

MATTHIEU SMYTH

la liturgie oubliée

la prière eucharistique en Gaule antique
et dans l'Occident non romain

Préface par
MARCEL METZGER

Postface par
MIQUEL DELS SANTIS GROS I PUJOL

PATRIMOINES
christianisme

LES ÉDITIONS DU CERF
www.editionsducerf.fr
29 Bd La Tour-Maubourg, Paris
2003

BV
825.54
.569
2003



Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© *Les Éditions du Cerf*, 2003
www.editionsducerf.fr
(29, boulevard La Tour-Maubourg
75340 Paris Cedex 07)

ISBN 2-204-06943-4
ISSN 0763-8647

2817537
119
12/03

Kevin Patrick Smyth,
in memoriam.

PRÉFACE

Dans la constitution sur la liturgie (4 décembre 1963), le concile Vatican II a manifesté un intérêt renouvelé pour l'ensemble du patrimoine liturgique, allant jusqu'à prendre cet engagement : « Obéissant fidèlement à la Tradition, le saint Concile déclare que la sainte Mère l'Église tient pour égaux en droit et en dignité tous les rites légitimement reconnus et qu'elle veut, à l'avenir, les conserver et les favoriser de toutes les façons » (§ 4, édition G. Alberigo, 2nd, p. 1669). Si les réformateurs carolingiens et leurs continuateurs avaient suivi, un millénaire plus tôt, des principes aussi sages, la tâche de Matthieu Smyth en eût été grandement facilitée ! Hélas, à l'époque, les antiques liturgies des Gaules ont subi le même sort que les coutumes locales que le roi Antiochus Épiphane prescrivit d'abandonner, lorsqu'il entreprit de réunir tous les habitants de son royaume en un seul peuple (1 Mc 1, 42).

Les antiques liturgies des Gaules n'ont survécu qu'à l'état de maigres ruines, éveillant de temps à autre l'attention des historiens et des chercheurs, surtout lorsque des réformes institutionnelles dans les Églises locales ravivaient l'intérêt pour des traditions et des coutumes particulières.

C'est donc à une entreprise complexe de repérage et d'identification que s'est livré M. Smyth, pour recueillir, à partir de la documentation disponible, les traces des usages antérieurs à la réforme carolingienne. En effet, le prêt-à-jeter et le recyclage étaient déjà pratiqués par nos ancêtres de l'époque médiévale. L'auteur ne s'est pas contenté de présenter les monuments gallicans authentiques – hélas eux-mêmes déjà hybridés –, mais il a entrepris patiemment de réunir les fragments dispersés. À la manière des archéologues, il a tenté de rassembler l'immense puzzle des pièces rescapées. Il s'est mis en quête de tous les vestiges, remplois et traces des documents recherchés, jusqu'à examiner les moindres indices. Il a identifié, classé, étiqueté, pour ouvrir la voie aux essais de reconstitution.

De ce fait, pour l'étude des anciennes traditions chrétiennes

des Gaules, il offre aux historiens de la liturgie et des institutions un vaste répertoire des sources disponibles et un inventaire raisonné de ces documents. Ce trésor forme la première partie de la présente publication. Il y a là matière pour de nombreuses pistes de recherches. M. Smyth n'en a exploré qu'une, qui suffisait amplement à la besogne, c'est la plus importante, celle de la prière eucharistique. Il expose les résultats de cette enquête dans la seconde partie de l'ouvrage, procurant ainsi un brillant essai de reconstitution.

Les études publiées dans le présent ouvrage sont d'un très grand intérêt pour l'histoire de la liturgie, et cela à plusieurs titres. En effet, elles permettent d'approcher plus aisément les anciennes traditions occidentales. Elles laissent soupçonner la féconde créativité des anciennes Églises locales et mettent au jour les réseaux d'influence de l'époque. Elles s'inscrivent pleinement dans la perspective du renouveau liturgique programmé par le concile, selon les orientations rappelées plus haut, puisqu'elles valorisent des traditions légitimes, qu'une politique religieuse centralisatrice avait jadis réduites au silence. En appliquant à cette revalorisation la vision des ossements desséchés du prophète Ézéchiël, il s'agirait du frémissement entendu lorsque les os se rapprochèrent les uns des autres (Ez 37, 7), prélude au relèvement.

On saura gré aux Éditions du Cerf d'avoir permis cette publication, qui correspond pleinement aux orientations de leurs collections consacrées aux sources documentaires de la liturgie et des institutions chrétiennes.

