que la reconstruction est grandement hypothétique. Cependant, la reconstruction de Uro paraît de beaucoup préférable à celle de Schürmann.

<sup>154</sup> Uro (1987,102).

Ce code ancien n'a pas été transmis avec beaucoup de rigueur. Les communautés ont voulu adapter ce code aux nouveaux contextes dans lesquels il a dû être actualisé. Remarquons que la plupart des paroles qui semblent avoir été greffées (Lc 10,2.3.12.13-15.16) ont comme point de comparaison un ton qui est fortement négatif. De fait, la parole de 10,3 qui informe les messagers qu'ils sont envoyés comme des brebis au milieu des loups, présente l'idée que les missionnaires sont envoyés vers des gens qui sont plutôt récalcitrants au message présenté. De plus, la parole de 10,12 qui compare ces villes insoumises à la ville de Sodome, ou bien la malédiction contre les villes de Galilée (Lc 10,13-15), vient renforcer le geste de secouer la poussière de Lc 10,11. Ainsi, on constate que ces matériaux amènent une vision plus pessimiste; ils font, du thème du jugement et du rejet, l'élément central de cette rédaction.<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> cf. Uro (1987,112). Pour une critique de Uro, voir Catchpole (1991,156).

## **4- Le phénomène des charismatiques itinérants et les récits d'envoi en mission.**

Pour compléter le parcours entrepris, il nous reste une étape importante à franchir.

L'analyse littéraire de Lc 10,1-20, l'étude des parallèles en Marc (6,8-11), Matthieu (9,37-10,16), Luc (9,1-6) et la recherche du document Q nous ont donné des indices pour établir un portrait du phénomène des charismatiques itinérants. Des chercheurs comme Uro (1987) ou Theissen (1978,1991) vont évidemment nous aider à réaliser cette partie de la recherche.

### **4.1- Les charismatiques itinérants : un phénomène visible ailleurs qu'en Q ?**

On constate que Q n'est pas le seul document à s'intéresser au phénomène des charismatiques itinérants. Matthieu invite à l'accueil des "prophètes", des "justes" et des "petits" (10,41-42).<sup>1</sup> De plus, il développe également le rôle important de l'hospitalité dans le récit du jugement dernier où l'accueil de l'étranger est un critère de jugement (25,35.42.43). On peut même voir derrière la recherche d'une maison "digne" (10,13), un système organisé pour l'accueil des missionnaires.<sup>2</sup> Dans la Didachè,<sup>3</sup> les prophètes et les

<sup>1</sup> Pour une étude de ces versets, voir Schweizer (1983,129-155).

<sup>2</sup> Uro (1987,147).

enseignants avaient une grande influence. On raconte que ces prophètes n'avaient aucune adresse permanente (11,5) et dépendaient du support des communautés qu'ils visitaient. Ils vivaient dans une grande pauvreté (13,4) et n'avaient droit qu'à un morceau de pain (une variante des synoptiques) pour la route, jusqu'à ce qu'ils trouvent l'hospitalité (11,6). 3 Jn prend visiblement la défense des charismatiques itinérants. L'Ancien (v.1) fait l'éloge de Gaius qui en a reçu et conclut : "Nous devons accueillir de tels hommes, afin de collaborer à leurs travaux pour la Vérité" (v.8). De plus, puisque la conduite de Diotréphès est diamétralement opposée à celle de Gaius, l'Ancien tirera cette conclusion reliée au fait que Diotréphès n'a pas reçu des "frères" (v.10) : "Très cher, imite non le mal mais le bien. Qui fait le bien est de Dieu. Qui fait le mal n'a pas vu Dieu" (v.11).

#### **4.2- Qui sont ces charismatiques itinérants ?**

Hoffmann voit que les paroles d'envoi missionnaire dans les synoptiques reflètent l'enthousiasme des premiers temps.<sup>4</sup> Des personnes renonçaient à la famille, à la maison et à toute forme de possession; elles vivaient dans l'ascétisme complet et, par cette manière d'être, elles véhiculaient un message particulier à leurs contemporains. Dans le contexte de

<sup>3</sup> Document rédigé entre 60 et 90, et dont le contexte est proche à celui de Matthieu. Cf. Audet (1958, 187-210).

<sup>4</sup> Hoffmann (1972, 312-331). Au sujet de la conclusion de Hoffmann qui considère le groupe Q comme le premier à transmettre cette pratique, Uro émet un doute: "We have no certainty that the group transmitting the early instructions was essentially the same which produced the Q document." (1987, 126).

la Guerre juive, ne pas porter un bâton, c'est le signe d'une personne qui a un esprit pacifique, qui renonce d'une manière visible au moindre moyen d'auto-défense.<sup>5</sup> Dans une période de difficulté économique, où les gens sont dépossédés de ce qu'ils ont, la pauvreté des disciples montre une confiance totale en Dieu (cf. Lc 12,22-32).

Nous avons remarqué que la règle qui concerne l'équipement était le reflet d'une pratique missionnaire d'une exigence extrême. La comparaison avec les esséniens et même avec l'ascétisme des philosophes cyniques nous a conduit à adopter cette optique. Mais étant donné que les conditions en Palestine étaient très difficiles, et qu'il était même impossible d'imaginer quelqu'un sans bâton ni sandales<sup>6</sup>, doit-on alors prendre cette demande au sens littéral ? Fait-on une demande concrète au disciple de prendre le risque d'actualiser la demande de Jésus : "À qui te frappe sur la joue, accorde aussi l'autre" (Lc 6,29a) ? Il serait possible de considérer cette instruction comme une maxime qui, à cause de son radicalisme, met l'emphase sur le fait que le missionnaire s'en remet aveuglément à Dieu.<sup>7</sup> Mais comme cette pratique se retrouve dans Paul et la Didachè, il est difficile de considérer cette forme d'instruction comme une hyperbole. De plus, la concession de Marc qui permet le bâton (6,8), nous indique que cette instruction n'a pas été considérée comme telle dans le processus de transmission. Visiblement, le rédacteur marcien opte pour une modification qui rend l'instruction plus facilement applicable pour son milieu. Cependant,

<sup>5</sup> Theissen (1978,33); Marshall (1978,414).

<sup>6</sup> Voir Schneider (TDNT 6,969).

<sup>7</sup> Laufen (1978,253).

dans la région de la Palestine, les villages n'étaient pas éloignés les uns des autres, ce qui rend l'interdiction du bâton plus probable au niveau de l'histoire.<sup>8</sup> De plus, même si les instructions des esséniens ou des philosophes cyniques sont moins exigeantes, on voit que des pratiques semblables étaient possibles, et effectivement appliquées dans le monde gréco-romain.

Pour Theissen, ces charismatiques itinérants ne formaient pas un groupe marginal à l'intérieur du mouvement de Jésus, mais étaient responsables de la formation et de la transmission des paroles de Jésus.<sup>9</sup> Ceci est visible dans plusieurs paroles ascétiques contenues dans les synoptiques : être sans-logis (Lc 9,58); pas de famille (Mc 10,29; Lc 14,26); pas de possessions (Lc 12,22-23). Ces paroles étranges et excentriques deviennent plus significatives quand on prend en considération qu'en arrière-plan, il y a des charismatiques itinérants qui ont contribué à forger plusieurs de ces traditions.<sup>10</sup> La survie elle-même de ces paroles est compréhensible si un jour des gens ont actualisé ce mode de vie. Avec rigueur, des gens se sont identifiés à la cause du Fils de l'homme qui n'a pas où poser la tête (Lc 9,58). Marcher sans provision ni possession est une preuve que l'on veut amasser un trésor céleste : "Faites-vous des bourses qui ne s'usent pas, un trésor qui ne fait pas défaut dans les cieux, où voleur n'approche pas ni mite n'endommage" (Lc 12,33). Vivre

<sup>8</sup> Voir Kloppenborg (1991,89).

<sup>9</sup> Theissen (1978,26).

