



HAL
open science

Pain, miel et poisson : exégèse patristique des aliments consommés après la résurrection

Matthieu Cassin

► **To cite this version:**

Matthieu Cassin. Pain, miel et poisson : exégèse patristique des aliments consommés après la résurrection. *Revue d'études augustinienne et patristiques*, 2019, 65 (2), pp.287-305. 10.1484/J.REA.5.120341 . halshs-02512357

HAL Id: halshs-02512357

<https://shs.hal.science/halshs-02512357>

Submitted on 19 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pain, miel et poisson : exégèse patristique des aliments consommés après la résurrection

Que mangea le Christ après la résurrection ? La question peut sembler pour le moins anecdotique : l'important demeure qu'il ait mangé, et c'est bien le point que la plupart des auteurs patristiques ont commenté, soulignant ainsi la réalité de la résurrection charnelle du Christ. Cependant, il n'est pas sans intérêt de mener un petit inventaire des aliments consommés par le ressuscité, et des variations textuelles à ce sujet. Dans les évangiles de Matthieu comme de Marc, les choses sont simples : il n'est pas question de repas du ressuscité. Dans ceux de Luc et de Jean, en revanche, les choses paraissent plus complexes. En Lc 24, 30, dans l'épisode d'Emmaüs, il est fait mention du pain pris et rompu (λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδιδου αὐτοῖς), sans qu'il soit fait précisé si le Christ a effectivement mangé, non plus que les disciples, qui comprennent, et partent, apparemment sans se nourrir :

³¹ Αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν· καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν. ³² Καὶ εἶπαν πρὸς ἀλλήλους, Οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν [ἐν ἡμῖν] ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς; ³³ Καὶ ἀναστάντες αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ εὔρον ἠθροισμένους τοὺς ἕνδεκα καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς, ³⁴ λέγοντας ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι. ³⁵ Καὶ αὐτοὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ καὶ ὡς ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου (Lc 24, 31-35).

Dans l'épisode de Lc 24, 36-49, lors de l'apparition du Christ aux disciples réunis à Jérusalem, y compris les deux disciples d'Emmaüs, Jésus mange du poisson et, éventuellement, du miel devant eux (Ἔτι δὲ ἀπιστούντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμαζόντων εἶπεν αὐτοῖς, Ἔχετε τι βρώσιμον ἐνθάδε; Οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος <καὶ ἀπὸ μελίσσου κηρίου>· καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν [Lc 24, 41-43].) – nous reviendrons sur ce passage, qui sera au cœur de l'étude que nous proposons ici.

Enfin, dans l'évangile de Jean, après l'épisode de la pêche des 153 poissons au matin sur le Lac, on trouve une longue description d'un repas matinal au bord de ce même lac, où il n'est cependant pas explicitement dit que Jésus, qui fait ici office de cuisinier, ait mangé lui-même, alors qu'il invite ses disciples à le faire :

⁹Ὡς οὖν ἀπέβησαν εἰς τὴν γῆν βλέπουσιν ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον. ¹⁰Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπιάσατε νῦν. ¹¹Ἀνέβη οὖν Σίμων Πέτρος καὶ εἴλκυσεν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν μεστὸν ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πενήκοντα τριῶν· καὶ τοσοῦτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον. ¹²Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Δεῦτε ἀριστήσατε. οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν, Σὺ τίς εἶ; εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν. ¹³Ἐρχεται Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως (Jn 21, 9-13).

Dans ce dernier cas, ce sont donc du pain et du poisson qui sont préparés par le Christ ressuscité et offerts à ses disciples. Non seulement les ingrédients diffèrent de ceux que l'on trouve dans le texte lucanien, mais surtout, en Jean c'est le Christ qui cuisine, alors qu'en Luc, il demande de la nourriture aux disciples.

La liste des aliments qui ont été explicitement consommés est réduite : du poisson et du pain (Jn), du poisson et éventuellement du miel (Lc) ; il faut y ajouter le pain dans l'épisode d'Emmaüs, dont on ne sait s'il resta sur la table quand le Christ disparut à leurs yeux. La plupart des explications patristiques de ces passages ne s'attardent pas outre mesure sur les aliments consommés et soulignent surtout que le Christ a mangé¹. Il est cependant quelques cas dans lesquels les ingrédients ont retenu l'attention des commentateurs². Nous nous arrêterons ici en particulier sur un point, qui a en outre l'intérêt d'être lié d'une part à une variante du texte néotestamentaire – la mention du rayon de miel en Lc 24, 42, en accompagnement du poisson – et d'autre part à la conflation des deux repas principaux de Luc, à Jérusalem, et de Jean, au bord du lac. Après avoir présenté d'abord un rapide état de la question sur la variante de Lc 24, 42, on étudiera trois textes qui témoignent de l'interprétation, en Palestine et en Cappadoce, à la fin du 4^e siècle, de cette variante de Lc 24, 42, en lien avec un verset du Cantique des cantiques (Ct 5, 1c). L'un de ces textes va même jusqu'à fusionner les récits de Luc et de Jean, en rapprochant non plus poisson et miel, mais pain et miel. Dans un dernier temps, on présentera rapidement d'autres

¹ Il faut mentionner également le témoignage d'IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Smyrniotes*, III, 1-3 (éd. F. X. FUNK, K. BIHLMAYER, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen, 1970), qui rappelle, comme preuve de la résurrection du Christ en la chair, qu'il a « mangé et bu » avec ses disciples après la résurrection, en référence à Ac 10, 41. Ce verset – qui transmet une tradition légèrement différente de celle des évangiles, où il n'est pas question de boisson, dans les repas du ressuscité – est cependant très rarement cité, et jamais, hors Ignace d'Antioche, avant Jean Chrysostome et Théodoret de Cyr (le renvoi de *Bibindex* à la *Didascalia apostolorum*, 20, possible, n'est pas assuré, dans la mesure où il y est seulement question de manger avec le ressuscité, non de boire avec lui).

² On relèvera pour mémoire l'article de C. VOGEL, « Le repas sacré au poisson chez les Chrétiens », *Revue des sciences religieuses*, 40, 1966, p. 1-26, qui mentionne la variante de Lc 24, 42, à propos de son étude sur les repas avec poisson, mais sans l'étudier en détail, puisque son intérêt porte sur l'ingrédient présent dans tous les témoins, le poisson. Voir également A. MACGOWAN, *Ascetic Eucharists : Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (Oxford Early Christian Studies), Oxford, 1999, p. 127-128.

témoignages patristiques sur la variante de Lc 24, 42, afin de tenter de cerner sinon son origine et sa date, du moins de la mieux situer dans le temps et l'espace, sans prétendre cependant épuiser le dossier pour les interprétations ultérieures du poisson et du miel, qui deviennent nombreuses à partir du moment où le texte long devient le texte communément admis³.

I. – Lc 24, 42

Quel est le texte exact de Lc 24, 42 ? Ce que nous considérons, avec nos yeux modernes, académiques et occidentaux, comme une variante du texte biblique – la mention du rayon de miel – est en fait le texte byzantin reçu et celui de la Vulgate⁴. Le texte de l'édition courante, la 28^e édition Nestle-Aland, est le suivant : οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος. Cependant, une consultation tant de l'apparat de cette édition que des collations publiées dans le volume d'analyse pour l'évangile de Luc par l'institut de Münster confirme rapidement que, si ce texte court a pour lui de très bons témoins (P⁷⁵ κ A B D L W 041 579 1079 2411^{Pc}), il reflète cependant une forme tout à fait minoritaire, qui correspond au texte alexandrin. Dans l'immense majorité des témoins, on trouve l'une ou l'autre variante de la forme longue, le plus souvent avec καὶ ἀπὸ μελίσσου κηρίου, plus rarement avec καὶ ἀπὸ μελίσσου κηρίον⁵.

Qu'en est-il des traductions anciennes ? La plupart n'ont pas la leçon longue : en syriaque, elle est absente de la version sinaïtique (mi-4^e s. ?) de même que de

³ B. CHERUBINI a consacré en 2006 sa *tesi di laurea* à la variante de Lc 24, 42 (*“Mangiò pesce e miele” : un’antica tradizione sul Risorto*, Università degli studi « Roma Tre », Roma, 2006) – je remercie vivement l’auteur de m’avoir communiqué son travail, ainsi qu’Anne-Catherine Baudoin qui a bien voulu nous mettre en relation. La thèse présente un recensement sommaire des manuscrits qui contiennent la variante (mais sans avoir pu utiliser le volume de collation cité *infra* n. **), et une présentation des différents passages patristiques qui sont retenus comme des témoins de cette variante longue. Contrairement à la démarche ici adoptée, les témoignages patristiques sont globalement considérés comme probants dans tous les cas, à l’exception de celui de Clément, qui n’est pas mentionné ; en outre, les textes pseudépigraphes, en particulier les *Quaestiones in scripturam sacram* (CPG 2860) du pseudo-Athanase, sont généralement considérés comme authentiques, ce qui fausse quelque peu la perspective. Je ne renverrai pas systématiquement, dans les pages qui suivent, à ce très utile travail préliminaire, sauf lorsque je suis en désaccord direct avec l’auteur.