M. Smyth a présenté les recherches réunies dans cet ouvrage pour une thèse de doctorat en histoire, soutenue en janvier 2001 à l'université Marc-Bloch de Strasbourg. Il a obtenu la plus haute mention. Le jury était présidé par M. le professeur Pierre Nobel, de l'université de Besançon, et réunissait des professeurs de Metz, Barcelone, Paris et Strasbourg, respectivement Mme Mireille Chazan, MM. Miquel dels Sants Gros i Pujol, Jacques-Noël Pérès et moi-même, directeur de la thèse.

MARCEL METZGER,
Professeur d'histoire de la liturgie,
Directeur de l'Institut de droit canonique,
Université Marc-Bloch, Strasbourg.

AVANT-PROPOS

Depuis la fin du XVII^e siècle, lorsque les premiers grands liturgistes modernes commencèrent à éditer scientifiquement les manuscrits gallicans et hispaniques, les particularités des liturgies latines non romaines, notamment de celle pratiquée en Gaule avant la romanisation carolingienne, ont su régulièrement éveiller la curiosité passionnée de quelques-uns¹. Ainsi Louis Bouyer déplorait-il, avec son franc-parler coutumier, les efforts répétés d'abolir les liturgies occidentales non romaines dont le bilan – tout négatif – est la quasi-disparition « de l'antique tradition culturelle de tout l'Occident chrétien² ». On pourrait donner bien d'autres exemples de cette ferveur nostalgique pour les rites « extrême-occidentaux » tragiquement disparus, mais ceux-ci font pâle figure face à l'orientation générale de l'historiographie de la liturgie latine, en grande partie dominée par une conception providentialiste et pyramidale de l'évolution de la coutume liturgique entérinant la loi du plus fort, c'est-à-dire de celui qui a réussi à supplanter tous les autres. *Vae victis* ! S'il n'a pas manqué d'historiens, depuis Mabillon (*De liturgia gallicana*, Paris, 1685), pour interroger les témoins de cette « Atlantide » liturgique engloutie sous nos propres pieds, les richesses de la gallicane ont surtout suscité des monographies et, davantage encore, des *excursus* (à l'exception des travaux de Mabillon, justement, puis de Neale et Forbes au siècle dernier³). Trop souvent, l'étude de la

1. La liturgie gallicane a même suscité quelques tentatives de résurrection au sein de diverses communautés orthodoxes de rit occidental ; voir J.-F. MAYER, « L'orthodoxie doit-elle être byzantine ? Les tentatives de création d'une orthodoxie de rite occidental », dans *Regards sur l'orthodoxie. Mélanges offerts à Jacques Goudet*, éd. G. IVANOFF-TRINADTZATY, Paris, 1997, p. 191-213.

2. *Eucharistie*, p. 307. – Les références des ouvrages cités dans la Bibliographie (p. 591 s.) ne sont pas redonnées dans les notes.

3. J. M. NEALE et G. H. FORBES, *The Ancient Liturgies of the Gallican Church now First Collected, with an Introductory Dissertation, Notes and Various Readings, together with Parallel Passages from the Roman, Ambrosian and Mozarabic Rites*, Burntisland, 1855-1857 ; voir aussi R. BUCHWALD, *De liturgia gallicana*, Breslau, 1890 et dans une certaine mesure WARREN, *Liturgy* et PORTER, *Gallican Rite*.

liturgie latine est affligée d'un fort strabisme qui encourage à tout envisager selon l'axe du seul rit romain. Soit pour des raisons liées aux contraintes d'un enseignement orienté par la pratique, soit parce que le romain est considéré comme *le* rit occidental, on en vient à ne s'intéresser aux rites latins non romains que dans la stricte mesure où ceux-ci apportent leur pierre à l'édifice né de l'hybridation romano-franque. Les usages de type gallican ne se voient fréquemment reconnaître qu'une valeur anecdotique. Dans une telle perspective dominée par le triomphe de la liturgie romano-franque, il n'est pas rare d'entendre affirmer que les événements auraient donné raison au génie du rit romain, quels que fussent les motifs des Carolingiens puis de Grégoire VII (à l'encontre de la liturgie dite mozarabe, sœur de la gallicane). Le présent ouvrage envisage la tradition liturgique latine d'un tout autre point de vue, puisqu'il s'est justement donné pour but de considérer l'élément non romain de cet héritage pour lui-même, afin de mettre en valeur les caractéristiques de sa prière eucharistique telle qu'elle s'inscrit au sein de l'ensemble de l'euchologie chrétienne antique, mais sans idée préconçue d'un quelconque déterminisme historique.

