NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

66 N° 9 1939

Le linceul de Turin et l'évangile de Saint Jean (I) (suite)

F.-M. BRAUN (op)

p. 1025 - 1046

https://www.nrt.be/en/articles/le-linceul-de-turin-et-l-evangile-de-saint-jean-i-suite-3660

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LE LINCEUL DE TURIN ET L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

(Suite)

3. Ἀλόη, *aloès médicinal ou bois d'agalloche ?*

Saint Jean nous apprend que Nicodème apporta pour l'ensevelissement de son Maître environ cent livres d'un mélange de myrrhe et d'aloès, μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν (XIX, 39), et que le corps du Sauveur fut entouré de linges avec ces aromates, ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων (XIX, 40).

Que sont ces aromates ?

La myrrhe, σμύρνα (hébr. *môr*) ne présente pas de difficultés. C'est une résine odoriférante, dont il est souvent question dans l'Ancien Testament (*Ex.*, XXX,23 ; *Ps.*, XLV,8 ; *Cant.*, III,6 ; IV,6,14 ; V,1,5,13 ; *Eccl.*, XXIV,15). Notons en passant, — cette remarque a son importance, — que dans tous les passages bibliques elle est citée parmi les parfums les plus exquis. Il n'en est jamais fait mention pour ses propriétés médicinales vraies ou supposées (1).

L'aloès, au contraire, soulève un problème fort délicat. Le

(1) Au sujet de ces propriétés, fort diverses, depuis celle d'échauffer et d'astreindre et de provoquer le sommeil jusqu'à celle d'ôter l'éblouissement des yeux, cfr Dioscoride (vers 50 après J.C.), *De medicinali materia*, I,66. M. Vignon lui attribue en outre une vertu antiputride (cfr *Le Saint Suaire...*, p. 74 n.). Celle-ci toutefois n'est mentionnée pour la première fois qu'au IX^e^ siècle. Encore faudrait-il savoir de quelle espèce de myrrhe il est question : « la grasse et odoriférante » ou celle qui est « sèche et sans odeur ». Pour l'évangéliste, c'est avant tout un **aromate (*Jean*, XIX,39).**

mot lui-même s'applique à deux familles de plantes tout à fait distinctes : l'aloès pharmaceutique, de la famille des liliacées (sect. *Aloinae*), comprenant plusieurs espèces, dont le suc amer et nauséabond était employé comme médicament dans l'antiquité (2), et l'agalloche (*aquilaria agallocha*) l'ἀγάλλοχον, le ξυλαλόη ou bois d'aloès des Grecs, l'*agaloucoun* des Syriens, qui est un bois de senteur, originaire des Indes (3).

De quoi s'agit-il dans saint Jean ?

Tous les auteurs, anciens et modernes, qui touchent la question, nous disent : *le bois d'agalloche*. Pourquoi ? Nous nous le demanderons plus tard. Bornons-nous à observer en ce moment l'unanimité des réponses (4). Dom Calmet, encore une fois, exprimait l'opinion commune, lorsqu'il faisait observer : « L'aloès dont il est parlé ici (*Jean*, XIX,39) est une liqueur qui découle d'un arbre aromatique, à peu près comme la myrrhe, et fort différente de l'aloès dont on se sert en médecine, et qui est tirée d'une plante » (5).

Cette opinion est formellement contredite par M. Vignon. On sait le rôle que joue l'aloès officinal dans la théorie vaporographique ou aloético-ammoniacale. Aussi M. Vignon n'hésite-t-il pas à déclarer : « Si saint Jean avait par erreur dénommé ἀλόη ce qui aurait été dans sa pensée de l'agalloche, rien ne subsisterait de notre thèse. Et l'on sait que nulle autre théorie n'est en vue » (6). Depuis que ces lignes furent écrites, l'état de la question a changé. Abandonnée au Congrès de Turin, la théorie vaporographique est remplacée actuellement

(2) *Ibid.*, III,22 : « Toute la plante, très amère au goût, flaire une forte odeur... L'aloès a la vertu de restreindre, de sécher, de provoquer le sommeil, d'épaissir les corps et de lâcher le ventre... Séchée et pulvérisée, elle consolide les plaies, elle serre et cicatrise les ulcères ».

Bref, suivant Dioscoride, qui représente les idées courantes au premier siècle, un astringent et un purgatif. Pas un mot au sujet des prétendues vertus antiputrides, dont il sera question plus tard.

(3) *Ibid.*, I,21 : « L'agallochon est un bois originaire de l'Inde et de l'Arabie, semblable au bois du thuya... L'agallochon est odoriférant, astrictif au goût, avec aucune amertume ; on s'en lave la bouche avec sa décoction, pour faire bonne haleine. Broyé en poudre, il s'applique sur tout le corps pour en garder la sueur. Les parfumeurs s'en servent à défaut d'encens ». En résumé : un aromate.

(4) Elle avait déjà été signalée dans une brochure sans nom d'auteur, mais facilement identifiable : *Le Saint Suaire de Turin et l'aloétine*, Le Mesnil-Germain (Calvados), 15 septembre 1902.

(5) *Commentaire littéral* sur Jean, XIX,39.

(6) *Le Saint Suaire...*, p. 71.

par plusieurs autres essais d'explication par contact direct (7). L'aloès officinal, supposé à priori, sans discussion, reste cependant au départ de toutes les recherches (8).

La détermination de ce que l'évangéliste avait en vue, lorsqu'il mentionnait l'aloès parmi les aromates dont le corps de Jésus fut enveloppé, reste donc de première importance.

En faveur de l'opinion commune : ἀλόη = ἀγάλλοχον ou bois d'agalloche, on observe ceci :

L'agalloche ou ἀγάλλοχον (ind. *aghil,* skr. *aguru,* hébr. *'ahâlîm* et *'ahâlôth*) (9) désigne toujours un arbre aromatique ou une poudre provenant de cet arbre (10), mentionnée généralement dans les listes de parfums : nard, cinnamome, myrrhe, etc. Il apparaît notamment quatre fois dans l'Ancien Testament (*Nombres,* XXIV,6 ; *Psaume,* XLV,9 ; *Proverbes,* VII,17 ; *Cantique,* IV,14), voici dans quel contexte :

1. *Nombres,* XXIV,6 (*Oracle de Balaam* : description des tribus d'Israël) :

---

(7) Cfr P. Scotti, *La sacra sindone di Torino e le recenti ricerche scientifiche,* dans l'*Osservatore Romano,* 16 juin, 1939 ; et F. Trossarelli, *op. cit.,* pp. 523-25.

(8) *Ibid.*

(9) Pour l'étude étymologique du mot, cfr E. Boisacq, *Dict. étym. de la langue grecque,* Paris, 1938. « Ἀγάλλοχον (Diosc.) : *bois d'aloès amer.* N'est pas emprunté à l'hébreu, mais à l'indien (dial. *aghil* = skr. *aguru aloès,* littér. *le non lourd,* avec influence de ἀγάλλω ». Cfr dans le même sens : Böhtlingk et Roth (*Sanskrit Wörterbuch,* S. Petersbourg, 1855, I,27), au mot *aguru* : « Nicht schwer, leicht. Name verschiedener Pflanzen : Amyris Agallocha, Aquilaria ovata, Agallocha » ; I. Löw, *Arameische Pflanzennamen,* Leipzig, 1881 : « *Aquilaria agallocha, aghil, aguru,* ἀγάλλοχον, ʿoud (arabe) ».