⁴ Sur ce passage lucanien, voir le commentaire et les références de F. BOVON, *L’évangile selon saint Luc (19,28-24,53)* (Commentaire du Nouveau Testament, 2^e série III d), Genève, 2009, p. 466. Sur la variante, voir en particulier E. NESTLE, « The Honeycomb in Luke XXIV », *Expository Time*, 22, 1911, p. 567-568 ; G. D. KILPATRICK, « Luke 24:42-43 », *Novum Testamentum*, 28, 1986, p. 306-308 ; au contraire, G. O’COLLINS, « Did Jesus Eat the Fish (Luke 24:42-43)? », *Gregorianum*, 69, 1988, p. 65-76 non seulement ne s’intéresse pas à la variante longue, mais ne la mentionne même pas.

⁵ Voir E. et E. NESTLE, B. et K. ALAND et alii, *Novum testamentum graece*, Stuttgart, 2012²⁸ ; K. et B. ALAND, K. WACHTEL et K. WITTE, *Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. IV, Die Synoptischen Evangelien. 3, Das Lukasevangelium. 2, Resultate der Kollation und Hauptliste sowie Ergänzungen* (Arbeiten zur Neustestamentlichen Textforschung 31), Berlin, New York, 2003, p. 131-132.

la version copte sahidique (3^e s. ?) ; du côté latin, l'attestation est plus fluctuante : on trouve la leçon courte dans le *Palatinus*, e, ou le codex de Bèze (en conformité avec son texte grec) ; en l'absence de citation ancienne du verset, il n'est pas possible de reconstituer avec plus de sûreté les attestations de cette forme courte dans le monde latin⁶. En revanche, dans les versions plus tardives, syriaque curetonienne, peshitta et harkléenne, vulgate, et dans une partie de la tradition copte bohaïrique, on trouve la leçon longue. Du côté des témoins grecs, les témoins des textes césaréen et byzantin ont la forme longue. Il faut également mentionner le cas du *Diatessaron* attribué à Tatien : on sait que cette forme particulière du texte évangélique ne nous est plus connue que par des versions diverses et parfois fort tardives. On a parfois voulu trouver dans cette œuvre un témoignage en faveur de l'ancienneté de la forme longue de Lc 24, 42 ; cependant, dans la mesure où la variante n'est pas présente de manière unanime dans la tradition du *Diatessaron* et qu'elle apparaît surtout dans des formes tardives, il paraît pour le moins périlleux d'utiliser ce témoignage en faveur de l'ancienneté ou de la localisation de l'origine de cette variante⁷.

Depuis quand cette version longue du verset est-elle attestée ? On a parfois voulu voir dans un passage de Clément d'Alexandrie, qui cite le verset, puis parle du miel, un témoignage de ce qu'il connaissait cette leçon⁸. Cependant, un examen même sommaire du texte suffit à convaincre du contraire :

Διὸ παραφυλακτέον τῶν βρωμάτων ἃ μὴ πεινῶντας ἡμᾶς ἐσθίειν ἀναπείθει γοητεύοντα τὰς ὀρέξεις. Μὴ γὰρ οὐκ ἔνεστι καὶ ἐν εὐτελείᾳ σῶφρονι πολυειδία ἐδεσμάτων ὑγιεινῆ; βολβοί, ἐλαῖαι, λαχάνων ἔνια, γάλα, τυρὸς τὰ τε ὥραῖα ἐψημάτα τε παντοδαπὰ ζωμῶν ἄνευ. Κἂν ὀπτοῦ δέη κρέως ἢ ἐφθοῦ, μεταδοτέον. «Ἐχετέ τι βρώσιμον ἐνθάδε;» εἶπεν ὁ κύριος πρὸς τοὺς μαθητὰς μετὰ τὴν ἀνάστασιν. «Οἱ δέ» – ἅτε ὑπ' αὐτοῦ εὐτέλειαν ἀσκεῖν δεδιδραγμένοι – «ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος· καὶ φαγὼν ἐνώπιον αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς», φησὶν ὁ Λουκᾶς, ὅσα εἶπεν. Πρὸς τούτοις οὐδὲ τραγημάτων καὶ κηρίων ἀμοίρους περιορατέον τοὺς δειπνοῦντας κατὰ λόγον. Τῶν γάρ τοι βρωμάτων ἐπιτηδειότατα οἷς αὐτόθεν χρῆσθαι ὑπάρχει δίχα πυρός, ἐπεὶ καὶ ἐτοιμότερα, δεύτερα δὲ τὰ εὐτελέστερα, ὡς προειρήκαμεν.

« C'est pourquoi il faut se garder des aliments qui, sans que nous ayons faim, nous induisent à manger parce qu'ils enchantent notre appétit. Est-ce qu'il n'y a pas aussi dans une simplicité modérée une saine variété de nourritures ? Des oignons, des olives, quelques légumes, du lait, du fromage, des fruits, divers

⁶ Enquête menée grâce à la *Vetus Latina Database*. On relève cependant AMBROISE DE MILAN, *De Cain et Abel*, II, 20 : *in euangelio quoque assos pisces dominus Iesus manducabat, sicut scriptum est*, qui est cependant une paraphrase, non une citation, et peut avoir laissé de côté le miel.

⁷ Voir la présentation du dossier par B. CHERUBINI, « *Mangiò pesce e miele* », cité n. **, p. 23-26, avec les références aux différentes versions. L'auteur conclut, avec prudence, à la présence de la forme longue dans le *Diatessaron* originel, du fait de sa présence dans un certain nombre de versions plus récentes. La conclusion paraît cependant fragile.

⁸ Voir par exemple M. HEIMGARTNER, *Pseudo-Justin – Über die Auferstehung, Text und Studie* (PTS 54), Berlin, New York, 2001, p. 85-86, 180 n. 205.

aliments cuits sans sauce. Et s'il faut de la viande rôtie ou bouillie, qu'on en donne ! 'Avez-vous ici quelque chose à manger ?' dit le Seigneur à ses disciples après la résurrection. 'Ceux-ci' – parce qu'il leur avait appris à pratiquer la simplicité – lui donnèrent un morceau de poisson rôti ; et lui, tout en mangeant sous leurs yeux, leur dit... ' les paroles qui sont dans Luc. En outre, il ne faut pas laisser sans dessert ni miel ceux qui prennent leur repas de façon raisonnable⁹. »

En effet, la citation de Lc 24, 42 se termine clairement, en l'absence de la mention du miel. Et il n'est question de miel (et non de rayon de miel) que dans une étape ultérieure, lorsque sont évoqués les douceurs qui terminent le repas. La citation évangélique ne vient qu'appuyer la description du plat principal, sur le modèle de celui du Christ ressuscité, modèle parfait et accompli de la nourriture convenablement mesurée, tandis que le miel intervient ensuite, pour clore le repas¹⁰. Les autres attestations anciennes qui ont été proposées de cette variante longue, en particulier un passage de Tertullien, dans le *De corona* (14, 4), *Atquin et fauos post fella gustavit*, ne paraissent pas convaincantes¹¹ : il ne s'agit en aucun cas d'une citation du verset lucanien, mais d'une simple reprise de l'opposition traditionnelle entre fiel et miel, avec un jeu de sonorité qui vient renforcer le jeu sémantique. Ce miel peut-il être mis en relation avec la variante lucanienne ? L'introduction de la mention du miel dans le texte de Luc est généralement lue comme une allusion à une pratique post-baptismale assez bien attestée, et ce très tôt : aux nouveaux baptisés étaient offerts du lait et du miel, signe de leur entrée dans la Terre promise¹². Cependant, il n'est pas question de lait dans la variante lucanienne, mais seulement de miel, et ce miel est associé à du poisson. Si lien il y a, il est pour le moins restreint et indirect. Sans doute vaudrait-il mieux chercher ailleurs la source de la variante. Mais qu'en est-il en revanche des textes, en particulier latins, qui associent, ou plutôt font se succéder, fiel et miel ? Il semble qu'il s'agit là d'une interprétation qui pourrait dériver du même contexte que le précédent : au fiel de la passion (Mt 27, 34 ; cf. Mc 15, 23) répond le miel, jeu de mot sensible en latin uniquement – le fiel se

⁹ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue*, II, 1, 15, 1-3, éd. O. STÄHLIN et U. TREU (GCS), Berlin, 1972³, p. 164-165 ; trad. C. Mondésert (SC 108), Paris, 1965, p. 39.

¹⁰ On relèvera d'ailleurs que le traducteur de la collection Sources chrétiennes ne s'y est pas trompé et renvoie en note, pour la mention du miel, à la tradition platonicienne (*ibidem*, p. 39, n.12) : PLATON, *République*, 372c ; PLUTARQUE, *Propos de table*, IV, 644A.

¹¹ Pour une interprétation différente du passage, qui voit en Tertullien un témoin direct de la variante longue, voir en particulier CHERUBINI, "*Mangiò pesce e miele*", cité n. **, p. 29-30. Au contraire, on a vu depuis longtemps dans ce passage un proverbe, assez largement attesté, quoique sous des formes diverses, dans la littérature latine y compris non chrétienne : voir par exemple A. OTTO, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890, p. 133 (*fauus*, 2) et 217-218 (*mel*, 3).

