

UN CAS PARTICULIER D'APOLOGÉTIQUE APPLIQUÉE : L'UTILISATION DES APOCRYPHES POUR AUTHENTIFIER LE MANDYLION D'ÉDESSE ET LE SUAIRE DE TURIN

Some apocryphal texts – read in a biased, superficial and uncritical way – have been used with an apologetic function to support the historicity and authenticity of certain relics that are said to come from the apostolic period. A significant example is that of the Holy Shroud of Turin, a medieval cloth; the supporters of its authenticity believe that it was known to the authors of certain apocryphal texts, that its story is told in the Abgar cycle (where it would appear in the form of the cloth known as the Mandylion of Edessa) and that it is also recognisable in certain special iconographic representations.

Certains textes apocryphes – lus de manière partielle, superficielle ou non critique – ont été utilisés dans le but apologétique de soutenir le caractère historique et authentique de reliques que l'on dit remonter à l'époque apostolique. Le Saint Suaire de Turin, un drap médiéval, en est un exemple significatif: qui soutient son authenticité considère que les auteurs de certains textes apocryphes en connaissaient l'existence, que son histoire est racontée dans le cycle d'Abgar (où il apparaîtrait sous la forme de la pièce de tissu connue sous le nom de Mandylion d'Édesse) et que l'on peut aussi le reconnaître dans certaines représentations iconographiques.

Cette contribution¹ présente un cas d'utilisation particulière d'écrits apocryphes dans le but d'authentifier certaines reliques. Qui travaille

1. Ce texte a été présenté à la réunion du groupe romand de l'AÉLAC (Bex, 9-10 janvier 2015). Il synthétise, avec des retouches et des compléments, des sujets traités dans deux livres récemment publiés : A. NICOLOTTI, *From the Mandylion of Edessa to the Shroud of Turin. The Metamorphosis and Manipulation of a Legend* (Art and Material Culture in Medieval and Renaissance Europe 1), Leyde, Brill, 2014 (édition italienne: *Dal Mandylion di Edessa alla Sindone di*

sur les apocryphes sait combien il a été et il est encore difficile d'attribuer une juste valeur aux informations qui se donnent comme historiques dans la littérature apocryphe, en particulier de la part de ceux qui la lisent à travers un préjugé religieux, qu'il soit négatif ou positif: d'un côté, ces informations sont surévaluées et utilisées en opposition à celles que contiennent les écrits canoniques, presque comme si elles étaient plus crédibles en raison du fait qu'elles proviennent d'écrits exclus du canon des Écritures et n'auraient pas été normalisées par les Églises chrétiennes; de l'autre, on est dans la situation inverse où la valeur historique des écrits apocryphes est disqualifiée *a priori* comme si leur non appartenance au canon signifiait *ipso facto* que ces écrits ne pouvaient pas contenir d'informations crédibles.

Le premier excès est propre à certains cercles caractérisés par un préjugé anti-ecclésiastique; le second – que l'on pourrait qualifier d'«apologétique» – est courant chez certains adhérents des Églises chrétiennes organisées, en particulier celles qui sont les plus réticentes à accepter totalement l'utilisation de la méthode historico-critique dans les études relatives à l'Antiquité chrétienne.

Le cas que je présente ici rompt et bouscule ce grossier modèle dichotomique, parce qu'il s'agit de tentatives de valorisation des écrits apocryphes dans un but apologétique. L'objectif de celles-ci est de trouver un fondement de vérité historique à certaines traditions qui ne sont pas historiques mais sont récupérées et utilisées pour augmenter la crédibilité de certains événements de la narration chrétienne. C'est ce qui se passe, par exemple, avec la défense de l'authenticité de certaines reliques soutenue par différents cercles appartenant non seulement à l'Église catholique romaine et à des Églises orthodoxes, mais aussi à quelques Églises protestantes. Cette défense de l'authenticité en général ne se manifeste pas en faveur de reliques que l'on pourrait qualifier de «naturelles» (je me réfère aux reliques les plus habituelles comme les restes d'un corps, les instruments du martyr, les habits, les objets d'usage courant, les produits ou les traces d'importants personnages religieux), mais en faveur de reliques «surnaturelles» qui sont celles qui conserveraient la marque tangible de l'intervention divine. C'est justement cette trace, unique et inimitable, qui en fait un instrument de propagande apologétique, parce que l'on considère que l'acceptation de l'authenticité de telle ou telle relique, et donc l'acceptation de son caractère surnaturel, devrait par conséquent conduire à accepter le message religieux que la relique contribue à véhiculer. On pense, par exemple, aux reliques des miracles eucharistiques (hosties transformées en chair, hosties qui saignent ou encore prodiges en tout genre qui surviennent à l'occasion d'événements profanatoires qui auraient mis

Torino. Metamorfosi di una leggenda [Collana di studi del Centro di scienze religiose 3], Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2015²); IDEM, *Sindone. Storia e leggende di una reliquia controversa* (Einaudi Storia 59), Turin, Einaudi, 2015.

en danger l'eucharistie) : l'acceptation de leur authenticité et celle de la réalité de l'événement surnaturel devraient être par conséquent une confirmation de la doctrine catholique romaine de la transsubstantiation eucharistique. On comprend donc bien pourquoi le culte des reliques surnaturelles est aussi enraciné et pourquoi les fidèles et les autorités ecclésiastiques elles-mêmes hésitent à mettre en doute leur réalité, à la différence de ce qui s'est passé avec de nombreuses reliques naturelles qui ont, pour nombre d'entre elles, été retirées du culte une fois certifiée leur provenance douteuse. Ces retraits sont la conséquence d'un travail d'enquête historique sur l'authenticité des reliques, réalisé en particulier entre la deuxième moitié du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle, qui a suscité de nombreuses résistances (en particulier, dans le monde catholique romain, dans le cadre de la crise moderniste) mais avec des résultats notables et souvent définitifs².

Aujourd'hui, une des reliques surnaturelles les plus célèbres dans le monde chrétien est le Saint Suaire de Turin. Entre 1898 et 1903, celui-ci a été l'objet d'un large débat concernant son authenticité, qui était, à l'époque, considérée comme inadmissible par la plus grande partie des historiens et biblistes catholiques ; mais la relique, bénéficiant d'une protection particulière de l'archevêque de Turin et surtout du roi d'Italie qui en était le propriétaire, eut un sort différent de celui d'autres reliques comparables et ne fut jamais retirée du culte, malgré l'avis contraire rendu en 1901 par une commission *ad hoc* instituée auprès de la Congrégation des Indulgences et des Saintes Reliques³. Après une période d'impasse et d'oubli progressif, au cours des trente dernières années du XX^e siècle, le Suaire de Turin a de nouveau retenu l'attention du public en raison des analyses scientifiques qu'on lui a consacrées.

Il s'agit d'un drap de lin tissé en chevron mesurant environ 4,41 × 1,13 mètre, qui contient la double image, frontale et dorsale, se joignant par la tête, d'un corps nu présentant les traces d'une série de tortures correspondant au crucifiement de Jésus de Nazareth décrit dans les évangiles [image 1]. L'image suggestive du corps humain crucifié qu'il porte est très particulière et ne peut pas être le résultat du simple contact du tissu avec un corps (pour différentes raisons de nature physique et géométrique) ; pour ceux qui la considèrent comme un faux, c'est là une preuve supplémentaire de son inauthenticité, alors que pour ceux qui croient en son authenticité, il s'agit là d'un des éléments qui

2. Voir, par exemple, ce qu'ont écrit à ce propos E. POLIDORI, «E se una reliquia fosse falsa?», *Civiltà cattolica* 50/5/1165 (1899), p. 18-33 ; A. BOUDINHON, «Et si ce n'était pas vrai?», *Revue du clergé français* 22 (1900), p. 241-263 ; E. COLUNGA, «Las tradiciones piadosas y la crítica histórica», *Ciencia tomista* 7 (1913), p. 72-83.

3. J'ai publié récemment la documentation de ce procès : A. NICOLOTTI, *Il processo negato. Un inedito parere della Santa Sede sull'autenticità della Sindone* (La corte dei papi 27), Rome, Viella, 2015.

Image 1 : Saint Suaire de Turin.

démontre son caractère surnaturel. L'aspect très particulier de cette image, qu'aucun humain – prétend-on – ne peut reproduire, en fait, aux yeux de ses fidèles, un instrument potentiel de confirmation de la foi en la résurrection du Christ : Jésus, en ressuscitant, aurait laissé sur ce tissu la trace miraculeuse de son corps (grâce à un éclair de lumière, à un puissant champ électrique, à une émission laser, à une radiation de protons et de neutrons, etc.).

Des arguments contraignants, aussi bien scientifiques qu'historiques (la nature du tissu et de l'image, l'apparition des premiers documents historiques et la radio-datation effectuée en 1988), amènent à conclure que cette relique a été fabriquée entre la deuxième moitié du XIII^e siècle et la première moitié du XIV^e siècle. Il existe en revanche un courant d'études appelées «sindonologiques» qui s'efforcent de démontrer à tout prix le contraire sur la base d'argumentations largement pseudo-scientifiques. Ces arguments relèvent aussi du champ des études historiques et exégétiques, deux domaines qui sont pourtant généralement hostiles à cette relique, parce que, malgré de minutieuses recherches, personne n'a pu trouver de document qui atteste l'existence de cette relique et de son image avant le Moyen-âge⁴.

