NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

92 N° 6 1970

La guérison d'un lépreux. Approche d'un récit de *Marc* (1,40-45)

A. PAUL (pss)

p. 592 - 604

https://www.nrt.be/fr/articles/la-guerison-d-un-lepreux-approche-d-un-recit-de-marc-1-40-45-1353

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La guérison d'un lépreux

APPROCHE D'UN RECIT DE MARC (*1*, 40-45)

Face à *Mc 1*, 40-45, notre tâche sera double. Un premier temps sera consacré au détail de l'« écriture » marcienne du récit, avec le souci de n'en rien omettre. Dans une seconde étape, nous rechercherons les liens internes et les articulations organiques des divers éléments de cette réexpression évangélique originale. Car cette dernière prolonge, en vue de la proposer au lecteur, toute la densité d'un texte qui, à travers l'événement d'une portée unique qu'elle perpétue, laisse percer un message toujours vivant.

Notre méthode sera avant tout *redaktionsgeschichtlich*. Qu'on nous permette cependant quelques prolongements et accommodations : ils devraient nous permettre de mieux saisir le récit dans sa globalité rédactionnelle, après avoir réhabilité chacun de ses traits comme facteurs de signification [1].

*

* *

1. C'est le texte de Marc qui nous intéresse. Un exercice de critique littéraire nous permettrait de distinguer, en *Mc 1*, 40-45, plusieurs sources emboîtées l'une dans l'autre. Un tel travail a été fait et ne manque pas d'intérêt technique. La méthode préconisée et utilisée dans le présent article s'efforcera de ne considérer les diverses couches ou strates que mortes comme unités séparées et intégrées dans un texte qui les a entièrement dotées de sa vie propre.

Il convient cependant que nous signalions quelques-uns des résultats acquis par divers exégètes en ce qui concerne la genèse de *Mc 1*, 40-45. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, nouv. éd., Göttingen, 1967, p. 45, voit dans le récit marcien la fusion de deux textes indépendants à l'origine et rapportant la même histoire. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, 4e éd., Berlin, 1968, p. 50, écrit : « Die Erzählung hat einen doppelten Ausgang, den einen des Zeugnisses, für den sich Matthäus entschieden hat und der der Überlieferung von Luk. 17, 11 ff. entspricht, den anderen des Geheimnisses, der bei Markus vorherrscht. Daraus ergeben sich zwei Fassungen : der Überlieferungskern (V. 40. 41. 42 ist gemeinsam), die Fassung A hat in 41 ὀργισθείς, ihr gehört 43. 44a. 45 zu, während die Fassung B in 41 σπλαγχνισθείς liest und wie bei Matthäus mit 44b endet, das auch Luk. 17, 14 sich findet. » R. BULTMANN distingue de l'« histoire de miracle » proprement dite les ajouts marciens suivants : vv. 43 et 45, et au v. 44a : « Attention, ne dis rien à personne » (*The History of the Synoptic Tradition*, trad. J. MARSH, Oxford, 1963, p. 212). G. MINETTE DE TILLESSE (*Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris, 1968, p. 46 ss) opère presque la même distinction que Bultmann ; il attribue « irrité » du v. 41, les vv. 43, 44a et 45 à l'activité rédactionnelle de Marc, qui aurait introduit ainsi son thème préféré du secret messianique. Retenons aussi ce qu'écrit V. TAYLOR dans son célèbre commentaire : « The Miracle-story proper seems to end with 42, followed perhaps by 45, and 43 f. has the appearance of a Pronouncement-story on the question of obedience to the Law, a matter

1. — Inventaire des traits rédactionnels

Dans l'évangile de Marc, la guérison d'un lépreux n'est située avec précision ni dans le temps ni dans l'espace[2]. En *1,* 39, Jésus nous est montré sillonnant « toute la Galilée, prêchant dans les synagogues et chassant les démons ». La Galilée ayant à cette époque un territoire fort étendu[3], ce ministère suppose de longs déplacements en des secteurs divers. Les données topographiques et chronologiques de ce verset demeurent donc très vagues. Mais n'oublions pas qu'il s'agit simplement d'un rappel d'une phase entière de l'activité galiléenne de Jésus, avec la double évocation de ses prédications et de ses exorcismes.

Le récit proprement dit de la guérison d'un lépreux ne commence qu'au verset 40 ; et sur le plan de la cohérence narrative le hiatus est, à première lecture, sensible entre *Mc 1,* 39 et *Mc 1,* 40. Peut-être attendrait-on une charnière, sous la forme d'une introduction, au moins topographique, à la rencontre de Jésus et du lépreux. D'ailleurs, Matthieu et Luc[4], les plus anciens interprètes de cette page marcienne, ont nettement séparé les versets 39 et 40 et doté leur récit d'une introduction narrative, que la structure même de leur discours réclamait. Mais, il ne faudrait pas pour autant refuser à Marc la logique réelle de son propre discours ! Si le récit de la guérison d'un lépreux semble conserver dans son œuvre l'autonomie textuelle dont il jouissait probablement à l'étape précédente de son histoire[5] — autonomie qu'il perdra totalement dans les synthèses matthéenne et lucanienne —, et si l'étude critique que peut en faire

---

of great interest to Jewish-Christian communities. It is, of course, possible that Mark has combined two versions of the same story... » (*The Gospel according to St. Mark,* Londres, 1963, p. 185).