¹² Sur cette interprétation du miel, voir par exemple les éléments rassemblés par H. R. DROBNER, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus, eingeleitet, übersetzt und kommentiert* (Philosophia Patrum 5), Leiden, 1982, p. 166 et n. 713, ainsi que MACGOWAN, *Ascetic Eucharists*, cité n. **.

dit χολῆ en grec¹³. Mais une telle opposition joue essentiellement sur une reprise des contraires, qui oppose le lait et le miel de la Terre promise au vinaigre et au fiel de la Passion. Dans tous ces cas où tout ou partie de ces deux couples sont opposés, jamais Lc 24, 42 n'est cité ou même mentionné. Il ne faut donc pas voir dans les mentions du miel en lien avec la résurrection une allusion automatique à Lc 24, 42, au contraire ; ce n'est généralement pas le cas, sauf lorsqu'il est associé au poisson. Le plus souvent, il s'agit simplement d'une lecture typologique des aliments de la Terre promise, appliqué à la résurrection.

II. – CT 5, 1 ET LC 24, 42 : EXEGESE PASCALE ET BAPTISMALE

Cependant, il est des cas, rares, où le miel et éventuellement le lait sont explicitement rapprochés de Lc 24, 42. Il s'agit de quatre textes, dus respectivement à Cyrille de Jérusalem et à Grégoire de Nysse. Nous en proposerons successivement l'étude.

A. Cyrille de Jérusalem

Le premier texte est une catéchèse baptismale de Cyrille de Jérusalem, qui peut être située dans les années 350, sans doute en leur début¹⁴. Cyrille y présente une exégèse typologique de l'Ancien Testament en lien avec la Passion et la résurrection du Christ. Si une telle démarche est courante dans la littérature patristique, il est en revanche beaucoup plus rare d'utiliser dans ce cadre le *Cantique des cantiques*, comme le fait ici largement Cyrille. Dans la catéchèse 14, § 11, l'évêque de Jérusalem applique, stique par stique, Ct 5, 1 à la mort et à la résurrection du Christ.

Εἰσῆλθον εἰς κῆπόν μου, ἀδελφή μου νύμφη,
 ἐτρύγησα σμύρναν μου μετὰ ἀρωμάτων μου,
 ἔφαγον ἄρτον μου μετὰ μέλιτός μου,
 ἔπιον οἶνόν μου μετὰ γάλακτός μου·
 φάγετε, πλησίοι, καὶ πίετε καὶ μεθύσθητε, ἀδελφοί.

« Je suis entré dans mon jardin, ma sœur, mon épouse,
 j'ai récolté ma myrrhe avec mes aromates,
 j'ai mangé mon pain avec mon miel,
 j'ai bu mon vin avec mon lait.

Mangez, mes proches, buvez et enivrez-vous, mes frères ! ». (Ct 5, 1)

¹³ Voir cependant CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue*, I, 11, 96, 2 ; PSEUDO-ATHANASE, *Homilia de passione et cruce domini* (PG 28), 228, 2 ; ASTERIOS, *Hom. in Ps*, 28, 6, 18 ; 29, 2, 19, etc.

¹⁴ Voir S. GRIGNON, « La cohérence de la foi ». *Lire les Catéchèses prébaptismales de Cyrille de Jérusalem*, thèse de doctorat, Université Paris IV-Sorbonne, Paris 2003, p. 171-172, et A. DOVAL, « The Date of Cyril of Jerusalem's Catecheses », *Journal of Theological Studies* 48, 1997, p. 129-132. Voir également depuis la reconstitution de la carrière de Cyrille proposée par P. VAN NUFFELEN, « The Career of Cyril of Jerusalem (c. 348-87): A Reassessment », *Journal of Theological Studies* 58, 2007, p. 134-146, qui ne traite cependant pas de la date des *Catéchèses*.

Partant de la mention du jardin, rapproché de la tombe, Cyrille relie ensuite Ct 5, 1b et Ct 4, 14 (σμύρνα αλωθ μετὰ πάντων πρώτων μύρων, « myrrhe et aloès et tous les principaux aromates »), en en faisant un type de Nicodème et des saintes femmes lors de l'ensevelissement de Jésus. Ct 5, 1c-e est ensuite expliqué en lien avec les apparitions et les repas du ressuscité ; Lc 24, 42var. permet à l'auteur d'introduire le miel, en correspondance avec Ct 5, 1c, sans que le pain, qui n'est pas mentionné par Cyrille, apparaisse. On relèvera en revanche, dans la ligne des éléments suggérés plus haut pour le rapport entre miel et fiel, l'opposition soulignée par Cyrille entre l'amertume, avant la Passion, et la douceur, après la résurrection, appuyée sur la seule mention de Ct 5, 1c ; Lc 24, 42var n'est introduit que dans un second temps, sans reprise du thème de l'amertume et de la douceur, comme une seconde réalisation du miel de Ct 5, 1c.

Καὶ τί μέλλει λέγειν ὁ θαπτόμενος ἐν τῷ κήπῳ; ἐτρύγησα σμύρναν μου μετὰ ἀρωμάτων μου. Καὶ πάλιν· σμύρνα καὶ ἀλόη μετὰ πρώτων πάντων ἀρωμάτων. Ταῦτα δὲ τοῦ ἐνταφιασμοῦ τὰ σύμβολα. Καὶ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις εἴρηται· ἦλθον αἱ γυναῖκες ἐπὶ τὸ μνήμα φέρουσαι ἃ ἠτοίμασαν ἀρώματα, καὶ ὁ Νικόδημος φέρων μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης.

Καὶ ἐξῆς γέγραπται· ἔφαγον ἄρτον μου μετὰ μέλιτός μου. Τὸ πικρὸν πρὸ τοῦ πάθους, καὶ τὸ γλυκὺ μετὰ τὴν ἀνάστασιν. Εἶτα ἀναστὰς εἰσῆλθε διὰ θυρῶν κεκλεισμένων, ἀλλ' ἠπιστεῖτο. Ἐδόκουν γὰρ πνεῦμα θεωρεῖν. Ὁ δέ, ψηλαφήσατέ με, φησί, καὶ ἴδετε. Βάλλετε τοὺς δακτύλους εἰς τὸν τύπον τῶν ἡλῶν, ὡς ἐπεζῆται Θωμᾶς. Καὶ ἔτι ἀπιστούντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμαζόντων εἶπεν αὐτοῖς· ἔχετε τι βρώσιμον ἐνθάδε; Οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου. Βλέπετε πῶς πεπλήρωται τὸ ἔφαγον ἄρτον μου μετὰ μέλιτός μου.

« Et que dira celui qui est enterré dans le jardin ? J'ai récolté ma myrrhe avec mes aromates (Ct 5, 1b) ; et encore : myrrhe et aloès, avec tous les principaux aromates (Ct 4, 14). Voilà les symboles de l'ensevelissement. Et dans les évangiles, il est dit : Les femmes vinrent au tombeau, apportant les aromates qu'elles avaient préparées (Lc 24, 1) et Nicodème apportant un mélange de myrrhe et d'aloès (Jn 19, 39).

Et à la suite il est écrit : J'ai mangé mon pain avec mon miel (Ct 5, 1c). L'amer, avant la passion, et le doux, après la résurrection. Puis, une fois ressuscité, il entra par des portes fermées, mais ils ne le croyaient pas. Car ils pensaient voir un esprit (Lc 24, 37). Mais touchez-moi, dit-il, et voyez (Lc 24, 39). Mettez les doigts dans les marques des clous, comme le demandait Thomas (cf. Jn 20, 25). Et comme ils ne croyaient pas encore, de joie, et s'étonnaient, il leur dit : Avez-vous ici quelque chose à manger ? Et ils lui donnèrent un morceau de poisson cuit et d'un rayon de miel (Lc 24, 41-42). Tu vois comment est accompli J'ai mangé mon pain avec mon miel (Ct 5, 1c). »¹⁵

L'exégèse de Ct 5, 1c se déploie donc en deux temps, d'abord une explication du miel comme la douceur de la résurrection, qui succède à l'amertume de la

¹⁵ CYRILLE DE JERUSALEM, *Catéchèses baptismales*, XIV, 11 (éd. W. K. REISCHL, J. RUPP, München, I-II, 1848-1860, II, p. 120).

Passion, puis un second développement qui interprète le miel au regard de l'apparition et du repas pascal de Lc 24, 36-43. Dans cette deuxième phase, on trouve d'abord une interprétation traditionnelle du repas comme témoignage de la réalité corporelle de la résurrection du Christ, avec la reprise de Lc 24, 37 et de la peur des disciples qui croient voir un esprit. Ce n'est qu'à la toute fin de l'explication que le deuxième ingrédient du repas est rapproché de Ct 5, 1c, fermant ainsi en anneau l'interprétation. On retrouve la même exégèse dans l'*Homélie sur le paralytique* du même Cyrille¹⁶, qui dépend directement de la *Catéchèse XIV*, pour cette section, et n'apporte aucun élément nouveau¹⁷.

Il semble donc que ce soit Cyrille de Jérusalem qui ait le premier proposé de rapprocher Ct 5, 1c et Jn 24, 42var, sans s'arrêter toutefois à l'écart entre pain, d'un côté, et poisson, de l'autre. En outre, dans ce passage, Cyrille rapproche plusieurs épisodes venant tant de Luc que de Jean, mais le rapprochement entre les récits évangéliques se fait pour le toucher, non pour les repas. L'épisode de Thomas, pris à *Jean*, est ajouté au fil principal, qui reste lucanien. Quelles sont les sources de Cyrille pour ce passage ? Il ne semble pas qu'elles aient pu être repérées jusqu'à présent¹⁸. Il ne semble pas qu'il faille chercher cette source chez Origène ou ses successeurs, dans la mesure où la seule citation de Lc 24, 42 que l'on trouve dans l'œuvre conservée d'Origène témoigne de la forme courte¹⁹, et il en va de même chez Eusèbe de Césarée²⁰.