Nombreux sont les exemples de cette méthode appliquée par la sindonologie, mais je me limiterai ici aux cas qui concernent la littérature apocryphe. Le recours à ces écrits sert à combler un vide, car les écrits canoniques, auxquels les sindonologues attribuent une valeur supérieure, ne fournissent aucune information sur le sort des draps funéraires de Jésus, et ceci fait qu'il manque un appui fondamental du point de vue documentaire. Il est compréhensible que ce recours aux écrits apocryphes intervienne sporadiquement, se limitant strictement à certains passages qui peuvent être utilisés pour appuyer la thèse en faveur de l'authenticité de la relique, sans aucune tentative de contextualisation, d'encadrement, d'historicisation ni d'évaluation générale du document utilisé.

4. Une histoire de la relique et des analyses scientifiques effectuées : A. NICOLOTTI, *Sindone* (cité n. 1), contenant une bibliographie mise à jour.

L'Évangile des Hébreux

Le premier cas concerne un passage de l'*Évangile des Hébreux*, un texte daté communément du II^e siècle, certainement antérieur à 180. Les chercheurs débattent pour savoir si cet évangile qualifié de «judéo-chrétien» a été écrit à l'origine dans une langue sémitique ou en grec; tout dépend de la classification des fragments des évangiles judéo-chrétiens qui ont été conservés, à propos de laquelle il n'existe pas d'accord unanime entre les chercheurs modernes, et de l'existence ou non d'un *Évangile des Nazaréens*⁵. Le fragment que je prends en considération remonte à une traduction latine de Jérôme et est tiré d'un de ses écrits de 392:

L'évangile, qu'on appelle selon les Hébreux et que j'ai traduit depuis peu en grec et en latin, et dont Origène se sert souvent, rapporte ceci après [le récit de] la résurrection du Sauveur: «Le Seigneur, après avoir donné un/du *sindon* au serviteur du prêtre, alla chez Jacques et lui apparut»; en effet, Jacques avait juré qu'il n'aurait plus mangé de pain depuis l'heure où il avait bu le calice du Seigneur, jusqu'à ce qu'il l'eût vu ressuscité d'entre ceux qui dorment. En outre, un peu plus loin: «Apportez – dit le Seigneur – une table et du pain», et il ajoute aussitôt: «Il prit le pain, le bénit, le rompit et le donna à Jacques le Juste, et lui dit: “Mon frère, mange ton pain, puisque le Fils de l'homme est ressuscité d'entre les dormants.”»⁶

5. L'idée qu'il existe deux textes distincts, un *Évangile des Hébreux* et un *Évangile des Nazaréens*, le premier écrit en grec et le second en araméen, remonte essentiellement à Hans Waitz («Das Evangelium der zwölf Apostel», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 13 [1912], p. 338-348; 14 [1913], p. 38-64 et p. 117-132); une minorité d'auteurs, mais avec de bonnes argumentations, pense en revanche qu'il s'agit d'un seul évangile en araméen (par exemple P. L. SCHMIDT, «Und es war geschrieben auf Hebräisch, Griechisch und Lateinisch: Hieronymus, das Hebraer-Evangelium, und seine mitterlaterliche Rezeption», *Filologia mediolatina* 5 [1998], p. 49-94; P. F. BEATRICE, «The “Gospel According to the Hebrews” in the Apostolic Fathers», *Novum Testamentum* 48 [2006], p. 147-195). Voir la récente mise au point sur le débat de J. FREY, «Die Fragmente judenchristlicher Evangelien», dans C. MARKSCHIES – J. SCHRÖTER (dir.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, vol. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, p. 560-592, et de C. GIANOTTO, *Ebrei credenti in Gesù* (Lecture cristiana del primo millennio 48), Milan, Paoline, 2012, p. 173-196.

6. Hieronymus, *De viris illustribus*, 2,12-13: «Evangelium quoque quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in Graecum sermonem Latinumque translatum est, quo et Origenes saepe utitur, post resurrectionem Salvatoris refert: “Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Iacobum et apparuit ei”; iuraverat enim Iacobus se non comesurum panem ab illa hora qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus. Rursusque post paululum: “Adfert, ait Dominus, mensam et panem”, statimque additur: “Tulit panem et benedixit et fregit et dedit Iacobo Iusto et dixit

Comme je l'ai dit, la langue originale du texte fait débat; Jérôme affirme avoir traduit ce texte en grec et en latin, et donc probablement à partir d'un original sémitique; de nombreux chercheurs, en revanche, soutiennent que l'original de l'*Évangile des Hébreux* était en grec et que, par conséquent, l'information de Jérôme n'est pas fiable. De toute façon, ce passage nous intéresse, parce qu'il est considéré par certains comme la plus ancienne mention extrabiblique concernant le suaire, que l'on connaît maintenant comme le Saint Suaire de Turin⁷. Toute la discussion tourne autour de la présence de l'objet nommé *sindon*.

En grec, et donc dans le Nouveau Testament aussi, σινδών avait deux significations: le mot désignait en premier lieu un genre de tissu fin, en particulier en coton ou en lin; par la suite, il signifia, par extension, tout objet fait de ce tissu⁸. Les évangiles de Matthieu, Marc et Luc racontent qu'après la descente de croix, Jésus fut enveloppé avec / dans σινδών⁹; mais l'utilisation que les évangiles font de ce terme dans le contexte des récits de la sépulture ne nous permet pas de choisir entre les deux possibilités et donc de comprendre si on voulait dire que Jésus fut enveloppé à sa mort «avec du lin», c'est-à-dire dans un ou plusieurs coupons de cette précieuse matière (dont on faisait des bandes, des vêtements, des draps) ou «dans un lin», c'est-à-dire dans *une seule* couverture de tissu dont la forme n'est pas claire (un long et large drap, une tunique, un très long bandage?)¹⁰.

ei: *Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus*» (éd. A. CERESA-GASTALDO, *Gli uomini illustri*, Florence, Nardini, 1988).

7. Par exemple A. CHERPILLOD – S. MOURAVIEV, *Apologie pour le Suaire de Turin*, Paris – Moscou, Myrmekia, 1998, p. 7; P. BAIMA BOLLONE, *101 questions sur le Saint Suaire*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 2001, p. 57; S. VENTURINI, *Il libro segreto di Gesù*, Rome, Newton Compton, 2011, p. 91-93; G. FANTI – P. MALFI, *Sindone, primo secolo dopo Cristo!*, Tavagnacco, Segno, 2013, p. 100.

8. Un examen complet de tous les textes grecs contenus dans le *Thesaurus Linguae Graecae*, entre le v^e siècle avant J.-C. et le début du iv^e après J.-C., me l'a confirmé.

9. Mt. 27,59; Mc 15,36; Lc 23,53.

10. La bibliographie critique sur les quelques indications que contiennent les Évangiles est imposante: dans l'attente de la publication sur le sujet d'une de mes recherches, je conseille, en complément des commentaires bibliques les plus répandus, ces essais qui parviennent à des solutions différentes: F. M. BRAUN, «Le Linceul de Turin et l'Évangile de Saint Jean», *Nouvelle revue théologique* 66 (1939), p. 900-935 et p. 1025-1046; A. VACCARI, «Sindone, bende e sudario nella sepoltura di Cristo», dans G. RINALDI (dir.), *Secoli sul mondo. Alla scoperta della Bibbia*, Turin, Marietti, 1955, p. 438-442; J. BLINZLER, «Die Grablegung Jesu in historischer Sicht», dans É. DHANIS (dir.), *Resurrexit. Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1974, p. 78-83; G. GHIBERTI, *La sepoltura di Gesù* (Studia Taurinensia 3), Rome, Pietro Marietti, 1982, p. 35-54; R. E. BROWN, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave*, New York, Doubleday,

Dans ce passage de l'*Évangile des Hébreux*, si Jérôme avait vraiment traduit un original sémitique, nous pourrions faire l'hypothèse qu'il a traduit l'hébreu *sadîn* (סדין), comme il le fait dans d'autres de ses écrits : *sadîn* désigne de façon générique les tissus que l'on utilise comme vêtement¹¹. Mais il faut tout d'abord observer qu'il n'est même pas absolument certain que le passage de l'*Évangile des Hébreux* concerne le σινδών avec lequel Jésus fut enseveli. Ce récit n'a pas d'équivalent dans les autres évangiles et le seul parallèle possible se trouve dans les *Actes de Thomas* (chapitre 49) où l'on trouve le texte suivant : « L'apôtre ordonna alors à son serviteur de préparer la table ; celui-ci prépara un banc qu'il trouva là et, après y avoir étendu un *sindón*, il y posa le pain de la bénédiction¹². » La proximité entre les deux passages serait démontrée par le fait qu'on y trouve le serviteur, la table et le pain : le *sindon* de l'*Évangile des Hébreux* serait donc une nappe d'autel primitive et non pas un tissu sépulcral, comme on l'interprète le plus souvent¹³. Malheureusement, les quelques phrases de Jérôme ne disent rien du contexte : la ressemblance entre les deux textes n'est pas suffisante pour exclure que ce *sindon* soit le même que celui avec lequel Jésus fut enseveli. Il est certain que cet aspect n'a pas été considéré comme important, car les autres textes qui dépendent de ce récit, réunis consciencieusement par Albertus Klijn, ont tous supprimé la partie qui concerne le dépôt du linge¹⁴.