2. On pourra lire les analyses de K. L. Schmidt, dans son livre classique : *Der Rahmen der Geschichte Jesu,* nouv. éd., Darmstadt, 1964, p. 63-65.

3. Pour les auteurs du Nouveau Testament, la Galilée avait une extension bien plus vaste que celle qu'on lui donne habituellement. Flavius Josèphe nous en propose la carte exacte : *Antiquités Judaïques,* V, I, 22 (84-86).

4. K. L. Schmidt, *op. cit.,* p. 64 (« Mt und Lk, als die für uns ältesten Interpreten dieser Geschichte, haben auch nicht an eine der Synagogen als Schauplatz gedacht »). Il n'y a pas de doute que pour Matthieu et Luc, dont les récits commencent respectivement par « voici qu'un lépreux... » et « voici qu'un homme couvert de lèpre... », la guérison du lépreux débutait en *Mc 1,* 40. Pour les traits rédactionnels qui précèdent le récit proprement dit, la « montagne » chez Matthieu et « une des villes » chez Luc, voir les commentaires de ces deux évangiles. Noter que *Mc 1,* 39 se retrouve ailleurs chez Matthieu, à deux reprises : *4,* 23 et *9,* 35.

5. C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St Mark,* Cambridge, 2e éd., 1963, p. 90, observe qu'un simple καὶ répété relie *Mc 1,* 40-45 à *Mc 1,* 21-39 (qui précède) et à *2,*1 - *3,*6 (qui suit) : deux groupes d'unités narratives qui, d'après lui, auraient probablement déjà existé comme blocs littéraires avant la composition du premier évangile.

l'exégèse classique se dispense aisément de l'éclairage du contexte, il faut savoir néanmoins que Marc l'a réellement intégré dans son évangile, même si, à lui seul, le relief narratif ne révèle pas cette intégration au premier coup d'œil. De celle-ci, nous aurions vite fait de démontrer l'existence. Mais pour l'instant ce n'est point là notre propos !

Le caractère abrupt du début du récit est accentué par l'emploi du 'présent historique'[6] : « vient » (ἔρχεται). Il ne s'agit nullement chez Marc d'une fantaisie ou d'une maladresse de style : dès les premiers mots, il insère son récit dans une syntaxe originale dont il va dévoiler progressivement le secret.

Le lépreux « supplie » Jésus (παρακαλῶν) et « tombe à genoux » (γονυπετῶν) devant lui[7]. Le verbe « supplier » est bien documenté chez les Synoptiques, mais Marc est le seul à l'utiliser ici. Il le lie de surcroît à un second verbe qui exprime une attitude corporelle. Il s'agit simplement d'une supplique en bonne et due forme, adressée à Jésus en tant que possédant le pouvoir de guérir et, qui plus est, de guérir un lépreux. Il convient de noter aussi que, à la différence de Matthieu et de Luc (chez qui on lit : « Seigneur »), le malade ne donne aucun titre à Jésus.

Le v. 41 contient le trait le plus marquant du récit : le participe « irrité » (ὀργισθείς)[8]. Avec un nombre important de bons juges,

---

6. L'usage du présent historique n'est pas étranger au grec classique. En ce qui concerne Marc, voir J. C. HAWKINS, *Horae Synopticae*, Oxford, 1899, p. 113 ss ; et V. TAYLOR, *op. cit.*, p. 46-47 et 186.

7. Pour l'emploi de παρακαλέω par les Synoptiques, cfr C. SCHMITZ, dans l'article du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. V, p. 792, où l'on peut lire : « Es handelt sich immer um ein bittendes Ersuchen, dessen Dringlichkeit durch Hinzufügung von πολλά (Mk 5, 10-23) bzw σπουδαίως (Lk 7, 4) oder durch Fussfall (Mk 1, 40 ; Lk 8, 41) unterstrichen wird ». On n'est donc pas étonné que, en *Mc 1*, 40, παρακαλῶν soit accompagné de γονυπετῶν. Ce dernier verbe (seulement en *Mc 10*, 17 et *Mt 17*, 14 et *27*, 29) appartient au grec tardif : il ne se trouve ni dans la Septante ni dans les papyri.

8. « irrité » (ὀργισθείς) est une lecture du texte dit occidental (D, a, ff², r). On comprend que sa brutalité ait déplu aux copistes qui l'ont émoussée. Elle peut avoir gêné également les plus anciens interprètes de cette tradition, tout d'abord Matthieu et Luc. L'hypothèse du caractère secondaire de « irrité » s'expliquerait difficilement. Bien des exégètes, et non parmi les moindres, donnent volontiers la préférence à la 'lectio difficilior' (ὀργισθείς) ; parmi eux : L. VAGANAY (*Marc 1, 41, Essai de critique textuelle*, dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, p. 237-252) ; A. E. J. RAWLINSON, *St. Mark*, 3e éd., Londres, 1931, p. 21 ; W. GRUNDMANN (*op. cit.*, p. 49-50) ; E. LOHMEYER (*op. cit.*, p. 45) ; V. TAYLOR (*op. cit.*, p. 187-188) ; J. SCHNIEWIND (*Das Evangelium nach Markus*, nouv. éd., Göttingen, 1963, p. 41) ; R. H. LIGHTFOOT (*The Gospel Message of St. Mark*, Paperback, Oxford, 1962, p. 25-26) ; D. E. NINEHAM (*Saint Mark*, Londres, 1963, p. 86-87) ; J. SCHMID (*L'Evangelo secondo Marco*, éd. italienne du *Regensburger Neues Testament*, Brescia, 1966, p. 69-70) ; C. E. B. CRANFIELD (*op. cit.*, p. 92) ; A. RICHARDSON (*The Miracle stories of the Gospels*, Paperback, Londres, 1963, p. 60) ; G. MINETTE DE TILLESSE (*op. cit.*, p. 49). Si l'on