¹⁶ Sur ce texte, voir par exemple J. W. DRIJVERS, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City* (Supplements to Vigiliae Christianae 72), Leiden, 2004, p. 49-50. Sur l'interprétation du Cantique par Cyrille dans le contexte de la passion, voir M. BIELAWSKI, « Pieśń nad pieśniami w ręku Cyryla św Jerozolimskiego », *Vox Patrum*, 18, 1990, p. 225-242 (avec résumé en italien).

¹⁷ CYRILLE DE JERUSALEM, *Homélie sur le paralytique*, 11 (*ibidem*, p. 416) : Τὰ τοίνυν θεῖα τῶν ἁσμάτων μελέτα, σωφροσύνης πεπληρωμένα, τοῦ πάθους Χριστοῦ μηνυτικά. Καὶ γὰρ τὰ περὶ τοῦ πάθους τοῦ σωτῆρος διηγούμενα καὶ τὸν τόπον λέγει· εἰσῆλθεν εἰς κῆπον, διὰ τὸν ἐκεῖ ταφέντα. Καὶ τῶν ἁρωμάτων ἐμνημόνευσεν· ἔλαβεν μύρον μου πλήρες· ἐπληρώθη γὰρ ἡ οἰκονομία. Καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἔλεγεν· ἔφαγον τὸν ἄρτον μου μετὰ μέλιτός μου. Ἔδωκαν γὰρ αὐτῷ ἀπὸ μελισσίου κηρίον. Καὶ τὰ περὶ τοῦ οἴνου τοῦ ἐσμυρνισμένου ἔλεγεν πάλιν τὰ ἅσματα· ποτιῶ σε ἀπὸ τοῦ οἴνου τοῦ μυρεψικοῦ.

¹⁸ Pour le texte du Nouveau Testament chez Cyrille de Jérusalem, voir R. L. MULLEN, *The New Testament Text of Cyril of Jerusalem* (The New Testament in the Greek Fathers 7), Atlanta, 1997.

¹⁹ Origène, *Commentaire sur Matthieu*, XI, 2 (éd. E. Klostermann [GCS 40], Leipzig, 1935, p. 36, 3-5), à propos des cinq pains et des deux poissons : Διὸ καὶ αὐτὸς «ἔφαγεν ἰχθύος ὀπτοῦ» ἀναστὰς «μέρος λαβῶν» ἀπὸ τῶν μαθητῶν, καὶ ἀποδεξάμενος ἦν ἐδύνατο ἐκ μέρους ἀπαγγεῖλαι αὐτῷ περὶ τοῦ πατρὸς θεολογίαν. On ne trouve en outre aucun élément dans les fragments origéniens sur le *Cantique* ; voir en particulier J.-M. AUWERS, *Procopii Gazaevi Epitome in Canticum canticorum* (Corpus christianorum, Series graeca 67), Turnhout, 2011 : pour Ct 5, 1 ne sont cités que Grégoire de Nysse et Nil d'Ancyre.

²⁰ Du moins si le fragment des *Questions à Marinus* édité par A. Mai à partir de la *Chaîne de Nicéas sur Luc* est authentique, puisqu'il semble qu'il s'agit de l'unique occurrence du verset chez Eusèbe : *Questions à Marinus, suppl. VIII (PG 22)*, 1001A ; voir également la

B. Grégoire de Nysse

On retrouve un tel rapprochement entre Ct 5, 1 et Lc 24, 42 dans deux textes de Grégoire, évêque de Nysse²¹. Parmi ses dernières œuvres figure un commentaire du Cantique des cantiques sous forme d'une série homilétique, que l'on peut dater avec une relative certitude après 391 pour sa version écrite et diffusée, du fait des circonstances de la dédicace à Olympias, la célèbre diaconesse de Constantinople²². Dans la dixième homélie, lorsqu'il explique Ct 5, 1, Grégoire rapproche myrrhe et aromates (Ct 5, 1b) de la vie de purification. Le stique suivant, Ct 5, 1c, correspond ensuite à un niveau de nourriture plus parfait, qui est rapproché du repas proposé par les disciples à Jésus après sa résurrection, composé de pain et de miel. Enfin, Grégoire oppose Ct 5, 1d, lait et vin, au vinaigre et au fiel de la passion.

Ὡ μακαρίων κήπων ἐκείνων, ὧν τὰ φυτὰ τοιούτοις βρῦειν καρποῖς μεμαρτύρηται, ὡς πρὸς ἅπαν εἶδος τρυφῆς κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν τῆς ἀπολαύσεως ἀρμοδίως μεταποιεῖσθαι. Τῷ μὲν γὰρ διὰ τῆς εὐωδίας τρυφῶντι σμύρνα γίνεται μετὰ ἀρωμάτων διὰ τῆς τῶν ἐπιγείων μελῶν νεκρότητος τὸν καθαρὸν καὶ εὐώδη μυρεψοῦντα βίον τὸν ἐκ ποικίλων τε καὶ διαφόρων τῶν τῆς ἀρετῆς ἀρωμάτων συγκεραυνύμενον, τῷ δὲ τὴν τελειότεραν ἐπιζητοῦντι τροφήν ἄρτος γίνεται οὐκέτι ἐπὶ πικρίδων ἐσθιόμενος, ὡς ὁ νόμος διακελεύεται (πρὸς γὰρ τὸ παρὸν ἐστὶν ἡ πικρία), ἀλλ' ὄψον ἑαυτοῦ τὸ μέλι ποιούμενος, ὅταν ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ ὁ καρπὸς τῆς ἀρετῆς καταγλυκαίνει τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια (οὗ ἀπόδειξις ὁ μετὰ τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου προφανεῖς τοῖς μαθηταῖς ἄρτος ἐστὶ τῷ κηρίῳ τοῦ μέλιτος ἡδυνόμενος), τῷ διψῶντι δὲ κρατῆρ γίνεται πλήρης οἴνου καὶ γάλακτος, οὐ σπογγιὰ χολῆ τε καὶ ὄξει διάβροχος, οἶαν οἱ Ἰουδαῖοι τῷ εὐεργέτη τὴν φιλοτησίαν διὰ τοῦ καλάμου προτείνουσιν.

Πάντως δὲ οὐκ ἀγνοοῦμεν τὰ τῶν εἰρημένων αἰνίγματα· πῶς δένδρον ἦν συμρνοφόρον ὁ Παῦλος ὁ καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκων καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ διδοὺς τὸ τοῦ θανάτου ἀπόκριμα καὶ διὰ καθαρότητός τε καὶ ἀπαθείας ἀρωματίζων ὁσμη ζῶῃς τοῖς σωζομένοις γινόμενος, πῶς δὲ σιτοποιεῖ [τῷ κυρίῳ] τὰ ἔμψυχα τοῦ κήπου φυτὰ τῷ δεσπότη τοῦ κήπου, οἷς μαρτυρεῖ ὁ ἐπὶ τοῦ θρόνου καθήμενος ὅτι Ἐπείνασα καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν (ἄρτος γὰρ εὐφροσύνης ἐστὶν ἡ εὐποιΐα τῷ μέλιτι τῆς ἐντολῆς γλυκαινόμενος), πῶς δὲ πάλιν οἰνοχοεῖ τῷ νυμφίῳ τὰ εὐερνή τοῦ κήπου φυτὰ, πρὸς οὓς τοῦτό φησιν ὅτι Ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, γάλακτι τὸν οἶνον κέρασαντες, οὐχ ὕδατι κατὰ τὴν τῶν καπῆλων συνήθειαν. Τὸ δὲ γάλα ἢ

suite de la question, qui ne mentionne en aucun cas le miel. Les autres occurrences répertoriées par la *Biblia patristica*, III et V, Paris, 1980 et 1987, ne contiennent pas de citation de Lc 24, 42.

²¹ L'étude de J. A. BROOKS, *The New Testament Text of Gregory of Nyssa* (The New Testament in the Greek Fathers 2), Atlanta, 1991, ne relève pas le verset de Lc 24, 42 et ne présente donc aucune analyse de la variante ; il ne traite pas non plus de Jn 21, 13 (voir *infra*).

²² Pour la date des *Homélie*s, voir en particulier J. B. CAHILL, « The Date and Setting of Gregory of Nyssa's commentary on the Song of Songs », *Journal of Theological Studies* 32, 1981, p. 447-460 ; F. DÜNZL, « Gregor von Nyssa's Homilien zum Canticum auf dem Hintergrund seiner *Vita Moysis* », *Vigiliae Christianae*, 44, 1990, p. 371-381 ; A. CORTESI, *Le "Omèlie sul Cantico dei cantici" di Gregorio di Nissa : Proposta di un itinerario di vita battesimale* (Studia ephemeridis augustinianum 70), Roma, 2000, p. 18.

πρώτη τῆς ἀνθρωπίνης φύσεώς ἐστι τροφή, ἡ καθαρὰ τε καὶ ἀπλῆ καὶ ὄντως νηπιώδης καὶ ἄδολος καὶ πάσης πονηρᾶς αἰτίας κεκαθαρμένη.

