
Matthieu Smyth

Prière eucharistique et christologie

Le témoignage des liturgies gallicanes et hispaniques

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Matthieu Smyth, « Prière eucharistique et christologie », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 83/2 | 2009, mis en ligne le 26 avril 2013, consulté le 26 avril 2013. URL : <http://rsr.revues.org/475> ; DOI : 10.4000/rsr.475

Éditeur : Faculté de théologie catholique de Strasbourg

<http://rsr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://rsr.revues.org/475>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© RSR

PRIÈRE EUCHARISTIQUE ET CHRISTOLOGIE : LE TÉMOIGNAGE DES LITURGIES GALLICANES ET HISPANIQUES

Parmi les sources le plus couramment examinées par ceux qui étudient les origines chrétiennes (la période néotestamentaire pour simplifier), et en l'occurrence le développement de la christologie, les documents eucharistiques sont souvent laissés de côté, sauf par quelques trop rares chercheurs comme Larry Hurtado¹. Cela s'explique de plusieurs manières. La raison principale est que, à première vue, nous n'avons en notre possession que peu de documents de ce type provenant de cette époque : on retient, pour la fin du premier siècle, le formulaire eucharistique de la *Didachè*, 9-10 (lequel formulaire est certainement plus ancien que la compilation), ou encore la grande prière de l'*Épître de Clément de Rome aux Corinthiens*, 59-61, laquelle est empruntée à une action de grâce liturgique. En revanche, nombre d'autres documents reconnus par ailleurs comme archaïques, tels le formulaire des *Diataxeis tôn hagiôn apostolôn* (la prétendue « *Tradition apostolique* » d'Hippolyte de Rome²) ou encore l'anaphore primitive

1. *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*², Edimbourg, 1998 ; *Lord Jesus Christ : Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, 2003.

2. Éd. P. F. BRADSHAW *et alii*, *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Minneapolis, 2002 (coll. « Hermenia »). On connaît surtout cette anaphore syrienne occidentale du III^e/IV^e siècle sous la désignation abusive d'eucharistie de la « Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome », voir J. MAGNE, *Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints apôtres*, Paris, 1975 ; voir aussi M. METZGER, « Enquête autour de la prétendue "Tradition apostolique" », *Ecclesia Orans* 9 (1992), p. 7-36 et « À propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue *Tradition apostolique* », *Revue des Sciences Religieuses* 66 (1992), p. 249-261. L'origine syro-occidentale a déjà été mise en évidence par M. SHEPPERD, « The Formation and Influence of the Antiochene Liturgy », *Dumbarton Oak Papers* 15 (1961), p. 25-44 et M. A. SMITH, « The Anaphora of *Apostolic Tradition* Re-considered », *Studia Patristica* 10, Berlin, 1970 (TU 107), p. 426-430 ; dans le même sens, E. MAZZA, *L'Action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, trad. de l'italien, Paris, 1999, (coll. « Liturgie » 10), p. 64 s. et M. B. SMYTH, « L'anaphore de la prétendue "Tradi-

de saint Basile³, dénotent souvent un type d'élaboration littéraire et doctrinale qui n'est pas compatible chronologiquement avec les diverses orientations théologiques du premier et du deuxième siècles de l'ère chrétienne. Pire, les témoins les plus anciens, comme la *Didachè*, en raison de leur petit nombre, voient la validité de leur témoignage mise en cause par ceux qui ne les jugent pas suffisamment représentatifs. Pourtant, ces difficultés ne sont pas insurmontables, car le champ d'étude est plus vaste et homogène qu'il ne paraît à première vue. En effet, il faut tenir compte du « temps » propre aux sources liturgiques. La liturgie crée un écrin protecteur autour de formules parfois très archaïques qui ainsi survivent dans des documents beaucoup plus tardifs. Le conservatisme particulier du genre liturgique favorise la préservation de « cœlacanthes » littéraires analogues à ces animaux « panchroniques » ayant su traverser les âges sans subir de modification essentielle. Tantôt masquées par des retouches rédactionnelles, tantôt dissimulées au sein de prières ou de groupes de prières hétéroclites, ces survivances du passé côtoient, au sein d'un même document, des strates littéraires de facture bien plus tardive. Les textes liturgiques ne sont donc pas réductibles aux normes littéraires habituelles. L'euchologie, tout en s'adaptant aux changements de mentalité, oppose toute son inertie propre aux transformations théologiques ou littéraires – quitte à se retrouver en contradiction avec les conceptions du temps. Les formulaires enregistrent les évolutions doctrinales avec un grand décalage chronologique, quand ils daignent s'en soucier. Rituels et formulaires, lorsqu'ils ne subissent pas d'agression extérieure, ont tendance à évoluer selon le jeu de sédimentations, par de discrètes accréditions « digérant » les apports extérieurs et les créations locales.

Que la liturgie préserve parfois d'étonnantes reliques du passé est tout particulièrement vrai des prières contenues dans les sacramentaires (l'équivalent des euchologes) en vigueur au sein des églises latines qui, dans l'Antiquité, en raison notamment de leur situation périphérique, se montrent moins créatives que celles de l'Orient. On peut même le constater avec un document rédigé tardivement comme le canon romain (achevé vers 600 à partir de matériaux souvent beaucoup plus anciens). Mais l'étude des prières de la liturgie eucharis-

tion apostolique" et la prière eucharistique romaine», *Revue des Sciences Religieuses* 81 (2006), p. 95-118 ; selon P. F. BRADSHAW, « Redating the *Apostolic Tradition*: Some Preliminary Steps », dans *Rule of Prayer, Rule of Faith. In Honor... Kavanagh*, éd. J. F. BALDOVIN, Collegeville, 1996, p. 8-10, le substrat remonte au II^e siècle, mais a subi des remaniements par la suite, jusqu'au IV^e siècle, au moins.

3. Voir J. K. R. FENWICK, *The Anaphoras of St Basil and St James. An Investigation into their Common Origin*, Rome, 1992 (coll. « *Orientalia Christiana Analecta* » 290).

tique latine non-romaine, dite « gallicane » (du fait qu'elle est mieux documentée dans les manuscrits recopiés au sein du *Regnum francorum* précarolingien), met à jour un vaste et antique patrimoine, constitué entre l'évangélisation de l'Occident et l'essoufflement de la latinité vers la fin du VII^e siècle⁴. Ce substrat reflète des structures archaïques communes à toutes les liturgies occidentales non-romaines et, d'autre part, s'articule autour de formules paradigmatiques qui proviennent justement de la période paléochrétienne.

L'analyse des prières latines non-romaines est particulièrement fructueuse à propos des textes de l'anaphore, en l'occurrence : l'action de grâce adressée au Père par l'Église, l'élément-clef des prières de l'eucharistie dont nous essayerons de montrer qu'elles préservent de manière vivante d'antiques formules contemporaines de la période de formation du Nouveau Testament.

LES PLUS ANCIENS TÉMOINS DE LA PRIÈRE EUCHARISTIQUE LATINE NON ROMAINE

Les prières eucharistiques latines les plus anciennes qui nous soient connues comme telles nous ont été transmises par des documents de la fin du IV^e siècle. Il s'agit d'une part d'un extrait d'une prière apparentée au canon romain, citée par Ambroise de Milan dans son *De sacramentis* IV – qui ne nous est ici d'aucun secours –, et d'autre part de deux prières d'action de grâce de type gallican⁵, deux eucharisties proprement dites donc, préservées, à la suite de trois formules baptismales⁶, dans le Fragment 10 de l'*Aduersus orthodoxos et macedonia-*

4. Voir M. B. SMYTH, *La Liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule et en Occident non-romain*, Paris, 2003, II^e partie.