Il est tout aussi difficile de déterminer qui pourrait être ce « serviteur du prêtre ». S'agit-il du serviteur de Jacques, celui qui étend la nappe sur l'autel pour le pain ? Ou est-ce le serviteur du grand prêtre cité par les évangiles canoniques à l'occasion de l'arrestation de Jésus et qui, selon Jean, s'appellerait Malchus et à qui un des disciples de Jésus coupa une oreille d'un coup d'épée¹⁵ ? Ou bien un serviteur quelconque qui se trouvait près du tombeau avec les gardes chargés de le surveiller, comme le raconte Matthieu¹⁶ ? La narration, si on en reconnaît le

1994, p. 1242-1283 ; P. A. GRAMAGLIA, « I panni funerari nella tomba di Gesù (Gv 20,1-10) », *Approfondimento Sindone* 2/2 (1998), p. 49-72 ; IDEM, *La discontinuità*, Turin, Tipografia Saviglianese, 2014, p. 605-670.

11. Voir P. A. GRAMAGLIA, « Ancora la Sindone di Torino », *Rivista di storia e letteratura religiosa* 27 (1991), p. 90-91. Cf. Jg. 14,12-13 ; Pr. 31,24 ; Is. 3,23.

12. *Acta Thomae*, 49 : ἐκέλευσεν δὲ ὁ ἀπόστολος τῷ διακόνῳ αὐτοῦ παραθεῖναι τράπεζαν· παρέθηκεν δὲ συμμέγλιον ὃ εὔρον ἐκεῖ, καὶ ἀπλώσας σινδόνα ἐπ' αὐτὸ ἐπέθηκεν ἄρτον τῆς εὐλογίας (éd. M. BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, vol. 2/2, Leipzig, Mendelssohn, 1903).

13. La contiguïté entre les deux textes a été notée par A. F. J. KLIJN, *Jewish-Christian Gospel Tradition* (Supplements to Vigiliae Christianae 17), Leyde, Brill, 1992, p. 85.

14. A. F. J. KLIJN, *Jewish-Christian Gospel Tradition* (cité n. 13), p. 81-83 : *Virtutes apostolorum* (Pseudo-Abdias), Grégoire de Tours, *Bibelwerk*, Sedulius Scottus, Jacques de Voragine.

15. Mt. 26,51 ; Mc 14,47 ; Lc 22,50 ; Jn 18,10.

16. Mt. 27,62-65.

contexte funéraire, pourrait avoir une fonction apologétique: le drap livré serait une preuve de la réalité de la résurrection de Jésus, tangible aussi aux yeux des Juifs qui l'avaient condamné, informés des faits par ce «serviteur», non identifié, providentiellement présent sur les lieux¹⁷.

Mais si l'on veut accorder un peu de crédibilité historique à cet étrange récit, plusieurs difficultés se présentent. Un des objectifs du rédacteur de l'*Évangile des Hébreux* est d'exalter la figure de Jacques le Juste, connu comme le «frère du Seigneur», c'est pourquoi le texte dit qu'il a été le destinataire de l'apparition du Christ ressuscité et qu'il a bu au calice du Seigneur. Ceci contredit pourtant les récits des évangiles canoniques que les sindonologues eux-mêmes tiennent pour une source très sûre et interprètent de façon tout à fait littérale. Si Jésus, alors qu'il venait de ressusciter, donna son suaire au serviteur, Jean et Pierre n'auraient pas pu le voir dans le tombeau vide, comme le raconte l'*Évangile selon Jean*. Enfin, quel serviteur juif observant les normes de pureté aurait pris dans ses mains un tissu impur et contaminé, entré en contact avec un cadavre, d'autant plus s'il s'agissait de le remettre à un prêtre? Le contact avec un cadavre humain rend impur pendant sept jours celui qui le touche; cela vaut aussi pour quiconque entre dans une tente où se trouve un mort ou pour qui touche un sépulcre, ainsi que pour certains objets qui se trouvent près du corps¹⁸. Il est demandé aux prêtres de ne pas se faire contaminer par un mort qui ne soit pas un proche¹⁹. Différents textes, même antérieurs à la codification légale rabbinique, se soucient de préciser que le seul contact avec le sang d'un mort transmet l'impureté (sang qui pourrait être contenu dans le linge sépulcral d'une personne tuée de façon violente)²⁰. La législation juive prévoit aussi que les objets devenus impurs à travers le contact avec le mort, parmi lesquels on compte les linceuls, puissent transmettre l'impureté, comme si la personne qui les touche avait touché le mort lui-même: dans le langage des rabbins, ceux-ci sont des «pères d'im-

17. Alfred Loisy se demandait: «Le trait du linceul donné par le Christ, sortant du tombeau, à son gardien, n'est-il pas le produit d'une imagination qui n'a rien de génial?» («Les origines du Nouveau Testament», *Revue du clergé français* 20 [1899], p. 35).

18. Nb. 19,11: «Celui qui touchera un mort, un corps humain quelconque, sera impur pendant sept jours»; 19,14-16: «Voici la loi. Lorsqu'un homme mourra dans une tente, quiconque entrera dans la tente, et quiconque se trouvera dans la tente, sera impur pendant sept jours. Tout vase découvert, sur lequel il n'y aura point de couvercle attaché, sera impur. Quiconque touchera, dans les champs, un homme tué par l'épée, ou un mort, ou des ossements humains, ou un sépulcre, sera impur pendant sept jours.»

19. Lv. 21,1-2: «L'Éternel dit à Moïse: Parle aux sacrificateurs, fils d'Aaron, et tu leur diras: "Un sacrificateur ne se rendra point impur parmi son peuple pour un mort, excepté pour ses plus proches parents."»

20. Cf. V. NOAM, «Corpse-Blood Impurity: A Lost Biblical Reading?», *Journal of Biblical Literature* 128/2 (2009), p. 243-251, qui va même jusqu'à retenir que la mention du sang contaminant puisse être contenue dans la Torah.

pureté». L'idée que la présence des morts contamine semble avoir été partagée aussi par les disciples de Jésus en Palestine jusqu'au IV^e siècle après J.-C. au moins²¹.

Une dernière considération : comment peut-on penser que le suaire, une fois entre les mains des juifs hostiles à Jésus, soit ensuite retourné entre celles des chrétiens ?

Il semble que la communauté qui se reconnaissait dans cet évangile ne se soit souciée de rien de tout cela. D'autre part, à l'époque, il n'y avait pas de raison de penser qu'un suaire existait encore ; il n'y avait donc pas de raison de se demander quelle avait été sa destinée. Pas même Jérôme, qui prépara la traduction latine de l'*Évangile des Hébreux* alors qu'il habitait à Bethléem, ne mentionne un quelconque suaire de Jésus conservé en Palestine, ce qui confirme ce que nous savons grâce à d'autres sources : à la fin du IV^e siècle, en Palestine, on n'avait pas encore connaissance de ce genre de reliques qui ne font leur apparition que dans la deuxième moitié du VI^e siècle²².

On a réagi à ces difficultés en tentant de les neutraliser à travers un bouleversement du texte. La première tentative à laquelle la littérature sindonologique a recours remonte à John Theodore Dodd, qui fait l'hypothèse d'une erreur intervenue dans la transmission du texte de Jérôme et remplace les mots « serviteur du prêtre » (*servo sacerdotis*) par le nom de « Pierre » (*Petro*). Le texte devient donc : « Le Seigneur, après avoir donné le suaire à Pierre, alla chez Jacques. » Si Jésus avait remis le suaire à Pierre, on aurait obtenu deux résultats en un seul coup : la disparition du gênant serviteur du prêtre et une cohérence au moins partielle avec les évangiles canoniques.

La justification philologique d'une telle correction du texte est tout à fait fantaisiste. Dans un premier temps, selon Dodd, quelqu'un aurait fait une confusion entre un soi-disant mot latin original *Petro* (« Pierre ») et le mot *puero* (« garçon », « serviteur ») ; cette possibilité serait prouvée par le manuscrit d'un texte qui n'a rien à voir avec tout ceci : le

21. Cf. B. R. McCANE, *Roll Back the Stone. Death and Burial in the World of Jesus*, Harrisburg, Trinity Press, 2003, p. 109-125.