Il faut cependant préciser qu'un malentendu est souvent à l'origine du faible intérêt dont jouit la gallicane : on désigne du même nom aussi bien la liturgie gallicane d'époque romaine que ses rejetons tardifs les plus excentriques¹. En effet, il n'est pas nécessaire d'examiner longtemps les sacramentaires de la fin de l'ère mérovingienne pour se convaincre que l'euchologie de ce temps devait être plongée dans une profonde crise ayant altéré la cohérence globale de sa substance littéraire. À plusieurs reprises, les prières eucharistiques de ce temps ne répondent plus à la définition minimale d'une action de grâces offerte au Père. Tous les livres liturgiques recopiés au sein du *Regnum Francorum* – dont provient la majeure partie des sources dont nous disposons – trahissent une créativité plus ou moins chaotique engendrée par l'amplification mal maîtrisée du cycle festif.

Il existe un décalage – parfois considérable – entre nos sources d'époque mérovingienne ou précarolingienne, et le

1. Ainsi E. BISHOP et A. WILMART, *Le Génie du rit romain*, Paris, 1920 ; et JUNGSMANN, « La lutte » et *Missarum sollemnia* I, chap. V et IX, ont en tête la liturgie franque du VIII^e siècle, lorsqu'ils exaltent le rit romain au détriment de ses voisins.

fonds authentiquement latin non romain à partir duquel ces recueils ont été assemblés, ordonnés et amplifiés en imitant ou en pillant les sacramentaires hispaniques, milanais ou romains. La liturgie des temps mérovingiens, fruit d'une hybridation croissante et de plus en plus maladroite, ne devrait peut-être plus être qualifiée, en toute rigueur de terme, de gallicane : « [...] aucune des sources gallicanes ne reflète directement les critères de composition ayant présidé à l'effort créateur des auteurs de leurs textes ; et ce qui a survécu de la production authentiquement gallicane, c'est-à-dire d'origine strictement latine, fut vandalisé lors de sa réutilisation par les compilateurs et ainsi confondu avec des productions et des adaptations d'une époque bien postérieure pendant laquelle prévalait la culture franque, d'origine germanique ¹. »

C'est pourquoi, avant d'engager une réflexion sur – et à partir de – la tradition liturgique qui s'est originellement diffusée en Gaule, il est nécessaire de préciser, ce que l'on négligeait parfois de faire, ce dont il va être question, soit de la liturgie de la Gaule franque, soit de la liturgie de la Gaule romaine ; puis de choisir un angle de vue approprié afin d'éviter d'inextricables confusions. Selon que l'on s'intéresse aux mécanismes complexes de dépouille et de juxtaposition mis en œuvre par les clercs francs en manipulant les textes dont ils héritaient, ou, au contraire, que l'on se soucie de la signification des formules euchologiques telles qu'elles furent priées à l'époque de leur élaboration, on se penchera soit sur cet état rédactionnel ultime, de culture franque, soit sur les formes plus antiques qui s'y laissent encore deviner. Il ne saurait être question de valoriser un choix plus que l'autre, et encore moins de négliger l'examen de cet état dernier ou celui du processus dont il est l'aboutissement, car faute de saisir l'ordre téléologique de la stratification globale, on s'expose à de redoutables contresens. Mais si l'on a à cœur d'approfondir l'intelligence des prières de l'assemblée eucharistique chrétienne s'inscrivant dans la perspective de l'eucharistie selon sa définition obvie, ce sont les couches d'époque romaine qu'il faut privilégier *in fine*. L'étude de la liturgie du *Regnum* franc (ou wisigoth), pour elle-même, ne nous renseigne que sur la

1. PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 27. Bien que je souscrive dans l'ensemble au jugement qui est émis ici, je préférerais dire, pour ma part, que la culture religieuse franque résulte d'un mélange complexe d'influences latines, germaniques, autochtones et irlandaises.

manière dont les clercs envisageaient le culte divin à la charnière de l'Antiquité et du Moyen Âge.

Pour ma part, mon intérêt se tourne avant tout vers le matériau gallican véritablement latin, enfoui sous les adaptations d'époque mérovingienne, puis sous la normalisation liturgique carolingienne romano-franque. Je m'efforce de le dégager, avant tout grâce à la critique interne des textes, animé de l'intuition – et c'est tout le sens de cet essai que de l'étayer – que ce *corpus* authentiquement latin n'est en grande partie que le reflet d'un substrat encore plus archaïque, mieux conservé en Gaule mais commun à tout l'Occident non romain, contemporain des premiers développements de l'anaphore chrétienne. Tel semble être, en effet, pour l'étude de l'eucharistie chrétienne, l'enjeu majeur de la liturgie gallicane et de la « fouille archéologique » de ses sources – ce que les exégètes désignent comme une lecture diachronique. C'est en tant que témoin privilégié de la liturgie occidentale non romaine primitive que la gallicane offre, du point de vue eucharistique, le plus d'intérêt ; et, en définitive, c'est bien ce témoignage qui constitue l'horizon de mes travaux. C'est pourquoi, afin d'éviter toute équivoque, je préférerai le terme « type gallican » à celui de « gallican ».