<sup>10</sup> Theissen (1978,28). Pour cet auteur, ces missionnaires étaient supportés par des petits groupes de sympathisants sédentaires qui continuaient à vivre dans le cadre du judaïsme, Theissen (1978,26-43). Pour une critique de Theissen, voir Aune (1983,214); Kelber (1983,24-26); Uro (1987,127-129).

plus pauvrement qu'un mendiant manifeste une dépendance totale envers Dieu, et anticipe un nouvel ordre. À moins d'une conversion radicale, une telle vie est plus facile à accepter pour quelqu'un qui vit en marge de la société, que pour un richissime.<sup>11</sup>

#### **4.3- Le charismatique itinérant : un ascète; Jésus : un glouton ?**

L'extrême pauvreté des charismatiques itinérants nous invite à rechercher l'ultime raison de cette pratique particulière. Il faut alors se demander si Jésus était, au sens strict du terme, un ascète? Les traditions néo-testamentaires ne disent rien sur la manière dont Jésus était vêtu. Dans cette tradition, on peut voir que Jésus ne se comporte pas comme un ascète. En Mc 2,18-19, Jésus se compare à un "époux" et les disciples à des "invités à la noce" qui ne doivent pas jeûner comme les disciples de Jean ou les pharisiens. De fait, le Baptiste est plus facilement associable à l'ascétisme que Jésus.

---

<sup>11</sup> Gager (1975,20-37) pense que le message a reçu un grand accueil chez les gens pauvres. Nous préférons la vision de Theissen qui croit que les changements dans la structure socio-économique de la Palestine du premier siècle ont eu comme conséquence que des gens des couches moyennes (pêcheurs, artisans) vivaient une période de déclin: "La menace de la misère a souvent été un motif de rébellion plus efficace que la misère elle-même: l'insupportable a toujours été supporté dans l'histoire sur une durée étonnamment longue." Theissen (1978,69). C'est pour cela que Theissen affirme que le mouvement de Jésus est d'abord l'affaire d'une classe moyenne de la Palestine qui risque d'être appauvrie considérablement.

Originairement, le mouvement de Jésus et le mouvement Baptiste étaient similaires.<sup>12</sup>

Les deux étaient des prédicateurs eschatologiques d'un nouvel âge. Mais alors que le Baptiste était un ascète (Mc 1,6), Jésus était plutôt celui que certains de ses contemporains considéraient comme un "glouton et ivrogne, ami des publicains et des pécheurs" (7,34). Si l'un mange seulement des produits de la nature comme des sauterelles<sup>13</sup> et du miel sauvage, l'autre dévore et boit avec n'importe qui, par-dessus tous les tabous alimentaires!

Notons avant tout que ce dernier point peut facilement être rapproché de la demande d'accepter l'hospitalité des gens qui veulent bien accueillir le disciple-missionnaire (Lc 10,7). De plus, il est indéniable que Jésus ait vécu en prédicateur itinérant pour faire l'annonce de la proximité du royaume de Dieu. Avec ses disciples, il s'est imposé une vie relativement exigeante en délaissant maison, famille et travail, sans toutefois vivre l'ascétisme d'un Jean Baptiste ou d'un philosophe cynique.<sup>14</sup> Il serait alors beaucoup plus approprié de comprendre que le mouvement baptiste a influencé celui de Jésus; d'où la pratique, par les charismatiques itinérants, de démontrer une pauvreté visible. Cette dernière hypothèse serait

<sup>12</sup> Il est largement attesté que Jésus a vécu un temps avec ce prophète rude et sévère et qu'il a été baptisé par lui (Mt 3,13-17). Ce fait a posé trop de problèmes à la tradition chrétienne primitive pour nier ce fait. Sur ce point voir Perrot (1979,96-126); Sanders (1985,91-92).

<sup>13</sup> Les sauterelles comme le poisson ne sont pas considérés comme de la viande (Mishna, traité Hullin 8,1).

<sup>14</sup> Borsh (1975,45-63) a critiqué la vision traditionnelle, à savoir que Jésus a vécu une vie complètement itinérante. Pour lui, les premières communautés chrétiennes ont exagéré et idéalisé cette vision, et il considère par exemple que Jésus avait une maison, du moins durant une partie de son ministère. Il serait cependant curieux de penser que les charismatiques itinérants aient puisé nulle part leur comportement.

supportée par le fait que certains disciples du Baptiste ont adhéré au mouvement de Jésus (Jn 1,35-42). Il n'est pas impossible que des pratiques ascétiques aient pu être introduites, même si celui qui est à l'origine du mouvement de Jésus vivait une existence moins austère.

#### **4.4- Le charismatique itinérant et sa parole efficace.**

À part sa pauvreté visible, le charismatique itinérant devait adopter le comportement anti-social de ne saluer personne sur la route (Lc 10,4b). Il ne doit pas se dérober à sa tâche en saluant ses amis lors de ses voyages. Ce comportement s'explique par le fait que le charismatique itinérant était porteur d'une salutation si efficace qu'elle prenait une forme quasi-physique (Lc 10,6). Ceci conférait à celui qui prononçait cette parole la qualité d'une personne qui a des capacités spirituelles particulières. Il faut évidemment garder en mémoire le symbolisme particulier du langage que l'on retrouve dans le Proche-Orient ancien. La Bible décrit fréquemment l'efficacité presque magique de certaines paroles ou formules qui étaient proférées par des gens que l'on disait être dotés d'une parole particulièrement puissante. Cette manière de procéder invitait le lecteur à donner beaucoup de crédibilité au personnage et au message du récit biblique.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Les prophètes de l'Ancien Testament étaient de ceux qui possédaient cette "parole" qui était comme un glaive (Is 49,2) ou un feu dévorant (Jr 5,14; 23,29). Dans le Nouveau Testament on considérait la parole de Jésus comme une parole puissante: il enseignait avec autorité (Mt 7,29; Mc 1,22) et, par sa parole efficace, il guérissait les malades (Mt 8,8; Lc 7,7; Mc 2,10).

#### **4.5- Le "fils de paix" : un sympathisant important pour le charismatique itinérant.**

Le "fils de paix" (Lc 10,6) était celui qui consentait à donner l'hospitalité au charismatique itinérant. Q et Lc représentent l'âge d'or de cette période, puisqu'ils décrivent l'accueil des missionnaires en terme de "droit", et ils ne mentionnent aucune régulation visant à prévenir les abus. Cet état de fait s'explique probablement par l'absence de problèmes reliés à cette pratique. Mais très tôt des difficultés surgissent. Pour Matthieu, il faut savoir discerner l'authenticité de l'activité des prophètes.<sup>16</sup> En effet, Matthieu indique que ce n'est pas tous les prophètes qui sont les bienvenus, même s'ils semblent faire de grandes prophéties ou des signes prodigieux (Mt 7,15-23).<sup>17</sup> De plus, la communauté matthéenne a vécu des problèmes similaires à ceux des grecs, qui se voyaient confrontés à des philosophes itinérants réputés pour leur amour de l'argent.<sup>18</sup> Matthieu a tenu à spécifier que sa communauté refuserait toutes formes de "missionnaires-mercenaires" : "Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement" (Mt 10,8b). En ce sens, il ne serait pas hasardeux de croire que l'hospitalité demeure une expérience positive, si les charismatiques itinérants n'habitent pas la maison du "fils de paix" pour une longue période de temps. La Didaché tient à donner une limite de temps : un apôtre qui séjourne plus de deux jours est un "faux-prophète" (11,5). 1 Co 9 donne également un autre exemple qui montre que le "droit" à

---

<sup>16</sup> "D'après leurs fruits vous les reconnaîtrez..." (Mt 7,16a).

<sup>17</sup> Voir également Did 11,8-11.

<sup>18</sup> Uro (1987,145).

l'hospitalité ne doit pas être appliquée de la même manière dans toutes les localités.

Très tôt, dans le christianisme, il y avait des sympathisants dans plusieurs villes et villages de la Galilée. Nous savons que Jésus avait des disciples qui le suivaient, mais il n'a pas demandé à tous ses supporteurs de le suivre dans ses pérégrinations. C'est probablement ces personnes qui accueillaient les charismatiques itinérants, qui eux ne partaient pas à zéro dans leur travail de prédication. Theissen donne un rôle très important à ces supporteurs. Selon lui, ceux-ci vivaient toujours dans les structures du judaïsme, sans chercher à créer une nouvelle Église.<sup>19</sup> Cependant, ils se sentaient concernés par la venue du royaume de Dieu : cette  $\beta\alpha\sigmaιλεία$ , ce trésor qui compense largement l'abandon des biens de ce monde (Lc 12,32-34). Ces sympathisants sont invités à voir cette  $\beta\alpha\sigmaιλεία$  comme un don qui est offert par Dieu. C'est Lui-même qui les appelle (Mt 22,1-14) d'une manière urgente (Lc 21,29-31). Mais ce "don" est "visible" dans la prédication des charismatiques itinérants. Par eux, tout devient "palpable" : le souhait dans la maison du "fils de paix" et les actions thaumaturgiques créent un espace dans lequel le royaume de Dieu devient présent. Dans le monde hellénistique, les miracles et les histoires à propos des miracles jouent un rôle très important dans la propagande religieuse.<sup>20</sup> Selon Theissen, les sympathisants offraient le gîte et le pain quotidien à ces charismatiques itinérants qui devaient, en retour, offrir la paix et la guérison. Mais les miracles ne représentaient pas des événements du quotidien : "En clair, le soutien fut accordé à fond perdu. Ce n'est que lors

---

<sup>19</sup> Theissen (1978,36).