5. Malgré des parentés avec le canon romain, le caractère gallican de ces prières est incontestable, comme je vais le montrer ; mais G. MERCATI le signalait déjà, voir « Frammenti liturgici tratti da un anonimo ariano del sec. IV/V », dans *Antiche reliquie liturgiche*, Cité du Vatican, 1902 (coll. « Studi e Testi » 7), p. 50 ; ainsi que la lettre adressée par H. M. Bannister à Mercati, citée *ibid.*, p. 55-56 ; voir aussi Kl. GAMBER, *Codices latini liturgici antiquiores* I², Fribourg/CH, 1968 (coll. « Spicilegii Friburgensis Subs. » 1), n° 084 et « Zur Liturgie Illyriens. Die ältesten Quellen vom 4. bis zum 6. Jh. », repris dans *Sakramentarenstudien*, Ratisbonne, 1978 (coll. « Studia Patristica et Liturgica » 7), p. 145-149 ; SMYTH, *La Liturgie oubliée* et « La liturgie des *Constitutions apostoliques* est-elle arienne ou archaïque ? Un point de comparaison en Occident à la même époque grâce aux deux prières eucharistiques du Palimpseste de Bobbio », dans *THUSIA AINESEŌS. Mélanges liturgiques... Georges Wagner*, éd. J. GETCHA et A. LOSSKY, Paris, 2005 (coll. « Analecta Sergiana » 2), p. 331-343.

6. M. P. VANHENGEL, « Le rite et la formule de la chrismation postbaptismale en Gaule et en Haute-Italie du IV^e au VIII^e siècle d'après les sacramentaires gallicans. Aux origines du rituel primitif », *Sacris Erudiri* 21 (1972/1973), p. 169-172, a montré l'origine nord-italienne non-romaine de ce formulaire.

*nos*⁷. Cet ouvrage illyrien anonyme, qui polémique contre le parti nicéen⁸, nous fournira notre point de départ. Il nous est parvenu, à côté d'un traité anonyme (mais de la plume d'un autre auteur) *De uera fide*, grâce à un palimpseste longtemps conservé au monastère de Bobbio, Rome, Vat. Lat. 5750 (fs^{vs} 73-74) et Milan, Bibl. Ambr. E 147 sup. ; le manuscrit lui-même ayant été recopié en Italie du Nord au VI^e siècle⁹.

Les prières citées par notre polémiste devaient être plus anciennes que les dissensions locales nées de la crise arienne, puisqu'il est précisé que ces formules sont aussi en usage chez les orthodoxes¹⁰. L'« argument liturgique » ne saurait d'ailleurs valoir que dans la mesure où il prend appui sur des prières traditionnelles communes aux deux partis, et dont l'autorité n'est pas contestée. Il doit s'agir de formules antiques et répandues. D'ailleurs, la liturgie « arienne » latine ne devait guère se singulariser en Occident, sauf peut-être par un certain conservatisme¹¹.

Nos deux prières eucharistiques commencent avec le protocole stéréotype *Dignum et iustum est*, lequel introduit, comme c'est normalement le cas dans la liturgie latine, une louange adressée au seul Père, dans sa souveraineté, sa sainteté et sa toute puissance. C'est au Père et à nul autre, qu'est présentée l'offrande ecclésiale.

7. Éd. R. GRYSON, *Scripta arriana latina* I, Turnhout, 1982 (CCSL 87), p. 244-245 et *Les palimpsestes ariens latins de Bobbio*, Turnhout, 1982 (coll. « Amarium Codicum Insignium » 2) ; sur ces textes voir aussi M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident (335-430)*, Paris, 1967 (coll. « Patristica Sorbonensia » 8), p. 113-134, selon qui les deux textes seraient de la plume de Palladius (IV^e siècle), évêque de Ratiaria en Illyrie ; réfutation dans le compte-rendu de P. NAUTIN, dans *Revue d'Histoire des Religions* 89 (1970), p. 71-73.

8. On lira les considérations de R. GRYSON concernant les Ariens d'Illyrie et leur théologie dans *Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée*, Paris, 1980 (coll. « Sources Chrétiennes » 267), p. 100-200 ; synthèse dans M. SIMONETTI, *La Crisi ariana nel secolo IV*, Rome, 1975 ; voir aussi, pour le contexte antérieur immédiat, D. H. WILLIAMS, *Ambrose of Milan and the End of the Arian-Nicene Conflicts*, Oxford, 1995.

9. Voir E. A. LOWE, *Codices Latini Antiquiores A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century* I, Oxford, 1934, n° 31.

10. *Nullo modo praeponunt patrem filio in scribtis suis, insuper omnes qui praeponunt patrem filio condemnant, et tamen ipsi praeponunt patrem filio in oblationibus suis dicentes : « Dignum et iustum [...] ».*

11. M.-S. GROS, « Les Wisigoths et les liturgies occidentales », dans *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, éd. J. FONTAINE et Ch. PELLISTRANDI, Madrid, 1992, p. 127, rappelle que, selon Martin de Braga, vers 565, dans son *Epistola ad Bonifatium de trina mersione*, « les ariens célèbrent le psaume, l'*Apostolus*, l'Évangile et tout le reste comme les catholiques » (*Martini episcopi Bracarenensis opera omnia*, éd. C. W. BARLOW, New Haven, 1950, p. 256-257). À propos du conservatisme liturgique arien, voir J. A. JUNGSMANN, *The Place of Christ in Liturgical Prayer*³, trad. de l'allemand, Cambridge, 1989, ch. X et XI (avec une allusion au Fragment de Bobbio) et « La lutte contre l'arianisme germanique », repris et trad. de l'allemand dans *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale*, Le Puy – Lyon, 1962, p. 39-44.

La première des deux prières comporte une amplification rhétorique du thème de la médiation sacerdotale du Christ dans la prière de l'Église, suivie de la narration du mystère pascal, mais dont ne nous a été transmise que la mention de l'envoi du Fils par le Père :

Il est digne et juste que nous te rendions grâce ici et en tous lieux, Seigneur saint, Dieu tout-puissant. Il n'y en a pas d'autre, par qui nous puissions avoir le droit de t'approcher, de t'adresser des prières, de t'offrir un sacrifice, si ce n'est par celui que tu nous as envoyé. Et le reste¹².

La seconde *prex* est plus complète. La louange, qui ne connaît pas encore de *Sanctus*, s'achève par une *commendatio oblationis*¹³, laquelle devait vraisemblablement précéder l'introduction du récit de l'institution.

La narration des *mirabilia dei* est centrée sur la miséricorde du Père et, de nouveau, sur l'envoi consécutif du Fils qui lui-même introduit un bref développement christologique et sotériologique :

Il est digne et juste, équitable et bon, que nous te rendions grâce pour toutes choses Seigneur, Père très saint, Dieu éternel et tout-puissant. Dans l'incomparable vertu de ta bonté tu daignes faire briller la lumière dans les ténèbres en nous envoyant ton fils Jésus Christ pour être le protecteur de nos âmes. Lui qui, à cause de notre salut, s'abaissa et se fit obéissant jusqu'à la mort pour nous rendre l'immortalité qu'Adam avait perdue et pour faire de nous tes héritiers et tes fils. Ne pouvant te rendre grâce ni te louer avec assez de mesure pour tant de générosité et tant de magnanimité, nous supplions ta grande et indulgente bonté d'accepter le présent de ce sacrifice que nous t'offrons face à ta miséricorde divine, par Jésus-Christ notre Seigneur et notre Dieu, lui par qui nous te supplions et t'implorons¹⁴.

12. *Dignum et iustum est nos tibi hic et ubique gratias agere, domine sancte omnipotens deus. Neque est alius, per quem ad te aditum habere, precem facere, sacrificacionem tibi offerre possimus nisi per quem tu nobis misisti. Et cetera.*

13. On retrouve une architecture semblable au sein de presque toutes les anaphores anciennes, voir G. J. CUMING, «The Shape of the Anaphora», *Studia Patristica* 20 (1989), p. 333-345 ; MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 62-63 et 79-81 ; SMYTH, *La Liturgie oubliée*.