« Ô bienheureux ces jardins dont <l'Écriture> témoigne que les plantes produisent en abondance des fruits tels qu'ils se changent en toute espèce de délices de manière adaptée au désir d'en jouir (cf. Sg 16, 20-21) ! Car pour celui qui fait ses délices de la bonne odeur, elles deviennent *de la myrrhe avec des aromates* (Ct 5, 1b), parce qu'elles créent le parfum d'une vie pure et de bonne odeur, par l'état de mort des membres terrestres (cf. Col 3, 5), vie qui est un mélange des aromates variés et divers de la vertu, tandis que pour celui qui recherche la nourriture plus parfaite, elles deviennent *du pain* (cf. Ct 5, 1c), non plus celui qui se mange avec des herbes amères, comme le prescrit la Loi (cf. Ex 12, 8) – car c'est pour le présent qu'est l'amertume – mais un pain qui se donne lui-même pour accompagnement du *miel*, lorsque le fruit de la vertu rend doux les sens de l'âme à son moment propre (cf. Ps 1, 3) – le pain qui fut présenté aux disciples, assaisonné d'un rayon de miel, après la résurrection du Seigneur (cf. Jn 21, 9 ; Lc 24, 42) en est la preuve²³ ; pour celui qui a soif, elles deviennent *un cratère rempli de vin et de lait* (Ct 5, 1d), non une éponge imprégnée de fiel et de vinaigre comme la coupe d'amitié²⁴ que les Juifs tendirent à leur bienfaiteur au moyen d'un roseau (cf. Mt 27, 34.48).

Nous n'ignorons aucunement les énigmes de ces paroles : comment Paul était un arbre porteur de myrrhe, lui qui mourrait chaque jour (cf. 1 Co 15, 31), qui rendait lui-même contre lui-même la sentence de mort (cf. 2 Co 1, 9) et qui, parce qu'il répandait un arôme de pureté et d'impassibilité, devenait une odeur de vie pour ceux qui étaient sauvés (cf. 2 Co 2, 15-16) ; comment les plantes animées du jardin produisent de la nourriture pour le Maître du jardin, elles à qui rend témoignage celui qui est assis sur son trône (cf. Mt 25, 31) : 'J'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger' (Mt 25, 35) – car la bienfaisance est un pain de joie adouci par le miel du précepte (cf. Ps 18, 9.11) – et comment encore les plantes florissantes du jardin versent du vin à l'Époux, elles à qui il dit : 'J'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire' (Mt 25, 35), puisqu'elles mêlent le vin au lait, et non à l'eau selon l'usage des cabaretiers (cf. Is 1, 22). Or le lait est le premier aliment de la nature humaine, pur, simple, vraiment adapté aux petits enfants, exempt de fraude (cf. 1 P 2, 2) et purifié de toute intention perverse. »²⁵

²³ On suit la suggestion d'A. Rousseau (voir la traduction citée *infra*, n. **), p. 226, n. 1, en rattachant ἡδυνόμενος à ἄρτος, et non à καρπός, comme le ponctue Langerbeck. La réflexion du traducteur, dans la même note, sur la difficulté d'identifier la source évangélique de Grégoire, qui fond ensemble deux passages évangéliques, ne lui a pas permis, cependant, d'effectuer le rapprochement avec l'autre texte de Grégoire étudié ci-dessous, non plus qu'avec Cyrille de Jérusalem.

²⁴ Le terme est bien évidemment ironique.

²⁵ GREGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique*, X (éd. H. Langerbeck [Gregorii Nysseni Opera VI], Leiden, 1960, p. 306, 8-308, 4). La présente traduction utilise comme point de départ celle d'A. ROUSSEAU (Donner raison 23), Bruxelles, 2008, p. 226-227, en la modifiant largement. Pour la thématique du lait comme aliment des petits enfants, voir la récente synthèse de J. D. PENNIMAN, *Raised on Christian Milk: Food and the Formation of the Soul in Early Christianity* (Synkrisis: comparative approaches to early christianity in greco-roman culture), New Haven (CT), 2017.

Cette explication des ingrédients de Ct 5, 1c débouche ensuite sur une lecture typologique et spirituelle, appliquée à Paul puis au Maître du Jardin, le Christ. Il semble donc que, pour expliquer Ct 5, 1c, Grégoire reprenne et corrige l'explication de Cyrille de Jérusalem, en retenant certes l'interprétation liée à la Passion et à la résurrection, mais au milieu d'autres lectures du texte – ce qui se comprend dans le cadre d'une explication suivie du *Cantique*. Dans le contexte des apparitions du ressuscité, il substitue tacitement au poisson évangélique de Lc 24, qui ne correspond pas au texte du *Cantique*, le pain. Une telle démarche reposerait donc sur une fusion entre les aliments du bord du lac, (Jn 21, 9-14), pain et poisson, et ceux du repas à Jérusalem (Lc 24, 41-43), poisson et rayon de miel : on verra que le texte suivant de Grégoire confirme cette hypothèse. Le poisson, en quelque sorte mis en facteur commun entre les deux récits évangéliques, disparaît donc dans l'interprétation de Grégoire, faute de correspondant dans le texte du *Cantique*. Ne restent que le pain et le miel, qui à la fois trouvent leur correspondant vétérotestamentaire dans le texte du *Cantique* et sont interprétés du repas du ressuscité et de l'œuvre bienfaisante des hommes qui le suivent. Vin et lait de Ct 5, 1d, enfin, sont opposés au fiel et au vinaigre de la Passion. La rapide allusion cyrillienne à l'opposition entre amertume et douceur, qui portait chez l'évêque de Jérusalem sur Ct 5, 1c, est reprise et développée par l'évêque de Nysse, avec entre autres un appui sur Ex 12, 8 (à propos de Ct 5, 1c), mais surtout en relation avec Mt 27, 34.48 qui sert à expliquer Ct 5, 1d. En effet, alors que Cyrille laissait de côté Ct 5, 1d, vin et lait, Grégoire explique le stique et en fait le point d'appui principal de cette opposition entre amertume de la passion et douceur de la résurrection.

Il faut enfin introduire un deuxième texte nysséen, qui nous rapproche par un autre biais du texte de Cyrille de Jérusalem. Il s'agit en effet, cette fois, non d'un commentaire du *Cantique* mais d'un discours prononcé pour la Pâques, qui porte pour l'essentiel sur la question de l'intervalle entre la mort et la résurrection du Christ ; le contexte n'en est donc pas très éloigné de celui des catéchèses baptismales de Cyrille, qui trouvent place probablement à la fin du carême, voire au début de la Semaine sainte pour la *Catéchèse* 14²⁶. Ce discours de Grégoire de Nysse, *Sur l'intervalle de trois jours entre la mort et la résurrection du Christ*, qui a été prononcé pendant la Vigile de la nuit pascale, doit être situé lui aussi assez tard dans la production nysséenne, probablement dans les mêmes années que les *Homélies sur le Cantique*²⁷. À la fin du discours,

²⁶ Pour la date liturgique des *Catéchèses*, et en particulier de la *Catéchèse* 14, voir S. GRIGNON, « *La cohérence de la foi* », cité n. **, p. 160-170, qui fournit la bibliographie antérieure ; je remercie vivement S. Grignon pour m'avoir communiqué sa thèse inédite et éclairé sur cette question complexe.

²⁷ Sur ce texte, voir en particulier DROBNER, *Gregor von Nyssa, Die drei Tage*, cité n. ** (pour la date, voir p. 190-198) ; voir également, sur l'usage des récits de résurrection par Grégoire, en particulier dans ce discours, M. CASSIN, « Liturgical Celebration and Theological Exegesis: the Easter Homilies of Gregory of Nyssa », dans J. VERHEYDEN,

pendant lequel il a étudié en particulier un certain nombre de questions disputées liées à la mort et à la résurrection du Christ, Grégoire introduit assez brusquement l'événement de la résurrection et le décrit avec des mots et des images tirés des évangiles, en une sorte de centon qui ne reflète exactement aucun des quatre évangiles, mais recompose librement le récit. Le dernier paragraphe du texte introduit plus proprement les auditeurs à l'eucharistie ; cette transition est élaborée avec soin, afin de lier les espèces eucharistiques aux éléments de la Pâque juive, pain sans levain et herbes amères, dont Grégoire venait de traiter dans la partie qui précédait²⁸.