Précisons, à ce propos, que si la lecture diachronique constitue souvent une démarche risquée, il n'en va pas ainsi dans le cas de l'eucharistie franque. L'excavation de sa *Vorlage* véritablement latine n'est pas la quête de la strate proto-johannique au sein du quatrième évangile ! Les rédacteurs des sacramentaires ont pratiqué une méthode de remploi typique des époques de transition ayant perdu la capacité de faire vivre la culture des générations précédentes, mais encore dépourvues d'une culture propre vigoureuse¹. En l'occurrence, la grossièreté des procédés est paradoxalement une garantie tant de la qualité des matériaux anciens exhumés que de la valeur de la stratification chronologique proposée, puisque les clercs responsables du démantèlement et de l'hybridation des différents textes n'avaient pas les moyens de les retravailler en profondeur. Il s'agit seulement, lors de l'établissement du *corpus* des prières anaphorales préfranques, puis de la

1. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture* II, p. 884 : « faire vite, en puisant dans la carrière des ruines hispano-romaines, schématiser pour mieux s'adapter au goût contemporain, conserver la matière antique utilisable, quitte à la mutiler et à la fragmenter ».

délimitation de son « socle primitif », de ne pas faire l'économie, pour chacune des strates mises en évidence, d'une lecture synchronique, et surtout de ne pas céder à la tentation de partir en quête d'un archétype en éliminant successivement les différences pour résoudre tous les témoignages dans l'unité¹. Au contraire, on aura le souci constant de conserver une approche qui tienne compte de la diversité intrinsèque à un usage doté d'une marge de créativité et non strictement codifié. Plutôt qu'un archétype, notre quête s'efforce de définir un paradigme, un modèle dessiné par le jeu des relations qui s'établissent entre les traits spécifiques de nos formulaires, que ces caractéristiques soient d'ordre stylistique, structurel ou fonctionnel.

Quant au choix d'étudier les prières de la synaxe eucharistique, et principalement l'action de grâce, clef de voûte de toute l'euchologie chrétienne, il répondait au désir de jeter les bases d'une synthèse dont l'étendue ne mette pas en péril l'unité thématique indispensable à la structure générale. Ces différents axes se retrouvent dans la structure de cet essai qui se consacre d'abord aux sources, en s'efforçant de tendre à l'exhaustivité, avant de réserver toute son attention à la restitution des prières anaphorales les plus anciennes.

On trouvera donc dans la première partie un inventaire raisonné des sources littéraires de la liturgie eucharistique de type gallican, établi dans l'esprit de cette étude qui porte pour l'essentiel sur la synaxe eucharistique. On réévaluera, lorsque cela se révèlera nécessaire, les sources manuscrites de la liturgie pratiquée au cours de l'Antiquité tardive jusqu'au début de l'ère carolingienne. Un état de la question est dressé document par document ; mais, là où cela semble plus nécessaire, une réflexion sur la pertinence et la représentativité de chacun d'eux fait l'objet de plus amples développements. Je propose, à partir des données qui se dégagent de l'ensemble de cette documentation, une description de l'*ordo missae*, c'est-à-dire du contexte rituel qui enchâsse la prière eucharistique ;

1. J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud : Forms and Patterns*, New York-Berlin, 1977, p. 42 : « Nous ne devrions pas déterminer par des méthodes philologiques le texte "original" d'une prière avant de déterminer si oui ou non un tel "original" a jamais existé. En effet, nous avons affaire à des matériaux ayant surgi au sein d'une tradition orale et qui donc, de par leur nature même, ne furent pas exprimés sous une formule fixe et uniforme qui aurait été ultérieurement "révisée" puis amplifiée, mais plutôt improvisée de manière occasionnelle ; puis "ré-improvisée" et reformulée de manière tout aussi spontanée. »

puis une mise en perspective de l'euchologie de type gallican au sein de son cadre historique. Un choix de divers textes euchologiques conclut ce volume.