22. Cf. F. PUAUX, « À propos du Saint-Suaire de Turin », *Revue chrétienne* 49/15 (1902), p. 458 : « L'étude de ce texte [...] prouve, sans contestation, que dans les Églises chrétiennes de la Palestine, on n'accordait aucune valeur à ce suaire, puisqu'on admettait qu'après sa résurrection, le Christ l'avait donné à un esclave, et à un esclave de son mortel ennemi, le souverain sacrificateur. N'apparaît-il pas avec une claire évidence, que si l'image du Christ était restée empreinte sur ce suaire, ce n'est pas un esclave qui eût reçu la précieuse relique, mais l'apôtre Jacques ? Plus important encore le fait, que saint Jérôme rapportant ce texte de l'*Évangile des Hébreux*, ne fait aucune remarque qui puisse laisser entendre que le suaire eût conservé l'image du Christ. [...] Si au II^e siècle, date de la composition de l'*Évangile aux Hébreux*, si au IV^e siècle, époque à laquelle saint Jérôme écrivait, nulle mention n'est faite d'une relique aussi insigne, et s'il est seulement parlé d'un suaire, objet souillé suivant la loi juive, donné à un esclave, c'est que le suaire miraculeux n'existait pas. »

Codex Bobbiensis, important témoignage du v^e siècle de la vieille traduction africaine de la Bible. Dans un passage qu'on appelle la «Finale courte de Marc», dans le *Codex Bobbiensis*, se trouve la phrase suivante: «Omnia autem quaecumque praecepta erant et qui cum puero [au lieu de: Petro] erant breviter exposuerunt²³.» Un copiste ultérieur de l'*Évangile des Hébreux*, pour aider le lecteur, aurait décidé d'enlever le mot qui était déjà erroné, *puero*, et de le remplacer brutalement par la paraphrase, *servo sacerdotis*, afin de bien montrer qu'il s'agissait du serviteur qui avait été blessé à l'oreille pendant l'arrestation de Jésus²⁴.

Une deuxième solution fut avancée par Alfred O'Rahilly qui s'efforça de rendre le passage cohérent avec l'*Évangile selon Jean*. Sa théorie présume que l'*Évangile des Hébreux* a été écrit à l'origine en langue sémitique; il ajoute ensuite que les consonnes hébraïques des mots «serviteur» et «prêtre» ne seraient pas très différentes de celles des mots «Pierre» et «Jean». Pour cette raison, Jérôme aurait mal lu le texte hébreu original de l'évangile et confondu les mots entre eux²⁵. Mais il est évident que ni עבד (*éved* «serviteur») et כִּפְּאָ (Kefá «Pierre»), ni כהן (*kohén* «prêtre») et יוחנן (*Yochanán* «Jean») ne peuvent donner lieu à de telles confusions graphiques et l'on ne peut pas penser que Jérôme ait commis une erreur aussi grossière. Aucune de ces deux explications n'est acceptable pour une autre raison encore: le contenu du passage de Jérôme ne peut être mis en doute, non seulement en raison du témoignage unanime des manuscrits latins, mais aussi parce qu'on le retrouve à l'identique dans une ancienne recension grecque du même texte, traditionnellement attribuée à Sophrone²⁶.

Tout aussi gratuite est l'hypothèse qui voit dans ce «prêtre» un Jean, dit «le Presbytre» dont parle Papias d'Hiérapolis, inséré artificiellement dans cet épisode²⁷. L'hypothèse la plus intéressante, mais qui n'est pas

23. *Codex Bobbiensis*, fol. 41r; éd. J. WORDSWORTH – W. SANDAY – H. J. WHITE, *Portions of the Gospels according to St. Mark and St. Matthew from the Bobbio Ms.*, Oxford, Clarendon Press, 1886, p. 23.

24. J. T. DODD, «The Appearance of Jesus to the Priest's Servant, as Recorded in the Gospel of the Hebrews, and the Holy Shroud», *The Commonwealth* (octobre 1931), p. 189-194. Il est arrivé quelquefois que John Theodore Dodd soit par erreur confondu avec le bien plus célèbre Charles Harold Dodd.

25. A. O'RAHILLY, *The Burial of Christ*, Cork, Cork University Press, 1942, p. 59, n. 6.

26. Cité dans A. F. J. KLIJN, *Jewish-Christian Gospel Tradition* (cité n. 13), p. 80.

27. G. ZANINOTTO, «Mille anni di congetture», dans *Il grande libro della Sindone*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000, p. 35. Sur Jean le Presbytre, qui ne fait pas qu'un avec l'apôtre Jean, et sur ces «presbytres» en général, voir E. NORELLI, *Papia di Hierapolis. Esposizioni degli oracoli del Signore* (Lecture cristiane del primo millennio 36), Milan, Paoline, 2005, p. 257-276 et p. 537-547. Papias ne connaît pas seulement Jean, mais plusieurs «presbytres»; on ne comprend donc pas pourquoi Zaninotto a choisi de ne faire référence qu'à celui-là, et seulement à celui-là.

assez étayée, est que le «prêtre» soit en fait l'apôtre Jacques²⁸. Vu les caractéristiques du texte, il n'est de toute façon pas prouvé que le récit de l'*Évangile des Hébreux* soit historiquement digne de foi; et cette histoire ne démontre pas qu'il existe, conservée quelque part, une relique sépulcrale de Jésus.

Il est piquant d'observer que, par le passé, certains partisans de l'authenticité du Suaire ont même vu dans ce texte un argument non pas en faveur mais plutôt contraire à leur cause²⁹.

Le présumé *Évangile des douze Apôtres*

Certains sindonologues, suivant l'exemple de Pietro Savio, pensent avoir identifié d'autres sources apocryphes antiques consacrées aux draps funéraires de Jésus. L'une d'entre elles serait un *Évangile des douze Apôtres*, présenté comme un texte du II^e siècle, dont certains fragments en copte ont été conservés³⁰. On y parle des draps qui enveloppaient Lazare comme des linceuls de Jésus. En fait, ces textes ne remontent pas au II^e siècle et ne font pas partie de l'*Évangile des douze Apôtres*: c'est leur éditeur, Eugène Révillout, qui, pensant avoir retrouvé un exemplaire de l'*Évangile des douze Apôtres* mentionné par Origène et Jérôme³¹, donna ce faux titre à ces fragments coptes; mais cette hypothèse fut contestée et très vite abandonnée.

28. C'est une idée que propose déjà Freculphus Lexoviensis, *Chronica* 2,1,18: «Cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad sacerdotem Iacobum, et apparuit ei.» À l'époque contemporaine, elle est reprise par C. PAPINI, *Sindone: una sfida alla scienza e alla fede*, Turin, Claudiana, 1998², p. 28-29.

29. Cf. A. LOTH, «Le linceul du Christ», *Petites annales de St. Vincent de Paul* 3 (1902), p. 221: «La critique rationaliste allemande a accordé à cet Évangile une importance exagérée pour amoindrir l'autorité des Évangiles canoniques. L'*Évangile des Hébreux* comme l'*Évangile des Nazaréens*, l'*Évangile des Ébionites*, etc., sont des évangiles de sectes séparées. Les uns et les autres ont le caractère commun d'amplification et de vulgarité. Ils se composent d'additions, plus ou moins autorisées, ajoutées à l'original de saint Mathieu. Saint Jérôme lui-même, quoique dans les premiers temps il ait été trop favorable à l'*Évangile des Hébreux*, reconnaissait dans les additions propres à cet Évangile des interpolations judéo-chrétiennes. L'histoire du Suaire qui précède l'apparition de Jésus à l'apôtre Jacques, en est sûrement une. On sent une intention de secte judaïsante dans ce détail invraisemblable du serviteur du grand prêtre qui se trouve à propos, au milieu des gardes, le matin de la Résurrection, pour recevoir ce Suaire des mains du Seigneur, et dans cette apparition dont Jacques, le chef de l'Église de Jérusalem, fut favorisé le premier. Cet épisode sans autorité ne peut prouver qu'une chose c'est que, au temps de saint Jérôme, on ne savait pas encore ce qu'était devenu le linceul du Christ.»

30. P. SAVIO, *Ricerche storiche sulla Santa Sindone*, Turin, SEI, 1957, p. 61 et p. 161-166.

31. Origènes, *In Lucam homiliae*, 1,2; Hieronymus, *Dialogi contra Pelagianos*, 3,2.

Le passage qui concerne Lazare est en réalité un fragment d'un texte homilétique tardif³²; il n'est autre qu'une paraphrase des évangiles canoniques et ne contient rien de particulier³³. En revanche, celui qui concerne Jésus fait partie d'une *Homélie sur les lamentations de Marie*, transmise en copte, en arabe et en éthiopien et datée des v^e-vi^e siècles (certains ont pensé avoir retrouvé ici le texte de l'*Évangile de Gamaliel*³⁴). Ce texte manifeste un certain intérêt pour les draps funéraires de Jésus. Ce récit, dans la tradition copte, fait de Ponce Pilate un saint converti au christianisme et le présente sous un jour favorable. Il fait retomber sur les juifs toute la responsabilité de la mort de Jésus, déchargeant Pilate et le centurion, qu'il présente comme persuadés non seulement de l'innocence, mais aussi de la résurrection et de la divinité de Jésus. Ici Pilate, d'une manière historiquement peu fiable, est presque présenté comme un fervent disciple de Jésus³⁵. Selon ce texte,

32. Cf. *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout, Brepols, 1992, § 81.A; concernant la situation des manuscrits, voir P. LACAU, *Fragments d'apocryphes coptes*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1904, p. 79-82. Ce sont A. BAUMSTARK, «Les apocryphes coptes», *Revue biblique* 3 (1906), p. 259-262, et P. LADEUZE, «Apocryphes évangéliques coptes», *Revue d'histoire ecclésiastique* 7 (1906), p. 245-259, qui démontrèrent pour la première fois qu'on ne pouvait pas attribuer ce texte à l'*Évangile des douze Apôtres*; voir aussi E. LUCCHESI, «Un évangile apocryphe imaginaire», *Orientalia Lovaniensia Periodica* 28 (1997), p. 167-178.