(10) Pour l'identification du grec ἀγάλλοχον (*agalloche*) avec l'hébreu *'ahâlîm* ou *'ahâlôth* cfr Gesenius-Buhl (*Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*) Leipzig, 1921 : « 'Ahâlîm ou 'Ahâlôth : Aloeholz, ἀγάλλοχον der Griechen, das wohlriechende, kostbare Holz eines auf den Bergen v. Cochinchina, Laos, Assam häufigen Baumes, d. *Aquilaria Agallocha Roxburgh* ». Cette identification, que M. Vignon (*Le Saint Suaire...,* p. 76) approuve sans réserve, est fondée sur la ressemblance des mots, ressemblance telle qu'elle a suggéré longtemps l'hypothèse de l'origine hébraique de ἀγάλλοχον (Cfr *Thes. l. gr.* au mot ἀγάλλοχον). Voir G. E. Post, dans *Dict. of the Bible* (Hastings), au mot *Aloès, Lign-Aloes* (Edinburgh, t. I, p. 69) : « The similarity of 'ahâlôth to ἀγάλλοχον is sufficient to establish a strong probability in its favour, and in the absence of any other probable candidate it may be received with a fair measure of confidence ».

Qu'elles sont belles tes tentes, ô Jacob,
Et tes demeures, ô Israël
.....
Comme des jardins au bord d'un fleuve,
Comme les *'ahâlîm* que Jahvé a plantés,
Comme les cèdres, au bord d'un fleuve.

2. *Psaume* XLV (*Vg.* XLIV),9 (Les vêtements du roi) :

La myrrhe et l'*'ahâlôth*
Et la casse s'exhalent de tous tes vêtements.

3. *Proverbes,* VII,17 (La couche de la courtisane) :

J'ai parfumé ma couche
De myrrhe, d'*'ahâlîm* et de cinnamome.

4. *Cantique des cantiques,* IV,14 (Description de l'épouse) :

L'odeur de tes parfums vaut mieux que tous les aromates
.....
C'est un jardin fermé, que ma sœur, mon épouse,
Une source close, une fontaine scellée,
Un jardin où croissent les grenadiers avec ses plus beaux fruits,
La cypre et le nard et le safran,
La canelle et le cinnamome et tous les arbres odorants,
La myrrhe et l'*'ahâlôth* et toutes les plantes embaumées.

Dans les trois derniers passages, le sens est clair. *'Ahâlîm* et *'ahâlôth* désignent certainement un parfum, l'agalloche, comme la *môr* représente la myrrhe, et le *qinnâmôn* le cinnamome. Le texte des *Nombres* est moins évident. On y voit les *'ahâlîm* mis en parallèle avec les cèdres. Ce sont donc vraisemblablement des arbres fameux. Par suite d'une confusion orthographique (11) facilement compréhensible, la *Septante* et la *Vulgate* traduisent σκηναί et *tabernacula* : « comme les tentes que Jahvé a fixées ». On ne peut donc guère recourir à ce premier passage pour élucider le problème.

Mais comment les traducteurs ont-ils rendu *'ahâlîm* et *'ahâlôth* dans les trois autres passages ?

---

(11) Au lieu de lire אֲהָלִים, le traducteur a lu אֲהָלִים. C. Vercellone (*Variae lectiones Vulgatae latinae Bibliorum,* Romae, 1860) dénonce cette erreur, en raison du contexte : « Hebr. legit נָטַע plantavit unde verbum quod proecedit כְּאֹהָלִים recentiores interpretes non de tabernaculis, sed de quodam odoriferae arboris genere, veluti de aloe intelligunt ».

Les traducteurs grecs de la Septante (II[e] siècle avant J.C.) varient suivant les cas. Ils nous donnent οἶκος *maison* pour *Proverbes*, VII,17, ce qui résulte manifestement d'une mauvaise lecture de l'hébreu, et στακτή pour *Psaume* XLV,9. Στακτή, litt. *ce qui coule goutte à goutte* désigne couramment l'essence de myrrhe la plus recherchée (Cfr Basil. *in Ps.* 44 : Ἡ δὲ στακτὴ καὶ αὐτὴ σμύρνης ἐστὶν εἶδος τὸ λεπτότατον, « l'espèce de myrrhe la plus fine). Ce n'est pas l'ἀγάλλοχον, mais quelque chose d'approchant (12). Quant à *Cantique*, IV,14, les manuscrits ne sont pas d'accord. La plupart contiennent simplement la transcription contractée du mot hébreu, en lettres grecques, ἀλώθ; mais le *Sinaïticus* (non le moindre) a ἀλόη. Dans ces conditions le texte original est incertain. Le moins que l'on puisse dire est que pour le copiste du *Sinaïticus* (IV[e]-V[e] siècle) l'équivalence entre *'ahâlôth* et ἀγάλλοχον allait de soi.

Cet indice, relativement tardif, serait négligeable s'il était isolé. Il ne l'est pas. La traduction du *Sinaïticus* est en effet partagée par la version grecque d'Aquila (13), la favorite des rabbins. Aquila était un Juif ou un prosélyte, originaire du Pont ; il vivait dans le premier tiers du II[e] siècle (14). Le soin extrême avec lequel il s'était appliqué à retraduire la Bible mot à mot, lui valut les faveurs de la tradition talmudique, qui ne tarit pas d'éloges à son égard (15). Suivant saint Jérôme, il aurait été le disciple de R. Akiba (16). Son œuvre, dont nous ne possédons plus malheureusement que les éléments conservés par

---

(12) Cfr Dioscoride, *op. cit.*, I,61 : « Στακτή, lat. *stacte*, Off. *styrax liquida* : « La Stacté est l'Oingt qui se tire de la myrrhe fresche, pilée et mise (en l'infusion) dans l'eau, puis espreincte au pressoir. Cette liqueur est moult odoriférante et précieuse, et fait par elle-même l'onguent, dit Stacté. Celuy est le singulier, qui n'ha nulle compaignie d'huylle, et celuy lequel, en une petite quantité, ha une grande vertu ». (trad. de D. Martin Mathee, Lyon, 1559).

(13) Cfr F. Field, *Origenis hexaplorum fragmenta*, Oxonii, t. II, 1875, p. 418 : אהלות. Et *xylaloë*. LXX : ἀλώθ. Aqu. : καὶ ἀλόη. Sy. καὶ θυμίασμα.

(14) Cfr E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, t. III, 1909, pp. 435-439.

(15) *Talm. jer. Megilla* I, 11 fol. 71c : « Aquila, le Prosélyte, traduisit la Thora au temps de R. Eliezer et de R. Josua ; ils le louèrent en lui disant : Tu es le plus beau entre les fils de l'homme ».