<sup>20</sup> Voir Fiorenza (1976,1-25); Kee (1983,252-289).

du jugement qu'il devait s'avérer utile".<sup>21</sup>

#### **4.6- Le charismatique itinérant : une personne qu'il ne faut pas rejeter.**

Si par malheur le charismatique itinérant n'est pas accepté par les gens visités, il doit alors secouer la poussière des pieds (Lc 10,11). Le rejet des charismatiques itinérants a comme conséquence de séparer ceux qui refusent le Royaume, de ceux qui le représentent. Ce geste imprécatoire invite le destinataire à la réflexion, puisque le rejet du messager rejette Dieu lui-même.<sup>22</sup> Par la prédication de Jésus et des prophètes, c'est le temps de la moisson (Lc 10,2) : le royaume de Dieu s'actualise.

#### **4.7- Le charismatique itinérant : un héraut pour Israël ?**

L'"oracle prophétique" de Lc 10,13-15 (voir aussi Lc 10,12), avec son style beaucoup plus pessimiste que l'ensemble de Lc 10,1-20, nous indique que cette mission, chez les gens de la maison d'Israël, n'a pas reçu énormément de succès. Mais Lc 10,3-16 montre toutefois

---

<sup>21</sup> Theissen (1978,33).

<sup>22</sup> Selon Uro (1987, 161): "The charismatic preachers were convinced that they were living at the turn of the age and believed that they had a central role in the eschatological drama which would end with the coming of the Son of Man".

que la mission parmi les "brebis perdues de la maison d'Israël" est toujours présente, même si cette mission se fait au "milieu de loups" (Lc 10,3).<sup>23</sup> C'est probablement en raison de la résistance croissante du peuple d'Israël que le message des charismatiques itinérants prend la forme d'un discours de jugement (Lc 10,12.13-15).<sup>24</sup> Au moment où ils ont vécu ce rejet, les charismatiques itinérants ont probablement recherché un moyen de justifier cet état de fait. Ils se savaient responsables d'une mission très importante. Ce n'est pas parce que plusieurs personnes récusent le témoignage, qu'il doivent remettre en cause la justesse de leur démarche. La tradition qui les précède présente une myriade de cas où des hérauts ont été repoussés par des gens qui refusaient ainsi le message de Dieu. Dans cette tradition, le thème du rejet et du martyre des prophètes envoyés par Dieu est un classique de la littérature vétéro-testamentaire.<sup>25</sup> Le Nouveau Testament a hérité de cette tradition et l'a adaptée à sa propre expérience.<sup>26</sup> Selon Steck, la désobéissance et le rejet des messagers ont été vus par la tradition Q à la lumière de la "vision deutéronomique de l'histoire".<sup>27</sup> Il a

<sup>23</sup> Les charismatiques itinérants se voyaient d'abord envoyés vers Israël. Cf. Theissen (1991,57).

<sup>24</sup> Cette tradition prend possiblement forme lors de la rédaction de Lc 10,3-16 (=Q). Cf. Uro (1987,178).

<sup>25</sup> Neh 9,26; 1 R 18,4.13; 19,10; 1 Chr 16,22; 2 Chr 24, 19-22; Ps 105,15; Jr 26,20-23; Lam 2,20; T. Lévi 16,1-5.

<sup>26</sup> Lc 6,22-23; 11,47-51; Mc 12,1-12.

<sup>27</sup> Steck (1967,60-80). Sa position a été résumée par Uro (1987,176-178). Cette tradition se caractérise par quatre éléments: 1- L'ensemble de l'histoire (pré-exilique) d'Israël est caractérisé par la désobéissance. 2- Dans sa grande patience, YHWH a envoyé des prophètes pour susciter le retour d'Israël. 3- Mais Israël rejette les prophètes. 4- YHWH est alors intervenu (les événements de 722 et 587 av. J.C.). L'influence de cette tradition sur Q a été acceptée par Hoffmann (1972,158-190); Schulz (1972,483); Jacobson (1978,95-98); Catchpole (1991,168).

alors interprété des passages tels que Lc 6,22-23; 11,47-51; 13,34-35, à la lumière de cette tradition. Le récit d'envoi en mission a également été comparé à ce paradigme.<sup>28</sup> Les paroles de jugement de Lc 10,12-15 reliées au fait que les messagers sont envoyés comme des "brebis au milieu des loups", concorde avec la vision de l'Israël insoumis qui refuse les messagers envoyés par Dieu.<sup>29</sup>

#### **4.8- Le charismatique itinérant : un martyr ?**

L'analyse qui précède montre que les charismatiques itinérants avaient expérimenté le rejet de la part de leurs compatriotes juifs. Peut-on croire qu'ils ont vécu la persécution et le martyre ?

Lc 10,3 peut être utilisé pour appuyer l'idée qu'ils vivaient la persécution.<sup>30</sup> Nous avons des cas concrets dans les Actes qui nous montrent que les chrétiens de la Palestine

<sup>28</sup> Par Jacobson (1982,419-423); voir la critique de Uro (1987,177).

<sup>29</sup> Cette approche de Steck est intéressante. Toutefois, la mission issue du mouvement de Jésus est, à l'origine, très optimiste relativement à la conversion d'Israël. L'utilisation du thème du rejet de celui qui a été envoyé, devient un argument pour justifier le rejet des charismatiques itinérants (cf. Uro (1987,178)). Il serait également important de noter que dans le récit de Lc 10,1-20, ce n'est pas Dieu qui envoie, mais Jésus. Cf. sur ce point Lc 11,49a//Mt 7,34a: "C'est pourquoi la Sagesse de Dieu elle-même a dit: je leur enverrai des prophètes..."; "C'est pourquoi, voici que moi (Jésus), j'envoie vers vous des prophètes...".

<sup>30</sup> Voir Manson (1971,75).

vivaient la persécution de la part des autorités juives.<sup>31</sup> Nous avons l'histoire de la lapidation d'Étienne par une foule en colère (Ac 6-8). Ac 12,2-3 nous rapporte l'exécution de Jacques et l'arrestation de Pierre par Hérode Agrippa I, à la grande satisfaction des juifs. D'une manière générale cependant, Luc donne l'impression que les premières communautés chrétiennes vivaient dans des conditions favorables.<sup>32</sup> Ceci peut nous donner l'indice que durant la période qui précède 70,<sup>33</sup> les charismatiques itinérants ne vivaient pas en danger constant de mort.

Mais 1 Th 2,14-16 montre que les chrétiens ne vivaient pas en paix absolue avec le reste des juifs. De plus, l'analyse de la rédaction de Lc 10,3-16 montre que les relations avec la communauté juive étaient devenues critiques. Il est cependant difficile de préciser la forme que prenait la persécution. Lc 12,11 laisse entendre que les messagers n'étaient pas à l'abri de procédures judiciaires. Ils pouvaient faire l'expérience de la diffamation ou de l'exclusion,<sup>34</sup> ou même subir la flagellation.<sup>35</sup> Quoi qu'il en soit, cette hostilité n'a pas été en s'amenuisant, et toute cette animosité a conduit à la séparation entre le judaïsme et le christianisme.

<sup>31</sup> Sur ce point voir Hare (1967,1-79).

<sup>32</sup> Ac 2,24; 5,13; 6,7; 9,31.

<sup>33</sup> Mc 13,9-23 a souvent été considéré comme ayant été rédigé dans la période qui suit la guerre. Voir Koester (1982,149).

<sup>34</sup> Lc 6,22-23. Voir aussi Jn 9,22; 12,42; 16,2.

<sup>35</sup> 2 Co 11,24; Mc 13,9// Mt 10,17.