nous retiendrons cette lecture contre la variante adoptée couramment par les différentes Bibles : « pris de pitié » (σπλαγχνισθείς). La *lectio difficilior* paraît à priori préférable : on a souvent été tenté d'affadir le personnage de Jésus ! Probablement, nos analyses ultérieures appuieront cette option.

Pour introduire les mots : « Je veux, sois purifié » (v. 41), Marc a ajouté le pronom « lui » au datif (λέγει αὐτῷ), à la différence de Matthieu et de Luc qui, plus modestement, ont utilisé « en disant » (λέγων). Au v. 40, le premier évangéliste était déjà le seul à user du même pronom, au même cas (« lui disant », λέγων αὐτῷ) pour introduire la supplique du malade. Quelles que soient les servitudes grammaticales que sa phrase et sa culture lui ont imposées, il est clair qu'il accentue le circuit relationnel entre Jésus et le lépreux ainsi que la réalité et la profondeur de la communication.

Au v. 42, Marc signale à la fois le départ de la lèpre et la purification du lépreux, dans une phrase dont Luc a retenu le premier membre et Matthieu, en le transformant, le second : chez ce dernier en effet, c'est la lèpre qui est purifiée et non le lépreux comme chez Marc. Il ne s'agit certes que de deux opérations simultanées, la première — le départ de la lèpre — étant la cause nécessaire de la seconde, la purification. Cette générosité verbale de Marc, on le verra, n'est pas elle-même gratuite [9].

Le verset 43 est tout entier propre à Marc. Le verbe « rudoyer » (ἐμβριμάομαι) est très dur (cfr *Mc 14*, 5) ; et le verbe « chasser » (ἐκβάλλω, que Marc réserve ailleurs à l'expulsion des démons : *1*, 34, 39 ; *3*, 15, 22 ; *6*, 13, etc.), accompagné de l'adverbe « aussitôt », ne fait qu'accentuer du geste la véhémence verbale de Jésus.

Le pronom « rien » (μηδὲν) ajouté par Marc au v. 44a est encore très expressif. Il ne faut pas le négliger car, nous le verrons, il a son rôle.

---

opte pour « irrité », il faut expliquer la colère de Jésus. Les explications sont nombreuses : irritation de Jésus face au manque de confiance du lépreux qui dit : « si tu veux... » (Saint Ephrem) ; forte gêne à cause de la violation de la loi (L. VAGANAY, *op. cit.*, p. 251, relève « l'attitude conservatrice du Sauveur vis-à-vis des prescriptions mosaïques ») ; mauvaise humeur du Christ qui doit interrompre sa prédication ; ou bien, réaction violente du Sauveur aux prises avec les puissances de la maladie et de la mort, ou même affronté au règne de Satan. Ajoutons que J. M. ROBINSON (*The Problem of history in Mark*, Londres, 1957), qui assimile ce récit à un exorcisme à cause surtout du v. 43 et du verbe ἐκβάλλειν, écrit : « Judaism normally attributed various kinds of disease and misfortune to the action of demons » (p. 40). Et G. MINETTE DE TILLESSE déclare, toujours à propos du « irrité » : « inexplicable dans le contexte du miracle, ce mot s'éclaire dans la perspective du secret messianique et correspond au style assez abrupt de Marc » (*op. cit.*, p. 49-50).

9. Pour la caractéristique littéraire de ce v. 42 (« redundant expressions ») voir V. TAYLOR, *op. cit.*, p. 50-51 et 188.

On en vient enfin au v. 45, totalement absent chez Matthieu et radicalement transformé chez Luc. Il fait partie de la 'stratégie' rédactionnelle du premier évangéliste[10]. Une fois guéri, le lépreux transgresse outrageusement la consigne de silence donnée par Jésus. Il sort (ἐξελθὼν) et se met à « proclamer » (κηρύσσειν)[11] avec force (πολλὰ) l'événement qu'il vient de vivre (τὸν λόγον)[12]. Et, bien que Jésus se cachât à l'écart (ἔξω), la foule, touchée par cette proclamation, « venait à lui » (ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν) « de toutes parts » (πάντοθεν).

Telle est la revue des pièces marciennes du récit de la guérison d'un lépreux. Il importe à présent de rechercher si chacun de ces divers éléments a sa place nécessaire — et laquelle — dans un ensemble organisé dont on puisse dégager une syntaxe précise en vue d'un message à libérer.