(16) ***Comment. in Jes.*** **VIII,11 ss. : « Aquibas quem magistrum Aquilae proselyti autumant ».**

Origène, était reçue dans les synagogues, alors que la *Septante* en était exclue. C'est un témoin de premier ordre. En traduisant *'ahâlôth* par ἀλόη il suivait probablement l'opinion des rabbins palestiniens de son temps. Cette même opinion s'exprime semblablement dans les *targumim,* ou traductions paraphrasées de la Bible, en araméen palestinien (17). Le Targum de *Nombres,* XXIV,6 voit certainement dans les *'ahâlîm* des parfums (*bassâm*). Celui de *Proverbes,* VII,17, traduit ce même mot, comme la *Peschittô* syriaque, par *kourqemâh,* de κρόκος (*crocus sativus* L) ou *safran* (18). En revanche, les *'ahâlôth* de *Psaume* XLV,9 et de *Cantique* IV,14 sont rendus par *'alouï* et par *alouawan,* dérivés de ἀλόη (19). Une forme analogue *'alouï* figure aussi dans la *Peschittô,* à propos du *Cantique.* La *Peschittô* pour les livres protocanoniques de l'Ancien Testament était terminée au IIe siècle. Elle est vraisemblablement l'œuvre de Juifs résidant dans le royaume d'Adiabène. Les *targumim* sont beaucoup plus récents. Mais ils nous renseignent fidèlement sur l'esprit du judaïsme et sur la langue palestinienne. Dans le cas présent, ils nous apprennent le sens que les Juifs de Palestine attachaient à l'ἀλόη des Grecs, et comment ce petit mot, employé pour désigner l'aromate *'ahâlôth* (= ἀγάλλοχον), reçut la coloration sémitique qui lui valut de passer dans le *Talmud de Jérusalem* (20).

L'équivalence entre ἀλόη et l'agalloche, attestée à différentes époques en palestinien à partir des débuts du IIe siècle, était donc vraisemblablement admise à l'époque de Jésus. L'apparition simultanée du même mot avec le même sens, dans Aquila, dans les *targumim,* dans la *Peschittô,* dans le *Talmud de Jérusalem,* rend très probable une aussi haute antiquité.

Les anciennes versions latines montrent que l'interprétation des Palestiniens était partagée en d'autres régions. Si l'on exclut la traduction de *Nombres* XXIV,6 *tabernacula* (=σκηναί) et de *Psaume* XLIV,9 *gutta* (= στακτή), manifestement inspirée de la *Septante,* sans doute par l'intermédiaire de la vieille ver-

(17) Pour les targumim, nous suivons B. Waltonus, *Biblia sacra polyglotta,* Londres, 1607.
(18) Cfr I. Löw, *op. cit.,* p. 215.
(19) Cfr J. Levy, *op. cit.,* p. 81 et M. Jastrow, *op. cit.,* p. 67.
(20) *Talm. Jer. Keth,* VII, 31d.

sion latine, nous constatons que *'ahâlîm* (*Proverbes* VII,17) et *'ahâlôth* (*Cantique* IV,14) sont rendus par *aloè* dans la *Vulgate* de saint Jérôme. La vieille version latine préhiéronymienne utilisée par ce dernier, remonte à la première moitié du IIe siècle. Elle suivait la *Septante*, qu'elle reproduit textuellement à propos de *Nombres*, XXIV,6 *tabernacula*, de *Psaume* XLIV,9 *gutta*, de *Proverbes*, VII,17 *domus*. Pour *Cantique* IV,14, elle nous donne *aloè*, comme les Palestiniens et saint Jérôme, et surtout comme la leçon du *Sinaïticus* dont elle semble attester l'ancienneté (21).

Au total, l'emploi de *aloès* pour signifier *'ahâlîm* ou *'ahâlôth*, c'est-à-dire un bois de senteur, qui ne peut être que le bois d'agalloche (ἀγάλλοχον ou ξυλαλόη), est établi par le *Sinaïticus* et par la version d'Aquila, en grec ; par les *targumim* et le *Talmud de Jérusalem* en palestinien ; par la *Peschittô* en syriaque, par la version latine préhiéronymienne et par la *Vulgate*, en latin. Aquila et l'ancienne latine prouvent à l'évidence que cet emploi était reçu au début du IIe siècle. Les *targumim* et le *Talmud de Jérusalem* attestent qu'il était passé dans la langue palestinienne.

Les aramaïsmes, on le sait, — et M. Levesque vient de le rappeler —, abondent dans le quatrième évangile. Lorsque saint Jean parle d'aloès, il y a donc d'excellentes raisons de penser qu'il vise, non l'aloès officinal, étranger à la Bible comme au Talmud, mais l'*'ahâlîm* ou l'*'ahâlôth* de l'Ancien Testament, autrement dit l'ἀγάλλοχον. Tel est l'avis de la quasi-unanimité des auteurs qui se sont occupés de la question. Leur opinion devient une certitude dès que l'on prend la peine d'interroger le contexte. Comme dans la liste des parfums de *Psaume* XLV (*Vg.* XLIV),9, de *Proverbes*, VII,17, de *Cantique* IV,14, l'aloès y apparaît en effet associé à la myrrhe. De cette myrrhe comme de cet aloès, apportés par Nicodème (XIX,39), l'évangéliste dit expressément (XIX,40) que ce sont des *aromates*.

Malgré cette convergence, dont il serait difficile d'exagérer la force démonstrative, M. Vignon soutient que « en fait d'aloès, on ne connaissait du temps de saint Jean que la plante médici-

(21) Cfr Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*, Paris, 1751, t. II, p. 381-2.

nale ainsi nommée sans confusion possible ». Il conclut : Si saint Jean avait dénommé ἀλόη, — du mot désignant l'aloès vrai, — ce qui aurait été dans sa pensée de l'agalloche, « il se serait lourdement trompé ».

Ce n'est point ce qui ressort de l'étude objective et complète du mot. Mais M. Vignon ne mentionne ni Aquila ni la vieille latine ; du *Sinaïticus* cité en note, de la *Vulgate*, de la *Peschittô* et des *targumim*, il se borne à déclarer qu'ils ont tous commis la même erreur (22) ; quant au parallélisme entre la myrrhe et l'aloès de Jean XIX,39 et la myrrhe et l'*ahâlîm* de l'Ancien Testament, et à l'équation *myrrhe* et *aloès* (XIX,39) = *aromates* (XIX,40), *il ne prend pas la peine de s'y arrêter.*

En revanche, nous nous voyons opposer un fait tenu pour capital. La poudre tirée de l'aloès passait alors en chirurgie tout comme la myrrhe pour un antiputride, ce que l'agalloche n'était à aucun titre : si bien qu'un recours de la part de Nicodème au mélange d'aloès médicinal et de myrrhe allait de soi, le but étant de retarder la corruption (23). C'est sur ce fondement que toute la démonstration est construite. C'est pour cela que l'aloès de Jean ne pourrait être que l'aloès officinal.

Une telle base est inconsistante.

L'aloès était-il considéré en Palestine, au temps du Christ, comme un antiputride ? Non seulement nous n'en savons rien, mais rien ne nous autorise à le présumer. Sur la vertu antiputride de l'aloès, Dioscoride n'a pas un mot. Le premier texte que M. Vignon allègue à l'appui de sa thèse est de Mesué « et autres de la secte Arabesque tenus par plusieurs centaines d'années pour les Aigles, Paragons, et superintendans qu'on se proposait à suivre » (24). Jean Mesué écrit à peu près ceci : « Aloe praeservat a putrefactione ita quod et cadavera et proprie mixtum cum myrrha. Mixtum vero cum sanguine draconis et myrrha, sanat ulcera putrida mala » (25). Médecin d'Haroun-al-

(22) *Le Saint Suaire...*, pp. 72 s. : « Quant à la faute que renouvelle ici la Vulgate en traduisant une fois de plus par *aloe*, saint Jean n'en aura toujours pas eu connaissance. Il aura ignoré aussi les fautes, pareilles, de la version syriaque du II[e] siècle sans doute et du Targum chaldéen... ainsi que celle du Sinaïticus, à quoi le P. Renié nous a rendus attentifs ».

(23) *Ibid.*, pp. 72 ss.