Ἄλλ' ἐπειδὴ ὁ πρὸ τοῦ Πάσχα ἄρτος ὁ ἄζυμος ὄψον τὴν πικρίδα ἔχει, ἴδωμεν τίνι ἡδύσματι ὁ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἄρτος ἡδύνεται. Ὁρᾶς τοῦ Πέτρου ἀλιεύοντος ἐν ταῖς χερσὶ τοῦ κυρίου ἄρτον καὶ κηρίον μέλιτος· νόησον, εἰς τί σοι ἡ πικρία τοῦ βίου μετασκευάζεται. Οὐκοῦν ἀναστάντες καὶ ἡμεῖς ἐκ τῆς τῶν λόγων ἀλείας ἤδη τῷ ἄρτῳ προσδράμωμεν, ὃν καταγλυκαίνει τὸ κηρίον τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἀγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

« Mais puisque le pain sans levain d'avant la Pâque a comme accompagnement les herbes amères, voyons par quel assaisonnement adoucir le Pain d'après la résurrection. Tu vois, tandis que Pierre est à la pêche, *du pain et un rayon de miel* dans les mains du Seigneur (cf. Jn 21, 3-14; Lc 24, 42) : comprends en quoi se transforme, pour toi, l'amertume de la vie. Donc, après nous être nous aussi relevés de la pêche des discours, courons immédiatement vers le Pain que rend doux le rayon de miel de la bonne espérance dans le Christ Jésus notre Seigneur : à lui la gloire et la puissance, avec le Père et le Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen. »²⁹

Dans ce discours, contrairement à ce qui se passait dans les *Homélies sur le Cantique*, l'intégration du miel dans l'épisode de Jn 21 est explicite, tandis que Ct 5, 1c, en revanche, a disparu. Nous nous trouvons donc dans la situation symétrique à la précédente : le cadre principal est celui de la pêche au bord du lac, non du repas à Jérusalem, de *Jean*, non de *Luc*. Ct 5, 1 n'est pas explicitement présent, ni ici, ni plus haut dans le texte. L'insertion liturgique, elle, est explicite, puisque Grégoire invite à passer de la pêche des discours (liturgie de la parole, que clôt sûrement son discours, c'est-à-dire son homélie) au Pain eucharistique. On retrouve toutefois la transition de l'amertume du récit de l'Exode à la douceur de la Pâques chrétienne, qui était présente en deux

A. MERKT et T. NICKLAS (éd.), « *If Christ has not been raised...* » *Studies on the Reception of the Resurrection Stories and the Belief in the Resurrection in the Early Church* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 115), Göttingen, Bristol (CT), 2016, p. 149-165.

²⁸ GREGOIRE DE NYSSE, *De tridui spatio* (éd. E. GEBHARDT, dans G. HEIL, A. VAN HECK, E. GEBHARDT et A. SPIRA, *Gregorii Nysseni Sermones I* [Gregorii Nysseni Opera IX], Leiden, 1967, p. 271-306), p. 295, 21-296, 22.

²⁹ GREGOIRE DE NYSSE, *De tridui spatio*, p. 306, 1-10. Je remercie Jean Reynard, qui m'a aimablement communiqué sa traduction, à paraître dans la collection Sources chrétiennes ; je l'ai librement adaptée ici.

étapes dans les *Homélies sur le Cantique*, d'abord à propos du pain (Ct 5, 1c) puis du vin et du lait (Ct 5, 1d). Ici, l'évêque de Nysse avait besoin de pain et de miel, pour répondre terme à terme au pain et aux herbes amères de la Pâques juive qu'il avait évoqués précédemment. Il avait également besoin du pain pour marquer de manière claire la transition entre son discours et le repas eucharistique qui le suivait, dont le repas au bord du lac avec le Christ ressuscité figure un type. Grégoire de Nysse déplace donc la variante de Lc 24, 42 en Jn 21, 13 ; elle est ainsi introduite dans un contexte général similaire – un repas du ressuscité – mais différent, puisqu'il ne s'agit plus de Jérusalem, mais du lac de Tibériade, qu'il ne s'agit plus du récit de *Luc*, mais de celui de *Jean*. Ce déplacement permet en outre à Grégoire d'améliorer l'adéquation proposée par Cyrille de Jérusalem entre Ct 5, 1c et le repas du ressuscité, mais aussi entre le pain accompagné d'herbes amères de l'*Exode* et le pain et le miel du ressuscité. Cette meilleure adéquation n'est toutefois atteinte qu'au prix d'une fusion des deux récits de repas avec le ressuscité. En outre, le cadre johannique est ici mieux adapté, dans la mesure où dans ce repas au bord du lac, c'est Jésus qui invite ses disciples à manger ce qu'il a préparé, situation qui convient davantage au repas eucharistique que le modèle lucianique où Jésus demande à ses disciples de lui donner quelque chose à manger. On relèvera enfin que les deux textes de Grégoire témoignent l'un et l'autre de leur filiation à la catéchèse de Cyrille, le premier par l'intermédiaire du verset du Cantique, l'autre par le contexte pascal et baptismal du discours.

Il est tentant de voir dans le rapprochement de ces deux textes nysséens une aide possible pour dater le discours *Sur l'intervalle de trois jours* ; en effet, il semble bien que les *Homélies sur le Cantique* fournissent une première reprise du modèle fourni par Cyrille de Jérusalem pour expliquer Lc 24, 42var., où Ct 5, 1c est central. Au contraire, dans le discours *Sur l'intervalle de trois jours*, Ct 5, 1c ne figure pas, mais la fusion des deux repas lucanien et johannique apparaît plus aboutie. On pourrait donc être tenté de pousser un peu plus loin les remarques éparses d'H. R. Drobner dans son étude et de situer le discours après les *Homélies sur le Cantique*³⁰ ; il faut cependant rester prudent et faire la part de la différence de genre littéraire, de contexte et de public entre les deux textes. Il paraît assuré, cependant, que ce rapprochement confirme la date tardive du discours *Sur l'intervalle de trois jours*.

Chez Cyrille de Jérusalem comme chez Grégoire de Nysse, la forme longue de Lc 24, 42 est donc perçue comme la forme normale du texte et ne suscite aucune tentative de justification, y compris dans la prédication : c'est le texte reçu et connu de tous, non une variante au statut marginal. Dans les deux cas, elle est utilisée en lien avec Ct 5, 1c et en lien typologique avec le repas pascal de l'*Exode*, ce qui explique la transposition de la mention du rayon de miel dans le récit johannique au bord du lac. Aucun des deux auteurs ne commente le poisson, présent pourtant dans les deux repas ; on le comprend aisément dans la

³⁰ DROBNER, *Gregor von Nyssa, Die drei Tage*, cité n. **, p. 190-198 et *passim*.

mesure où ils ne proposent pas un commentaire suivi du récit évangélique, mais l'utilisent simplement dans un contexte de prédication ou de commentaire d'un autre texte scripturaire. En outre, d'un point de vue typologique, pain et miel présentent un intérêt beaucoup plus immédiat, que ce soit en lien avec le *Cantique* ou avec l'*Exode*.

III. – AUTRES TEMOINS PATRISTIQUES GRECS DE LC 24, 42 FORME LONGUE

Qu'en est-il des autres témoins patristiques de Lc 24, 42 forme longue ? Ils ne sont pas très nombreux dans le monde grec (davantage dans le monde latin) ; pour l'essentiel, ils sont postérieurs, ou de très peu antérieurs, aux textes de Cyrille de Jérusalem et de Grégoire de Nysse que nous venons d'étudier ; surtout aucun, dans le monde grec, ne fait un usage explicite du miel et aucun autre que les textes mentionnés ne rapproche le verset de *Luc* de celui du *Cantique*. La plupart des citations de la forme longue se trouvent dans le contexte des discussions sur la corporéité du Christ ressuscité. On la trouve par exemple chez Épiphane de Salamine³¹, dans la notice du *Panarion* contre les manichéens³². L'ouvrage a été composé dans les années 370 et prend donc place après les citations cyrilliennes, mais avant celles de Grégoire de Nysse. La définition du type de texte utilisé par Épiphane ne va pas sans difficulté³³ : en fonction des livres, on a relevé des affinités avec un texte égyptien tardif, mais avec également une influence du texte byzantin, ce qui pourrait tout à fait correspondre à la situation que l'on relève pour Lc 24, 42.

On trouve également une citation de Lc 24, 42var. chez Amphiloque d'Iconium³⁴, dans son traité contre les encratites, qui remonte probablement au

³¹ Sur l'auteur et son œuvre, voir en particulier Y. R. KIM, *Epiphanius of Cyprus. Imagining an Orthodox World*, Ann Arbor (MI), 2015, et A. S. JACOBS, *Epiphanius of Cyprus: a cultural Biography of Late Antiquity* (Christianity in Late Antiquity 2), Oakland (CA), 2016.

³² ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion*, 66, 39, 1-3 (éd. K. Holl, revue par J. Dummer [GCS 37], Berlin, 1933, 1985², p. 77, 1-10) : Εἰ μὴ γὰρ σωμάτων ἀνάστασις ἦν, πόθεν «βρυγμὸς ὀδόντων»; ἀλλὰ μὴ πάλιν τὰ τῆς φρενοβλαβείας τινὲς εἶπωσιν ὅτι «ὀδόντες ἐπὶ τὸ μασᾶσθαι ἡμῖν εἰσι κατεσκευασμένοι, ποῖαν τοίνυν ἐδωδὴν μέλλομεν ἐσθίειν μετὰ τὴν τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν;» εἰ γὰρ μετὰ ἀνάστασιν δεύτερον βέβρωκεν ὁ Ἰησοῦς καὶ «ἐξ **ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου**», καὶ συνηυλίσθη τοῖς μαθηταῖς δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα, ἄρα οὐκ ἔσται βρωσὶς; καὶ περὶ μὲν βρώσεως σαφές ἐστίν ὅτι «μακάριος ὃς φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν» καὶ αὐτοῦ τοῦ κυρίου ἡ ὑπόσχεσις ὅτι «ἔσεσθε καθήμενοι ἐπὶ τῆς τραπέζης τοῦ πατρὸς μου ἐσθιόντες καὶ πίνοντες».