33. *Narratio evangelica apocrypha cum homilia contexta*, frag. 2: «Viens, je te montrerai les mains de Lazare liées de leurs bandelettes (κερίαι), enveloppées par les lins (σινδών), qui s'en élèveront là, sortant du tombeau. [...] À cet instant Lazare vint dehors, enveloppé de bandelettes (κερίαι) et la face liée d'un suaire (σουδάριον). Sa tête était attachée par des bandelettes» (éd. E. RÉVILLIOUT, «Les apocryphes coptes. Première partie», *Patrologia orientalis* 2 [1904], p. 137 et 141).

34. Cf. *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (cité n. 32), § 74. Le nom de l'*Évangile de Gamaliel* était moderne et arbitraire; il est donc aujourd'hui généralement abandonné; on supposait un texte de cet évangile écrit en copte et daté du v^e siècle; le titre avait été proposé par A. BAUMSTARK, «Les apocryphes coptes» (cité n. 32), p. 253-259, et par P. LADEUZE, «Apocryphes évangéliques coptes» (cité n. 32); pour une révision moderne de la question, A. SUCIU, «A British Library Fragment from a Homily on the Lament of Mary and the So-Called Gospel of Gamaliel», *Aethiopica* 15 (2012), p. 53-71. Sur les recensions éthiopienne et arabe du texte, voir R. BEYLOT, «Bref aperçu des principaux textes éthiopiens dérivés des Acta Pilati», *Langues orientales anciennes – Philologie et linguistique* 1 (1988), p. 188-195, et A. MINGANA, «Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshūni», *Woodbrooke Studies* 2 (1928), p. 181 et p. 204-205.

35. La tradition évangélique cherche déjà à minimiser la responsabilité de Pilate lors du procès de Jésus et charge les Juifs. Plus tard, Tertullien est le témoin le plus ancien que nous ayons conservé d'un courant qui fait de Pilate un chrétien capable de rendre témoignage au ressuscité. Le sommet de ce processus de réhabilitation de Pilate est sa reconnaissance comme martyr par la

le gouverneur romain accordait une certaine importance aux «reliques» en tissu trouvées dans le tombeau; mais, il est évident que ces récits sont tardifs et ont une fonction manifestement apologetique :

En cet instant [Pilate] se leva avec les grands des juifs et le Sanhédrin et les grands prêtres. Ils trouvèrent [dans le sépulcre] les linceuls placés à terre sans personne là. Pilate dit : «O hommes ! qui détestez votre propre vie, si on avait pris le corps, [on aurait pris] les bandelettes aussi.» Eux, ils lui dirent : «Tu ne vois pas que ce ne sont pas les siennes, mais d'autres étrangères?» Pilate se souvint de la parole de Jésus : «Il faut que de grands miracles aient lieu dans mon tombeau.» Pilate se hâta donc d'entrer dans le tombeau. Il prit les linceuls de Jésus. Il les serra contre son sein. Il pleura sur eux. Il les baisa de joie comme si Jésus en était entouré³⁶.

Le récit continue en disant que Pilate mit les linceuls de Jésus dans les mains d'un centurion romain qui ne voyait pas d'un œil et qui, après les avoir approchés de son visage, retrouva immédiatement la vue. Ensuite, grâce à ces mêmes draps, Pilate fit ressusciter et sortir de la tombe le bon larron qui avait été crucifié à la droite de Jésus. Pilate fit alors détruire et piller le palais de Sanhédrin et celui du grand prêtre. Une annexe du récit (dont on ne conserve qu'une version en éthiopien) relate, en outre, que Pilate écrivit une lettre à Hérode pour lui annoncer les miracles accomplis par le Fils de Dieu. Mais le méchant Hérode, en accord avec les juifs, répondit à Pilate en lui demandant de lui envoyer les linceuls en même temps que le larron ressuscité pour pouvoir les voir et les toucher; dès que le larron arriva en Galilée, accompagné par le centurion qui avait été aveugle, Hérode les fit tuer. Gamaliel dit alors qu'à partir de ce moment

il y eut une grande inimitié entre lui [Pilate] et Hérode à cause des draps funéraires de notre seigneur Jésus. Ceux-ci furent portés aussi au ciel³⁷.

Comme on le voit, le texte dit que les «draps funéraires» de Jésus ne sont plus sur cette terre; il est curieux que ce texte soit cité pour appuyer l'hypothèse que de telles reliques étaient connues et conservées quelque part, alors qu'on y affirme tout à fait le contraire.

tradition copte et l'inscription de son nom au calendrier des saints dans l'Église éthiopienne. Le texte que nous examinons témoigne de cette transformation de la figure du gouverneur romain.

36. *Homilia de lamentis Mariae (Evangelium Gamalielis)*, 7,22-26 (éd. E. REVILLOUT, «Les apocryphes coptes» [cité n. 33], p. 172). Édité aussi par P. LACAU, *Fragments d'apocryphes coptes* (cité n. 32), p. 13-22.

37. *Homilia de lamentis Mariae*, 11,48 (éd. M. A. VAN DEN OUDENRIJN, *Gamaliel: äthiopische Texte zur Pilatusliteratur*, Fribourg, Universitätsverlag, 1959, p. 82).

L'Évangile de Nicodème

Un autre texte grâce auquel, selon Savio, «on ne peut douter que le suaire et le linceul ont été conservés», est l'*Évangile de Nicodème*. Dans ce cas aussi, Savio fait remonter l'œuvre au ⁱⁱe siècle et Giulio Ricci même au ⁱer, mais en fait nous n'avons à disposition qu'un texte rédigé probablement entre 320 et 380, même si celui-ci peut se référer à un écrit plus ancien et aujourd'hui perdu³⁸. Un grand nombre de récits invraisemblables mettent en scène à un certain moment une apparition de Jésus ressuscité devant Joseph d'Arimathée, qui mentionne entre autres les draps sépulcraux dans un langage proche de celui des évangiles les plus anciens :

Je suis Jésus. Tu as demandé mon corps à Pilate, puis tu m'as enveloppé avec un *sindón* pur et tu as mis un suaire sur mon visage [...]. Et il me conduisit dehors et me montra le lieu où je l'avais mis; et le *sindónion* gisait là, ainsi que le suaire pour son visage³⁹.

Il n'y a aucun élément (ici comme dans d'autres textes similaires) qui fournisse des informations particulières sur la nature des tissus sépulcraux, sur leur conservation ou sur leur possible ressemblance avec le Suaire de Turin: l'auteur remanie simplement l'*Évangile de Jean*, tire des autres évangiles l'information sur le *σινδών* qu'il appelle aussi avec le diminutif *σινδόνιον* (montrant ainsi qu'il pense qu'il n'y avait qu'un linge et non pas plusieurs) et précise que le suaire était pour le «visage», là où Jean au contraire parlait de «tête». Suivant Savio, Baima Bollone affirme que, selon la traduction copte de cet évangile, «le suaire avait été fixé sur le visage de Jésus avec des bandelettes⁴⁰». Cette déduction est infondée car le texte ne parle que d'un «suaire que j'avais posé sur son visage» et les bandelettes n'apparaissent nulle part⁴¹; de toute façon c'est le texte grec qui fait foi, et non pas sa traduction copte transmise par un manuscrit du ^xe siècle.

38. P. SAVIO, *Ricerche storiche* (cité n. 30), p. 61-63 et p. 166-168 (citation p. 63); G. RICCI, *L'uomo della Sindone è Gesù*, Rome, Studium, 1969², p. 331. Voir au contraire *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (cité n. 32), § 62; R. GOUNELLE, «Un nouvel Évangile judéo-chrétien?», dans J. SCHRÖTER, *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology* (Colloquium Biblicum Lovaniense 60), Louvain, Peeters, 2013, p. 357-401.

39. *Evangelium Nicodemi (Gesta Pilati)*, 15,6: Ἐγὼ εἶμι Ἰησοῦς, οὗ καὶ τὸ σῶμα ἠτήσω παρὰ Πιλάτου, καὶ ἐνέδυσάς με σινδόνι καθαρῶ καὶ σουδάριον ἐπέθηκας ἐπὶ τὸ πρόσωπόν μου [...]. Καὶ ἀπήνεγκέν με καὶ ἔδειξέν μοι τὸν τόπον ὅπου ἔθηκα αὐτόν, καὶ τὸ σινδόνιον ἔκειτο ἐν αὐτῷ, καὶ τὸ σουδάριον τὸ εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ. Voir aussi 11,3; 12,1; 15,5 (éd. C. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, Mendelssohn, 1876², p. 210-286).

40. P. BAIMA BOLLONE, *Sepoltura del Messia e Sudario di Oviedo*, Turin, SEI, 1997, p. 79.

41. M. VANDONI – T. ORLANDI, *Vangelo di Nicodemo*, Milan, Istituto Editoriale Cisalpino, 1966, § 171: ΠΡΟΥΔΑΡΙΟΝ ΝΤΑΙΜΟΡῶ ΕΧΜ ΠΕΓΩ.

ville, mais il ne fait aucunement mention de l'image, ni n'attribue la retraite de Chosroès à son intervention miraculeuse⁴⁷. Le laps de temps pendant lequel la peinture d'Ananias est transformée en une image acheiropoïète, c'est-à-dire en un objet du salut «non fait de main d'homme», se situe entre 550 (Procopé) et la fin du siècle (Évagre). On est dans la deuxième moitié du VI^e siècle, donc à une époque où apparaissent aussi les premières traces d'autres objets de ce genre (les images de Camulia en Cappadoce et de Memphis en Égypte).