(24) *Les six livres de Pedacion Dioscoride*, Lyon, 1559, p. 1.

(25) Texte cité par P. Vignon (*op. cit.*, p. 74), d'après *Opera Joannis Mesué*, Lugduni, 1478.

Raschid et de six autres Califes, il mourut à Bagdad en 855. Bien que son opinion sur les propriétés de l'aloès puisse dériver de l'Évangile de saint Jean, nous ne songeons pas à mettre en doute sa compétence. Mais enfin Mesué vivait à la cour des Califes, huit siècles après le Christ. Sommes-nous en droit de prêter son opinion aux Juifs palestiniens du début de notre ère ?

Supposons qu'ils la partageaient. Comment, dans ce cas, n'a-t-elle point laissé de trace dans le Talmud ? La seule explication d'un tel silence serait que l'embaumement des Juifs n'était pas appelé à retarder la putréfaction. Sur le chapitre de l'ensevelissement des morts chez les Juifs, nous possédons d'assez bons renseignements. Une des meilleures sources, la plus souvent citée en la matière, est sans doute saint Jean lui-même. Mais Maimonide ([26]), qui rassemble les données de la tradition, nous apprend en outre qu'après avoir fermé les yeux et la bouche des morts, on lavait leur corps, on l'oignait d'essences parfumées, et on l'enroulait dans une toile blanche avec les aromates ([27]). C'est bien ce que semble décrire l'évangéliste. Dans tout cela où voit-on percer d'autres soucis que celui de combattre la mauvaise odeur ?

La question des aromates : aloès officinal ou bois d'agalloche se pose dès lors très clairement. Capable de désigner l'un ou l'autre, le mot ἀλόη ne saurait être déterminé que par l'usage palestinien et par le contexte. Or tous deux concordent en faveur de l'agalloche : l'usage (attesté par les anciennes versions), en mettant ἀλόη en relation avec l'*ahâlôth* de la Bible ; le contexte en désignant expressément la myrrhe et l'aloès comme aromates. En faveur de l'aloès officinal, que saint Jean rejette, puisque cet aloès n'est pas un aromate, nous sommes réduits au contraire, à deux conjectures. Nous devons supposer que l'aloès officinal était tenu pour antiputride, et que l'embaumement avait pour but de retarder la putréfaction. Malgré la longue

(26) Rabbi Moïse Maimonide, né à Cordoue en 1135, mort au Caire en 1204. C'est un témoin assez récent. Mais sa connaissance de l'antiquité juive lui donne, en fait d'archéologie palestinienne une valeur non négligeable. Elle est cependant bien dépassée par les archéologues modernes comme Krauss ou Benzinger.

(27) *Semahoth*, IV,1. Texte cité par E. Levesque, dans *Dict. de la Bible*, II, 1899, p. 1728.

digression que M. Vignon consacre aux médecins arabes ([28]), — *magni passus extra viam !* — ces suppositions sont gratuites.

Au terme de cette longue et sèche étude philologique, nous retrouvons, sur tous les points inutilement contestés, l'interprétation commune et traditionnelle :

1. *Enveloppé du linceul, le corps de Jésus fut étroitement lié, au moyen de bandelettes ou autres linges remplissant le même office ;*
2. *Sur sa tête avait été placé un linge plus petit, ou suaire, qui se trouva, enroulé à part, dans le tombeau vide ;*
3. *La myrrhe et l'aloès, répandus dans les linges et sans doute aussi sur la couche funéraire, étaient tous deux des aromates bien connus : le premier une résine, l'autre un bois de senteur, l'« 'ahâlôth » des Hébreux, l'*ἀγάλλοχον *ou le* ξυλαλόη *des Grecs.*

Le seul doute tolérable (si léger d'ailleurs que normalement il ne pourrait entrer en ligne de compte) concernant la position du σουδάριον ou suaire loyalement reconnu, cette interprétation, point par point, est d'une solidité à toute épreuve.

III. SAINT JEAN ET LES SYNOPTIQUES.

L'accord de saint Jean et des *Synoptiques* soulève un nouveau problème.

Allant au plus court, les derniers se sont contentés d'une brève notice sur la mise au tombeau ; ils ne nous parlent que du linceul σινδών, parce que parmi les linges de la sépulture c'était le plus important. Saint Matthieu et saint Luc disent dans les mêmes termes que Joseph d'Arimathie enveloppa le corps de Jésus dans un drap : ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι, sans préciser la manière. Mais Marc, dont ils dépendent sans doute, écrivait plus rudement ἐνείλησεν τῇ σινδόνι, ce qui suggérait l'idée exprimée par ἔδησαν de Jean, XIX,40. Tout comme δέω (*Jean*, XIX,40), le verbe ἐνειλέω s'emploie en effet couramment pour signifier « lier » des prisonniers, « emmailloter » des enfants,

(28) *Op. cit.*, pp. 73-76.

« immobiliser » quelqu'un dans un filet, etc. (29). Il y a longtemps que l'on a vu dans la substitution de ἐντυλίσσω à ce verbe malsonnant un souci pieux d'éviter à propos du Sauveur une expression pénible (30).

Le quatrième évangéliste ajoute cependant à sa façon (31) deux autres détails : les aromates, le suaire. Le tout, appuyé par la remarque καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν : *suivant la manière d'ensevelir pratiquée chez les Juifs,* est illustré par la description de Lazare sortant du tombeau. C'est un ensevelissement définitif. La quantité énorme d'aromates apportés par Nicodème et le soin avec lequel le corps du Sauveur fut entouré de linges, conformément à la coutume juive, cadrent difficilement avec l'hypothèse d'une disposition provisoire, que rien d'ailleurs ne justifie (32).

---

(29) Cfr Moulton and Milligan, *op. cit.*, p. 219.

(30) Ed. A. Abbott (*Johannine Vocabulary,* London, 1905) suggère : « Matthew and Luke may have objected to the word (especially when applied, as by Mark, not to *body* but to *him*) as being unseemly, because it is used of fettering prisoners, swathing children hand and foot, holding people fast in a net, entangling them in evil or in debt, and generally in a bad sense ». Texte cité par Moulton and Milligan, *loc. cit.*

(31) Cfr M. J. Lagrange, *Le Réalisme historique de l'Evangile selon saint Jean,* dans *Revue Biblique,* t. XLVI, 1937, pp. 321-341.

(32) L'idée d'une disposition provisoire ne ressort en tout cas nullement du verbe ἐνταφιάζειν, employé pour désigner l'œuvre accomplie par Joseph et par Nicodème, *conformément à la coutume juive.* Sans doute, à côté du sens premier *enterrer, ensevelir,* ἐνταφιάζειν peut avoir comme sens second *préparer à la sépulture* (cfr *Thes. l. graecae* : « Non *sepelire* vert. esse apud Greg. sed *pollingere* »). Le R. P. Vaccari a fait observer que ce même verbe *pollingere* se lit dans le codex *Bobbiensis* de la vieille latine (IV^e^-V^e^) au lieu du *sepelire* de la *Vg.* (cfr F. Trosarelli, *op. cit.*, p. 522). Il en conclut, nous dit-on, que le grec ἐνταφιάζω de *Jean,* XIX,40 signifie un ensevelissement préparatoire à l'ensevelissement définitif. Soit. Mais que veut dire : *préparer à la sépulture* ? Le *Thesaurus* nous répond : Aromatis et sim. condire, adeoque ἐνταφιάζειν prius esse ordine θάπτειν ». En somme, il s'agit de faire la toilette du mort avant de l'enterrer ou de l'incinérer. *Pollingere* lui-même ne suggère rien d'autre. Suivant A. Ernout et A. Meillet (*Dict. étym. de la langue grecque,* Paris, 1939, p. 925), il signifie « laver les cadavres et les préparer pour le bûcher ». Si préparation il y a, cette préparation vise donc la sépulture proprement dite (inhumation on incinération) et non une nouvelle toilette du mort. L'hypothèse d'un double ensevelissement, au sens d'une double toilette funéraire, ne pourrait reposer sur ἐνταφιάζω qu'à la faveur d'un jeu de mot.