14. *Dignum et iustum est, aequum et iustum est nos tibi super omnia gratias agere, domine sancte pater, omnipotens aeterne deus, qui incomparabili tuae bonitatis honestate lucem in tenebris fulgere dignatus es mittens nobis Iesum Christum sospitatorem animarum nostrarum qui nostrae salutis causa humiliando se ad mortem usque subiecit, ut nos ea quae Adam amiserat immortalitate restitutos efficeret tibi heredes et filios. Cuius benignitatis agere gratias tuae tantae magnanimitati quibusque laudibus nec sufficere possumus petentes de tua magna et flexibili pietate accepto ferre sacrificium istud, quod tibi offerimus stantes ante conspectum tuae diuiniae pietatis. Per Iesum Christum dominum et deum nostrum, per quem petimus et rogamus.* La *commendatio* est dotée d'un parallèle dans une prière *ante orationem dominicam* d'un livre gallican rédigé vers 700 sans doute pour une église du diocèse de Besançon, L. C. MOHLBERG (éd.), *Missale Gothicum (Var. Reg. lat. 317)*, Rome, 1961 (coll. «Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes » 5), n° 484.

L'exorde ne mentionne que le Père et renvoie la médiation *per Christum* à la *commendatio oblationis*. Cette orientation théocentrique permet un développement sur la miséricorde de ce même Dieu Père qui met en valeur le fait que le salut, dispensé par l'envoi du Fils, en procède entièrement. Dans l'accomplissement de son œuvre libératrice, le Christ est – comme la lumière dans les ténèbres du Prologue johannique – l'instrument de la bonté paternelle. Le Christ mène à bien sa mission dans une totale dépendance à l'égard de son Père, comme le souligne le recours à la formule *mittens nobis Iesum Christum*, analogue à la forme pré littéraire kérygmatique¹⁵ dont dépendent Galates 4, 4 et Romains 8, 3 ; une forme qui repose sur une notion également attestée en Marc 9, 37 et 12, 1-8 (et //), Luc 10, 16, Actes 3, 20, Matthieu 15, 24, dans les innombrables énoncés de ce type contenus dans le corpus johannique (Jn 3, 17 ; 7, 28-29 ; 15, 21-22 ; 16, 51 ; 17, 2-23 ; 1 Jn 4, 9-14...) ¹⁶, ou plus tard chez Irénée, qui affirme (en citant Ga 4, 4) que le Père intervient dans l'histoire des hommes par l'« envoi de son Fils à la fin » (*Contre les hérésies* V, 21, 1-2).

L'éloge du Christ serviteur (mais le terme de « serviteur de Dieu » n'est plus employé) correspond à une réorientation de la louange dans un sens plus christologique et sotériologique, que signale un emprunt à Philippiens 2, 8, dont l'hymne prépaulinienne (ou plus vraisemblablement ajoutée par le premier éditeur de cette épître ?), à laquelle ce verset appartient, constitue parfois, en Occident, une alternative plus christocentrique à la formule sur l'envoi du Fils¹⁷. On aura reconnu le

15. Sur les formes pré littéraires, synthèse classique dans Ph. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament*², Berlin – New York, 1978, p. 9-57 (mais sans mention de Ga 4, 4/Rm 8, 3).

16. Sur l'« envoi du Fils » comme forme pré littéraire, voir notamment P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Göttingen, 1975 (FRLANT 112), p. 144-157 ; J. L. MARTYN, *Galatians*, New York, 1998 (Anchor Bible Commentary 33 A), p. 406-408 ; sur la signification de l'« envoi du Fils », voir E. SCHWEIZER, « Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der "Sendungsformel" Gal 4, 4 f., Röm 8, 3 f., Joh 3, 16 f., 1 Joh 4, 9 », *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 57 (1966), p. 199-210 et « Was meinen wir eigentlich wenn wir sagen "Gott sandte seinen Sohn..." ? » *New Testament Studies* 37 (1991), p. 204-224.

17. Il existe une immense bibliographie sur cette hymne, voir R. P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians 2, 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*², Grand Rapids, 1983 ; de notre point de vue on retiendra L. LIGIER, « L'hymne christologique de Philippiens 2, 6-11, la liturgie eucharistique et la bénédiction synagogale "Nishmat kol hay" », dans *Studiorum Paolinorum congressus internationalis catholicus 1961*, Rome, 1963, p. 1-10 ou encore Kl. GAMBER, « Der Christus-Hymnus in Philippenbrief in liturgiegeschichtlichen Sicht », repris dans *Sacrificium Missae. Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche*, Ratisbonne, 1980 (coll. « Studia Patristica et Liturgica » 9), p. 56-62.

« Lui qui... » et la rhétorique antithétique caractérisant les *carmina Christo* archaïques¹⁸ : le Christ accepte de se faire serviteur (*subiecit*) jusqu'à la mort pour faire don de l'adoption divine et de l'immortalité à l'humanité souffrante symbolisée par Adam (avec peut-être une allusion à Jn 1, 12, en écho au don de la lumière). À cet égard, il faut souligner que, si la théologie du Christ illuminateur est bien présente, elle n'éclipse pas l'évocation de la Passion et de ses effets salvifiques. L'eucharistie gallicane ne néglige pas le *terme* de l'envoi du Fils. La formulation de cette *missio* s'inscrit donc dans une perspective non pas johannique – où c'est surtout le fait même de l'envoi du révélateur est salvifique –, mais dans une perspective nettement paulinienne qui insiste sur les implications rédemptrices de la Passion. D'ailleurs, notre *prex*, en liant comme elle le fait l'envoi du Fils au don de l'adoption divine, semble se rapprocher plus précisément de Ga 4, 4-5.

Il est cependant possible de remonter plus loin dans le temps. Une certaine familiarité avec les anaphores latines dominicales non-romaines suggère que Cyprien de Carthage († 258) a transcrit l'une d'elles en guise d'exorde de son *De opere et eleemosynis*¹⁹. En effet, ce discours, proche du sermon, reprend – chose passée jusqu'ici inaperçue –, pour les besoins d'une parénèse, une section narrative extraite d'une prière eucharistique fort proche de la seconde *prex* du Palimpseste de Bobbio. L'action de grâce initiale pour le salut accordé par Dieu dans son Fils indique que Cyprien entend adosser son exhortation à un texte autorisé, familier et traditionnel ; un peu à la manière de Philippiens 2, Galates 1 ou Romains 8, bien qu'il soit fort douteux que l'évêque de Carthage ait encore eu – au III^e siècle – conscience d'emprunter ce procédé aux écrits pauliniens. Tout au plus aura-t-il eu le sentiment de recourir à une façon de faire traditionnelle et efficace. Mais étant donné ce contexte, il faut supposer que la prière eucharistique citée était solidement implantée dans l'Église d'Afrique et donc bien plus ancienne que l'opuscule de l'évêque de Carthage :

18. Voir E. NORDEN, *Agnostos Theos. Eine Untersuchung zur Formengeschichte religiöser Rede*⁴, Darmstadt, 1971, p. 380-387 ; la bibliographie sur les hymnes christologiques du NT est pléthorique, voir notamment R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnen und Christushymnen in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, Göttingen, 1967 (coll. « Studien zur Umwelt des Neuen Testaments » 5) ; J. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge, 1971 ; Kl. WENGST, *Christologische Formeln und Lieder der Urchristentums*, Gütersloh, 1972 ; M. HENGEL, « The Songs about Christ in Earliest Worship », repris dans *Studies in Early Christology*, Édimbourg, 1995, p. 227-291.

19. *La Bienfaisance et les aumônes*, éd. et trad. M. POIRIER, Paris, 1999 (coll. « Sources Chrétiennes » 440).

Car pour notre sauvegarde et pour nous donner la vie, le Père a envoyé le Fils²⁰, afin qu'il puisse nous rétablir, et le Fils ainsi envoyé voulut être fils de l'homme afin de nous faire fils de Dieu. Il s'est abaissé afin de redresser un peuple qui auparavant gisait à terre ; il a été blessé afin de soigner nos blessures ; et il devint esclave afin de rendre à la liberté ceux qui étaient esclaves et subit la mort afin d'offrir l'immortalité aux mortels²¹.