#### **4.9- Le charismatique itinérant : une personne issue d'une communauté qui prie pour avoir des ouvriers pour la moisson ?**

Nous avons déjà noté que sur la demande de prier pour que soient envoyés des ouvriers à la moisson de Lc 10,2 semblait s'adresser à un auditoire différent de Lc 10,3-20.<sup>36</sup> Cette parole fut peut-être adressée à une communauté chrétienne dont les membres ne sont pas tous des missionnaires actifs, mais dont certains prenaient une part active à la mission par la prière.<sup>37</sup> En Ac 13,1-3, on décrit la mission de Barnabas et de Paul à Antioche. Durant la célébration du culte ( $\lambda\epsilon\tau\sigma\upsilon\rho\gamma\circ\upsilon\tau\omega\nu$ ; 13,2), l'Église reçut l'ordre de l'Esprit Saint de "mettre à part" Barnabas et Paul pour un travail missionnaire. Après avoir jeûné, prié, et imposé les mains sur ces deux missionnaires, la communauté a envoyé ses représentants. Après leurs pérégrinations, ces deux missionnaires revinrent à leur Église d'Antioche et firent le bilan de leur séjour (14,26-27). Ainsi, ce n'est pas tous les membres de la communauté qui sont envoyés, mais la mission concerne l'ensemble de la communauté.<sup>38</sup>

Le rédacteur de Lc 10,2 ne semble pas partir du point de vue du charismatique

<sup>36</sup> Voir p. 29.

<sup>37</sup> Cf. Uro (1987,204).

<sup>38</sup> Ollrog (1979,150-161; résumé par Uro (1987,205)), dans une étude sur Paul, a fait la distinction entre le "charismatique itinérant" et le "missionnaire" qui est le représentant d'une communauté particulière chargée de fonder de nouvelles congrégations (Ac 13-14; Gal 1,21). Si le charismatique itinérant agit de son propre chef et est supporté par des communautés, le "missionnaire" travaille pour sa communauté particulière, et au moment où sa tâche est terminée, il retourne à cette communauté.

itinérant, mais d'une communauté qui est encouragée à réaliser son effort missionnaire.<sup>39</sup> La communauté participe à cet effort missionnaire au moment où des "ouvriers" sont envoyés par le "Seigneur de la moisson". Ceci implique qu'il n'est pas demandé à tous les membres de la communauté de prendre le mode de vie caractéristique du charismatique itinérant.<sup>40</sup> Et à celui qui accepte d'être un messager particulier de la communauté, les exigences de ce mode de vie ne peuvent être appliquées que sur une base temporaire, le temps de la mission.

#### **4.10- Le charismatique itinérant et la mission qui s'adresse aux Gentils.**

Jusqu'à maintenant nous avons constaté que la mission des charismatiques itinérants était le reflet d'une mission à l'intérieur de la communauté juive. Il s'agit maintenant de savoir si la communauté Q était impliquée dans une mission chez les non-juifs. Lc 10,2 peut être utilisé pour supporter le point de vue d'une mission chez les gentils. La "moisson" est une métaphore inspirée de l'Ancien Testament, qui utilise ce terme symbolique pour parler du jugement de toutes les nations (Jo 4,1-3).<sup>41</sup> Comparativement à d'autres passages (i.e.

<sup>39</sup> Cf. Boring (1982,148); Uro (1987,206).

<sup>40</sup> De fait, les demandes de Lc 9,57-62 concordent bien avec la mention de Lc 10,2: "les ouvriers peu nombreux".

<sup>41</sup> Bornkamm (1961, 16); Lührmann (1969,60). Uro (1987,208-209) note que la "moisson" est également utilisé dans un contexte où l'on parle exclusivement du peuple d'Israël (Os

10,3.12.13-15.16), Lc 10,2 révèle un optimisme évident. L'expectative d'une réponse positive est présente dans cette parole. L'étude précédente nous a démontré que, lors de la rédaction de Q, la mission parmi les juifs n'était pas très féconde. C'est dire que la situation derrière Lc 10,2 semble très différente et, qui plus est, compréhensible dans le cas d'une mission chez les Gentils.<sup>42</sup> Cette attitude serait comparable à ce que nous pouvons lire dans le Nouveau Testament. À part Mt 10,5b, les "judaïsants" ne semblent pas opposés à l'entrée des Gentils.<sup>43</sup> Il est possible que le document Q soit favorable à la mission chez les Gentils.<sup>44</sup> Cette communauté était sans doute composée de chrétiens issus du judaïsme, mais on peut penser que cette communauté a réalisé un effort missionnaire du côté des Gentils. Pour rendre la vie plus facile, ces Gentils se sont adaptés au mode de vie des judéo-chrétiens en suivant certaines pratiques.<sup>45</sup>

6,11; Lc 3,17). Pour Uro il est difficile de déterminer si la moisson correspond à toutes les nations ou si elle est réservée à Israël.

<sup>42</sup> Pour Uro: "Gentile mission is presupposed in Q" (1987,209).

<sup>43</sup> En Ac 15,1-2 les "judaïsants" ne veulent pas interdire la venue des Gentils. Ils discutent plutôt les modalités pour l'adhésion à la communauté chrétienne (la circoncision par exemple).

<sup>44</sup> C'est la position de Manson (1971,20); Meier (1975,405-417); Laufen (1978,192-194). Voir Lc 3,7-9.16-17; 13,18-20. 24-30; 14,15-24.

<sup>45</sup> Cf. Ac 15; Havener (1987,103).

#### **4.11- Le charismatique itinérant et la communauté lucanienne**

Par l'importance qu'il a accordé à la mission dans son Évangile, on peut certes affirmer que Luc donne de l'importance à cette pratique. Avec Lc 9,1-6 et Lc 10,1-20, il présente à sa communauté des disciples de Jésus qui cherchent à coopérer à la mission de leur maître. Cet effort est couronné de succès, et le nombre de disciples qui acceptèrent d'être désignés comme des précurseurs, fut très grand (cf. Lc 10,1). Malgré des exigences surhumaines (Lc 9,57-62), soixante-douze émissaires décidèrent de préparer la place au Seigneur dans son voyage décisif vers Jérusalem. Nul besoin de posséder un titre particulier, ni d'être de ceux qui suivirent constamment le maître pour avoir autorité sur les démons (cf. Lc 10,17). Il s'agit d'être désigné par le Seigneur, de choisir une vie itinérante pour se consacrer totalement à l'annonce du royaume de Dieu.

Des contemporains de Jésus deviennent des exemples pour les membres de la communauté lucanienne qui sont invités à prendre une part active à la mission. Avec Lc 10,2, on peut déduire que c'est la communauté qui est d'abord sollicitée à participer à la mission par une prière constante. Cette communauté est sans doute exaucée par la venue d'"ouvriers" pour la "moisson", mais elle génère sans doute des précurseurs du Jésus exalté. Motivés par le succès des premiers messagers de Jésus, ils optent pour un mode de vie caractérisé par l'absence de possession. Juifs et Gentils reçoivent l'annonce du royaume de Dieu : ce sont les soixante-douze nations qui doivent être visitées. Les membres de cette communauté semblent attachés aux pratiques juives (cf. Ac 15) et c'est sans doute à travers

le judaïsme qu'ils ont découvert le "christianisme de Jésus".<sup>46</sup> Même s'ils ne pratiquent pas de grands gestes thaumaturgiques comparables à ceux dont ils ont été témoins via les traditions, ils ne doivent pas mettre un terme à leur activité. L'important n'est pas le succès de leurs efforts, mais de savoir que leurs noms sont inscrits dans les cieux (cf. Lc 10,20).

---

<sup>46</sup> Theissen (1978).

## Conclusion

Deux mots émergent de l'analyse littéraire de Lc 10,1-20 : urgence et hostilité. Rien ne peut retarder l'annonce du Royaume puisque la moisson est abondante. Ils sont soixante-douze et c'est peu. C'est pour cela que la première chose qu'ils ont à faire, c'est de prier pour qu'il y ait des ouvriers à la moisson. Ce qu'ils ont à faire est peu banal et les placera dans une situation où ils seront à part. Ils n'ont le temps de saluer personne, de se préoccuper de la nourriture "impure", de se chercher un logement adéquat. Leur message: "Le royaume de Dieu est proche de vous" (10,9). Pour faire cette annonce, ils sont littéralement envoyés comme des "agneaux au milieu des loups" (10,3), dans un contexte où les attaques sont fréquentes. Mais ils possèdent une parole efficace; une parole qui fait en sorte que le royaume de Dieu devient une réalité vivante. La ville qui ne les reçoit pas vivra un sort plus pénible que Sodome. Des villes païennes et pécheresses seront jugées avec moins de rigueur que les villes galiléennes. La raison est simple: elles ont eu l'opportunité d'entendre le message des hérauts du "Seigneur". Si ces messagers étaient allés dans ces localités païennes, elles auraient pris l'attitude d'une personne qui conduit le deuil en cherchant la conversion. Entendre la parole du missionnaire est véritablement un privilège : c'est la parole même de Jésus, c'est la parole même de Celui qui a envoyé Jésus.