Jusqu'à preuve du contraire, nous penserons enfin qu'avant d'avoir été enveloppé dans le linceul, le corps sanglant du divin crucifié fut lavé. M. Vignon invoque la Mischna à propos de la fameuse mentonnière. Pourquoi la révoquer sur cet autre point où son témoignage est aussi formel qu'il est permis de le souhaiter ?

On objecte à notre interprétation de Jean la proximité du Sabbat et l'épisode des saintes femmes d'après les *Synoptiques.*

Les *Synoptiques,* comme saint Jean lui-même, insistent sur la proximité du Sabbat. Ils insinuent qu'on avait dû se presser. Donc, nous dit-on, la sépulture effectuée par Nicodème et Joseph d'Arimathie n'était que provisoire. Celle que les saintes femmes se proposaient de faire, au contraire, devait être définitive. Donc encore, dans le premier cas, ni lavage ni onction. Fort bien. Mais pourquoi fallait-il se presser ? Parce que la Loi interdisait le transport des corps et des objets nécessaires à l'ensevelissement le jour du Sabbat (33). Elle permettait cependant de faire pour les morts tout ce qui était prescrit : *on pouvait les oindre de parfums et les laver* (34). Concluons à notre tour : pour qu'ils vinssent à primer le repos sabbatique, ces soins expressément mentionnés devaient donc être tenus pour indispensables. Dans ces conditions, le transport du Sauveur une fois effectué, comment supposer qu'ils aient été omis ?

Et la visite des saintes femmes au matin de Pâques ?

Restées à distance pendant l'ensevelissement, elles avaient regardé le monument et comment avait été placé le corps de Jésus (35). *Elles étaient assises,* dit saint Matthieu, en face du sépulcre (36). Le Dr. Willam a rendu compte de ces mots un peu étranges, d'une façon très vraisemblable. «Les mœurs encore en usage aujourd'hui, au moment des enterrements, observe-t-il, nous expliquent ces paroles qui nous surprennent. En effet, ce n'est pas l'usage que les femmes assistent à la sépulture. Elles

(33) *Schabbat,* XXIII,5.

(34) *Schabbat,* XXIII,5 : « On peut faire tout ce qui est requis pour un mort ; on peut l'oindre de parfums et le laver ». Cette prescription est confirmée par les Actes à propos de l'ensevelissement de Tabitha, dont il est dit (IX,37) : « Or il arriva en ces jours-là qu'étant tombée malade, elle mourut. Après l'avoir lavée on la déposa dans une chambre haute ».

(35) *Matthieu,* XXVII, 61 ; *Marc,* XV, 47 ; *Luc,* XXIII, 55.

(36) *Matthieu,* XXVII, 61.

attendent, en quelque endroit libre, en dehors du cimetière, que les hommes reviennent. Mais en revanche, les femmes purent aller avant la sépulture examiner le tombeau et elles se mirent d'accord pour revenir après la fête et apporter des aromates, afin de compléter et d'achever l'œuvre des hommes » (37). Quoi qu'il en soit, nous les voyons se diriger vers le saint sépulcre, le matin du troisième jour, portant des aromates et de l'huile parfumée (38). Leur intention, dit saint Matthieu, était de *visiter le tombeau*, θεωρῆσαι τὸν τάφον. Nous avons vu dans cette indication une allusion à la coutume palestinienne de visiter les morts trois jours durant après le décès. Pendant ces trois jours, le tombeau restait ou pouvait être ouvert ; le corps du défunt demeurait accessible aux parents et aux amis (39).

Marc toutefois précise : les femmes achetèrent des parfums *afin de l'oindre*, ἵνα ἀλείψωσιν αὐτόν (40). Des onctions étaient donc prévues. Nous leur devons l'hypothèse du double ensevelissement, que, par une rencontre singulière, défenseurs du Saint Suaire et adversaires de la Résurrection s'accordent généralement à retrouver dans les textes évangéliques (41). Ἀλείφω cependant a de soi, comme ὀθόνιον, un sens fort large (42). Naturellement, puisqu'il intervient d'ordinaire à propos de palestres ou de bains, il désigne le plus souvent l'onction pratiquée sur tout le corps. Il pouvait néanmoins signifier, aussi régulièrement, des onctions moins étendues. Rappelons-nous les exemples de l'Évangile : la pécheresse oignant les pieds du Sauveur (*Luc*, VII,18) ; Jésus reprochant à son hôte de ne lui avoir pas oint la tête (*Luc*, VII,46), ou recommandant à ses disciples de

(37) *La vie de Jésus dans le pays et le peuple d'Israël*, Paris, 1934, p. 477.

(38) Strictement parlant, le mot ἀρώματα signifie des plantes ou des poudres aromatiques, comme la myrrhe et l'aloès dans le récit de saint Jean. Mais *Marc* (XVI,1) dit expressément que les aromates des saintes femmes étaient destinés à oindre le corps de Jésus. Il ne peut donc s'agir ici que d'huile parfumée. Saint Luc (XXIII,56) et la version *Syr.* ont exprimé ceci clairement, le premier en parlant d'une préparation d'aromates et d'huile parfumée, la seconde en traduisant le grec ἀρώματα par *huile et aromates*, ce qui équivaut à de l'huile aromatisée.

(39) Cfr *La sépulture de Jésus*, Paris, 1937, pp. 75 ss.

(40) *Marc*, XVI, 1.

(41) Cfr *La sépulture de Jésus*, pp. 73 ss.

(42) Il suffit pour s'en convaincre d'un simple regard sur le *Thes. ling. gr.*, complété pour l'époque hellénistique par Preisigke, *op. cit.*

se oindre la tête lorsqu'ils jeûnent (*Matthieu*, VI,17). Bref, tous les cas connus du Nouveau Testament. Même alors le verbe ἀλείφω était employé sans déterminatif. On pouvait dire *oindre quelqu'un* alors que l'huile n'était répandue que sur une partie du corps. C'est ainsi que saint Marc nous montre les Apôtres faisant des onctions sur les malades (VI,13), et que Marie, la sœur de Lazare, qui parfuma les pieds de Jésus (*Jean*, XII,3), est représentée comme la femme qui avait oint le Seigneur : ἦν δὲ Μαριὰμ ἡ ἀλείψασα τ. Κύριον μύρῳ (*Jean*, XI,2).