Plusieurs auteurs se sont occupés de la légende d'Abgar et de l'image acheiropoïète d'Édesse⁴⁸. Il est intéressant de rappeler ici que, dans les années 1930, le zoologue Paul Vignon, considéré comme le fondateur de la sindonologie, a formulé l'hypothèse qu'il existait une relation de dépendance entre l'image d'Édesse et le Suaire de Turin : il proposa l'idée que le visage du Christ peint sur l'image était une copie du visage imprimé sur le Suaire⁴⁹. Dans les années soixante-dix, cette théorie a été profondément modifiée : le sindonologue Ian Wilson a émis l'hypothèse que l'image d'Édesse et le Suaire de Turin étaient la même pièce d'étoffe, qui fut à l'époque repliée de telle façon que seul le visage du Christ apparaissait⁵⁰. Cette hypothèse est très séduisante, parce qu'elle permet d'expliquer pourquoi on ne trouve pas de trace du Suaire de Turin avant le XIV^e siècle : il était caché sous les traits d'une autre relique, dont l'histoire est connue. L'assimilation des deux reliques permet donc de faire remonter le Suaire de Turin au temps du Christ et d'expliquer comment ce tissu est passé de Jérusalem à Édesse et d'Édesse à Constantinople ; le sac de Constantinople en 1204, enfin, permet de faire disparaître cette relique pour la retrouver en France au XIV^e siècle. Je suis, quant à moi, de l'avis que l'on ne peut pas assimiler les deux objets.

La théorie de Wilson se fonde surtout sur un texte en grec, les *Actes de Thaddée* – écrits entre 609 et 944 :

Abgar avait ordonné à Ananias d'observer minutieusement le Christ, l'apparence qu'il avait, son âge, ses cheveux, bref de tout. Après qu'Ananias est parti et qu'il a remis la lettre, il se mit à fixer intensément le Christ, mais il ne put le saisir. Quand celui-ci, en connaisseur des cœurs, s'en rendit compte, il demanda à se laver. On lui donna un

47. Procopius Caesariensis, *Bellum Persicum*, II,12,20-30.

48. Le travail fondamental concernant les images acheiropoïètes demeure celui de E. VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig, Hinrichs, 1899, auquel on peut ajouter au moins M. ILLERT, *Die Abgarlegende. Das Christusbild von Edessa*, Turnhout, Brepols, 2007. Pour une mise à jour, A. MONACI CASTAGNO (dir.), *Sacre impronte e oggetti « non fatti da mano d'uomo » nelle religioni. Atti del Convegno Internazionale - Torino, 18-20 maggio 2010* (Collana di studi del Centro di scienze religiose 2), Alexandria, Edizioni dell'Orso, 2011.

49. P. VIGNON, *Le Saint Suaire de Turin*, Masson, Paris 1939², p. 124-139.

50. I. WILSON, *The Turin Shroud*, Londres, Gollancz, 1978.

τετράδιπλον et, après s'être lavé, il s'essuya le visage. Son image étant restée empreinte sur le tissu, il le donna à Ananias⁵¹.

La partie consacrée à la légende de l'image d'Abgar est claire et assez proche de la tradition, mais ceux qui soutiennent l'authenticité du Suaire de Turin pensent que les *Actes de Thaddée* font allusion à une image qui représente tout le corps de Jésus, et non pas seulement son visage. Le linge d'Édesse contiendrait donc l'image du corps de Jésus enroulé dans le Suaire de Turin. Le changement de perspective s'appuie sur des sens inhabituels de certains mots grecs : ainsi ἡλικία ne signifierait pas «âge» mais «taille» et ὄψις ne serait pas le «visage» mais «l'aspect» de tout le corps du Christ⁵².

Mais au-delà des traductions de ces mots, qu'est-ce qui peut faire penser que ce texte se réfère à une image d'un corps entier, imprimé sur un long tissu, de sorte qu'il soit possible d'identifier ce linge au Suaire de Turin? Selon les sindonologues, qui poursuivent une intuition que Ian Wilson eut dans les années 70 du siècle dernier, l'élément clef serait le terme τετράδιπλον qui signifie littéralement «replié quatre fois». Selon l'idée de Wilson, malheureusement étayée par aucune preuve, le Suaire aurait été conservé pendant plusieurs siècles à Édesse et à Constantinople par la suite, replié quatre fois de façon à ce qu'il ne fut possible de voir que le visage [image 2]. C'est pour cela que l'on a pensé erronément que le linge ne représentait que le visage du Christ et pas tout son corps qui se trouvait entre les plis.

Cette intuition est véritablement géniale, mais elle se heurte, à mon avis, à des obstacles insurmontables. En premier lieu, les sindonologues s'appuient sur les *Actes de Thaddée* et sur tous les autres textes, comme s'ils renfermaient la pure et simple vérité sur les faits : ils déduisent donc qu'après la mort de Jésus, le Suaire fut porté de Jérusalem à Édesse et qu'il y resta jusqu'au x^e siècle. La lecture des *Actes*

51. *Acta Thaddaei*, 2-4: Παραγγείλας τῷ Ανανία ὁ Ἄβγαρος ἱστορήσαι τὸν Χριστὸν ἀκριβῶς, ποίας εἰδέας ἐστίν, τὴν τε ἡλικίαν καὶ τρίχα καὶ ἀπλῶς πάντα. Ὁ δὲ Ανανίας ἀπελθὼν καὶ δοὺς τὴν ἐπιστολὴν ἦν ἐπιμελῶς ἀτενίζων τῷ Χριστῷ, καὶ οὐκ ἠδύνατο καταλαβέσθαι αὐτόν. Ὁ δὲ ὡς καρδιογνώστης γνοὺς ἤτησε νίψασθαι· καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ τετράδιπλον· καὶ νυψάμενος ἀπεμάζατο τὴν ὄψιν αὐτοῦ. Ἐντοπωθείσης δὲ τῆς εἰκόνοσ αὐτοῦ ἐν τῇ σινδόνι ἐπέδωκεν τῷ Ανανία (éd. R. A. LIPSIVS – M. BONNET, *Acta Apostolorum apocrypha*, vol. 1, Leipzig, Mendelssohn, 1903; nouvelle édition, selon de nouveaux critères, A. N. PALMER, «The Logos of the Mandylyon: Folktales, or Sacred Narrative?», dans L. GREISIGER – C. RAMMELT – J. TUBACH [dir.], *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit*, Beyrouth, Orient-Institut, 2009, p. 171-175).

52. Par exemple A. M. DUBARLE, *Historie ancienne du Linceul de Turin jusqu'au XIII^e siècle*, Paris, OEIL, 1985, p. 105-106; G. ZANINOTTO, «La Sindone di Torino e l'immagine di Edessa. Nuovi contributi», *Sindon* 9-10 (1996), p. 117-130; K. DIETZ, «Some Hypotheses Concerning the Early History of the Turin Shroud», *Sindon* 16 (2001), p. 5-54; M. GUSCIN, *The Image of Edessa* (The Medieval Mediterranean 82), Leyde, Brill, 2009, p. 145-146.

Image 2: Saint Suaire replié quatre fois, selon l'idée de Ian Wilson.

de Thaddée se limite exclusivement à ce court passage sans qu'aucun sindonologue ne se préoccupe des conséquences logiques qui devraient découler de l'acceptation du caractère historique de cet écrit: même si parfois certains textes légendaires, lus avec l'attention qui convient, peuvent fournir des informations à caractère historique, il n'est pas pour autant possible de les considérer comme des comptes rendus précis et fiables *sic et simpliciter*, en particulier quand ils prétendent relater des épisodes ayant eu lieu très longtemps auparavant et qu'aucune autre

source ne confirme, ou quand ils sont anachroniques. Dans le cas qui nous occupe, les *Actes de Thaddée* relatent des épisodes qui sont manifestement légendaires et incompatibles avec ce que nous savons des origines chrétiennes : par exemple, la conversion au christianisme du roi d'Édesse dès les années trente du premier siècle et une organisation liturgique et ecclésiastique de l'Église d'Édesse que l'on ne retrouve qu'au cours des siècles suivants.

Quant au terme τετράδιπλον, il n'est utilisé en référence au tissu que dans les *Actes de Thaddée* et dans les textes qui y ont puisé directement (le texte du Synaxaire constantinopolitain, par exemple) ; il a été en revanche abandonné par toutes les autres sources : il ne s'agit pas d'une dénomination officielle de la relique et elle n'est pas très commune dans les textes. Le même mot τετράδιπλον, qui, en grec, est attesté pour la première fois justement dans les *Actes de Thaddée*, se prête à plusieurs interprétations. Il pourrait s'agir d'un rappel symbolique des quatre évangiles, donc d'un portrait du Christ non pas à travers les images et les couleurs d'un tissu, mais à travers les mots : il ne faut pas oublier que nous nous trouvons dans le contexte syrien qui a donné naissance à l'harmonie évangélique διὰ τεσσάρων de Tatien.