La première partie traite des textes anaphoraux. On y décrit la structure et les thèmes de l'action de grâces offerte à Dieu, ainsi que des principaux éléments qui gravitent autour ; soit en tant que préambule : à savoir les intercessions et les diptyques ; soit en tant que complément : à savoir le récit de l'institution, l'anamnèse, l'épiclèse, la doxologie et les prières de postcommunion. Mais ces formules, et en particulier celles de la grande prière d'action de grâces dominicale, sont, répétons-le, considérées dans le but d'en dégager le substrat véritablement latin, en deçà même des élaborations spécifiquement gallicanes, au sein des structures littéraires communes à tout l'Occident non romain, antérieures même aux apports rédactionnels contemporains de l'homilétique latine à son apogée (IV^e-VI^e siècle). Il s'agissait donc de tenter d'exhumer des formules qui, en toute hypothèse, doivent correspondre à l'acculturation initiale, effectuée par l'Occident latin, de prières d'abord transmises en grec, mais dont les livres francs demeureraient quasiment les seuls témoins. Du reste, il n'a pas été difficile de rassembler des indices qui lèvent le voile tant sur les différents flux orientaux qui ont façonné à l'origine le rit occidental non romain, que sur ses racines latines les plus profondes reflétant le travail d'adaptation effectué avant la période nicéenne – vraisemblablement par l'Église d'Afrique – à partir d'une euchologie hellénophone dont la nature échappe, quant à elle, presque entièrement à notre champ d'observation. À son sujet nous sommes réduit à des spéculations qui dépendent largement de notre appréciation de l'histoire des premières communautés ; et, pour ma part, je me contente de suggérer quelques pistes. Le dernier chapitre de la seconde partie tente d'élucider au moins partiellement, à la lumière de la liturgie comparée¹, les différentes étapes de cette phase pendant laquelle s'élaborèrent les toutes premières strates des

1. On lira à ce propos R. F. TAFT, « The Structural Analysis of Liturgical Units : An Essay in Methodology », dans *Beyond East and West*, p. 187-202 et « Comparative Liturgy at the Bar : A Note on Method », dans *The Diptychs*, p. XXIX-XXXI, qui constitue un plaidoyer convaincant en faveur de la liturgie comparée (avec des renvois bibliographiques, notamment à F. S. WEST, *Anton Baumstarck's Comparative Liturgy in its Intellectual Context*, University of Notre Dame Doctoral Dissertation, 1988, Appendix II « The Methodological Legacy of Anton Baumstarck »).

formulaires occidentaux non romains, tout en proposant un essai de périodisation parallèle.

J'ai cherché ainsi à faire honneur aux différentes théories émises dans le passé sur les origines de la liturgie de type gallican, qui ont toutes apporté, d'une manière ou d'une autre, leur pierre à l'édifice, en proposant qu'une origine orientale¹, qu'une origine occidentale² – voire plus particulièrement milanaise³, provençale⁴, ou encore hispanique⁵. À cet égard, il faut préciser qu'il est parfois assez difficile (voire vain) de discuter ces théories, car celles-ci reposent sur des données et des conceptions qui demanderaient à être remises à jour à la lumière des développements récents de la science liturgique – ce qui ne signifie pas qu'elles doivent être négligées, loin de là.

Il faut cependant réserver une place à part aux études dont les intuitions m'ont semblé particulièrement fécondes. André Wilmart, dans son article du DACL, « Germain (Lettres attribuées à saint) », mit fin au mythe de l'authenticité de l'*expositio missae* attribuée à Germain de Paris dont l'étude tendait jusqu'alors à commander l'intelligence du rit gallican. Il suggéra au contraire d'adopter un regard plus critique en ce qui concerne l'*ordo* qui y était décrit. Louis Bouyer, mieux informé que d'autres des liturgies orientales anciennes, attira l'attention sur la parenté des formulaires de type gallican et des

1. Ainsi WARREN, *Liturgy*, qui suit en fait l'opinion des érudits des XVII^e et XVIII^e siècles comme Lebrun ou Mabillon.

2. Un des premiers à avoir souligné les caractères typiquement latins de la liturgie dite gallicane est CABROL, *Les Origines liturgiques*, Paris, 1906 (Appendice D) ; voir aussi *La Messe en Occident*, Paris, 1932, chap. II. Il suggère que la liturgie romaine s'est éloignée, par des réformes successives, des structures de la liturgie occidentale primitive.

3. Le premier ouvrage qui ait attiré l'attention sur un rôle probable de l'Italie septentrionale, en l'espèce de Milan, dans la formation de la liturgie gallicane, est celui de DUCHESNE, *Les Origines*, p. 95-99 (et « Sur l'origine de la liturgie gallicane »). Selon Duchesne les caractéristiques du rit gallican seraient venues d'Orient par le truchement d'Auxence de Milan († 374). Il fut suivi par LECLERCQ, « Gallicane (Liturgie) ». On trouvera une critique pertinente des théories de Duchesne dans MERCATI, « Sull'origine ».