Sollicité par tous ces exemples, j'avais pensé que l'onction de Jésus projetée par les saintes femmes n'*exigeait* rien d'autre que de faire couler un peu de parfum sur la dépouille vénérée (43). Le Rév. Père Renié n'est pas de cet avis. Il a bien voulu me répondre : « Le verbe ἀλείφειν n'est jamais employé autrement que pour signifier *oindre, frotter d'huile, enduire,* sinon dans des sens nettement métaphoriques (encourager, se préparer à la lutte du stade) qui ne sont pas de mise ici » (44). Sans doute. Mais *oindre* n'implique pas de soi l'action de frotter. Nous lisons dans la *Septante* (*Genèse*, XXXI, 13) ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τῷ τόπῳ ᾧ ἤλειψάς μοι ἐκεῖ στήλην « Je suis le Dieu qui t'est apparu à l'endroit où tu as oint en mon honneur une stèle ». Il s'agit de la vision de Béthel (*Genèse*, XXVIII,10-22). Or, voici ce que l'on trouve à cet endroit : καὶ ἔλαβεν τὸν λίθον ὃν ἔθηκεν ἐκεῖ πρὸς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ ἔστησεν αὐτὸν στήλην, καὶ ἐπέχεεν ἔλαιον ἐπὶ τὸ ἄκρον αὐτῆς : « Il prit la pierre... il la dressa pour en faire une stèle et il versa de l'huile sur son sommet ». Les verbes ἀλείφω *oindre* et ἐπιχέω *verser sur, répandre,* sont employés ici l'un pour l'autre. On pouvait *oindre* au moyen d'une simple effusion d'huile aromatisée. Lorsque les Juifs oignaient la tête des personnes qu'ils voulaient honorer, sans doute ne faisaient-ils pas autre chose.

Pour mettre d'accord la sépulture définitive du quatrième

(43) *La sépulture de Jésus*, p. 78.

(44) Cfr *Cahiers thomistes*, mai 1937, p. 275 : « Je n'arrive pas à me persuader qu'il faille entendre dans un sens très large le verbe ἀλείφειν, oindre : les saintes femmes ne se proposaient pas simplement d'asperger de parfums le corps du Maitre ». M. Vignon (*Le Saint Suaire*, p. 63, n. 1) partage ce même sentiment : « Traduire le verbe ἀλείφειν littéralement, c'est là ce que le P. Braun refuse (?) de faire ».

Évangile avec la description de l'ensevelissement d'après les Synoptiques, il ne faut, on le voit, ni atténuer ἀλείφω ni « refuser de le traduire littéralement ». Il suffit de l'entendre dans son acception littérale la plus générale, quitte à demander des précisions au contexte et aux passages parallèles. Ces précisions, le contexte de *Marc* et les endroits parallèles de *Matthieu* et de *Luc* ne les fournissent pas. Malgré tout ce que l'on a voulu en tirer (45), la présence des femmes au Calvaire pendant l'inhumation de Jésus, et l'attention avec laquelle elles observent où et comment le divin corps est déposé, ne nous renseignent pas sur la nature exacte de leur projet. Il était donc nécessaire de s'en tenir à saint Jean, qui décrit l'ensevelissement comme définitif. L'onction projetée par les saintes femmes, d'après les trois premiers Évangiles, ne pouvait plus être dès lors qu'une onction partielle, conforme au sens correctement exprimé par ἀλείφω, et non une onction totale équivalant à un second ensevelissement. L'idée d'un double ensevelissement définitif est contradictoire. Lorsqu'on ensevelit un mort avec les minuties décrites par Jean, ce n'est pas pour recommencer trois jours après.

Tout considéré, nous pouvions donc songer, sans faire aucune violence aux Synoptiques, je ne dis pas « à quelques vagues aspersions » (46), mais à une effusion sur la tête et sur les cheveux du Seigneur, accompagnée du geste naturel de la main étendant le liquide répandu. Réclame-t-on plus ? On pensera alors, si l'on veut, que les saintes femmes auront voulu compléter quelques détails de la toilette funèbre, mais non que l'ensevelissement rituel n'avait pas encore été accompli. Les textes ne suggèrent rien de pareil. Si nous cherchions à en tirer davantage, prenons-y garde, nous dresserions l'une contre l'autre la tradition joannique contre la tradition synoptique, au risque de compromettre leur autorité sacrée (47).

IV. LE LINCEUL DE TURIN ET L'EVANGILE DE SAINT JEAN.

L'interprétation commune du récit de saint Jean doit donc être maintenue intégralement. L'ensevelissement de Jésus dans

(45) Cfr P Vignon, *ibid.*, pp. 61 ss.
(46) J. Renié, dans *Revue Apologétique*, t. LXIV, 1937, p. 306.
(47) Ce que font en général les adversaires de la Résurrection. Cfr *La Sépulture de Jésus*, pp. 73 ss.

un linceul lié de bandelettes, l'identification de l'aloès avec l'ἀγάλλοχον ou bois d'agalloche, la distinction entre le linceul et le suaire placé sur la tête sont hors de doute. Sur tous ces points saint Jean est formel, et les Synoptiques ne le contredisent pas.

Comment ces données se concilient-elles avec l'authenticité du Linceul de Turin ? A vrai dire, ceci ne relève plus de l'exégèse. Le texte de Jean étant fermement établi, s'il devait être mis en défaut par la vénérable relique, il nous resterait à appliquer la règle de saint Augustin, rappelée dans l'encyclique Providentissimus Deus : « ne aliquid temere et incognitum pro cognito asserant » (48). Mais l'authenticité du Saint Suaire est-elle prouvée ? On le répète dans les moindres feuilles religieuses de la chrétienté, avec une assurance faite pour nous désarmer.

Ses origines historiques sont pourtant aussi mystérieuses que jamais. Avant le milieu du XIVe siècle, tout n'est encore que conjecture. Elle n'apparaît certainement pour la première fois que dans le mémoire de Pierre d'Arcis, évêque de Troyes, envoyé à Clément VII peu avant 1389, on sait en quels termes : *Reperit fraudem et quomodo pannus ille artificialiter depictus fuerat, et probatum fuit etiam per artificem qui illum depinxerat* (49). Ce n'est pas de nature à nous édifier ; et pour dissiper nos appréhensions, il ne suffit vraiment pas de mettre en cause les aveux dont l'évêque se fait fort de donner la preuve (50),

(48) *In Gen. op. imperf.*, IX, 30 (cfr *Ench. bibl.*, n. 106).

(49) U. Chevalier, *Le Saint Suaire de Turin*, Paris, p. 6. Sur l'authenticité du document que l'on a cherché à discréditer, cfr U. Chevalier, *Autour des origines du Suaire de Lirey avec documents inédits*, Paris, 1903, p. 9 ss. En résumé, la double copie sur parchemin, conservée dans le volume 154 de la Collection de Champagne, constitue la minute originale. Pour en avoir l'évidence, il suffit de lire le titre de la pièce, inscrit (probablement de la main de l'évêque) en tête de l'acte B : « Veritas panni de Lireyo, qui alias et diu est ostensus fuerat et de novo iterum fuit ostensus, super quo intendo scribere domino nostro Pape in forma subscripta et quam brevius ».