Une autre référence est constituée par le livre de l'*Exode* (28,16 et 39,9) où le pectoral du grand-prêtre est qualifié de « carré » (צָרָף, τετράγωνον pour la traduction grecque des Septante) et de « double » (לִשְׁנָיִם, διπλοῦν) : une sorte de pochette en tissu, dans les plis de laquelle étaient conservés les instruments de divination. On a fait l'hypothèse que l'adjectif substantivé τετράδιπλον se référerait à une façon de plier le tissu, typique des cérémonies : il faudrait, pour vérifier cette hypothèse, réaliser un travail approfondi sur les façons, aussi bien chrétiennes que païennes, de plier les objets en tissu dans un contexte rituel. L'idée du τετράδιπλον pourrait aussi être une tentative pour expliquer l'origine des nombreuses copies de l'image miraculeuse qui circulaient simultanément à l'époque, et ceci même dans la ville d'Édesse : un drap replié quatre fois sur lui-même aurait pu être à l'origine de quatre images miraculeuses imprimées les unes sur les autres. On a là une solution efficace pour rendre automatiquement « authentiques » toutes ces images et résoudre d'éventuels problèmes de compétition entre les reliques. Quelle que soit l'explication, le système de pliage du τετράδιπλον, comme il est présenté et représenté par Wilson, est même inadéquat, parce qu'il prévoit trois phases de pliage et non pas quatre.

Quant au contexte du récit, il est important de remarquer que le tissu n'est qualifié de τετράδιπλον qu'*avant* qu'il soit utilisé par Jésus pour s'essuyer et non pas après ; aucun passage ne dit que Jésus a déplié le linge pour s'allonger dessus, sur le dos et sur le ventre, nu, afin d'imprimer son image toute entière et que le tissu a été ensuite replié. Le récit des *Actes de Thaddée*, en outre, se situe pendant la vie de Jésus et non pas après sa mort : les signes de la crucifixion, visibles sur la relique de Turin, seraient en totale contradiction avec ce fait.

Les *Actes de Thaddée* eux-mêmes écartent la possibilité que le τετράδιπλον ait à voir avec les draps funéraires du Christ, parce que, dans la suite du texte, ils sont désignés par un terme différent : ἐντάφια au pluriel. Enfin, pour quelle raison l'image toute entière du Christ aurait-elle été tenue cachée pendant des siècles entre les plis ? La seule explication fournie pour justifier ce curieux « complot du silence » est la suivante : l'exposition, non camouflée, du Suaire aurait pu scandaliser les fidèles à cause de la présence de sang et de blessures sur le corps mort de Jésus. Dans le contexte de l'Édesse de l'époque, en effet, où dominaient les idées « monophysites », les chrétiens n'auraient été disposés à reconnaître en Jésus que la nature divine et non la réalité d'une véritable humanité.

Il nous faut donc croire que ceux qui possédaient le Suaire – convaincus de l'authenticité de la relique et donc conscients de la véritable nature humaine de leur Seigneur, capable de douleur et de mort – auraient délibérément et de façon coupable occulté ce qui démontrait le caractère erroné de leur théologie, trompant ainsi les autres fidèles. Nous devrions encore penser que ceux-ci auraient voulu, sans que l'on comprenne pourquoi, persister dans une erreur théologique, réfutée de façon éclatante par l'objet même de leur vénération⁵³. En vérité, ce « monophysisme », dont on nous parle, est le signe d'une connaissance peu approfondie de la théologie « jacobite ». Il est depuis longtemps démontré que ces prétendus « monophysites » d'Édesse professaient en fait une christologie qui n'avait aucune difficulté à admettre ouvertement la véritable humanité du Christ et qui ne niaient en aucune façon la réalité de sa cruelle mort en croix⁵⁴. Cacher ce prétendu linge funéraire et ses blessures sanguinolentes n'aurait eu aucune raison d'être. Même si cela avait été fait, pourquoi vouloir alors en laisser des traces dans les écrits, en utilisant par exemple le mot τετράδιπλον ? Pour créer un langage ésotérique codé, incompréhensible jusqu'au xx^e siècle ?

Les difficultés sont nombreuses aussi d'un point de vue pratique. Le Suaire est un linge mesurant quatre mètres. Le tissu d'Édesse est une petite serviette qui est justement désignée dans les sources byzantines par le mot μανδύλιον, c'est-à-dire « mouchoir », « manuterge ». En outre, l'image du Suaire porte les signes de tout le corps d'un homme mort et ensanglanté, alors que l'image d'Édesse dans l'iconographie représente toujours et seulement un visage sans blessures, d'un homme vivant, aux yeux grand ouverts, dans certains cas aux joues rouges.

53. Cf. B. FRALE, *I Templari e la sindone di Cristo* (Intersezioni 346), Bologne, Il Mulino, 2009, p. 109.

54. Font encore référence les travaux de J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien*, Louvain, J. van Linthout, 1909 ; IDEM, « La christologie du monophysisme syrien », dans A. GRILLMEIER – H. BATCH (dir.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. 1, Würzburg, Echter, 1962², p. 425-580.

Iconographie de l'Image d'Édesse

Nous possédons un grand nombre de reproductions iconographiques du prétendu *μανδύλιον* original (je dis «prétendu» parce qu'il faut rappeler que des copies qui lui firent concurrence furent mises très vite en circulation) qui ne sont jamais très éloignées de ce modèle. Le *μανδύλιον* le plus célèbre, celui que les byzantins considéraient comme original, fut emporté à Constantinople en 944 et placé dans la chapelle Notre-Dame du Phare, à l'intérieur du palais impérial de Boucoléon. Deux copies, qui semblent assez proches de l'original aujourd'hui perdu, se trouvent à Gênes et à Rome et ont un aspect qui ne rappelle pas le visage de l'homme du suaire [image 3].

Même devant cette difficulté, la sindonologie est parvenue à trouver d'autres éléments qui prouveraient que ce mouchoir et le Suaire de Turin ne font qu'un. On a de nouveau recours aux *Actes apocryphes de Thaddée*, dans une version plus récente qui remonte au XI^e siècle (transmise par le manuscrit *Vindobonensis historicus graecus* 45, que les éditeurs Tischendorf, Lipsius et Bonnet reportent dans l'apparat critique de leur édition) et qui contient une amplification du récit d'origine où il est dit qu'Abgar

releva cette image de notre Seigneur Jésus Christ, divine et non faite de main d'homme, après qu'elle a été appliquée sur une planche; il la décora avec de l'or, encore visible aujourd'hui, inscrivant dans l'or ces mots: «O Christ Dieu, celui qui espère en toi ne faillit pas.»⁵⁵

On retrouve ce texte, dans une version quasiment identique, dans la Synaxaire constantinopolitain⁵⁶. La relique y est décrite probablement dans les conditions où elle se trouvait après son déplacement à Constantinople; ceci explique pourquoi les deux copies de Gênes et de Rome sont, elles aussi, peintes sur du tissu collé sur une planche. La sindonologie s'est concentrée sur le fait que de l'or décorait la planche. On part du constat que certaines représentations iconographiques du Mandylium (certaines, mais pas toutes) montrent une sorte de treillage qui semble décorer le tissu lui-même [image 4]. Ce treillage serait bien la décoration en or décrite par la source, que les artistes ont fidèlement reproduite sur leurs toiles, et qui était vraisemblablement posée sur la surface du tissu. Et le «halo» circulaire qu'on retrouve autour du visage du Christ peut être dû à l'absence de ce treillage autour de l'image du visage.

55. Τὴν θεῖαν καὶ ἀχειροποίητον ταύτην εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπὶ σανίδος κολλήσας, καὶ διὰ τοῦ νῦν φαινομένου χρυσοῦ καλλωπίσας ἀνέστησεν, ἐπιγράψας ἐν τῷ χρυσοῦ ταῦτα τὰ ῥήματα· Χριστὲ ὁ θεός, ὁ εἰς σὲ ἐλπίζων οὐκ ἀποτυγχάνει.

56. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, p. 58**, l. 9 – p. 60**, l. 2 (éd. E. VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder* [cité n. 48]).

Image 3 : Mandylion de Gênes et de Rome.

Image 4 : Mandylion de l'église de la Transfiguration-du-Sauveur
sur Nereditsa (1199).

Image 5: Suaire sur la planche de bois couverte par le treillage en or, selon l'idée de Ian Wilson.

Ajoutons que, toujours selon les sindonologues, certaines peintures montrent des protubérances circulaires qui seraient les têtes des clous avec lesquels le Suaire, plié, aurait été fixé à la planche de bois, avant qu'il soit couvert par le treillage en or [image 5]. La présence du treillage et la dissimulation des plis du Suaire, cloué sur une tablette de bois, auraient eu une conséquence d'une extrême importance: sans procéder à tout un travail de démontage, il aurait été impossible d'avoir accès aux parties du Suaire qui portaient l'image du corps. On conclut que les chrétiens des premiers siècles ont pu voir le Suaire mais sans se douter qu'ils étaient devant le linceul du Christ⁵⁷.