2. — Recherche d'une syntaxe signifiante

Synthèse de l'analyse précédente, le tableau ci-contre sera la base de la prochaine étape de notre étude.

Ce tableau nous permet de saisir le récit, non plus au niveau d'une surface narrative où le lecteur cherche à discerner entre forme littéraire, théologie et anecdote, mais dans une verticalité qui renvoie à un message profond. Si Marc réexprime un donné qu'il a reçu par tradition, sa réexpression prolonge fidèlement la totalité d'un contenu dont elle est intimement solidaire. La tâche de l'exégète n'est pas de « décortiquer » ou de « dévêtir » un texte afin d'en dégager le message, mais bien de le pénétrer dans tout ce qu'il est à la fois, en évitant de l'écarteler ou de le mutiler ! Le tableau proposé montre combien les divers traits rédactionnels du deuxième évangile n'ont de valeur qu'en fonction d'un ensemble qui les dote nécessairement d'une capacité de signification.

---

10. En ce qui concerne le « secret messianique », voir le bon *status quaestionis* dans G. Minette de Tillesse, *op. cit.*, p. 9-34.

11. Voir G. Friedrich, art. κηρύσσω, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. III, p. 707-708 ; πολλὰ est probablement employé ici adverbialement, comme dans un bon nombre d'autres cas en Marc : cfr J. H. Moulton et W. F. Howard, *A grammar of New Testament Greek*, vol. II, Edimbourg, nouv. éd., 1956, p. 446 : « The disproportionate use of πολλὰ in the second Gospel is a Marcan mannerism which may be due to Aramaic influence. »

12. Λόγος est probablement un sémitisme et correspond à l'hébreu 'Dâbâr' (« affaire », « histoire », « chose »).

	1	2
I	a — *Attraction* IL VIENT A LUI (πρὸς Αὐτὸν) suppliant (παρακαλῶν) lui (αὐτῷ) disant	
		A — *Répulsion* irrité (ὀργισθείς) il lui (αὐτῷ) dit
	b — *Libération* (L'HOMME) Il fut purifié (ἐκαθαρίσθη)	
		B — *Expulsion* l'ayant rudoyé (ἐμβριμησάμενος) il le chassa (ἐξέβαλεν) aussitôt
	c — *Mission* étant sorti (ἐξελθὼν)	
		C — *Renonciation* ne dis rien (μηδὲν)
II	d — *Proclamation* (LE PROPHETE) Il se mit à proclamer (κηρύσσειν)... et à divulguer la nouvelle (τὸν λόγον)	
		D — *Dissimulation* plus ... ouvertement (μηκέτι ... φανερῶς) il se tenait en dehors (ἔξω)
	a' — *Adhésion universelle* (LE PEUPLE) ILS VENAIENT A LUI (πρὸς Αὐτὸν) DE TOUTES PARTS (πάντοθεν)	

Il ressort de ce schéma que la structure marcienne de la guérison d'un lépreux a un aspect géométrique très prononcé. Elle peut se lire en effet verticalement et horizontalement. On peut d'abord observer (dans le sens vertical) deux panneaux apparemment antithétiques s'emboîtant l'un dans l'autre :

1, représentant le jeu du lépreux (et de la foule) = a, b, c, d, a' ;
2, représentant le jeu de Jésus = A, B, C, D.

On voit ensuite (dans le sens horizontal) deux volets symétriques se repliant l'un sur l'autre autour d'un axe unique :

I, Jésus rencontrant le lépreux = a, A, b, B ;
II, Jésus rencontrant la foule = C, d, D, a'.
La charnière entre *I* et *II* est la sortie de l'homme = c.

A l'intérieur du panneau *I*, a et a' se correspondent :

on lit, au v. 40 : le lépreux « *vient à Lui* » (ἔρχεται πρὸς Αὐτὸν),
au v. 45 : « *ils venaient à Lui* » (ἤρχοντο πρὸς Αὐτὸν).

Le passage du présent (ἔρχεται) — qui met l'accent sur le caractère décisif de l'initiative du lépreux — à l'imparfait (ἤρχοντο) est fortement pertinent. Cet imparfait n'a pas de sujet exprimé. Certes, on imagine aisément que ce sont les foules qui viennent ; mais elles sont en nombre et en qualité illimités et, de surcroît, elles arrivent de tous les horizons (πάντοθεν). Il n'y a plus ni réduction ni limitation possibles dans l'effectif, dans l'espace et dans la durée. Aussi, pourrait-on proposer la désignation : « *imparfait d'amplitude* ».

On voit déjà dans ce récit comme un point alpha et un point oméga : la démarche du lépreux, limitée dans le temps et dans l'espace, a revêtu, par la réintégration de cet homme dans la communauté dont il avait été exclu, une efficacité qui désormais n'a plus de limites. Dans la conversion du '*présent historique*' à l'"*imparfait d'amplitude*' et dans le passage de la supplique individuelle (v. 40 : (παρακαλῶν) à l'adhésion d'un nombre illimité de personnes (« ils venaient à lui de toutes parts »), on assiste au phénomène de la mise sur orbite d'un satellite, autour d'un pôle d'attraction dont le nom est Jésus (v. 40 et v. 45 : πρὸς Αὐτὸν), cet « *Autos* » qui apparaît comme totalité et permanence attractives.