(50) Cfr P. Vignon, *op. cit.*, p. 9 : « On aurait, finit-on par dire, obtenu l'aveu d'un peintre, auteur de ces images... Nous ne donnerons à ce litige qu'une place volontairement modeste, l'intérêt n'étant plus là : voir dans le Suaire une toile peinte est maintenant hors de question ». Et p. 109 : « Juridiquement, que valaient alors les « aveux » ? Et que valent-ils pour nous ? Rien, puisque le Suaire n'est pas un objet peint ». Le R. P. Renié (*op. cit.*, p. 152) n'est pas tout à fait du même avis. Suivant le Prof. Cognasso (cfr F. Trosarelli, *op cit.*, 523-525),

ni de déclarer l'argument irrecevable pour la seule raison que le Suaire n'est pas une toile peinte. La bulle pontificale de Clément VII (6 janvier — 6 février 1390), et les documents officiels qui lui font suite, jusqu'au milieu du XV[e] siècle, ne sont pas plus rassurants. Il n'y est jamais question que de peinture ou représentation du Suaire. Les chanoines de Lirey obtiennent-ils l'autorisation d'exhiber le Linceul, c'est à la condition d'éviter les démonstrations capables d'alimenter la croyance populaire à une véritable relique. Lors des ostensions, au moment où l'affluence des fidèles est la plus grande, ils sont tenus de faire entendre « alta et intelligibili voce, omni fraude cessante, quod figura seu representacio praedicta non est verum Sudarium Domini nostri Jhesu Xpisti, sed quaedam pictura seu tabula facta in figuram seu representacionem Sudarii, quod fore dicitur ejusdem Domini nostri Jhesu Xpisti » (51).

Certes l'empreinte saisissante laissée sur le linge vénéré à Turin, son étonnant réalisme, son caractère impersonnel et presque sculptural, assurément étranger à la peinture médiévale, demeurent un mystère. A défaut des expériences radiographiques, chimiques et microscopiques souhaitables, nous devons nous contenter des impressionnantes photographies du Chevalier

---

qui reconnaît l'authenticité des documents, Clément VII aurait simplement cherché une solution moyenne entre la requête des chanoines et *l'opposition de l'évêque.*

(51) Cfr U. Chevalier, *Autour des origines du Suaire,* p. 35. Les mêmes expressions reviennent à satiété dans les documents postérieurs, reproduits in-extenso, pp. 36-46. On complétera la série par deux autres pièces :

1. Le reçu, délivré aux chanoines de Lirey en 1418, par Humbert de la Roche, gendre de Geoffroy II de Charny, en échange du drap précieux confié à ses soins : « Ung drap ou quel est la figure ou représentation du Suaire Nostre Seigneur Jesucrist, lequel est en ung coffre armoyé des armes de Charny » (cfr U. Chevalier, *Le Saint Suaire de Turin,* p. 9).

2. La description du chroniqueur Corneille Zantflied, à l'occasion de l'ostension faite à Chimay en 1449 : « Quoddam linteum, in quo egregie miro artificio depicta fuerat forma corporis Domini nostri Jesu Christi, cum omnibus lineamentis singulorum membrorum, tamquam ex recentibus vulneribus et stigmatibus Christi pedes et manus et latus videbantur rubore sanguinolento intincti » (cfr U. Chevalier, *op. cit.,* p. 10).

G. Enrie. Peuvent-elles suppléer à l'absence des analyses (52) ?

Plusieurs questions viennent à l'esprit. La photographie, nous dit-on, a démontré que le Linceul n'est pas une toile peinte. En éclairant fortement le tissu à une lumière rasante, l'opérateur aurait certainement discerné à l'œil photographique des traces de matière colorante (53). Sans doute, si la toile est exposée à l'endroit. N'avons-nous pas des raisons d'en douter ? Ceci, en tout cas, est certain. D'après la description des Clarisses de Chambéry, chargées de restaurer le linge après l'incendie de 1532, la main gauche est croisée sur la main droite. « Du costé de la main gauche, disent-elles, laquelle est très bien marquée et croisée sur la droite, dont elle couvre la blessure » (54). Chose curieuse, le Suaire de Besançon, détruit sous la Convention,

---

(52) On est surpris, chaque fois qu'on parle du Suaire, de rencontrer l'opinion de personnes persuadées que l'authenticité a été prouvée par les analyses spectrales, chimiques ou autres. Il n'en est rien. M. P. Vignon le dit assez clairement dans son dernier livre. La grande faveur obtenue par les hommes de science en 1931 avait été « de voir le Suaire librement pendant des heures, tandis que Giuseppe Enrie *le photographiait retiré de son cadre, et mis sans aucun verre à portée* de leurs mains. Défense leur était faite cependant de le toucher » (*Le Saint Suaire,* p. 11). Le R. P. Trosarelli (*op. cit.,* p. 526) nous apprend en outre que l'interdiction était motivée par la crainte d'endommager le Suaire, les photographies étant jugées suffisantes. Le R. P. Renié (*op. cit.,* p. 54) exprime à ce propos des regrets trop justifiés. Ils sont partagés par le Dr. Belot (*op. cit.,* p. 633) en ces termes : « Nous pourrions éclaircir singulièrement ce troublant problème si la Commission du Suaire de Turin, qui comprend des chercheurs de toutes catégories, était autorisée à étudier directement ce Suaire, au lieu de discuter sur des photographies certes très belles, mais prises dans des conditions non scientifiques.

La première recherche serait de radiographier le Suaire ; si la silhouette est une peinture, la radiographie le dira, car à l'époque où le Suaire aurait pu être fabriqué, on utilisait des peintures opaques aux rayons X.

Puis la photographie en lumière infra-rouge et en lumière ultra-violette ferait apparaître des images caractéristiques si les taches rosées sont du sang ou des liquides organiques. Enfin et surtout, en recueillant un fragment des dépôts qui sont sur le Suaire, on saurait, par l'examen microscopique leur nature : sang, débris cellulaires, poils et sécrétions diverses ».

(53) Cfr G. Enrie, *Le Suaire de Turin révélé par la photographie,* Paris, 1936, pp. 79 ss.

(54) Cfr U. Chevalier, *Autour des origines du Suaire de Lirey,* Paris, 1903, p. 49. Le document est reproduit en entier, d'après une copie modernisée du XVIII[e] siècle, passée du cabinet du chanoine Ducis dans celui de M. l'abbé Bouchage, aumônier à Chambéry.

copie probable du Linceul de Lirey (55), présentait la même particularité. On peut s'en assurer, en consultant les anciennes gravures et peintures reproduites dans *le Linceul du Christ*, en 1902 (56). Et si l'image du Christ, imprimée sur le Suaire de Turin, est vue par transparence, ne serait-on pas en droit de faire une part plus grande aux surprises de l'inversion, bien connues des graveurs ? Il existe des raisons de penser que le Suaire n'est pas une toile peinte. Soit. Mais une empreinte directe et retouchée (comme le mémoire de Pierre d'Arcis le laisse penser), sur un moulage à faible relief ? Questions sans doute insolubles aussi longtemps que l'on ne sera pas autorisé à regarder de l'autre côté (57).

Que penser, enfin, des observations médicales de docteurs Barbet (58) et Hynek (59) ?

Le Rév. Père de Jerphanion note à leur propos : « Délibérément, nous évitons de nous arrêter sur toute une série de développements par où l'on nous montre comment, sur le suaire, des empreintes et traces de toutes sortes répondent aux moindres circonstances de la passion et de l'ensevelissement du Christ. D'une part, ces traces sont très incertaines. D'autre part, il y a tant d'inconnu sur la manière dont le Seigneur a été torturé, flagellé, crucifié et enseveli, qu'il ne semble pas très difficile, parmi les multiples hypothèses proposées, d'en trouver une qui cadre avec ce que l'on croit lire sur le suaire » (60). La remarque est très juste, surtout en ce qui concerne la Passion.

---

(55) Cfr P. Vignon, *Le Linceul du Christ*, Paris, 1902, p. 134 : « Le Saint Suaire, postérieur à 1349, antérieur à 1375, c'est la copie du Saint Suaire de Lirey ».

(56) Cfr *op. cit.*, pp. 133, 143, 144.