Cette mission fut une réussite : Luc raconte que le retour des "soixante-douze" se fit dans l'enthousiasme. Jésus leur avait donné l'autorité de vaincre les forces du mal dans le monde. Ce fut la stupéfaction parmi les soixante-douze devant le pouvoir qu'ils avaient eu sur Satan, par l'utilisation du nom de Jésus. Mais ce ne sont pas ces gestes miraculeux qui

leur donneront la vie : l'important c'est d'avoir son nom inscrit dans le "Livre de vie".

Ce récit de Luc a fortement été influencé par le récit d'envoi en mission que l'on retrouve en Q. Plusieurs études actuelles tentent de mieux saisir ce document hypothétique. Comparable à un évangile de Thomas qui aurait été modifié par des rédactions subséquentes, ce document serait le reflet de la pratique des premiers charismatiques itinérants. C'est sans doute sous leur influence que l'on doit rechercher l'origine de l'envoi des soixante-douze. Il s'agirait d'un petit code produit et transmis par des charismatiques itinérants qui agissaient en Palestine, quelques décennies après la mort de Jésus. Les instructions missionnaires auraient circulé pendant un certain temps, sans qu'elles soient attachées à un groupe en particulier - comme par exemple au groupe des douze ou des soixante-douze -, mais à un groupe très large de disciples qui ne vivaient que pour le désir de voir les autres se convertir.

L'analyse des étapes de la rédaction de Lc 10,3-16 laisse transparaître une "seconde génération" de charismatiques itinérants. Ceux-ci vivaient toujours dans l'espoir de convaincre leurs compatriotes juifs, même s'ils vivaient un rejet quasi systématique. Nous ne savons pas exactement sous quelle forme s'actualisait le rejet des juifs. Mais du ton très positif qui invitait les juifs à la conversion, les charismatiques itinérants prirent une attitude polémique en utilisant l'image classique de l'Israël impénitent. Cette communauté a quand même gardé un ton relativement positif, puisque la moisson était "abondante" (Lc 10,2). En effet, la communauté Q favorisa l'entrée des Gentils dans la communauté chrétienne.

Le récit d'envoi missionnaire explicite davantage la manière de vivre du missionnaire, plutôt que son message ou sa méthode de proclamation. En fait, les missionnaires ont radicalisé l'enseignement de Jésus en vivant un ascétisme extrême. Plus austère qu'un essénien ou un philosophe cynique, le charismatique itinérant se doit de démontrer une pauvreté visible, et sa grande confiance en Dieu. Quoiqu'ils aient en grande partie calqué leur pratique sur le personnage de Jésus, la comparaison avec le mouvement Baptiste laisse transparaître en Jean le Baptiste un modèle d'ascétisme pour les charismatiques itinérants. Avec cette attitude caractéristique, les charismatiques itinérants vivaient l'enthousiasme de l'attente eschatologique qui les conduisait à annoncer leur message dans les villes et villages de la Palestine (cf. Mt 10,23). Comme tous les mouvements apocalyptiques, les premiers prédicateurs chrétiens ont regardé au-delà des réalités terrestres et ont anticipé ce nouvel âge, ce moment où Dieu soulagera les pauvres:

Heureux les pauvres, car vôtre est le royaume de Dieu. Heureux ceux qui ont faim maintenant, car vous serez rassasiés. (Lc 6,20-21a)

Le charismatique itinérant qui est plus pauvre que le plus pauvre des mendians, manifeste sa dépendance totale en Dieu et en sa promesse, et anticipe le nouvel ordre à venir !

On peut voir que les charismatiques itinérants n'ont pas été un groupe marginal à l'intérieur du christianisme. Ils ont été, pour un temps, les chefs religieux de petites communautés rurales de la Palestine et de la Syrie. Leur influence a perduré même après

la mort de ceux qui ont été les premiers à suivre Jésus. La Didachè rapporte qu'au tournant du premier siècle, ils étaient toujours là avec la même passion du début.

Ceci ne veut pas dire que les instructions missionnaires de Lc 10,1-20 ont été appliquées intégralement. Notons le style de vie de Paul : il vécut une constante pérégrination en renonçant au mariage et aux possessions. Cependant, même s'il reçut des plaintes de la part des Corinthiens, il décida d'utiliser les droits accordés aux charismatiques itinérants avec beaucoup de liberté (cf. 1 Co 9).

# Bibliographie

## Ouvrages de consultations

- Aland, K., Synopsis of the four Gospels: Greek- English Edition of the Sinopsis Quattuor Evangeliorum with Text of the Revised Standard Version, Stuttgart, UBS, 1976.
- Aland, K., M. Black, M. Martini. B.M. Metzger, A. Wickgren, The Greek New Testament, New York, London, Edinburgh, Amsterdam, Stuttgart, United Bible Societies, 1975.
- Benoit, P., M.E. Boismard, Synopse des quatre Évangiles en français: Avec Parallèles des apocryphes et des pères, Tome 1, Paris, Cerf, 1987.
- Coll., The New Testament in Greek: The Gospel According to Luke, Part One Chapters 1- 12, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- Coll., Theological Dictionary of the New Testament, Volume I-IX, Grand Rapids, Gerhard Kittel, 1968-74.
- Coll., Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, Montréal, Iris Diffusion inc., 1987.
- Coll., La Bible: Écrits intertestamentaires, Paris, Gallimard, 1987.
- Dandy, H., The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes, Oxford, Clarendon Press, 1933.
- Flavius Josèphe, La guerre des Juifs: traduit du grec par P. Savinel, précédé par: Du bon usage de la trahison par Pierre Vida-Naquet, Paris, Édition de Minuit, 1977.
- Kurtzmann, R., J.D. Dubois, Nag Hammadi: Évangile selon Thomas, Supplément au Cahier Évangile 58, Cerf, 1987.
- Malherbe, A.J., The Cynic Epistles, SBL/SBS 12, Missoula, Scholars Press, 1977.
- Mc Cown, C.C., The Testament of Solomon: Edited from Manuscript at Mount Athos, Bologna, Holkman Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris, 1922.
- Merk, A., Novum Testamentum: Graece et Latine, Rome, Biblical Institute Press, 1964.

Metzger, B.M., A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament, London, New York, United Bible Societies, 1971.

Von Soden, H.F., Griechisches Neues Testament text Mit Kurzem Apparat, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913.

Wescott, B.F., F.J.A. Hort, The New Testament in the Original Greek, 2 vol., Cambridge and London, Macmillan, 1896.

## Bibliographie générale

Arndt, W., Bible Commentary: The Gospel according to St. Luke, St.Louis, Concordia Publishing House, 1956.

Audet, J.P., La Didachè. Instruction des Apôtres, Paris, Gabalda, 1958.

Aune, D.E., Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World, Grand Rapid, Eerdmans, 1983.

Bacon, B.W., "The nature and Design of Q, the Second Synoptic Source", HibJ 22 (1923-24) 674-688.

Baird, W., "The Gospel according to Luke", in: The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible, ed. C.M. Laymon; Nashville: Abingdon, 1971, 672- 706.

Barclay, W., The Gospel of Luke, Daily Study Bible series, Philadelphia, Westminster, 1956.

Beare, F.W., "The Mission of the Disciples and the Mission Charge: Matthew 10 and Parallels", JBL 89 (1970), 1-13.

Beare, F.W., The Gospel According to Matthew: A Commentary, Oxford, Harper & Row, 1981.

Bernadicou, P.J., "The Lucan Theology of Joy", ScEsp 25 (1973) 75-98.

Best, E., "The role of the Disciples in Mark", NTS 23 (1977) 377-401.

Best, E., "Mark's Use of the Twelve", ZNW 69 (1978) 11-35.

Best, E., Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark, JSNT Suppl. Series 4, Sheffield, JSOT Press, 1981.