Par rapport à la charnière que constitue le participe « étant sorti » (ἐξελθὼν), '*libération*' (b) et '*proclamation*' (d) sont symétriques. Totalement libéré des entraves physiques et religieuses du mal (b), l'homme ne peut s'empêcher de proclamer avec force tout ce qui s'est passé en lui (d). Sa réintégration dans le camp des croyants devient un signe qui permet à ces derniers, bien portants et libres en apparence, d'avoir à leur tour faim et soif de la vraie justice de Dieu. Cette justice, ils sont désormais capables de la chercher chez un Christ invisible ! Dès lors, la « sortie » du miraculé, signalée par l'auteur sans précision ni de provenance ni de destination, d'"*expulsion*' qu'elle était ou paraissait être, devient '*mission*'. Comme les disciples envoyés en mission, l'homme a donc le « pouvoir » (ἐξουσία) d'aller proclamer le Royaume (cfr *Mc 3,* 15 ; *6, 7,* 12-13). Cette mission ne pouvait être qu'efficace (cfr *Mc 6,* 30), car le circuit relationnel qui avait été créé entre Jésus et l'homme (v. 40 : αὐτῷ ... ; v. 41 : αὐτῷ ...) avait introduit définitivement ce dernier dans une intimité nouvelle et d'une richesse inépuisable. On l'a déjà noté, la mission du miraculé est le résultat de son expulsion brutale par Jésus. Le procédé surprend ! Or, c'est par une attitude semblable de Jésus que le lépreux fut délivré de son mal et rendu à la vie (v. 42 : « il fut purifié »). La réaction immédiate de Jésus face au lépreux est l'irritation (v. 41). Ce mouvement, de répulsion à vrai dire, est la réponse, telle du moins que l'homme la perçoit, que Jésus a formulée lorsque le lépreux se fut adressé à lui en le suppliant. Cette réponse prépare directement la guérison. Car la présence du

lépreux est intolérable à Jésus : elle est une véritable provocation qui entraîne presque automatiquement une réaction violente d'irritation. Mais le malade n'est pas chassé à ce moment-là. C'est vis-à-vis du lépreux que Jésus réagit et non vis-à-vis de l'homme. Et, venant du Christ, cette réaction de colère envers la lèpre, puissance de mort, projette une force qui empêche l'homme de subsister plus longtemps comme lépreux : sa maladie est vaincue et avec elle sa cause.

Or, libéré de toute entrave, et redevenu *Homme*, le lépreux n'a plus sa place près de Jésus comme individu isolé : sa maladie, à présent disparue, lui avait imposé cette condition. Aussi, c'est comme individu isolé que Jésus l'expulse : cette situation est aussi intolérable au Christ chez un bien portant que la lèpre chez un malade. Le miraculé n'a sa place auprès de Jésus qu'avec l'authentique statut d'homme, et bien plus d'homme sauvé : c'est-à-dire en tant que membre d'une communauté, et bien plus en tant que membre de la communauté des croyants et du peuple même de Dieu. Mais il est bien plus qu'un simple membre de la communauté : s'il a été réintégré miraculeusement dans celle-ci, c'est comme *Prophète*.

Que proclame au juste cet homme ? Nullement sa guérison ; Jésus a défendu qu'on en parle (v. 44a). Il proclame l'événement au caractère unique qu'il vient de vivre en présence d'un autre, dont le nom est Jésus et le titre Christ. Les deux formules : « Proclamer hautement » (κηρύσσειν πολλὰ) et « divulguer la nouvelle » (διαφημίζειν τὸν λόγον), sont parallèles et s'enchaînent à la manière d'un chiasme : κηρύσσειν et λόγον se correspondent, comme πολλὰ et διαφημίζειν. Les deux premiers mots soulignent la densité de ce que le lépreux vient de vivre, les deux derniers accentuent l'extraordinaire portée de tout ce qui s'est passé. En interdisant que l'on raconte la guérison, Jésus renonçait, semble-t-il, à ce qu'il venait d'accomplir. Cependant, cette *'renonciation'* devenait un tremplin nouveau qui allait entraîner la *'proclamation'* de ce que le Christ avait réellement manifesté : sa présence, expérimentée comme force illimitée d'attraction, de libération et d'unification. Dans ce récit marcien, le verbe « proclamer » (κηρύσσειν), auquel on ne fait guère attention d'ordinaire, prend un relief tout particulier. Il ne renvoie pas à l'acte thaumaturgique de Jésus, mais à ce que celui-ci signifie. Cette proclamation marque la fidélité de l'homme à la parole qui l'a frappé et pénétré dans cette rencontre inédite qui lui a permis d'exister. Devenu prophète, c'est cette parole même qu'il proclame. Dès lors, il ne peut nullement raconter ce que Jésus a réalisé de visible. Mais il se doit de « proclamer » ce dont il a fait existentiellement l'expérience par le truchement de cet impact miraculeux qui l'a à tout jamais atteint. Par définition, le prophète est fidèle

à la parole divine qu'il a su capter. Il lui incombe donc de ne pas répéter ce qu'il a entendu et de ne pas rapporter simplement ce qu'il a vu. Il est créateur de langage, de mots et de gestes. Après avoir guéri le lépreux, Jésus renonce à ses « ipsissima opera » : sa parole doit aller aussi à ceux qui ne sont pas ou ne seront jamais lépreux ! Derrière ce qu'il vient de faire pour la signifier, une réalité existe, réalité vécue par lui. C'est celle-ci que le prophète proclame, c'est-à-dire transforme à son tour en parole, pour d'autres, après l'avoir lui-même expérimentée comme telle. Tel est l'événement, miraculeux car il implique une force que l'homme ne possédait pas, que contient ce récit marcien.