Même dans ce cas, les arguments sont inadmissibles. Les décorations en forme de losange que l'on trouve sur les peintures du tissu du Mandyliion ne sont que la façon avec laquelle les artistes ont tenté de représenter, de façon stylisée, la structure du tissu. D'autres illustrations de tissus, en effet, montrent le même genre de décorations dans un contexte qui n'a rien à voir avec les reliquaires: par exemple, sur le drap de la lamentation sur le Christ mort, situé à l'intérieur de l'église Saint-Pantéléimon à Gorno Nerezi, en Macédoine, qui remonte à 1164 (avec des motifs géométriques et des bandes colorées sur les bords) [image 6], ou dans la décoration du tissu de la table du dernier repas dans une fresque de la Karanlık kilise («l'église sombre») de Göreme, en Turquie (datant probablement du XI^e siècle) [image 7].

57. Cf. I. WILSON, *The Turin Shroud* (cité n. 50), p. 92-103; M. G. SILIATO, *Sindone: mistero dell'impronta di duemila anni fa*, Casale, Piemme, 1997, p. 169-170; D. C. SCAVONE, «Joseph of Arimathea, the Holy grail, and the Edessa Icon», *Arthuriana. The Journal of Arthurian Studies* 9/4 (1999), p. 3; M. ANTONACCI, *The Resurrection of the Shroud*, New York, Evans, 2000, p. 129-133.

Image 6: Christ mort, église Saint-Pantéléimon à Gorno Nerezi (1164).

Quant aux formes circulaires qui sont interprétées comme étant des têtes de clous, il s'agit en réalité de franges appliquées aux bords du mouchoir que l'iconographie du Mandylion représente sous différentes formes. Un codex athonite du XI^e siècle représente les rideaux du Tabernacle de Moïse qui étaient liés entre eux par des cordons et des fer-

Image 7: Le dernier repas, Karanlık kilise de Göreme (XI^e siècle).

moirs (Ex. 26,1-14), exactement comme dans beaucoup d'icônes du Mandyllion [image 8]: rideaux damassés en forme de losanges ou de carrés, avec ou sans motifs floraux ou décoratifs, avec des franges qui s'élargissent aux extrémités.

Une autre tentative de faire coïncider les deux objets est née de l'observation superficielle du dessin d'un Mandyllion qui se trouve à l'intérieur de la Saklı kilise («église cachée») de Göreme, datant de la moitié ou du troisième quart du XI^e siècle [image 9]. On a imaginé que les cercles coloriés en rouge constituaient une référence indiscutable au Suaire, parce qu'ils représenteraient des trous vaguement circulaires, présents dans le tissu, que les experts définissent comme *poker holes* [image 10]⁵⁸. C'est insensé, parce qu'on ne comprend pas pour quelle raison on aurait dû représenter sur une peinture des trous insignifiants qui ont sur le tissu un diamètre moyen de deux centimètres environ. En outre, cette identification va contre la théorie même du pliage en quatre: en effet, sur le Suaire, les trous sont dans une position assez distante du visage de l'homme qui y est représenté, c'est-à-dire à la hauteur de ses mains sur un côté du tissu et à la hauteur de sa cuisse de l'autre. Si le Suaire avait été vraiment replié et enfermé dans le reliquaire, ne laissant visible que le visage, aucun peintre n'aurait pu voir ces trous qui, par nécessité se seraient trouvés sur les couches non visibles, c'est-à-dire cachés entre les plis. Ici se pose donc pour la énième fois le même problème: d'un côté, on dit que la totalité du Suaire était invisible, parce qu'il était caché dans le reliquaire et que c'est de là que serait née l'interprétation erronée du Mandyllion comme serviette ne représentant que le visage; de l'autre, en revanche, on accepte des explications qui supposent que quelqu'un aurait déplié et vu le Suaire

⁵⁸. R. MORGAN, «A Further Speculation on the Date of the Turin Shroud "Poker Holes"», *Shroud News* 38 (1986), p. 14-18.

Image 8 : Tabernacle de Moïse, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. Laur. Med. Pl. 9.28, fol. 109r.

Image 9 : Mandylion de la Saklı kilise de Göreme (XI^e siècle).

en entier sans le communiquer par la suite à personne ni se comporter en conséquence. Pourquoi peindre des cercles rouges sur une image du Mandylion en les agrandissant proportionnellement des dizaines de fois si personne ne pouvait en comprendre le sens ? L'explication est en fait très simple : ces cercles ne sont pas des trous, mais des décorations en

Image 10: Saint Suaire, *poker holes*.

forme de fleurs. Il suffisait de mieux observer le dessin où les contours des fleurs ont pratiquement disparu, mais sont encore visibles, ou bien de se déplacer dans une petite église toute proche, la Karanlık kilise, toujours à Göreme, pour découvrir un autre dessin du Mandylion où les fleurs sont parfaitement visibles [image 11]. C'était une des variantes de la décoration du tissu; une alternative à la décoration géométrique que nous avons vue précédemment. Il est bon de remarquer aussi que l'on trouve sur cette fresque des franges latérales avec des formes circulaires qui ne peuvent en aucun cas être des têtes de clous.

La sindonologie semble posséder une capacité tout à fait particulière: transformer toutes les objections en nouvelle preuve en sa faveur. C'est ainsi que ces cercles – une fois qu'il a été décidé par les sindonologues que ce ne sont pas des trous – ont été transformés en une décoration d'un tissu brodé de fleurs, présentant au centre une ouverture circulaire correspondant au visage, et donc qu'il s'agit du mouchoir qui aurait servi à protéger la surface extérieure du Suaire replié et enfermé dans son reliquaire⁵⁹!

Un dernier exemple de lecture erronée des sources iconographiques est fournie par la miniature d'un codex illustré, conservé à Madrid et contenant la *Synopsis Historiarum* de Jean Skylitzès [image 12]⁶⁰. La scène est dominée par l'empereur Romain I^{er} Lécapène qui, en 944,

59. M. MORONI, «L'icona di Cristo nelle monete bizantine», dans L. COPPINI – F. CAVAZZUTI (dir.), *Le icone di Cristo e la Sindone*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000, p. 135-137.

60. Madrid, Biblioteca Nacional, Vitr/26/2 (gr. 347, olim N-2), fol. 131r. *Fac simile* du manuscrit: *Ioannes Scylitza, Synopsis historiarum* (Σύνοψις ιστοριῶν), Athènes, Milētos, 2000.

Image 11: Mandylion de la Karanlık kilise de Göreme (XI^e siècle).

Image 12: *Synopsis Historiarum* de Jean Skylitzès, Biblioteca Nacional de Madrid, cod. Vitt/26/2, fol. 131r.

reçoit le Mandylion des mains de son *cubicularius* Théophane. La sin-donologie s'est appropriée cette image croyant avoir trouvé la preuve que le Mandylion n'était pas un mouchoir ou une petite serviette, mais un long tissu descendant sur les épaules des deux personnages et duquel, comme par une erreur de perspective, dépasse le visage du Christ⁶¹. Mais dans ce cas aussi, l'explication est erronée. Le Mandy-

61. W. K. MÜLLER, *Festliche Begegnungen: die Freunde des Turiner Grab-tuches in zwei Jahrtausenden*, Francfort-sur-le-Main, Lang, 1989, p. 281 et p. 732; I. RAMELLI, «Dal Mandilion di Edessa alla Sindone: alcune note sulle testimonianze antiche», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 4 (1999),

Image 13: *Synopsis Historiarum* de Jean Skylitzès, Biblioteca Nacional de Madrid, cod. Vitr/26/2, fol. 205r.

lion est le tissu blanc, le petit rectangle avec des franges rouges. La longue étoffe sur laquelle le Mandylion est appuyée est très clairement d'une autre couleur et servait à empêcher que les mains impures des personnages se trouvent en contact direct avec un objet aussi sacré. Il aurait suffi de feuilleter quelques autres pages du même manuscrit pour trouver des situations similaires avec d'autres reliques [image 13]⁶².

En conclusion, il me semble important de souligner de manière générale que le fil conducteur qui relie toutes ces explications est l'utilisation de la littérature apocryphe ou de l'iconographie sans précautions

p. 181; M. GUSCIN, *The Burial Cloths of Christ*, Londres, Catholic Truth Society, 2000, p. 24; A. PIANA, *Sindone. Gli anni perduti*, Milan, Sugarco, 2007, p. 39; B. FRALE, *I Templari e la sindone di Cristo* (cité n. 53), p. 108.

62. Fol. 205r (Georges Maniakès alors qu'il remet à un messager la lettre du Christ à Abgar); autres exemples à fol. 207v (Jean l'Orphanotrophe lorsqu'il remet à Constantin Phagitzès une arche contenant les objets sacrés) et 210v (procession avec des reliques).

critiques, sans historicisation correcte, sans examen du contexte et avec une approche trop littéraliste. Il s'agit d'un phénomène en développement qui résulte d'une pulsion apologétique (volontaire ou involontaire) qui parfois convainc même des chercheurs confirmés, qui n'ont pas le temps ou les moyens d'approfondir le sujet. La sindonologie est un petit monde généralement inconnu des experts du domaine, mais qu'il est bon de connaître, parce qu'il jouit d'un grand succès et d'une bonne diffusion à travers les moyens de communication de masse actuels.

Andrea NICOLOTTI
andrea.nicolotti@unito.it