Les parallèles sont évidents : d'une part l'envoi du Fils pour octroyer l'adoption divine (toujours donc d'après une formule proche de Ga 4, 4-5) ; de l'autre, dans une section plus christologique, l'abaissement de ce même Fils de Dieu en vue du salut des hommes, notamment du don de l'immortalité, à l'image du serviteur souffrant, clairement d'après le *testimonium* Isaïe 53, 4-5 (et sans doute avec des réminiscences issues du matériau hymnique reproduit dans 1 P 2, 22-25²²). On retrouve un effet rhétorique jouant sur des d'antithèses « existentielles », axées sur le schéma kénose/restauration, typiques de certains *carmina Christo*, sur lesquelles s'appuient Ignace d'Antioche, *Aux Éphésiens*, 7, 2 et 19, 2-3 ou Mélicon de Sardes, *Sur la Pâque*, 100-105. Et comme chez ces auteurs, le procédé est ici mis en œuvre grâce à toute une succession d'antithèses qui confèrent à l'ensemble une orientation christologique et sotériologique très prononcée.

UN THÈME CENTRAL : L'ENVOI DU FILS DE DIEU

En comparant cette narration eucharistique avec les anaphores (dénommées dans le contexte gallican *contestationes* ou *immolationes*) dominicales occidentales non-romaines, on constate que les prières citées par l'anonyme antiarien et par Cyprien illustrent un modèle commun à ces prières. En effet, comme s'en était rendu

20. Voir aussi *Ad Demetrianum* 16: *Christo crede quem uiuificandis ac reparandis nobis pater misit*. Par ailleurs, Ga 4, 4 est inclus parmi les *testimonia* transmis par Cyprien : *Ad ubi uenit adimpletio temporis, misit deus filium suum natum de muliere* (*Ad Quirinum* 2, 8) ; éd. R. WEBER *et alii*, Turnhout, 1972 et 1976 (CCSL 3 et 3A).

21. [...] *quod conseruandis ac uiuificandis nobis pater filium misit ut reparare nos posset quodque filius, missus, esse et hominis filius uoluit ut nos dei filios faceret. Humiliauit se ut populum qui prius iacebat erigeret, uulneratus est ut uulnera nostra curaret, seruiuit ut ad libertatem seruientes extraheret, mori sustinuit ut immortalitatem mortalibus exhiberet.*

22. Voir les études classiques de R. BULTMANN, « Bekenntnis und Liedfragmente im Ersten Petrusbrief », repris dans *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, éd. E. DINKLER, Tübingen, 1967, p. 285-297 et M.-E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première Épître de Pierre*, Paris, 1961 (coll. « Lectio Divina » 30).

compte Leo Eizenhöfer²³, un grand nombre des anaphores des sacramentaires gallicans, hispaniques et milanais reposent sur une formule stéréotype pivot relatant justement l'envoi du Fils. Sachant que l'ensemble du formulaire eucharistique de type gallican était bâti sur une série de formules stéréotypes très stables et très simples²⁴, on peut en conclure que l'envoi du Fils pour le salut des hommes constituait, avec la louange du Père et (sans aucun doute) l'acte d'offrande conclusif, le paradigme de l'action de grâce occidentale non-romaine.

Les deux témoins gallicans qui se rapprochent le plus des pièces qui viennent d'être citées, se trouvent dans le Missel de Bobbio (copié au VIII^e siècle, au Nord de l'Italie, d'après un modèle irlandais un tout petit peu plus ancien)²⁵:

Vraiment il est digne et juste que nous te rendions grâce Père saint, Dieu tout-puissant, qui dans ta bienveillante bonté rappelas au pardon et à la vie l'homme exilé en dehors des frontières du salut par le péché du premier parent, en nous envoyant ton Monogène, notre sauveur, notre Seigneur Jésus-Christ, par qui tu guéris nos langueurs, tu remis nos péchés, tu écrasas la puissance de l'antique ennemi, tu défis le lien des Enfers, tu ouvris les portes du paradis, tu renouvelas la foi, tu rendis la vie aux morts, tu nous fis fils de Dieu et tu nous conduis au règne céleste [...] ²⁶ [*Bobiense*, 479 et *Engolismensis*, 94²⁷].

On aura reconnu une structure semblable à celle de la seconde *prex* du Fragment de Bobbio et à celle reproduite par Cyprien : d'une part le début, très théocentrique, de la section narrative dont le discours sotériologique repose sur l'envoi du Christ par le Père, de l'autre, le développement en forme de *carmen Christo* – mais ici avec

23. Voir A. DOLD et L. EIZENHÖFER (éd.), *Das irische Palimpsestsakramentar im CLM 14429 der Staatsbibliothek München*, Beuron, 1964 (coll. «Texte und Arbeiten» 53-54), p. 61 (en note) ; SMYTH, *La Liturgie oubliée*.

24. Voir PINELL, *Anamnesis y epiclesis* et SMYTH, *La Liturgie oubliée*.

25. E. A. LOWE (éd.), *The Bobbio Missal: A Gallican Mass-Book (MS. Paris lat. 13246)*, Londres, 1920-1924 (coll. «Henry Bradshaw Society» 58 et 61).

26. *Vere dignum et iustum est <nos tibi gratias agere sancte pater> omnipotens deus qui peccato primi parentis hominem a salutis finibus exsulantem pietatis indulgentia ad ueniam uitamque reuocasti, mittendo nobis unigenitum tuum saluatorem nostrum per quem languores nostros cura<ue>ris, peccata dimiseris, potentiam hostis antiqui contriueris, infernorum nexus resolveris, paradisi portas aperueris, fidem innoua<ue>ris, uitam mortuis redd<id>eris, dei filios <nos> feceris ad caelestia regna perduxeris [...] ; la leçon des Gélasiens mixtes s'interrompt à per quem.*

27. P. SAINT-ROCH (éd.), *Liber sacramentorum Engolismensis*, Turnhout, 1987 (CCSL 159C). On retrouve donc cette pièce gallicane, sous une forme tronquée, au sein du Sacramentaire d'Angoulême et des autres témoins de la famille des «Gélasiens mixtes», mais aussi dans le Supplément du Grégorien.

un « Lui *par* qui, tu [Dieu]... » encore plus théocentrique –, lequel, après quelques amplifications rhétoriques, introduit notamment le thème de l'adoption divine.

Notre quatrième exemple, toujours tiré du Missel de Bobbio, apparaît plus rigoureusement charpenté et est peut-être encore plus représentatif que le précédent. Nous retrouvons cette répartition du discours entre l'action de grâce offerte au Père pour sa *dispensatio* miséricordieuse accomplie grâce à l'envoi de son Fils, et la louange hymnique de ce même Fils pour sa Passion rédemptrice ; une louange construite ici avec une série de « Lui qui... ». La section théocentrique mentionne, comme la seconde prière du Fragment de Bobbio, le don de l'illumination octroyé par le Père, mais l'inscrit dans un contexte pneumatique que nous n'avions pas encore rencontré. Quant au *carmen Christo*, il insiste fortement sur la Passion et ses effets sotériologiques, en recourant au type du Serviteur souffrant transmis par le *testimonium* Is 53, 4. On notera que, ici, le don de l'adoption divine a cédé la place au thème johannique de la nouvelle naissance. Enfin, nous retrouvons, en conclusion, une courte prière qui tient lieu de *commendatio oblationis* mais tire vers l'intercession anaphorale :

Il est digne et juste, Dieu tout-puissant, de te louer toujours par l'offrande du service des hommes ; toi qui par tes dons divins et tes bienfaits célestes te montres généreux envers notre misérable condition en nous rappelant des ténèbres à la lumière, afin que, nous qui demeurions retenus autrefois dans les solitudes désertes et arides, nous soyons irrigués par la manifestation de l'Esprit salutaire et vivifiant, alors que nous est envoyé Jésus-Christ ton fils notre Seigneur, Dieu et Roi, notre sauveur ; lui qui se chargea de nos fautes et de tout ce dont l'homme s'était rendu coupable jusque là, le lavant dans son sang ; lui qui ouvrit une nouvelle naissance à ceux qui croyaient et se confiaient en lui. Nous glorifiant dans son ineffable grâce, nous te demandons, Seigneur, d'établir dans la voie droite ceux que tu as affermis par [ta] faveur. Par le Christ notre Seigneur²⁸ [*Bobiense*, 503].