Enfin, de même que '*répulsion*' (A) est devenue '*libération*' (b), qu'"*expulsion*' (B) est devenue '*mission*' (c), que '*renonciation*' (C) est devenue '*proclamation*' (d), tout ceci à partir de la première '*attraction*' (a) exercée par Jésus sur le lépreux, de même la dernière attitude du Christ, sa '*dissimulation*' (D) — « il se tenait en dehors dans des lieux déserts » — va se changer en révélation totale et entraîner l'"*adhésion universelle*' (a'). Telle est la troisième et dernière des opérations créatrices qui, au terme d'une série surprenante de rejets et de séparations, a produit *le Peuple* parfait après avoir produit *l'Homme* puis *le Prophète*. C'est là que s'achève l'événement miraculeux : celui de la Parole créatrice.

*
* *

Dans ce texte de Marc, on a dès lors la vision, apocalyptique d'une certaine manière puisqu'il s'agit d'une réalité totale et définitive, de l'adhésion sans limites à l'être intime de cet « Autos » (« Lui ») qui se fait chercher et rencontrer en se cachant, qui libère et re-crée l'homme en repoussant le malade, qui crée le prophète en refusant l'individu, qui fait proclamer sa présence en imposant le silence sur ses actes. On assiste ainsi à la rencontre par l'homme d'un « Autos » réellement présent avec la puissance de libération et d'unification qu'exige le salut, par le truchement d'un « Autos » douloureusement perçu comme impitoyablement fuyant. Cette découverte, miraculeuse à la vérité, sans regrets ni nostalgie, sans appréhensions ni illusions, se fait grâce à l'expérience dans un authentique présent d'un « Autos » attractif dont le langage, avant cette expérience, est celui d'un « Autos » répulsif. Le terme d'une telle expérience, c'est la création du peuple de Dieu.

La structure du récit marcien de la guérison d'un lépreux est apparemment antithétique. Elle ne l'est pas en réalité. Elle est en effet la merveilleuse articulation d'éléments qui s'accordent et s'harmo-

nisent dans un système fécond. Celui-ci s'exprime et donc se perçoit à travers une surface dramatique sur laquelle semblent s'accumuler hiatus et dissonances. Il ne s'agit là que de ce langage violemment contrasté que l'homme doit apprendre lorsqu'il est en quête d'un Dieu personnel, c'est-à-dire qui se révèle comme libre et se fait rencontrer comme tel. Cette rencontre est soit un impact dont la brutalité apaise, soit un mutisme dont la pauvreté réconforte. Seul le croyant, dans le dynamisme vital de sa foi, peut relier et intégrer ces variantes contrastées d'une unique existence, dans une syntaxe profonde qui lui exprime la réalité miraculeuse de son adhésion à l'« Autos » eschatologique.

A travers son propre récit (*1*, 40-45), Marc a donc pénétré jusqu'au grand et merveilleux mystère de l'expérience de Dieu, du Dieu qui se fait rencontrer en se révélant en Jésus-Christ dans une expérience intime dont la description et la narration ne peuvent que déconcerter l'homme, soustrait à sa propre logique. Tel est le grand miracle, toujours actuel, celui de la grâce, dont la guérison d'un lépreux fut un jour le signe éclatant.

F-92-Issy-les-Moulineaux André PAUL, P.S.S.
Séminaire Saint-Sulpice

Note complémentaire

LA LÈPRE DANS LA BIBLE ET DANS LE JUDAÏSME

Le mot hébreu que l'on traduit généralement par lèpre (« ṣara'at » ; λεπρός dans la Septante) « dérive de la racine « ṣāra' » (être frappé par Dieu)[1] ». Cette racine désigne déjà une signification précise. Dans la Bible, la lèpre n'est pas nécessairement une maladie de l'homme : on parle de « lèpre » des vêtements (*Lv 13*, 47), de « lèpre » des murs (*Lv 13*, 34-35). Comme tout fléau, elle est considérée comme un châtiment divin (*Nb 12*, 9-10). Sa présence est facteur d'impureté non seulement pour le malade mais aussi pour l'ensemble du corps social dans lequel il s'insère. D'où une série de mesures, recueillies par le code israélite, qui tendent à préserver l'intégrité religieuse du groupe. Le livre du Lévitique (chapitres 13-14) nous les a conservées.