- Black, M., "The Kingdom of God Has Come", Exp Tim 63 (1951-1952) 289-290.
- Bliss, G.R. Commentary on the Gospel of Luke, Philadelphia, American Baptist Publication Society, 1884.
- Boring, M.E., Saying of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition, SNTSMS 46, Cambridge, University Press, 1982.
- Bornkamm, G., G. Bart, H.J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT, Neukirchen, 1961.
- Bossuyt, P., J. Radermakers, Jésus Parole de la grâce selon Luc, 2 vol., Bruxelle, 1981.
- Bovon, F., L'Evangile selon Saint Luc (1,1-9,50). Commentaire du Nouveau Testament 3a, Genève, Labor et Fides, 1991.
- Brooks, S., Matthew's Community: The Evidence of his Special Saying Material, JSNT Supplement Series 16), Shefield, JSOT Press, 1987.
- Brown, S., "The Mission to Israel in Matthew's Central Section", ZNW 69 (1978) 73-90.
- Brown, S., "The Matthean Community and the Gentile Mission", Novt 22 (1980) 193-221.
- Browning, W.R.F. The Gospel According to Saint Luke: Introduction and Commentary, Torch Bible Paperbacks, third ed.; London, SCM Press, 1972.
- Bultmann, R., L'histoire de la tradition synoptique, Paris, Seuil, 1973.
- Bundy, W.E. Jesus and the First Three Gospels: An Introduction to the Synoptic Tradition, Cambridge, MA: Harvard University, 1955.
- Burkitt, F.C., The Earliest Sources of the Life of Jesus, Boston, Houghton Mifflin, 1910.
- Büsching, Die vier Evangelisten mit ihren eigenen Worten zusammengesetzt, 1776.
- Cadbury, H.J., The Making of Luke-Acts, New-York, Macmillan, 1927.
- Cadbury, H.J., "Dust an Garments", in: F.J. Foakes, K. Lake, The Beginning of Christianity. Part 1: The Acts of the Apostles, London, 1933, 269-277.
- Caird, G.B., The Gospel of St. Luke, Pelican Gospel Commentary, Baltimore, Penguin, 1963.

- Carlson, C.E., "Wisdom and Eschatologie in Q", dans J. Delobel, Logia: Les Paroles de Jésus - The Sayings of Jesus, Mémorial J. Coppens (BETL 59) Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1982, 101-119.
- Carlson, C.E., D.N. Norlin, "Once More - Statistics and Q", HTR 64 (1971) 59-78.
- Cassidy, R.J., Jesus, Politics, and Society: A Study of Luke's Gospel, Maryknoll, NY, Orbis, 1978.
- Catchpole, D.R., "The Mission Charge in Q", Semeia 55 (1991) 147-174.
- Charette, B., "A Harvest for the People ? An Interpretation of Matthew 9,37f.", JSNT 38 (1990) 29-35.
- Cornber, J.A., "The Composition and Literary Characteristics of Matt 11,20-24", CBQ 39 (1977) 497-504.
- Comblin, J., "La paix dans la théologie de saint Luc", ETL 32 (1959) 439-460.
- Conn, H.M., "Lukes Theology of Prayer", Christianity Today 17 (1972) 290-292.
- Conzelmann, H., The Theology of St.Luke, Philadelphia, Fortress Press, 1982.
- Craddock, F.B., Luke, in Interpretation: A Bible commentary for Teaching and Preaching, Louisville, John Knox Press, 1990.
- Creed, J.M., The Gospel According to St. Luke. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices, London, 1930.
- Crump, D., "The Victorious Scribal Intercessor in Luke's Gospel", NTS 1 (1992) 51-65.
- Dalman, G., Arbeit und Sitte in Palästina. Band V: Webstoff, Spinnen, Weden, Kleidung, Hildesheim, 1964.
- Danker, F.W., Jesus and the New Age: According to St Luke: A Commentary on the Third Gospel, St.Louis, Clayton, 1976.
- Davies, W.D., D.C. Allison, A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew, vol.2, Edinburg, T&T Clark, 1991.
- Deissmann, A., Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen, 1923.
- Delebecque, E., "Sur un hellénisme de Saint Luc", RB 87 (1980) 590-593.

Devisch, M., "Le document Q, source de Matthieu, Problématique actuelle", dans M. Didier, L'Évangile de Matthieu: Rédaction et théologie (BETL 29) Paris, Duculot & Gembloux, 1972, 71-105.

Devisch, M., "La relation entre l'Évangile de Marc et le document Q", dans M. Sabbe, l'Évangile selon Marc: Tradition et rédaction, (BETL 34), Paris, Duculot & Gembloux, 1974, 59-91.

Downing, F.G., "Cynics and Christians" NTS 30 (1984) 584-593.

Dungan, D.L., The Saying of Jesus in the Churches of Paul: The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church, Oxford, Fortress, 1971.

Dupont J., "Le salut des gentils et la signification théologique du livre des Actes", NTS 6 (1959-1960), 132-155.

Dupont J., "La prière et son efficacité dans l'Évangile de Luc", RSR 69 (1981) 45-56.

Easton, B.C., The Gospel According to Luke, Edingburg, 1926.

Ellis, E.E., The Gospel of Luke, London, Oliphants, 1977.

Ernst, J., Das Evangelium nach Lukas, RNT, Regensburg, Pustet, 1976.

Esler, P.F., Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology, Cambridge, UK- New-York, Cambridge University Press, 1987.

Fiorenza, E.S., Aspect of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity, University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 2, Notre Dame - London, University of Notre Dame, 1976.

Fitzmyer, J.A., "The Priority of Mark and "Q" source in Luke". In: D.Y. Hadidian (ed), Jesus and Man's Hope, vol. 1, Pittsburg, Pickwick Press, 1970, 131-170.

Fitzmyer, J.A., The Gospel according to Luke I-IX Coll. Anchor Bible 28, New York, Doubleday 1982.

Fitzmyer, J.A., The Gospel according to Luke X-XXIV. Coll. Anchor Bible 28A, Garden City, Doubleday, 1985.

Fitzmyer, J.A., Luke the Theologian, Aspect of his Teaching, New York, Paulist Press, 1989.

Foerster, W., "Ειρήνη κτλ", TDNT 2 (1966) 405-418.

- Foerster, R.W., "Ὥφις", TDNT 5 (1967) 576-582.
- Gager, J.G., Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity, Englewood Cliff, Prentice- Hall Studies in Religion Series, 1975.
- Gander, G., L'Evangile pour les étrangers du monde. Commentaire de l'Evangile selon Luc, Lausanne, 1986.
- Garrett, S.R., The Demise of the Devil: Magic and Demonic in Luke's Writings, Minneapolis, Fortress Press, 1989.
- Genuyt, F., "Evangile de Matthieu 10,1-42. Le discours apostolique", Semiot Bib 65 (1992) 3-17.
- George, A., Etude sur l'oeuvre de Luc. Coll. Source Biblique. Paris, Gabalda, 1986.
- George, A., Lecture de l'évangile selon saint Luc, Lyon, PROFAC, 1973.
- George, A., "Pour lire l'Evangile selon saint Luc", Cahier Évangile 5, Paris, Cerf, 1973.
- Georgi, D., Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike, WMANT 11, Neukirchen- Vluyn, 1964.
- Gillman, J., Possessions and the Life of Faith. A Reading of Luke- Acts, Zacchaeus Studies: New Testament, Collegeville, Liturgical Press, 1991.
- Gnilka, J., Das Evangelium nach Markus (Mk 1,8-26), EKKNT 11/1, Neukirchen: Neukirchen Verlag, 1978.
- Godet, F., Commentaire sur l'Evangile de saint Luc, 2 vol., Neuchâtel, 1969.
- Goulder, M.D., Luke: A New Paradigm, 2 vol., (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 20), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989.
- Green, H.B., The Gospel According to Matthew in the Revised Standard Version, New Clarendon Bible, New York - London, Oxford University Press, 1975.
- Grelot, P., "Étude critique de Luc 10,19", RSR 69 (1981), 87-100.
- Grundmann, W., Das Evangelium nach Lukas, THKNT 3, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1974.
- Grundmann, W., Das Evangelium nach Matthäus, THKNT 1, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1975.