En outre, comme je l'ai signalé, la formule stéréotype, rendant grâce pour l'envoi du Fils, joue un rôle déterminant dans l'élaboration

28. *Vere dignum et iustum est omnipotens deus te semper cultu seruitutis humanae laudare qui diuinis muneribus tuis et caelestibus beneficiis in nostram humilitatem largus ad lucem nos de tenebris reuocasti, ut ante in deserta et arida solitudine tenebamur, uitae patefacto salutari spiritu rigaremur, misso nobis Iesu Christe filio tuo domino deo rege et saluatori nostro qui se delicta nostra suscipiens et quidquid homo antea peccauerat, sanguine suo abluens ; natiuitatem nouam credentibus et ad se confugientibus patefecit in cuius ineffabili gratia gloriantes quaesumus domine ut statuas in uia recta quos firmasti per gratiam. Per Christum dominum nostrum.*

de l'eucharistie occidentale. Elle dessine une unité thématique entre différents formulaires issus de documents couvrant une vaste zone géographique au sein de laquelle aucun effort centralisateur n'avait tenté d'uniformiser les coutumes. Ce consensus ne peut résulter que de la réception en amont d'une très antique tradition normative. Nous retrouvons notre formule stéréotype, plus ou moins bien traitée, disséminée au fil des sacramentaires irlandais, gallicans et hispaniques, que ce soit au sein des *contestationes* (dites *illationes* en Espagne), des *collectiones post sanctus* ou de pièces en remploi, dont voici des extraits significatifs :

Qui nobis filium tuum ad redemptionem populi tui de caelo misisti [*Monacensis*, 4].

Qui filium tuum pro nostra redemptione misisti [*Monacensis*, 9 et LMS 710].

Quod unigenam²⁹ filium tuum uerbum uiuum in carne mortali pro uiuificandis mortalibus gratis mittis [*Monacensis*, 54].

Quod unigenam filium tuum [...] ad terrena dimissum [*Monacensis*, 73].

Qui unigenitum filium tuum in redemptionis insigne praetium destinasti quem ad terrena dimissum tecum [...] habuisti [*Monacensis*, 125].

Qui unigenitum filium tuum ad hoc misisti ut perditos repararet [*Monacensis*, 152].

Igitur cum ipse captiuitatis nesciit uinculum, tu redemptionis destinasti modum, mittendo nobis unigenitum tuum, dominum ac deum nostrum Iesum Christum [...] [*Messes de Mone*, 15³⁰].

Sed tua multiplex bonitas inaestimataque maiestas salutare uerbum tuum misit e caelo quod humani corporis inmixtione concretum perditas saeculi partes et uulnera antiqua curaret [*Messes de Mone*, 16].

Quem ut nos a tenebris et umbra mortis liberaret misisti [*Gothicum*, 89].

Qui filium tuum dominum nostrum Iesum Christum nobis lumen ad terras ex summa caeli arce misisti captiuorum <hominum [?]> corporum redemptorem. [*Gothicum*, 210].

Qui pro ruina totius mundi unicum filium suum, adsumptam ex carne uirginis uiri hominis formam, mittere dignatus est. [*Gothicum*, 312 et *Gallicanum Vetus*, 244³¹].

29. À notre connaissance, seul Hilaire de Poitiers désigne le Fils comme *unigena*, voir DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 89, 9-10 (en note).

30. Voir L. C. MOHLBERG (éd.), *Missale Gallicanum Vetus (Cod. Vat. Palat. lat. 493)*, Rome, 1958 (coll. « Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior » 3), p. 74-91.

31. Voir MOHLBERG (éd.), *Missale Gallicanum Vetus*.

[...] mittens nobis Iesum Christum filium tuum dominum nostrum. Qui mortuus est propter peccata nostra [...] [*Gallicanum Vetus*, 227 et *Engolismensis*, 1618].

[...] mittendo nobis Iesum Christum dominum nostrum [*Engolismensis*, 132 et *Gothicum*, 70].

Per dominum nostrum Iesum Christum filium tuum quem de caelo mittens carnem adsumit propter salutem nostram [LMS 1438³²].

Nous retrouvons ce thème stéréotype de l'envoi du Fils dans des prières eucharistiques propres à la liturgie milanaise (laquelle était primitivement de type gallican). L'une prend place en carême, l'autre au cours de la semaine sainte, ce qui en vertu de la « loi de Baumstarck »³³ est un indice d'antiquité :

Qui misisti nobis de caelo dominum nostrum Iesum Christum filium tuum [...] [*Bergomense*, 312³⁴].

Qui filium tuum dominum nostrum Iesum Christum in hunc mundum pro nostra salute misisti ut se humiliaret ad nos et nos reuocaret ad te [...] [*Bergomense* 459].

Bien représenté en Gaule, en Espagne et à Milan donc, le thème de l'envoi du Fils est entièrement absent de l'euchologie romaine ; soit qu'il en ait été ôté (avec la disparition de l'anaphore dominicale romaine lors de l'adoption du principe de variabilité euchologique, ou pour des motifs théologiques, après la crise arienne), soit qu'il n'ait jamais pris pied à Rome.

UNE VASTE TRADITION LITURGIQUE À L'ARRIÈRE-PLAN

L'étendue de cette ancienne famille euchologique occidentale, plongeant ses racines dans l'Afrique proconsulaire du III^e siècle et étendant ses rameaux depuis le Danube jusqu'à l'Atlantique, ne doit pas nous surprendre. L'Église d'Afrique est le berceau de la chrétienté d'expression latine et il est facile de montrer que le substrat de cette *koinè* euchologique que l'on désigne comme le type « gallican », mais

32. DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 61, indiquent quelques références hispaniques supplémentaires : LMS 441, 577, 643, 710, 716, 725 (pour le jour de Pâques), 1153, 1190, 1248... Toutes ces pièces sont de facture tardive.

33. « Les états anciens se maintiennent avec plus de ténacité dans les temps les plus sacrés de l'année liturgique » (*Liturgie comparée*³, éd. revue par B. BOTTE, Chevetogne, 1953, p. 29). À vrai dire, il conviendrait de parler de « tendance » plutôt que de « loi », compte tenu de son caractère très relatif.

34. Voir A. PAREDI, *Sacramentarium Bergomense (Bibl. di S. Alessandro in Colonna)*, Bergame, 1962 (coll. « Monumenta Bergomensia » 7) ; il s'agit d'un livre milanais du IX^e siècle.

qui n'est que le type liturgique latin non-romain, en est directement dépendante³⁵.

Il faut d'ailleurs supposer à la base une tradition encore plus ancienne, venue d'Orient lorsque les Églises occidentales demeuraient largement hellénophones. Elle aura sans doute été adaptée en latin avant la fin du II^e siècle en Afrique, à l'instar de la Septante et du Nouveau Testament grecs. Du reste, le thème de la « mission » du Christ est bien attesté dans l'euchologie orientale ancienne :

Dieu [...], tu l'as envoyé sur terre, lui Jésus ton Christ, pour qu'il vive parmi les hommes comme l'un d'eux alors qu'il est Dieu Verbe et homme [« Eucharistie mystique », *Constitutions apostoliques* VII, 26³⁶]. Nous te rendons grâce, ô Dieu, par ton serviteur bien-aimé, Jésus-Christ, lui que tu nous as envoyé du ciel en ces temps qui sont les derniers, comme sauveur, rédempteur, et ange de ta volonté [...]; lui que tu as envoyé du ciel dans le sein d'une vierge [eucharistie des *Diataxeis tôn hagiôn apostolôn*].

Qu'ils sachent que toi seul es le Dieu, le vrai Père, et que tu as envoyé notre Seigneur Jésus Christ ton Fils et ton bien-aimé [*Anaphore d'Addaï et Mari*³⁷].