La guérison de la lèpre ne pouvait être effective, autrement dit l'homme guéri ne pouvait retrouver la communauté cultuelle d'où on l'avait exclu, que lorsque le prêtre, seul habilité à identifier la maladie, avait lui-même constaté la dispa-

1. P. VAN IMSCHOOT, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-Paris, 1960, col. 1.043 ; on peut faire le lien avec la racine « ṣara'a » bien employée en arabe et qui exprime l'idée de pauvreté, d'humilité et de soumission.

rition du mal. Un sacrifice était alors offert. Si le lépreux est impur, c'est donc dans un sens essentiellement religieux. Ce n'est pas pour éviter la contagion qu'il est chassé. Comme l'écrit A. Richardson, « les prêtres étaient des prêtres et non des fonctionnaires médicaux... » [2].

Dans le Judaïsme tardif, et donc au temps de Jésus, la législation concernant les lépreux s'était précisée, à partir du Lévitique bien sûr. Et les croyances sous-jacentes aux diverses lois s'étaient faites plus explicites. Les écrits de Flavius Josèphe et de Philon d'Alexandrie, et surtout la Mishnah [3], en sont les meilleurs témoins [4].

Les rabbins s'ingéniaient à distinguer différentes catégories de lèpres et à les classer. Ainsi peut-on lire dans la Mishnah : « il y a deux aspects des plaies (de lèpre) qui se ramènent à 4 ... R. Ḥanina, chef des prêtres, dit qu'il y a 16 aspects des plaies ; R. Dosa b. Harkinos, dit 36 ; Ḥakabia b. Malalehel dit 72 » [5]. Bien plus encore que dans la Bible, la lèpre est une punition divine : elle est un châtiment réservé à des fautes particulièrement graves. Certains rabbins proposent les sept péchés suivants [6] : calomnie [7], homicide, faux témoignage, libertinage, morgue, vol et avarice.

Totalement impur et porteur redoutable d'impureté, le lépreux est considéré somme toute comme un mort : sa présence est génératrice d'impuretés au même titre que celle d'un cadavre ! Flavius Josèphe l'affirme sans ambages lorsqu'il écrit, en parlant de Moïse : « il bannit totalement de la cité les lépreux, n'ayant de rapports avec personne et ne différant en rien d'un mort [8] ». Dès lors il n'est pas étonnant que, pour le Juif, la guérison d'un lépreux parût un exploit comparable à la résurrection d'un mort [9]. Il s'agit d'une action que Dieu lui-même semblait s'être réservée et qu'il accomplissait sans médiation. Ce qui se conçoit aisément : châtiment divin parmi les plus redoutables, seul celui qui l'inflige peut en libérer. Ici, le témoignage de Josèphe est encore précieux. Il rappelle l'obligation qui est faite à celui qui, grâce à ses prières, a obtenu la guérison de la lèpre, d'aller rendre grâces à Dieu en offrant des sacrifices [10]. Le Midrash « Lévitique Rabbah » 16 est plus explicite : « 'à qui est loin et à qui est près'

---

2. *Op. cit.*, p. 60 ; pour la lèpre dans la Bible, voir la synthèse de J. Schmid, *op. cit.*, p. 71-72.

3. Particulièrement dans le traité « Nega'im » (plaies) ; dans H. Danby, *The Mishnah*, Oxford, 1933, p. 676 ss.

4. Voir à ce sujet les documents rassemblés dans H. L. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, t. IV, n° 2, 4e éd., Munich, 1965, p. 745-763. C'est là une mine à laquelle la plupart des commentaires de l'évangile ont puisé ; voir aussi W. Grundmann, *op. cit.*, p. 52-53 ; et le livre vieux de plus d'un siècle : Th. Robinson, *The Evangelists and the Mishna*, Londres, 1859, p. 54-56.

5. « Nega'im », I, 1 et 4, traduction dans : J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, 1955, p. 682-683.

6. Talmud de Bab., Arakin 16a ; cfr G. F. Moore, *Judaism in the first Centuries of the christian Era. The Age of Tannaïm*, t. II, Cambridge, 1932, p. 149 et 248.

7. Que la lèpre soit la punition de la calomnie trouve son illustration fréquente à partir de l'histoire de Miryam (Num. 12) ; cfr Strack et Billerbeck, p. 747 ; Moore, p. 149.

8. τοὺς δὲ λεπροὺς ... νεκροῦ μηδὲν διαφέροντας, *Ant. Jud.*, III, XI, 3 (264) ; selon le Talmud (« Nedarim » 64b), quatre maux sont comparables à la mort : la pauvreté, la lèpre, la cécité et ne pas avoir d'enfant.

9. « Sanhédrin » 47a, cité par Strack et Billerbeck, p. 751. Les textes qui se font l'écho de cette tradition s'inspirent de *Nm 12*, 12 : « Qu'elle (c'est-à-dire Miryam devenue lépreuse) ne soit pas comme l'enfant mort-né ».

10. *Antiquités Judaïques*, ibid.

(*Is 57*, 19). R. Huna (vers 350) et R. Judan (vers 350) ont dit au nom de R. Acha (vers 320) : on désigne par là le lépreux, qui était loin et qui a été rapproché. 'Yahvé dit : et je veux le guérir' (ibid.) ; je veux moi-même lui rendre la santé comme il est dit (*Jr 17*, 14) ; 'guéris-moi, Yahvé, et je serai guéri...' » (116a)[11].