³³ Pour le type (ou les types) de texte néo-testamentaire utilisé(s) par Épiphane, voir L. A. ELDRIDGE, *The Gospel Text of Epiphanius of Salamis* (Texts and Documents 41), Salt Lake City, 1969 (*non uidi*), et surtout C. OSBURN, *The Text of the Apostolos in Epiphanius of Salamis* (The New Testament in the Greek Fathers 6), Leiden, 2004.

³⁴ Sur Amphiloque et son œuvre, voir en particulier l'introduction d'A. SEGNERI, *La controversia trinitaria del IV secolo nell'esegesi dottrinale di Anfiloquio di Iconio* (Studia ephemeridis Augustinianum 147), Roma, 2016, p. 15-59, qui fait le point sur les œuvres et leur authenticité.

dernier quart du 4^e siècle³⁵ : la citation intervient à la fin d'un chapitre consacré au témoignage de *Luc* sur le comportement de Jésus après la résurrection, qui vise à prouver la réalité corporelle de la résurrection, entre autres par l'usage que le Christ fait des fruits de la création. L'auteur, cependant, ne commente pas les différents aliments. Plus tard encore, Cyrille d'Alexandrie, dans son *Commentaire sur Jean*, cite le verset de *Luc*, y compris la mention du rayon de miel, mais ne commente que la mention du poisson, dont il fait un témoignage de la résurrection du Christ dans la chair³⁶.

Ce sont cependant des textes de datation plus difficiles qui retiendront ici notre intérêt : en effet, on retrouve la forme longue de Lc 24, 42 dans le *Quatrième discours contre les ariens*, attribué à Athanase, dans un passage contre Paul de Samosate³⁷. Or les études sur ce texte suggèrent d'en situer la rédaction peu avant 340, dans le contexte d'une tentative de rapprocher les positions d'Eusèbe de Césarée et de Marcel d'Ancyre. M. Vinzent a suggéré d'attribuer le texte à Apollinaire, sans que cette attribution ait été pour autant

³⁵ AMPHILOQUE D'ICONIUM, *Contra haereticos*, 27 (éd. C. DATEMA [Corpus christianorum, Series graeca 3], Turnhout, Leuven, 1978, I. 1054-1058) : Οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου· καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν, ἵνα πείσῃ αὐτοὺς καὶ διὰ τοῦ βρώματος, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ καὶ πρὸ τοῦ πάθους συνὼν αὐτοῖς καὶ συνδιατώμενος. Sur ce texte, voir en particulier F. AMSLER, « Amphiloque d'Iconium, *Contre les hérétiques encratites et apotactites*. Traduction française », dans A. FREY, R. GOUNELLE (éd.), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques. Études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod*, Lausanne, 2007, p. 7-40.

³⁶ CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Iohannem*, XII (éd. Ph. E. PUSEY, Oxford, 1872, III, p. 150, 6-151, 4) : Ἔτι δὲ ἀπιστούντων αὐτῶν καὶ “θαυμαζόντων ἀπὸ τῆς χαρᾶς εἶπεν αὐτοῖς Ἔχετε τι βρώσιμον ἐνθάδε; Οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ, φησὶν, **ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου**, καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν.” Ὁρᾶς ὅπως ὁ τῆς ἀπιστίας ἐνδομυχεῖ λογισμὸς, οὐκ ἐν μόνῳ τῷ μακαρίῳ Θωμᾷ, νοσεῖ δὲ τὸ πάθος καὶ τῶν ἐτέρων μαθητῶν ὁ νοῦς; Ἴδου γὰρ ἰδοὺ καὶ μετὰ τὴν θέαν τῶν ἐπὶ τῷ σταυρῷ τραυμάτων ὀλιγοπιστοῦντας ὀρῶν, ἀναπειθῆναι ὤφειτο δεῖν καὶ δι' ἐτέρου πράγματος, κατ' οὐδένα μὲν τρόπον πνεύματι πρέποντος, ἀνήκοντος δὲ μᾶλλον ἰδικῶς τοῖς ἀπὸ γῆς σώμασι καὶ τῇ τῶν σαρκῶν φύσει. Κατεδήδοκε γὰρ τὸ προκομισθῆναι ἰχθύδιον, ἥτοι τὸ ἐξ αὐτοῦ μέρος. ἀνάγκης δὲ ὡς περ ἔργον ἐκάτερον εἶναι δώσομεν. Φθορᾶς γὰρ ὅλως σωζομένης οὐκέτι μετὰ τὴν ἀνάστασιν τῆς ἀγίας μάλιστα σαρκὸς, ἐπιπέτρ' ἀνεβίω πρὸς ἀφθαρσίαν, ἀλλ' οὐδὲ τροφῆς τῆς συνήθους δεδεῖσθαι πεπιστευμένης, καθάπερ καὶ πρότερον, τύπους ἥλων ἐπέδειξε, καὶ τροφῆς μεταλαχεῖν οὐκ ἀνένευσεν, ἵνα τὸ μέγα τῆς ἀναστάσεως ῥιζώση μυστήριον, καὶ τὴν ἐπὶ τούτῳ πίστιν ταῖς ἀπάντων ἡμῶν ἐμφυτεύσῃ ψυχαῖς. Ἐργάζεται δὲ τὰ τῆς τῶν πνευμάτων φύσεως παντελῶς ἀλλότρια. Τύποι γὰρ ἥλων, καὶ τραυμάτων ἴχνη, καὶ τροφῆς μέθεξις σωματικῆς, πόθεν ἂν ἢ πῶς ἐνυπάρχοι πνεύματι γυμνῷ τε παντάπασι καὶ ἀσυμπλόκῳ σαρκί, ἥπερ ἂν πρέποι κατὰ γε τὸν λόγον τῆς ἰδίας φύσεως καὶ τὸ ἐν τούτοις γίνεσθαι φιλεῖν; Οὐκοῦν ἵνα μὴ πνεῦμα λεπτὸν οἴωνται τινες ἐγγέρονται τὸν Κύριον, μήτε μὴν ἀνέπαφο σῶμα, σκιοειδές τε καὶ ἀέριον, ὅπερ ἔθος τισὶν ὀνομάζειν πνευματικόν, ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο τὸ ἐσπαρμένον ἐν φθορᾷ κατὰ τὴν τοῦ Παύλου φωνὴν διαναστὰν πιστεῦνται, τὰ σώματι πρέποντα τῷ παχεῖ δέδρακέ τε καὶ δέδειχεν.

³⁷ Sur ce texte, voir en dernier lieu M. VINZENT, *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV. Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium* (Supplements to Vigiliae Christianae 36), Leiden, New York, Köln, 1996.

considérée comme acquise. Si la datation est juste, cependant, il s'agirait sans doute du premier témoin patristique explicite de la forme longue³⁸.

En effet, l'autre texte qui est cité comme un témoignage de cette variante provient du traité du pseudo-Justin *Sur la résurrection*³⁹ ; or ce texte ne nous est connu que de manière fragmentaire, par l'intermédiaire de florilèges, en particulier les *Hiéra*, traditionnellement attribués à Jean Damascène⁴⁰. Le texte de Lc 24, 42 n'y est pas cité, mais paraphrasé, d'une manière qui pourrait exclure une interpolation postérieure à partir du texte byzantin reçu – ce qui reste cependant tout à fait possible étant donné que nous ne connaissons plus de l'œuvre que des extraits transmis par un florilège, c'est-à-dire dans un contexte de circulation qui n'exclut pas, au contraire, la réécriture⁴¹. Les études récentes ont proposé de situer le texte du pseudo-Justin, dont l'origine et la date restent très débattues, vers la fin du 2^e siècle. Cependant, étant donné l'incertitude sur l'origine et la datation du texte et la multitude d'hypothèses émises à cet égard, il est difficile d'utiliser ce témoignage pour préciser l'origine tant chronologique que géographique de la variante⁴². Même si les études récentes ont proposé de

³⁸ PSEUDO-ATHANASE, *Quatrième discours contre les ariens*, 35, 23-40 (éd. A. STEGMANN, *Die pseudoathanasianische 'IVte Rede gegen die Arianer' als 'κατὰ Ἀρειανῶν λόγος', ein Apollinarisgut*, Rottenburg, 1917) : Ὁθεν οὐδεμίαν συγγνώμην εὐρεῖν δυνήσεται ὁ Σαμοσατεὺς ἐκ τοσούτων τὴν ἔνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου διελεγχθεῖς, καὶ ἀπ' αὐτοῦ δὲ τοῦ θεοῦ λόγου, ἄρτι μὲν πρὸς πάντας τὴν πεῦσιν προσάγοντος καὶ πληροφορῶν ἀπὸ τε τοῦ φαγεῖν καὶ τὴν ψηλάφησιν ἐπιτρέψαι, ἢ δὴ καὶ γεγένηται. Πάντως γὰρ ὁ διδοὺς τὴν τροφήν ἢ οἱ διδόντες ἦσαντο τῶν χειρῶν. «Ἐπέδωκαν» γάρ, φησιν, «αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου, καὶ φαγὼν ἐνώπιον αὐτῶν, λαβὼν τὰ ἐπίλοιπα ἀπέδωκεν αὐτοῖς». Ἴδου τοίνυν, εἰ καὶ οὐχ ὡς ὁ Θωμᾶς, ἀλλ' ὅμως δι' ἑτέρας μεθόδου τὴν πληροφορίαν αὐτοῖς παρέσχε ψηλαφηθεῖς. Εἰ δὲ καὶ τοὺς μάλωπας ἰδεῖν θέλοις, παρὰ Θωμᾶ μάθε· «φέρε» γάρ «σου», φησίν, «τὴν χεῖρα καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου, καὶ φέρε τὸν δάκτυλόν σου, καὶ βλέπε τὰς χεῖράς μου». Πλευρὰν ἰδίαν καὶ χεῖρας ὀνομάζων ὁ θεὸς λόγος καὶ ὄλον αὐτὸν ἄνθρωπόν τε καὶ θεὸν ὁμοῦ, ἄρτι μὲν τοῦ λόγου καὶ τὴν αἴσθησιν τοῖς ἀγίοις διὰ σώματος, ὡς ἔστι νοεῖν, παρέχοντος τῷ εἰσελθεῖν τῶν θυρῶν κεκλεισμένων, παρευθὺ δὲ σὺν τῷ σώματι παρεστῶς καὶ τὴν πληροφορίαν παρέχων. Ταῦτα τοῖς πιστοῖς εἰς βεβαίωσιν καὶ τοῖς ἀπίστοις εἰς διόρθωσιν εἰρήσθω συμμέτρως.