Nous te prions, fais de nous un peuple vivant. Donne-nous l'esprit de lumière, afin que nous puissions te connaître, toi le vrai Dieu, ainsi que Jésus-Christ que tu as envoyé. [*Euchologe de Sérapion*, 1³⁸]

35. Voir J. PINELL, *Liturgia hispanica*, Barcelone, 1998 (coll. « Biblioteca Liturgica » 9), p. 57-66 et SMYTH, *La Liturgie oubliée*.

36. Cette prière eucharistique archaïque, qui remodèle et amplifie celle de la *Didachè*, 9-10, figure au sein du recueil syro-occidental des *Constitutions apostoliques* (IV^e siècle); on peut supposer qu'elle date du II^e ou du III^e siècle; voir M. METZGER, *Les Constitutions apostoliques* III, Paris, 1987 (coll. « Sources Chrétiennes » 336), p. 53-57; on lira E. MAZZA, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origine*, Rome, 1992 (« Bibl. "Ephemerides Liturgicae" Subs. » 62), chap. 2 et *L'action eucharistique*, p. 49-51 et 105-108.

37. Cette anaphore syriaque orientale conserve de nombreux archaïsmes qui nous renvoient à l'époque prénicéenne; voir A. GELSTON, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford, 1992. L'anaphore *British Museum Add. 14669*, éd. et trad. R. H. CONNOLLY, « Sixth Century Fragments of an Eastern-Syrian Anaphora », *Oriens Christianus* 12/14 (1925), p. 99-128 (texte p. 103-117), du VI^e siècle, apparentée à l'anaphore d'Addaï et Mari, reprend aussi à plusieurs reprises ce thème de la mission du Christ. Cette mention de l'envoi du Fils suggère que l'anaphore d'Addaï et Mari était adressée à l'origine au Père, contrairement à ce que suppose B. D. SPINKS, « The Original Form of the Anaphora of the Apostles: A Suggestion in the Light of the Maronite *Sharar* », repris dans *Prayers from the East*, Washington, 1993, p. 29-30. Il est vrai que l'anaphore d'Addaï et Mari balance étrangement entre christocentrisme et théocentrisme, sans doute sans souci de rigueur doctrinale, comme le pense Gelston.

38. Il s'agit d'une anaphore alexandrine du IV^e siècle, voir M. E. JOHNSON, *The Prayers of Sarapion of Thmuis. A Literary, Liturgical, and Theological Analysis*, Rome, 1995 (coll. « Orientalia Christiana Analecta » 249).

Sans doute à cause du développement de la théologie nicéenne de la consubstantialité, l'idée d'un envoi du Fils tend à s'estomper dans l'euchologie orientale plus tardive. De toute évidence, désormais cette christologie, même dans le cadre de sa réinterprétation johannique « haute »³⁹, est perçue comme trop perméable à l'argumentation subordinatianiste pour parvenir à se maintenir durablement. Tandis que s'affirme une figure de plus en plus exclusivement transcendante du Christ, l'envoi du Fils, dans sa formulation liturgique, représente désormais un archaïsme dangereux fournissant un argument de choix au conservatisme obstiné des antinicéens⁴⁰.

Cette tradition ne s'est cependant jamais tout à fait éteinte : elle figure encore dans le *Testamentum domini* syrien (qui ne fait que citer la prétendue « Tradition apostolique »)⁴¹ ou dans le *Vere sanctus* de l'anaphore de saint Jacques⁴². En revanche, l'Occident, malgré la crise arienne, ne semble pas s'être soucié de suivre cette évolution. Du reste, la persistance de la notion d'envoi du Christ dans la liturgie occidentale cadre bien avec les nombreux autres traits paléochrétiens qu'elle préserve. On remarquera, pour les rites baptismaux, la typologie « illuminative »⁴³,

39. On notera que la thématique johannique de l'envoi du Fils correspond à une perspective de type subordinatianiste, même si celle-ci ne s'inscrit pas dans le cadre d'un discours métaphysique rigoureux, voir Ch. K. BARRETT, « Christocentric or Theocentric? Observations on the Theological Method of the Fourth Gospel », repris dans *Essays on John*, Philadelphia, Westminster, 1981, p. 1-18 ; « "The Father is Greater than I" (Jn 14, 28) : Subordinationist Christology in the New Testament », dans *Neues Testament und Kirche. Festschrift... Schnackenburg*, éd. J. GNILKA, Freiburg-en-Brisgau, 1974, p. 144-159.

40. L'*Aduersus orthodoxos* exploite ce thème de la *missio Christi*, à partir soit des prières eucharistiques, soit de preuves scripturaires (Fragments 8, 9 et 11). À en juger par deux ouvrages africains orthodoxes anonymes du ^v^e siècle, le *Contra Vari-madum* et les *Solutiones diuersarum quaestionum*, qui recensent les diverses preuves scripturaires alléguées communément par les ariens, la mission du Fils devait occuper une place privilégiée au sein de la panoplie apologétique antinicéenne latine, voir R. SCHWANCK (éd.), *Florilegia biblica africana saec. V*, Turnhout, 1961 (CCSL 90), respectivement p. 1-134 et p. 141-223.

41. Éd. I. E. RAHMANI, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mayence, 1899 (d'après le texte syriaque).

42. Voir M. ARRANZ, « L'économie du salut dans la prière *Post-Sanctus* des anaphores de type antiochéen » *La Maison-Dieu* 106 (1972), p. 46-75. Du reste, la mission du Fils était sans doute mentionnée par la forme primitive de l'anaphore de saint Basile, voir FENWICK, *The Anaphoras of St Basil and St James. An Investigation into their Common Origin*, Rome, 1992 (coll. « Orientalia Christiana Analecta » 290), p. 107-108 (avec quelques critiques vis-à-vis d'Arranz). On peut aussi mentionner la reprise de Jn 3, 16 du *Vere sanctus* de l'anaphore des Douze Apôtres/saint Jean Chrysostome.

43. Voir G. WINKLER, « Confirmation or Chrismation? A Study in Comparative Liturgy », *Worship* 58 (1984), p. 2-16 et J.-L. LEVESQUE, « The Theology of Postbaptismal Rites in the Seventh Century Gallican Church », *Ephemerides Liturgicae* 95 (1981), p. 3-43.

le lavement des pieds johannique⁴⁴, ou encore l'unique chrismation post-baptismale⁴⁵. La liturgie eucharistique n'est pas moins riche : prières d'intercessions marquées par l'eschatologie judéo-chrétienne⁴⁶ ; absence de long développement narratif sur l'histoire du mystère du salut au sein de la prière d'action de grâce ; anamnèses de la seule Passion⁴⁷ ; doxologies « binitaires » (sans mention du Saint Esprit) ; pour ne citer que quelques-uns de ces archaïsmes.

À cet égard, on retiendra que la prière eucharistique reste en général fidèle au discours théologique anténicéen, tant du point de vue du vocabulaire que de celui de la structure, même si, par endroits, des strates plus récentes, aisément identifiables par leur tendance à la boursouffure rhétorique, sont venues s'ajouter au fonds ancien, mais sans l'oblitérer.

Davantage que les autres traditions, celle de l'Église latine persiste à recourir à un vocabulaire simple et concret. Celui-ci s'en tient à l'« économie ». Celle-ci, dans une stricte optique théocentrique (tournée vers le Père), souligne la médiation du Christ dans l'accomplissement du salut aussi bien que dans le prolongement des effets de ce même salut dans l'histoire, en particulier à travers le rôle sacerdotal des chrétiens (on notera que l'aspect pneumatologique, bien qu'il ne fasse pas défaut, n'apparaît pas souvent).