Chez Philon, on rencontre la réciproque confirmatoire de ces idées. En effet, pour le grand auteur alexandrin contemporain de Jésus, l'absence d'infirmités et de lèpre chez le prêtre symbolise la perfection de l'âme (**σύμβολα τῆς περὶ ψυχὴν ... τελειότητος**)[12].

Conséquence de son impureté, le lépreux « souille l'endroit où il entre » : c'est ce qu'on peut lire dans la Mishnah[13]. Le mobilier d'une maison devient lui-même impur, « jusqu'à la hauteur des poutres du plafond[14] ». Autour du lépreux, plus rien n'est pur. Sa présence n'est pas tant un risque de contagion qu'un facteur d'implantation du Royaume de Satan et une cause inévitable de régression des chances de salut[15]. D'ailleurs, la lèpre ne rendait pas impurs les païens, ni ceux qui leur étaient proches (chez tous ceux-ci, les lépreux ne devaient pas être moins nombreux que chez les Juifs). On lit en effet dans la Mishnah : « les plaies (de lèpre) rendent tout le monde impur, sauf les idolâtres et les prosélytes incomplets[16] » ; et encore : « tous les vêtements peuvent être impurs par la lèpre, sauf ceux des étrangers[17] ».

Il convient de bien connaître aussi les diverses mesures prises par les Juifs à l'égard des lépreux, à l'époque de Jésus et durant les deux ou trois premiers siècles de notre ère. On eut alors le souci constant d'éviter que la puissance de mort dont le lépreux était porteur vienne compromettre les qualités nécessaires à l'attente du salut. Le salut étant possibilité rendue à l'homme d'exister en tant qu'homme nouveau, tout l'homme devait être présent pour l'accueillir avec la somme de ses capacités d'existence. Or, par la lèpre, recouvrant la totalité du corps et voilant ainsi tout l'être de l'homme dans ses possibilités de présence au réel, ces dernières étaient irrémédiablement compromises. Cependant, malgré la rigidité de la législation biblique, il ne semble pas que l'exclusion des lépreux ait été systématique partout. Une chose est certaine : la ville de Jérusalem leur était expressément interdite. Dans un document rabbinique, on lit ces mots : « des lépreux, s'introduisant à l'intérieur du rempart de Jérusalem, reçoivent les 40 coups...[18] ». A plusieurs reprises, Flavius Josèphe fait état des mesures d'exclusion de la « cité » ou de la « cité sainte » (c'est-à-dire Jérusalem) qui frappaient les lépreux[19]. Par contre, il est possible qu'on ne les chassât pas toujours des villages et des bourgs (*Lc 17*, 12), la loi étant probablement stricte seulement pour les villes clôturées. D'ailleurs, certaines prescriptions de la Mishnah montrent qu'on acceptait les lépreux à la Synagogue, mais à certaines conditions : ils étaient obligés d'entrer les premiers et de sortir les derniers ; à l'intérieur, ils devaient demeurer dans des isoloirs de « dix empans de haut et de quatre coudées de large[20] ».

---

11. Cité par STRACK et BILLERBECK, p. 751.
12. *De Specialibus Legibus*, I, 80.
13. « Kelim » (objets, ustensiles), I, 4.
14. « Nega'im », XIII, 11.
15. A l'avènement du Messie, les maladies disparaîtront avec Satan et les démons, causes de la totalité d'entre elles.
16. « Nega'im », III, 1, trad. BONSIRVEN, p. 683.
17. Ibid., XI, 1, BONSIRVEN, p. 686.
18. Tosephta-Kelim, I, 8, trad. BONSIRVEN, p. 670.
19. Voir par exemple : *Antiquités Judaïques*, III, XI, 3 (261) ; *Contre Apion*, I, 31 (282) et *Guerre des Juifs*, V, 6 (227).
20. « Nega'im », XIII, 12.

L'interdiction qui était faite aux lépreux d'entrer à Jérusalem est à considérer avec un intérêt tout particulier, dans un milieu très marqué par l'apocalyptique. On sait en effet combien, depuis la tradition isaïenne, exilique et post-exilique, Jérusalem était le lieu d'élection où la « lumière » du Seigneur devait se manifester, d'abord à Israël puis aux nations (*Is 2,* 2-3 ; *45,* 14 ; *52,* 7-10 ; *60,* 1 ss). Il était donc dans la logique des choses que les lépreux fussent catégoriquement exclus de cette ville. Par contre, la guérison de la lèpre figurait parmi les signes auxquels on reconnaîtrait l'inauguration des temps messianiques [21], c'est-à-dire l'ère de la restauration dernière et totale de l'homme. Dès lors, avec le ministère du Christ, elle devait revêtir une portée eschatologique que l'exégète des textes évangéliques ne doit pas omettre de bien souligner. La réponse de Jésus aux envoyés de Jean-Baptiste (*Mt 11,* 5 ; par. *Lc 7, 22*) et les consignes données aux disciples lors de leur envoi en mission (*Mt 10,* 8) — dans les deux textes, la purification des lépreux accompagne la résurrection des morts — sont là pour l'y inviter.

A. P.

21. Cfr W. Michaelis, art. λέπρα, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, 240.