³⁹ Voir M. HEIMGARTNER, *Pseudo-Justin – Über die Auferstehung, Text und Studie* (Patristische Texte und Studien 54), Berlin, New York, 2001 ; A. D'ANNA, *Pseudo-Giustino, Sulla resurrezione, Discorso cristiano del II secolo* (Letteratura cristiana antica), Brescia, 2001.

⁴⁰ Pour la date et l'attribution du florilège, voir en dernier lieu J. DECLERCK, « Les *Sacra Parallela* nettement antérieurs à Jean Damascène », *Byzantion* 85, 2015, p. 27-65.

⁴¹ PSEUDO-JUSTIN, *Sur la résurrection*, 9, 7 (éd. HEIMGARTNER, cité n. **, p. 124-125) : Καὶ πανταχόθεν αὐτὸν κατανοήσαντες, ὅτι αὐτός ἐστι καὶ ἐν τῷ σώματι, παρεκάλεσαν αὐτὸν φαγεῖν μετ' αὐτῶν, ἵνα καὶ διὰ τούτου βεβαίως μάθωσιν ὅτι ἀληθῶς σωματικῶς ἀνέστη, καὶ ἔφαγε κηρίον καὶ ἰχθύν, καὶ οὕτως ἐπιδείξας αὐτοῖς ὅτι ἀληθῶς σαρκὸς ἀνάστασις ἐστι.

⁴² L'édition critique des *Sacra parallela* n'est pas encore disponible pour le livre I, dans lequel figure l'extrait du pseudo-Justin ; voir T. THUM, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. VIII, Sacra (spuria). 4, Liber II, De rerum humanarum natura et statu. Erste Rezension. Ertser Halbband. A-E (II'1-1000)* (Patristische Texte und Studien 74), Berlin,

voir dans le texte du pseudo-Justin la première attestation de la forme longue de Lc 24, 42, ce qui n'est pas impossible, la prudence s'impose dans la mesure même où ce témoignage est isolé et le seul à remonter clairement avant le 4^e siècle⁴³. Il faudrait à la fois pouvoir assurer que le texte d'origine, avant son insertion dans le florilège, contenait bien la forme longue de Lc 24, 42, et préciser la date et l'origine de ce texte pseudo-justinien, afin de pouvoir en tirer pleinement parti pour comprendre d'où vient cette mention du rayon de miel.

Il serait trop long de présenter ici en détail tous les témoignages latins ; qu'il suffise de rappeler qu'il n'y a pas de citation du verset sous sa forme longue avant Jérôme et Augustin dans le monde latin⁴⁴, du moins si l'on écarte, comme j'ai proposé de le faire au début de cet article, à la suite de bien d'autres, le témoignage supposé de Tertullien dans le *De corona*. Il n'est pas question non plus de reprendre ici l'enquête sur la symbolique du miel dans les représentations de la Terre promise et de la résurrection, non plus que le dossier de *Joseph et Aseneth* et l'usage qui y est fait du miel⁴⁵, afin de tenter d'évaluer les origines symboliques et liturgiques de la variante. Je laisserai volontiers à d'autres cette enquête, qui échappe largement au champ textuel pour entrer dans le domaine de l'histoire des religions et de l'anthropologie.

Au terme de cette brève enquête, il apparaît donc que la forme longue de Lc 24, 42 n'est pas attestée de manière sûre avant le deuxième tiers du 4^e siècle

2018 ; IDEM, 5, *Liber II, De rerum humanarum natura et statu. Erste Rezension. Zweiter Halbband. Z-Omega (II'1001-2293)* (Patristische Texte und Studien 75), Berlin, 2018 ; J. DECLERCK, 6, *Liber II (De rerum humanarum natura et statu), Zweite Rezension/Erster Halbband*, Berlin, Boston, 2018 ; IDEM, 7, *Liber II (De rerum humanarum natura et statu), Zweite Rezension/Zweiter Halbband*, Berlin, Boston, 2018.

⁴³ M. HEIMGARTNER, *Pseudo-Justin*, cité n. **, adopte une position ambiguë ; dans son commentaire du passage (p. 180, n. 204¹), il relève que les attestations explicites ne remontent pas avant le 4^e siècle, mais renvoie cependant au passage du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie (voir *supra*, p. **), dont l'étude menée dans l'introduction de l'ouvrage (p. 85-86) tend à faire un témoin indirect de la variante longue. A. D'ANNA, *Pseudo-Giustino*, cité n. **, p. 49 et n. 55, considère la variante comme bien attestée, en renvoyant au *Diatessaron* par l'intermédiaire de l'apparat de l'édition néotestamentaire du *Greek New Testament*, Stuttgart, 1983 ; sur le témoignage du *Diatessaron* et la difficulté qu'il y a à reconstituer l'état d'origine de ce texte en ce point, voir *supra*, p. ***. Le texte du pseudo-Justin est également considéré comme un témoignage fiable par CHERUBINI, "*Mangiò pesce e miele*", cité n. **, p. 27-28.

⁴⁴ Voir la liste des textes et leur analyse dans CHERUBINI, "*Mangiò pesce e miele*", cité n. **, p. 46-64, ainsi que sa présentation d'autres témoignages latins, tous postérieurs. Ce constat corrobore le relevé fait pour les manuscrits latins du Nouveau Testament (voir *supra*, p. **) : la variante longue ne se diffuse dans le monde latin qu'à partir de la fin du 4^e siècle.

⁴⁵ Sur ce texte, voir en dernier lieu l'édition traduite et commentée dirigée par E. REINMUTH, *Joseph und Aseneth* (SAPERÉ 15), Tübingen, 2009, ainsi que celle dirigée par Ch. BURCHARD, *Joseph und Aseneth* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 5), Leiden, 2003.

– réserve faite du texte problématique et isolé du pseudo-Justin. En outre, ses premières attestations se trouvent en Syrie-Palestine et en Asie mineure. Rares sont les auteurs grecs de l'époque patristique à avoir proposé une interprétation de cette forme du texte dans le monde grec. Lorsqu'elle existe, et ce seulement chez Cyrille de Jérusalem et Grégoire de Nysse, elle s'appuie sur un rapprochement avec Ct 5, 1c, qui mentionne pain et miel. Elle est en outre motivée par une opposition, plus courante, entre l'amertume de la passion, soutenue par la mention du vin mêlé de fiel proposé à Jésus avant sa mise en croix, et la douceur de la résurrection, figurée par le miel. Cette opposition est présentée de manière typologique en lien avec l'opposition vétérotestamentaire entre les herbes amères du repas pascal et le lait et le miel de la Terre promise. Si Cyrille de Jérusalem et Grégoire de Nysse reprennent cette opposition et l'appliquent à la forme longue de Lc 24, 42, toute utilisation de l'opposition entre fiel et miel n'implique pas une référence à Lc 24, 42var.

En second lieu, on n'a pu repérer aucun lien explicite entre Lc 24, 42var. et la pratique qui consistait à donner du lait et du miel aux nouveaux baptisés ; au contraire, dans le discours pascal de Grégoire de Nysse, c'est du pain eucharistique que sont rapprochés pain et miel, et non d'une nourriture spécifique au nouveau baptisé. Il semble donc que, pour les auteurs du 4^e siècle, la mention du miel aux côtés du poisson grillé en Lc 24, 42, n'est pas mise en relation avec une pratique liturgique ; c'est à partir de Ct 5, 1c et de l'opposition entre amertume de la Passion et douceur de la résurrection qu'ils cherchent à expliquer le passage. Si, culinairement, l'origine de la variante est compréhensible – du poisson avec une sauce au miel, ou suivi d'un rayon de miel – ses origines réelles restent obscures. Il demeure difficile de la situer chronologiquement – même si aucune attestation incontestable n'en est conservée avant le milieu du 4^e siècle – et géographiquement – bien que les indices convergent, grossièrement, vers la Syrie-Palestine et l'Asie mineure. Elle n'a que rarement retenu l'attention des exégètes antiques, en particulier dans le monde hellénophone, peut-être parce qu'elle leur paraissait plus anodine qu'à nous, ou parce qu'elle ne figure que chez des auteurs qui n'ont que peu d'intérêt pour la critique textuelle.

Matthieu CASSIN

IRHT (CNRS, Paris)