En effet, les *contestationes* primitives demeurent fidèles à une rhétorique d'une extrême concision. Contrairement aux anaphores orientales du IV^e siècle (ou postérieures), elles ne connaissent pas de narrativité événementielle développée. On ne rencontre que dans des prières forts tardives une narration lyrique du mystère pascal telle qu'elle se déploie dans l'homilétique. Les *contestationes* dominicales se contentent presque d'une anamnèse du seul fait du salut sans s'attarder à décrire son histoire. Le déroulement de la mission du Fils n'est évoqué qu'à travers la Passion et par ses effets salutaires ; la

44. Voir P. F. BEATRICE, *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*, Rome, 1983 (Bibl. « Ephemerides Liturgicae » Subs. 28).

45. Voir WINKLER, « Confirmation or Chrismation » et M. P. VANHENGEL, « Le rite et la formule de la chrismation postbaptismale en Gaule et en Haute-Italie du IV^e au VIII^e siècle d'après les sacramentaires gallicans. Aux origines du rituel primitif », *Sacris Erudiri* 21 (1972/1973), p. 161-222.

46. Voir B. BOTTE, « *Prima Resurrectio*, un vestige de millénarisme dans les liturgies occidentales », *Revue de Théologie Ancienne et Médiévale* 15 (1948), p. 5-17 et « Les plus anciennes formules de prière pour les morts », dans *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférence Saint-Serge* 21, Rome, 1975 (coll. « Bibl. "Ephemerides Liturgicae" Subs. » 1), p. 83-89.

47. Voir J. PINELL, *Anamnesis y epiclesis en el antiguo rito galicano. Estudios y edición crítica de las formulas galicanas de la « Post Sanctus » y « Post Mysterium »*, Lisbonne, 1974 (extrait de *Didaskalia* 7) et SMYTH, *La Liturgie oubliée*.

Passion ne donnant d'ailleurs pas non plus lieu à des développements narratifs. D'une certaine manière, l'évocation eucharistique des *mirabilia dei* est concentrée sur un seul événement salutaire qui rassemble tous les autres : celui correspondant au *kairos* de l'envoi du Christ.

Cette concision s'accorde fort bien à l'absence de souci dont témoigne la tradition liturgique latine pour les dimensions métaphysiques du mystère divin. Elle ignore le vocabulaire issu des spéculations philosophiques et se place donc exclusivement dans la perspective de l'économie rédemptrice. La perspective qui domine exclusivement ne se préoccupe que du moyen que Dieu a choisi d'intervenir dans l'histoire des hommes pour y dispenser son salut. Autrement dit, loin de toute spéculation sur le mystère divin *in se*, l'eucharistie occidentale ne s'intéresse qu'à la manière dont la *dispensatio* divine salutaire fait irruption au sein de l'histoire des hommes. On aura reconnu cet aspect de la théologie du Nouveau Testament et des premiers Pères qui ne considère le Dieu Père, le Christ Jésus son Fils et l'action mystérieuse de son Esprit, que sous l'angle du déploiement du salut dans le temps des hommes, en vue de rendre compte de l'expérience pascalle des assemblées.

L'économie rédemptrice telle qu'elle apparaît dans les prières de la liturgie latine antique demeure rigoureusement théocentrique, grâce notamment à la mise en valeur du rôle médiateur que le Christ y occupe. Celui-ci est dépeint, dans son œuvre rédemptrice, comme l'instrument de l'amour du Père. Le Christ, don divin salutaire, accomplit son ministère dans l'entière dépendance de son Père, en acceptant une condition d'esclave qui le conduit sur la Croix. L'initiative du salut revient au Père qui exprime sa miséricorde par le don de son Fils et, par celui-ci, de l'adoption.

Du reste, l'euchologie latine réserve au Père seul, l'*unus Deus*, les attributs bibliques de la divinité, et le désigne comme le seul destinataire de l'oblation. Elle accentue souvent avec vigueur (comme la première *prex* du Fragment de Bobbio) le rôle sacerdotal propre au Christ dans l'offrande du sacrifice ecclésial car elle n'envisage jamais le Christ de telle sorte que sa condition divine ferait de lui autant le *hiereus* que le «codestinataire» de l'oblation. Que le Christ soit parfois salué comme «notre Seigneur et notre Dieu» n'y change rien. Le mot «Dieu» n'est pas à interpréter dans le sens de Dieu véritable.

L'Église offre au Dieu Père le sacrifice de louange, grâce au – et en réponse à la – *dispensatio* de sa miséricorde, par la médiation de son Fils qu'il a envoyé subir sa Passion pour le salut des hommes. Le Fils est l'instrument de la bonté du Père et c'est vers ce dernier seulement que l'eucharistie remonte par son Fils. L'Occident gardera longtemps l'empreinte de l'antique norme euchologique de la prière *ad*

Patrem per Christum, attestée par le can. 21 du concile d'Hippone de 393 (stipulant que : « personne, dans les prières, ne nommera le Père à la place du Fils, ou le Fils à la place du Père ; et lorsque l'on se tient à l'autel, l'oraison sera toujours adressée au Père »⁴⁸), qui est lui-même l'écho d'une longue tradition illustrée tout d'abord par Paul lui-même (Rm 1, 8 ; 7, 25 ; 8, 34 ; 2 Co 1, 20...), par le reste du corpus paulinien (1 Tm 2, 5 ; Eph 5, 20 ; Col 3, 17...), par Clément de Rome, 61, 3 ; par Irénée (*Contre les hérésies* IV, 17, 6 et 18, 4), par Tertullien (*Contre Marcion* IV, 9, 9) et par Origène (*Entretien avec Héraclide*, 4 et *Sur la prière*)⁴⁹.

GENÈSE DE LA PRIÈRE EUCHARISTIQUE ET KÉRYGME

La structure de l'élément pascal narratif de l'anaphore latine, comme l'Eucharistie Mystique (originaires de Syrie occidentale ?), l'anaphore de la prétendue « Tradition apostolique » (Syrie occidentale), celle d'Addaï et Mari (Syrie orientale) ou encore celle de l'Euchologe de Sérapion (Égypte), apparaissent donc reposer sur l'énoncé kérygmatisé de la rédemption donnée par Dieu et accomplie dans l'envoi de son Christ. Compte tenu du conservatisme propre à toute liturgie, et en particulier à celui de la liturgie eucharistique latine, ce consensus, couvrant une telle étendue géographique, doit lui-même se baser sur une tradition antique qui s'est diffusée indépendamment de toute tentative de codification.

À en juger également par l'indépendance de ces formules évoquant l'envoi du Fils vis-à-vis des textes canoniques (bien différentes à cet égard des récits scripturaires liturgiques de l'institution), il semblerait que les sacramentaires latins non-romains n'ont pas choisi tout à fait par hasard de conserver cette formule, mais qu'ils ont ainsi maintenu (certes sans en avoir clairement conscience), par fidé-

48. Voir Ch. MUNIER, éd., *Concilia Africae*, A. 345-525, Turnhout, 1974 (CCSL 149), p. 39-40 et E. J. KILMARTIN, « Early African Legislation Concerning Liturgical Prayer », *Ephemerides Liturgicae* 99 (1985), p. 105-127 ; pour la tradition liturgique latine, voir JUNGSMANN, *The Place*, chap. VII et VIII ; pour le substrat néotestamentaire de cette tradition, voir W. THÜSING, *Per Christum in Deum*², Münster, 1979 (coll. « Neutestamentliche Abhandlungen » 1). Les objections adressées à Jungmann par A. GERHARDS, *Die griechische Gregorionasanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets*, Münster, 1984 (coll. « Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen » 65), ne semblent pas convaincantes. On évitera beaucoup de confusions en se souvenant que cette norme ne s'est jamais appliquée aux formes plus libres telle l'hymnodie.