4. Selon l'ouvrage, parfois suggestif mais toujours très fantaisiste (voir CABROL, « Les origines »), de THIBAUT, *L'Ancienne Liturgie gallicane*, la liturgie gallicane procéderait d'un fonds commun occidental identique au départ à celui de Rome ou de l'Afrique, fonds commun qui aurait été radicalement réélaboré aux V^e et VI^e siècles, dans la forme décrite par le Pseudo-Germain, par les moines lériniens à partir d'apports syriens.

5. Selon PORTER, *The Gallican Rite*, la liturgie gallicane telle que nous la connaissons grâce aux sacramentaires francs et au Pseudo-Germain se serait développée principalement sous l'influence de l'Espagne wisigothique.

anaphores syriennes de forme archaïque (mais, nous le verrons, il faut nuancer ce jugement)¹. Élie Griffie montra, quant à lui, dans « Aux origines de la liturgie gallicane » (repris au sein de *La Gaule chrétienne* III, chap. V), que l'*ordo missae* de la Gaule romaine devait être en fait beaucoup plus simple que celui donné par le Pseudo-Germain. Il convient aussi de mentionner les travaux respectifs de Jean des Graviers et de René Mouret dont la documentation et la lucidité ne se démentent pas. La description de la synaxe dominicale (chap. VIII), a largement bénéficié de la thèse du P. Mouret sur *Les Fonctions liturgiques des diacres en Gaule*.

Mais, sans anticiper, disons tout de suite que l'argumentation ici proposée est d'abord tributaire des résultats de l'étude de Jordi Pinell : *Anamnesis y epiclesis en el antiguo rito galicano*. Ce long article, dont je ne fais d'une certaine manière que développer les conclusions, est à l'origine d'une conviction dont cet essai illustre, espérons-le, tout le bien-fondé : la substance de l'euchologie de type gallican, lorsqu'on la dégage de ses postiches de l'époque des royaumes barbares, apparaît comme un ensemble de formules caractéristiques, remarquablement simples, et qui tirent leur origine d'un fonds commun occidental très antique, fruit de l'acculturation africaine des influx orientaux anténicéens. Je ne puis non plus passer sous silence les monographies de Miquel dels Sants Gros i Pujol. Grâce, notamment, à son analyse minutieuse du sacramentaire palimpseste *Munich Staatsbibl. CLM 14429*, de nouveaux horizons sur la structure primitive de la prière eucharistique de type gallican se sont ouverts à moi². Je lui dois aussi – entre tant d'autres choses – d'avoir attiré mon attention sur les évolutions géographiques de la liturgie caractéristique de la Gaule. D'un tout autre point de vue, je suis redevable à la mise en valeur faite par José Janini de l'apport gallo-hispanique au sein du sacramentaire Gélasien ancien qui m'a encouragé à poursuivre dans la voie très féconde tendant à reconsidérer « à la hausse » la contribution autochtone (au sens le plus large du terme) au sein des sacramentaires de type romain reçus en

1. *Eucharistie*, chap. X ; dans une optique semblable : GAMBER, « *Der Liber mysteriorum* » (mais ce dernier, comme à l'accoutumée, tisse son argumentation d'hypothèses hasardeuses).

2. « Notes sobre les oracions », « Notes sobre les dues collectes » et « *El Qui pridie* ».

Gaule¹. On peut donc affirmer à juste titre que cette étude s'inscrit dans les perspectives ouvertes par l'école des liturgistes catalans. Toutefois, mon exposé de la genèse de l'anaphore de type gallican doit beaucoup, notamment à propos des origines et de la nature du récit de l'institution, aux analyses contenues dans ces deux ouvrages d'Enrico Mazza, *L'anafora eucaristica* et *L'Action eucharistique*. Enfin, c'est grâce au beau livre de Pier Franco Beatrice, *La lavanda dei piedi*, et à l'article de Gabriele Winkler, *Confirmation or Chrismation? A Study in Comparative Liturgy*, qui tous deux soulignent les archaïsmes des rites baptismaux occidentaux, que j'ai osé poser, puis défendre avec franchise, l'hypothèse, à première vue hasardeuse, de racines orientales remontant aux missions évangélisatrices du II^e siècle. Il m'a été ainsi possible de mieux mettre en lumière certains liens ancestraux, lointains, mais réels et résistant à l'usure du temps, que les liturgies de type gallican entretiennent avec le christianisme oriental prénicéen, sans pour autant renoncer à affirmer le caractère très franchement latin de ces liturgies depuis longtemps acculturées – et qui n'ont rien à envier à celle de Rome à cet égard.