- Guillemette, P., M. Brisebois, Introduction aux méthodes historico-critiques, Québec, Fides, 1987.
- Gundry, R.H., Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art, Grand Rapids, Eerdmans, 1982.
- Hahn, F., Mission in the New Testament, London, SCM Press, 1965.
- Hare, D.R.A., The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St Matthew, SNTSMS 6, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
- Harrington, W., The Gospel according to St. Luke: A Commentary, Westminster, MD: Newmann, 1967.
- Harvey, A.E. "«The Workman is worthy of His Hire». Fortunes of a Proverb in the Early Christianity", NovT 24 (1982), 209-221.
- Havener, I., Q. The Saying of Jesus, Good News Studies, Wilmington, Michael Glazier, 1987.
- Hengel, M., Nachfolge und Charisma: Eine exegetisch- religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21-22 und Jesu Ruf in die Nachfolge, BZNW 34, Berlin, 1968.
- Hengel, M., The Charismatic Leader and His Followers, Edinburgh, T.& T. Clark, 1981.
- Hills, J.V., "Luke 10,18- who saw Satan Fall?" JSNT 46 (1992) 25-40.
- Hirsch, E., "Fragestellung und Verfahren meiner Frühgeschichte des Evangeliums", ZNW 41 (1942) 106-124.
- Hoffmann, P., Studien zur Theologie der Logienquelle, NTAbh 8, Münster, Aschendorff, 1975.
- Jacobson, A.D., Wisdom Christology in Q, Ph.D. diss., Claremont Graduate School, 1978.
- Jacobson, A.D., "The Literary Unity of Q. Lc 10,2-16 and Parallels as a Test Case, dans J. Delobel, Logia: Les Paroles de Jésus- The Sayings of Jesus, Mémorial J. Coppens, (BETL 59) Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1982, 419 -423.
- Jellicoe, S., St. Luke and the Seventy (-two), NTS 6 (1959-1960) 319-321.
- Jeremias, J., "Zur Hypothese einer schriftlichen Logquelle Q" ZNW 29 (1930) 147-149.
- Jeremias, J., Jesus' Promise to the Nation, London, 1967.

- Jeremias, J., "Αμνός κτλ" TDNT 1 (1968) 338-341.
- Jervell, J., Luke and the people of God: A New Look at Luke-Acts, Minneapolis, Augsburg, 1972.
- Johnson, L.T., The Gospel of Luke, Sacra Pagina 3, Collegeville, Liturgical Press, 1991,
- Juel, D., Lc-Ac: La promesse de l'histoire, Paris, Cerf, 1987.
- Jülicher, A., An Introduction to the New Testament, London, Smith, Elder, 1904.
- Käsemann, E., "The Bigining of Christian Theology", in New Testament Questions of Today, London, SCM Press, 1969, 82-107.
- Kasting, H., Die Anfänge der urchristlichen Mission: Eine historische Untersushung, BEvT 55, München, Kaiser, 1969.
- Kee, H.C., Christian Origin in Sociological Perspective Method and Ressources, Philadelphia, Westminster, 1980.
- Kee, H.C., Miracle in Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method, New Haven and London, Yale University Press, 1983.
- Kelber, W.H., The Oral and the Written Gospel: The hermeneutics of Speaking and Writting in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q, Philadelphia, Fortress Press, 1983.
- Kiddle, M., "The Admission of the Gentiles in St. Lukes Gospel and Acts", JTS 36 (1935) 160-173.
- Kilgallen, J.J., "Peace in the Gospel of Luke and Acts of the Apostles", Studia Missionalia 38 (1989), 55-79.
- Klassen, W., "A Child of Peace (Luke 10,6)", NTS 27 (1980-81) 488-506.
- Kloppenborg, J.S., The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collection, Philadelphia, Fortress Press, 1987.
- Kloppenborg, J.S., "Literary Convention, Self-Evidence and the Social History of the Q People", Semeia 55 (1991) 77-102.
- Koester, H., Introduction to the New Testament. vol. 2: History and Literary of early Christianity, Philadelphia, 1982.

- Koester, H., "One Jesus and four Primitive Gospels", in: J.M. Robinson, H. Koester, Trajectories Through Early Christianity, Philadelphia, 1971, 158-204.
- Laufen, R., Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums, BBB 54, Bonn, Hanstein, 1978.
- LaVerdière, E., Luke, in New Testament Message vol 5, Wilmington, W. Harrington et Donald Senior, 1980.
- Lagrange, M.J., Evangile selon Luc, Paris, Gabalda, 1927.
- Lavergne, C., Evangile selon saint Luc, Paris, Gabalda, 1932.
- Leany, A., A Commentary on the Gospel according to St. Luke, London, Black, 1966.
- Légarde, S., "L'antijudaïsme dans l'Évangile selon Matthieu" dans M. Didier, L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et théologie, (BETL XXIX), Paris, Duculot, Gembloux, 1972, 417-428.
- Lignée, H., "La mission des soixante-douze: Lc 10,1-12.17-20", AsSeign 45 (1974) 64-74.
- Loisy, A., L'Évangile de Luc, Paris, Émile Nourry, 1921.
- Lührmann, D., Die Redaktion der Logienquelle, WMANT 33, Neukirchen- Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.
- Mackenzie, A., The Gospel of Luke, London, S.P.C.K., 1965, 89.
- Mann, C.S., Mark: A New Translation with Introduction and Commentary, Coll. Anchor Bible 27, New York, Doubleday, 1986.
- Malherbe, A.J., Social Aspects of Early Christianity, Baton Rouge et London, Louisiana State Univ. Press, 1977.
- Malherbe, A.J., "Self- Definition among Epicureans and Cynics" in: B.F. Meyer, E.P. Sanders, Jewish and Christian Self- definition, vol. 3, Philadelphia, Fortress Press, 1982.
- Manson, T.W., The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary, London, SCM, 1971.
- Manson, W., The Gospel of Luke, London, Hidden Stoughton, 1963.
- Marshall, I.H., The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text, Exeter, Paternoster

- Press, 1978.
- Matera, F.J., "Jesus' Journey to Jerusalem (Luke 9,51- 19,46): A Conflict with Israel", JBL 51 (1993), 57-77.
- Meeks, W.A., The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul, New Haven and London, Yale University Press, 1983.
- Meier, J.P., "Salvation-History in Matthew: In Search of a Starting Point", CBQ, 37 (1975) 203-215.
- Metzger, B.M., The Text of the New Testament, It's Transmission, Corruption and Restoration 3rd ed., N.Y., Oxford University Press, 1992.
- Metzger, B.M., "Seventy or Seventy-Two Disciples?", NTS 5 (1958-59), 299-306.
- Meyer, P.D., "The Gentile Mission in Q", JBL 89 (1970) 405-417.
- Michaelis, W., "πήρα", TDNT 6 (1968) 119-121.
- Miesner, D.R., "The Missionary Journeys Narrative: Pattern and Implication", in: C.H. Talbert Perspective on Luke-Acts, Edinburgh, T & T Clark, 1978, 199-214.
- Miller, D.G., The Gospel according to Luke, Atlanta, John Knox Press, 1982, 175.
- Miyoshi, M., Der Anfang des Reiseberichts Lk 9,51- 10,24: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, (Coll. Analecta Biblica), Rome, Biblical Institute Press, 1974.
- Monloubou, L., La prière selon saint Luc, Coll. Lectio divina 89, Paris, Cerf, 1979.
- Morgan, G.C., The Gospel According to Luke, Old Tappan, F.H. Revell, 1931.
- Morris, L., Evangile selon Luc. Introduction et commentaire, Paris, Sator, 1985.
- Neirynck, F., L'Evangile de Luc: Problème littéraires et théologiques: Mémorial Lucien Cerfaux (BETLV 32) Gembloux/ Duculot, 1973.
- Neirynck, F., "Recent Developments in the Study of Q", dans J. Delobel Logia: Les Paroles de Jésus- The Sayings of Jesus, Mémorial J. Coppens (BETL 59) Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1982, 29-75.
- Oepke, A., "Πιστός", TDNT 5 (1968) 310-312.
- O'Leary, A., "The Role of Possession in the Journey Narrative of Luke, 9,51-19,27", Miltown