(57) « Et pourquoi n'a-t-on point profité également de l'occasion offerte (en 1931) pour photographier aussi le tissu à l'envers, puisqu'en 1902 certains controversistes attribuaient le caractère négatif des images au fait que l'étoffe aurait été renversée lorsqu'elle fut doublée, soit par les Clarisses de Chambéry (1534) soit par la princesse Clotilde (1868) » ? (cfr J. Renié, *op. cit.*, p. 54).

(58) *Les cinq plaies du Christ*, Paris, 1937.

(59) *Der Martertod Christi im Lichte der modernen medizinischen Wissenschaft, Golgotha*, 1935 : *Wissenschaft und Mystik*, Karlsruhe, 1936 ; *Die Geheimnisse des göttlichen Antlitzes*, Karlsruhe, 1936.

(60) *Le Saint Suaire de Turin*, dans *Orientalia Christiana periodica*, vol. IV, 1938, pp. 566 s.

Contentons-nous d'un seul exemple.

On sait que d'après le Linceul la plaie des mains est marquée au niveau du poignet « exactement sur le carpe, massif osseux de deux rangées d'osselets » ; les clous auraient traversé l'espace de Destot, entre les deux rangées, écartant les quatre os qui limitent cet espace. Dans ces conditions, ils pouvaient supporter un poids énorme. Comme les expériences tentées dans la paume d'un bras fraîchement amputé prouveraient au contraire que, plantés à cet endroit, les clous auraient rapidement déchiré les tissus de la main, l'indication serait d'une exactitude parfaite. Les clous ne pouvaient être enfoncés que dans le poignet (61). D'où la précision rigoureusement exacte du suaire.

Qu'on me permette pourtant ces réflexions.

A supposer que les expériences du docteur Barbet soient décisives, au point de vue de la résistance comparée du carpe et du métacarpe (62), et que la localisation de la plaie dans le poignet soit conciliable avec les textes évangéliques où il est question de la blessure des mains au sens ordinaire du mot (63), et avec la stigmatisation de plusieurs saints, était-il nécessaire que les clous fussent en mesure de supporter le poids du corps ? Chez les Romains, la croix était d'ordinaire pourvue d'une pièce de bois *sedile,* qui passait entre les jambes du supplicié, d'où l'affreuse expression *aequitare crucem* (64). Le docteur Bar-

(61) Cfr P. Barbet, *Recherches anatomiques sur les cinq plaies du Christ,* dans *La Vie Spirituelle,* t. LIX, avril 1939, pp. 2 s.

(62) Les expériences du Dr. Barbet ont été contestées par le Dr. Eskenazy (*Le Saint Suaire de Turin,* thèse de médecine), Paris, 1938.

(63) *Luc,* XXIV, 39, 40 ; *Jean,* XX, 20, 25, 27.

(64) Cfr sur ce point U. Holzmeister, S. I., *Crux Domini atque crucifixio* (quomodo ex archaeologia romana illustrentur), Romae, 1934, pp. 8 s. : « Tertium quoque lignum crucis seu *cornu* auctores Christiani Antenicaeni describunt. Justino teste (*Dialogus,* 91,12 s.) *crucis lignum, quod medium est infixum, sicut cornu eminet, in quo insident crucifixi.* Irenaeus (*Adv. haer., 2,* 24, 4) tradit : *Et ipse habitus crucis fines et summitates habet quinque, duos in longitudine et duos in latitudine et unum in medio, in quo requiescit, qui clavis affigitur.* Tertullianus (*Ad nationes,* 1, 12) loquitur de hoc *sedilis excessu* seu cornu et ita imaginem de *cornibus unicornis,* quam perperam *Deut,* 33, 17 invenerat, in Christo impletam videt : *unicornis autem mediae stipitis palus* (*Adv. Marc., 3,* 18). De hoc cornu intellegenda sunt verba Senecae (*Epist. morales,* 101,1-3) : *hanc vitam mihi, vel acuta si sedeam cruce, sustine* etc. — Auctores censent tale cornu ideo adhibitum fuisse, ut vita doloresque crucifixi protraherentur. Medici enim asserunt hominem sine tali fulcro pendentem mox sensibus destitui vitamque cito amittere. »

bet rejette l'hypothèse du chevalet comme celle des cordages, parce qu'il conclut à un affaissement du corps. Cette conclusion serait elle-même établie par l'angle que l'avant-bras aurait fait avec la verticale, d'après une grosse coulée de sang. Très bien. Mais comment prouver que les taches carminées qui représentent le sang, sont réellement du sang ? Imaginons un colorant quelconque disposé artificiellement sur le Linceul, et les conclusions ayant trait à la position des bras pendant la crucifixion, à l'affaissement du corps, à l'absence de *sedile* et de cordages, par conséquent aussi à la nécessité où les bourreaux se seraient trouvés d'enfoncer les clous dans le carpe et non dans la main proprement dite, croulent par la base. De même que les photographies les mieux réussies ne sauraient remplacer les analyses décrites par le docteur Belot, de même les expériences maintes fois répétées, ne pourront jamais suppléer à l'ignorance de cette donnée première.

*

* *

Je m'excuse de multiplier les objections. Elles concourent à montrer les obscurités qui continuent à entourer le sujet. Lorsqu'on s'en est rendu compte, comment ne serait-on pas surpris d'entendre proclamer que la question de l'authenticité est définitivement tranchée (65) ?

Le R. P. Renié prête à M. Cordonnier le propos suivant : « Si saint Jean ne vous paraît pas d'accord avec le Suaire, comme le Suaire est un fait, cela prouve qu'il faut corriger votre exégèse » (66). Cela est vite dit. Mais d'après quels principes ? En torturant les textes à tous les points sensibles, et en leur faisant dire ce que l'on veut qu'ils signifient ? Saint Jérôme avait déjà mis en garde contre ce danger. « Sola Scripturarum ars est, écrivait-il à saint Paulin, quam sibi omnes passim vindicent... nec scire dignantur, quid Prophetae, quid Apostoli senserint, sed ad sensum suum incongrua aptant testimonia ; quasi grande sit et non vitiosissimum dicendi genus, depravare

(65) Cfr P. Scotti, *La Sacra Sindone di Torino e le recenti ricerche scientifiche*, dans l'*Osservatore Romano*, 16 juin 1939.
(66) *Rev. Apol.*, t. LXIV, 1937, p. 150.

sententias et ad voluntatem suam Scripturam trahere repugnantem » (67).

Si l'on se refuse à ce parti désespéré, tout en conservant comme point de départ l'hypothèse de l'authenticité, il faudra en tout cas, pour aboutir à des résultats concluants, se conformer de plus près au sens réel de l'Evangile : *Teipsum evangelio, non evangelium tuo accommoda sensui* (68). Les recherches scientifiques, qui se poursuivent à propos du Linceul, s'autorisent volontiers de méthodes précises. On me pardonnera de réclamer, pour l'interprétation du seul récit évangélique quelque peu circonstancié que nous possédions sur la question, une même rigueur technique et un égal souci d'objectivité.

F.-M. BRAUN, O. P.
professeur d'exégèse du N.T. à l'Université de Fribourg (Suisse).

---

(67) *Epist. 53 ad Paulinum presb. 7* CSEL vol. LIV, p. 453 (texte cité par le R. P. Vosté, dans *De divina inspiratione et veritate Sacrae Scripturae*, Romae, 1932, p. 148).

(68) Cajetanus, *In Matth.* V, 31-32 (texte cité par le R. P. Vosté, *op. cit.*, p. 147).