Au terme de cette entreprise, j'espère parvenir à relativiser quelques *a priori*, tel celui de l'exubérance de l'euchologie de type gallican, et, de manière plus positive, à esquisser – pour paraphraser Edmund Bishop – les traits constitutifs d'un « génie du rit non romain » : par exemple, une mise en valeur spécifique de l'économie rédemptrice telle que les formules kérygmiques néotestamentaires l'énoncent. Ce faisant, il n'est pas impossible que notre connaissance de la théologie des premiers siècles, autant que celle de la genèse de l'eucharistie chrétienne, disposent désormais de quelques nouveaux éclairages.

Si, comme je le souhaite, cet ouvrage ouvre des perspectives, il constitue également – de mon point de vue – une étape décisive d'un programme de recherche, puisqu'il reprend et complète une thèse de doctorat, *L'Eucharistie en Gaule antique, sources et structures*. Entamés voici cinq ans sous la direction de M. le professeur Marcel Metzger, à qui ma reconnaissance va en premier lieu, ces travaux n'auraient pas été possibles sans l'aide précieuse de M. le professeur Miquel dels Sants Gros i Pujol. Non seulement la lecture de ses

1. Notamment : « Liturgia trinitaria espanola » et « *In Sinu amici tui Abrahæ* ».

travaux me fut bénéfique, mais il m'a prodigué sans cesse ses conseils bienveillants et m'a généreusement ouvert sa large documentation. Qu'il en soit ici chaleureusement remercié. Le témoignage de ma reconnaissance va aussi au jury de ma thèse, composé des susnommés ainsi que de Mme le professeur Mireille Chazan, M. le professeur Pierre Nobel et M. le professeur Jacques-Noël Pérès. Ils pourront constater que ce volume tient compte de leurs remarques. Ainsi que je l'ai suggéré plus haut, tous ceux qui ont pu lire les ouvrages de dom Jordi Pinell i Pons se rendront compte de la dette que j'ai à l'égard des analyses si pénétrantes du moine catalan, qu'il ne m'a, hélas, jamais été possible de rencontrer de son vivant. Il me faut aussi dire ma gratitude à tous ceux qui m'ont accordé leur soutien et m'ont proposé leurs suggestions : en particulier Mme Marie-Laure Bourgueil, Mme Gabriele Winkler, M. Robert Cabié, dom Jean Claire, M. Paul De Clerck, M. Michel Huglo, M. Joseph Lemarié, M. Enrico Mazza, M. René Mouret et dom Charles Renoux. Ma gratitude n'est pas moindre à l'égard de Mme Monique Furbacco, responsable de la bibliothèque de l'Institut des Sources chrétiennes et de Mme Françoise Dupuy, responsable de la bibliothèque du Centre national de pastorale liturgique qui m'ont grandement facilité la tâche en m'accueillant si souvent et avec tant de cordialité. Je souhaite dire ma reconnaissance à Gilles-Hervé Masson qui a accueilli cet ouvrage au sein de la collection « Patrimoines ». Bien entendu, je tiens à remercier ma femme qui m'a soutenu patiemment tout au long de ce travail, ainsi que mes amis qui se sont acquittés de la tâche de relire mon manuscrit, Marie et Claire, ainsi que Violaine et Mark qui se sont penchés plus particulièrement sur les traductions.

M. S.

PREMIÈRE PARTIE

LE « CORPUS » DOCUMENTAIRE

**Présentation raisonnée des sources littéraires,
physionomie et histoire,
textes et traductions**

INTRODUCTION

ORIENTATIONS ET MÉTHODE

Cette première partie propose une recension des sources littéraires de la liturgie eucharistique de type gallican qui couvre en fait une bonne partie de celles de la liturgie latine jusqu'au cours du IX^e siècle. Mais elle prend le contre-pied, autant dans l'ordre général de présentation que dans chacune de ses analyses, des exposés traditionnels conditionnés par la perspective « téléologique » de la synthèse romano-franque. Au besoin, on ne s'est pas interdit d'argumenter généreusement certaines options malgré la pauvreté relative du document en question – il est vrai que ce ne sont pas les livres les plus manifestement gallicans qui posent le plus de problèmes.

Le premier chapitre présente quelques textes patristiques (polémiques, catéchétiques et homilétiques) citant des formules en relation avec l'euchologie de type gallican ; mais, dans cette partie, il sera principalement question des sacramentaires (ou, pour parler de manière plus générique, des recueils euchologiques de types divers) francs et celtes. On trouvera ici un répertoire des livres nécessaires à l'office des lectures (p. 155-172) ainsi qu'une évocation de l'*Expositio missae* dite de Germain de Paris (p. 173 s.).