- Stud 28 (1991) 41-60.
- Ollrog, W.H., Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission, WMANT 50, Neukirchen- Vluyn, 1979.
- O'Toole, T.F., The Unity of Luke's Theology: An Analysis of Luke-Acts, in Good News Studies 9, Wilmington, Michael Glazier, 1984.
- Percy, E., Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische, Lunds Universitets Arsskrift NF 1/49 no.5, Lund, Gleerup, 1953.
- Perrot, C., Jésus et l'histoire, Coll. «Jésus et Jésus-Christ», Paris, Desclée, 1979.
- Piper R.A., Wisdom in the Q Tradition: The Aphoristic Teaching of Jesus, (Monograph Serie 61), Cambridge, University Press, 1989.
- Plummer, A., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke (ICC) (7ième éd.), Edinburgh, T&T Clark, 1960.
- Plymale, S.F., The Prayer Texts in Luke-Acts, American University Studies, Series 7 Theology and Religion 118, 1991.
- Polag, A., Fragmenta Q: Textheft zur Logienquelle, Neukirchen- Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982.
- Pousset, E., Lecture Théologique selon l'Evangile de Saint Luc, T.2, Paris, Sèvres, 1984.
- Quesnel, M., "Le Règne de Dieu dans l'œuvre de Luc" in C.E. 84 (1993) 44-51.
- von Rad, G., Old Testament Theology, vol. 2: The Theology of Israel's Prophetic Traditions, London, 1975.
- Rengstorf, K.H., "Αποστέλλω κτλ" TDNT 1 (1968) 379-382.
- Rengstorf, K.H., "βαλλάντιον" TDNT 1 (1968) 525-526.
- Reploh, K.G., Markus - Lehrer der Gemeinde. Eine redaktions- geschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markus-Evangeliums, SBM 9, Stuttgart, 1969.
- Robinson, J.M., "Early Collections of Jesus' Sayings", dans J. Delobel Logia: Les Paroles de Jésus- The Sayings of Jesus, Mémorial J. Coppens, (BETL 59) Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1982, 389-394.

- Robinson, J.M., "Logoi Sophōn on the Gattung of Q", in: J. M. Robinson, H. Koester: Trajectories Throught Early Christianity, Philadelphia, 1971, 71-73.
- Robinson, J.M., "International Q Project. Work Session 16 Nov. 1990", JBL 110 (1991) 494-498.
- Robinson, J.M., M.C. Moreland, "The International Q Project: Work Sessions 31 July 2 August, 20 November 1992", JBL 112 (1993) 500-506.
- Rolland, P., Les premiers Évangiles: Un nouveau regard sur le problème synoptique, (Lectio Divina 116), Paris, Cerf, 1984.
- Sabourin, L., L'Évangile de Luc. Introduction et commentaire, Roma, Ed. Pontificia Università Gregoriana, 1985.
- Saintyves, P., Deux mythes évangéliques: Les douze apôtres et les 72 disciples, Paris 1938.
- Sanders, E.P., The tendencies of the Synoptic Tradition, SNTSMS 9, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- Sanders, E.P., Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia, Fortress, 1983.
- Sanders, E.P., Jeses and Judaism, London, SCM Press, 1985.
- Schmidt, T.E., Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels, (JSOT Supplement Series 15) Sheffield, JSOT Press, 1987, 251.
- Schneider, C., "'Πάβδος κτλ" TDNT 6 (1968) 966-972.
- Schneider, G., Das Evangelium nach Lukas: Kapitel 1-10, ÖTK 3/1, Würzburg, 1977.
- Schulz, S., Q - die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich, Theologischer Verlag, 1972.
- Schürmann, H., Jesus Abschiedsrede Lk 22,21-38, NTA 20:5, Münster, 1957.
- Schürmann, H., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, KBANT, Düsseldorf, 1968.
- Schürmann, H., Das Lukasevangelium, HTKNT 3/1, Freiburg, Herder & Herder, 1969.
- Schweizer, E., The Good News According to Mark, Atlanta, John Knox Press, 1971.
- Schweizer, E., "'Τιός, υιοθεσία" TDNT 8 (1971) 401-402.
- Schweizer, E., The Good News According to Matthew, Atlanta, John Knox Press, 1975.

- Schweizer, E., "Matthew's Church", in: G. Stanton, The Interpretation of Matthew, IRT 3, Philadelphia, London, 1983, 129-155.
- Schweizer, E., The Good News According to Luke, Atlanta, John Knox Press, 1984.
- Schweizer, E., Luke, A Challenge to Present Theology, Atlanta, John Knox Press, 1982.
- Senior, D., "The Foundation for the Mission in the New Testament" in: D. Senior & C. Stuhlmüller, The Biblical Foundation for Mission, London, 1983, 141-348.
- Stählin, G., "Σάκκος", TDNT 8 (1071) 56-64.
- Steck, O.H., Israel und das Gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, WMANT 23, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1967.
- Stein, R.H., Luke, New American Commentary 24, Nashville, Broadman, 1992, 642.
- Stöger, A., L'Évangile selon saint Luc. Coll. Parole et prière. 3 vol. Paris, Desclée, 1973.
- Streeter, B.H., "The Literary Evolution of the Gospels", Oxford Studies in the Synoptic Problem, Oxford, Clarendon Press, 1911, 209-227.
- Streeter, B.H., The Four Gospels: A Study of Origins, London, Macmillan & Co., 1924.
- Talbert, C.H., Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel, N.Y., 1982.
- Talbert, C.H., Luke and the Gnostics: An Examination of the Lucan Purpose, New York , Abingdon Press, 1966.
- Tannehill, RC., The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation I, The Gospel according to Luke, Foundations and Facets, Philadelphia, 1986.
- Taylor, V., The Gospel according to St. Mark, London, Macmillan, 1952.
- Taylor, V., "The Original Order of Q", in: A. J. B. Higgins (ed.), New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson, Manchester, Manchester Univ. Press, 1959.
- Taylor, V., The Passion Narrative of St. Luke, SNTSMS 19, New York - London, Cambridge University Press, 1972.
- Theissen, G., Le christianisme de Jésus: Ses origines sociales en Palestine, Paris, Desclée, 1978.

- Theissen, G., The Gospel in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition, Minneapolis, Fortress Press, 1991.
- Theissen, G., "Pax Romana et pax Christi. Le christianisme primitif et l'idée de paix" Rev Théol Phil 124 (1992), 61-84.
- Thompson, G.H.P., The Gospel according to Luke in the Revised Standard Version, (New Clarendon Bible) New York, Oxford University, Oxford, Clarendon, 1972.
- Thompson, W.G., "An Historical Perspective in the Gospel of Matthew", JBL 93 (1974) 243-262.
- Tödt, H.E., The Son of Man in the Synoptic Tradition, London, SCM Press, 1965.
- Tuckett, C.M., "On the Relationship Between Matthew and Luke", NTS 30, 130-143.
- Tyson, J.B., Images of Judaism in Luke-Acts, Columbia, University South Carolina Press, 1992.
- Uro, R., Sheep among the Wolves: A Study on the Mission Instruction of Q, (Annales Academiae Scientiarum Fennicae Dissertationes Humanarum Litterarum 47) Helsenki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1987.
- Vaganay, L., Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament. Rev. C.B. Amphoux, Etudes Annexes à la Bible de Jérusalem. Deuxième édition, Paris, Cerf, 1986.
- Valensin, A., Evangile selon saint Luc, 41ième éd rev., Paris, Beauchesne, 1952.
- Vassiliadis, P., "The Original Order of Q: Some Residual Cases", in: J. Delobel, Logia: Les Paroles de Jésus - The Sayings of Jesus, Mémorial J. Coppens, (BETL 59), Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1982, 379-387.
- Vesco, J.L., Jérusalem et son prophète: une lecture de l'évangile selon saint Luc, Paris, Cerf, 1988.
- Walaskay, P.W., "And so we came to Rome". The Political Perspective of St. Luke, (MSSNTS 49), Cambridge, 1983.
- Weeden, T.J., Mark - Tradition in Conflict, Philadelphia, 1971.
- Wilken, U., "Tradition de Jésus et kérigma du Christ: La double histoire de la tradition au sein du christianisme primitif", RHPR 47 (1967) 1-20.
- Windisch, H., "'Ασπάζομαι κτλ" TDNT 1 (1968) 496-502.

Weiss, B., A Manual of Introduction of the New Testament, 2 vol., New York, Funk and Wagnalls, 1887-89.

Wellhausen, J., Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin, Reimer, 1905.

Wilson, S.G., The Gentiles and the Gentile Mission in Luke - Acts, (SNTSMS 23); New York\ London: Cambridge University, 1973.

Zeller, D., "Redaktionsprozesse und wechselnder "Sitz im Leben" beim Q-material" in: J. Delobel, Logia: Les Paroles de Jésus- The Sayings of Jesus, Mémorial J. Coppens, (BETL 59) Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1982, 395-409.

Zeller, D., Kommentar zur Logienquelle, Stuttgarter kleiner Kommentar, Neues Testament 21, Stuttgart, Katolosches Bibelwerk, 1984.