49. Cependant, la *Réfutation et apologie* de Denys d'Alexandrie († 264) cite une doxologie anaphorale conclusive qui témoigne d'un certain fléchissement dans le sens trinitaire.

lité à la tradition, des vestiges de prières eucharistiques primitives bâties autour des formules pré-littéraires chrétiennes. Il faut donc supposer que le leitmotiv euchologique de l'« envoi du Fils », ne provient pas d'une citation arbitraire de l'Apôtre ou du corpus johannique, même si ces sources étaient certainement présentes à l'esprit des ecclésiastiques responsables de ces anaphores. Celles-ci paraissent directement tributaires de la forme pré-littéraire sous-jacente à Ga 4, 4-5. Une forme pré-littéraire particulièrement fondamentale puisque, en-deçà de ses relectures johanniques fondée sur une christologie de l'envoyé céleste plénipotentiaire, elle repose sur une typologie beaucoup plus archaïque voyant en Jésus l'ultime prophète eschatologique envoyé, selon la typologie de Dt, 18, 18-20, à la suite de Moïse (en tant que celui-ci est considéré comme un prophète, à la manière des écrits qumraniens (4Q 175, 1-8) ou de Ac 3, 22 ; 7, 37 interprétant Dt, 18, 18 ; d'Isaïe (Is 6, 8-9), de Jérémie (Jer 1, 7-8) ; d'Ezéchiel (Ez 2-3) ; d'Abdias (Abd 1). Il s'agit d'un thème qu'exploitent des écrits apocalyptiques comme Zacharie (Za 1, 10, avec une dimension angélique) ou Malachie (3, 23, à propos d'Élie à la fin des temps). Leur choix se sera porté sur cette formule à cause de sa nature kérygmatisque et normative. Cette expression de la foi des premières communautés chrétiennes se sera donc transmise, parallèlement à ce qui allait constituer le corpus néotestamentaire, dans l'hymnodie, la catéchèse, la prédication et donc, sans doute un tout petit peu plus tard, l'euchologie. Elle aura continué d'exister dans son contexte originel, lié à l'oralité et à la vie des communautés : non pas comme une citation mais comme une locution propre au langage chrétien et dotée d'une relative indépendance.

Une indépendance qui n'interdit cependant pas toute interaction avec le texte néotestamentaire. En effet, la proclamation de l'Évangile et sa célébration dans l'assemblée, qui avaient été naguère unies, demeurèrent sans doute longtemps sur un pied d'égalité. La prière eucharistique apparaît bien ainsi cette « parole de Dieu (*logos tou theou*) reçue par le pain confectionné et par la coupe mélangée » dont parle Irénée (*Contre les hérésies* V, 2, 3). L'usage du concept *logos tou theou* repose sur le fait que l'oblation ecclésiale, agréée de Dieu, est perçue comme provenant d'un sacrifice sensé institué et accompli par le Christ, et comme étant assumée en amont par ce même sacrifice dominical. Cette oblation ecclésiale n'est pas une œuvre seulement humaine, mais est aussi l'aboutissement d'une tradition divine. Par conséquent, la prière liturgique, l'anaphore, est considérée comme une « parole divine » qui perpétue l'action du Christ. Dès le II^e siècle, il est affirmé que c'est lui, le Fils de Dieu, qui (comme il le fit pour le *Pater*) enseigna ses disciples à offrir ainsi la prière du sacrifice de

louange et qui continue à prier avec eux, conférant à la prière eucharistique la puissance divine de son Nom. Justin de Rome, vers 150, illustre bien cette doctrine (*1^{re} Apologie*, 66, 2), lorsqu'il définit la prière d'action de grâce eucharistique comme «le discours de prière qui vient de lui». Celle-ci, même improvisée (selon des normes strictes, il est vrai) *ex tempore*, apparaît dans ce contexte comme une tradition révélée par Jésus lui-même, puis transmise par ses disciples, dans le cadre général de l'Évangile oral.

L'envoi du Fils a vraisemblablement commencé d'être mentionné dans la prière eucharistique à l'époque de l'adoption de thèmes christologiques et pascals au sein de l'action de grâce (un état de fait déjà attesté par Justin, *Dial.*, 41, 1 et sans doute même déjà par l'hymne de Col 1, 12-20, qui rend grâce au Père pour la médiation du Fils⁵⁰). Parallèlement, il faut aussi certainement compter avec l'emploi, bien attesté, de *carmina Christo* au sein des assemblées chrétiennes – peut-être parfois, à l'origine à la manière des *zemirot*, ces hymnes chantées au cours du repas juif festif tel qu'il est décrit dans les sources rabbiniques. Ces hymnes, sans doute analogues à celles mentionnées dans Philippiens 4, 6, Colossiens 3, 16 et 1 Timothée 2, 1, étaient naturellement enclines à accueillir des expressions nouvelles et spécifiquement chrétiennes, et elles auront petit à petit trouvé leur place au sein des prières d'action de grâce sur le repas de la synaxe. (Mais attribuer une origine directement euchologique aux formes pré-littéraires, même hymniques, constitue sans doute un anachronisme). Cette synthèse se sera accomplie avec d'autant plus de facilité que les prières eucharistiques auront pris leur autonomie par rapport au repas complet et se seront fondues en unique action de grâce sur la coupe et le pain.

* *
*

La thématique triple de la section narrative de l'action de grâce adressée au Père, envoi du Fils/Passion rédemptrice/adoption divine, dont je crois avoir établi le caractère central dans la section narrative de l'anaphore ancienne, notamment latine, s'inscrit dans une perspective christologique héritée des premières élaborations théologiques effectuées par les chrétiens. Il est heureux que ce type de formules issues directement des formes pré-littéraires néotestamentaires, qui se

50. Voir G. BORNKAMM, «Das Bekenntnis in Hebräerbrief», repris dans *Studien z. Antike und Urchristentum. Ges. Werke* II, München, 1959 (coll. «Beiträge z. evangelischen Theologie» 28), p. 188-203 (en particulier p. 196).

prêtent volontiers à une lecture subordinatianiste, ait survécu jusque dans nos sacramentaires francs, si l'on songe que ceux-ci appartiennent à une époque qui a depuis longtemps tourné le dos au médiateur au profit d'un Christ avant tout transcendant.

Les sources liturgiques, même tardives, par la nature, peuvent ainsi s'avérer des sources valables pour la théologie néotestamentaire. Ce contexte liturgique dans lequel ces formes pré-littéraires continuent d'évoluer, leur conserve même un *Sitz im Leben* très proche de celui qui leur était originel. La tradition euchologique de l'anaphore demeure dans certains cas comme une survivance de l'époque où seul existait, ou au moins prédominait encore, l'Évangile oral.

À ce propos, il serait utile de situer ces propos dans une réflexion plus vaste sur la dialectique de l'unité et de la diversité des communautés paléochrétiennes. Tout en faisant pleinement droit à la multiplicité de tendances et aux mutations successives que l'on identifie aujourd'hui, l'approche liturgique, par essence pour ainsi dire, tend à privilégier les formes stables et reçues par tous. La prise en compte globale de l'euchologie ancienne, surtout si l'on y inclut le fonds latin non-romain, fait bien ressortir ses thématiques et ses structures communes. De fait, la liturgie, parce que son rôle symbolique aide à structurer l'identité des communautés, suppose des rites et des formules traditionnelles, qui penchent naturellement du côté du conservatisme et du plus petit dénominateur commun. Il apparaît donc que l'euchologie ancienne, autant que le corpus scripturaire appelé à devenir canonique, appartient à une série de points de repères qui ont présidé à l'autodéfinition de la Grande Église et à la prise de conscience progressive d'une orthodoxie, face aux courants plus marginaux, jugés en désaccord avec l'unique Évangile.

Cependant, être attentif à ces points de repères conduit à souligner les limites de ce consensus. La stabilité des formules liturgiques met celles-ci en porte-à-faux devant les évolutions doctrinales de cette même orthodoxie. Les traditions euchologiques les plus conservatrices offrirent rapidement, *volens volens*, – comme les ariens le comprirent bien – un contraste saisissant avec le vocabulaire né des élaborations doctrinales menées entre le III^e et le IV^e siècle. En effet, en continuant d'adresser ses prières au seul Père, Dieu unique et véritable, ou en présentant le Christ comme son *envoyé*, certaines Églises maintenaient dans leur prière publique un discours hérité d'une époque où l'idée d'un Fils consubstantiel au Père n'avait pas encore germé.

Matthieu SMYTH
Faculté de Théologie catholique
Université de Strasbourg