Comment le choix s'est-il effectué ? Mieux caractériser cette euchologie étant un des objectifs principaux de cet ouvrage, il fallut d'abord se contenter de critères un peu négatifs. De manière schématique, disons qu'ont été retenus les manuscrits – somme toute assez nombreux compte tenu de leur antiquité (VII^e-VIII^e siècle) et des changements liturgiques ultérieurs – échappant aux structures euchologiques romano-franques telles qu'elles ont été élaborées et imposées par les réformateurs francs à partir du Sacramentaire grégorien, dit *Hadrianum*, envoyé entre 784 et 791 par Adrien I^{er} à la demande de Charlemagne.

Ces documents sont exposés en fonction de leurs degrés respectifs d'hybridation et donc selon un ordre plus ou moins chronologique qui nous conduira bien au-delà de l'époque mérovingienne jusqu'à des sources plus tardives et très romanisées, mais demeurées dans les marges de la réforme carolingienne.

La nomenclature adoptée s'appuie en premier lieu sur le répertoire très complet des *Codices Latini Liturgici Antiquiores* de Gamber (encore doté récemment d'un *Supplementum*), même si leur ordre d'exposition, parfois tributaire des hypothèses très personnelles de leur maître d'œuvre, n'a pas été respecté. Il est fait également référence à la contribution de Pinell au tome II d'*Anamnesis* (« La liturgia gallicana : Libri liturgici gallicani »), aux notices des *Codices Latini Antiquiores* de Lowe, à celles de Leroquais (*Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*), à l'*Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge* de Vogel¹, et à l'« Étude préliminaire » du *Corpus Praefationum* de Moeller². Du reste, le présent volume fournira un utile complément à un travail comme celui de Vogel, lequel, malgré ses nombreux mérites, ne comporte que peu de renseignements sur les sources euchologiques non romaines.

Champ de l'enquête.

Tous les documents « préhadrianiques » ne pouvaient être présentés. À quel domaine géographique et à quels types de liturgies fallait-il circonscrire cette enquête ?

Les traits généraux de la liturgie du *Regnum Francorum* à la fin de la dynastie mérovingienne (ainsi que ceux de sa consœur hispanique) sont bien connus au moins depuis Mabillon, quel que soit le degré d'hybridation. L'examen des sacramentaires et des lectionnaires dessine en effet un schéma que corroborent notamment les indications des sermons de Césaire

1. Du point de vue de la liturgie gallicane, il n'est pas nécessaire de recourir à la nouvelle édition en anglais : *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, Washington, 1988 (augmentée par W. STOREY et N. RASMUSSEN). Ainsi que le fait remarquer BERNARD, « La "Liturgie de la Victoire" », p. 349, n. 1, elle n'ajoute guère à Vogel, mais reproduit les opinions périmées de A. Van der Mensbrughe et Kl. Gamber.

2. T. 1, p. XXXVI-XXXVII.

d'Arles¹, de Grégoire de Tours († vers 593)², des divers écrits, chroniques, vies de saints ou correspondances, des ecclésiastiques de la Gaule romaine ou franque³, de l'*Expositio missae* du Pseudo-Germain⁴, de la deuxième messe de l'*ordo romanus* XV (qui n'est guère romaine)⁵, du livre I du *De ecclesiasticis officiis* d'Isidore de Séville⁶, des canons liturgiques du quatrième concile de Tolède (633) présidé par le même Isidore⁷ (avec ceux d'autres synodes gaulois⁸ et espagnols) et des *ordines missae* hispaniques⁹. Nous savons ainsi que l'office des lectures se compose normalement :

1. LECLERCQ, « Gallicane (Liturgie) », col. 558 et 572-576 ; MALNORY, *Saint Césaire* ; BECK, *The Pastoral Care* ; BERG, *Die Werke des Hl. Caesarius von Arles* ; KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*. – C'est par erreur que LECLERCQ, « Gallicane (Liturgie) », col. 576-579, indique parmi les sources de la liturgie gallicane l'*Admonitio synodalis* (PL 96, col. 1375) attribuée à Césaire par G. MORIN, « L'auteur de l'admonition synodale sur les devoirs du clergé », RBén 9 (1892), p. 99-108. L'*Admonitio* décrit une liturgie romano-franque : on y trouve par exemple la mention des Quatre-Temps, une célébration entièrement inconnue en Gaule avant l'introduction du rit romain.

2. *Historiarum libri decem et Liber uitae patrum*, éd. KRUSCH et LEVISON ; voir en particulier DES GRAVIERS, *La Liturgie* ; sur l'œuvre de Grégoire voir M. HEINZELMANN, *Gregor von Tours (538-594) « Zehn Bücher Geschichte », Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert*, Darmstadt, 1994.

3. Inventaire général dans BECK, *Annotationes*. On ne s'est pas privé, depuis le *De liturgia gallicana* de Mabillon, de puiser à pleines mains dans ce trésor. Il semble difficile d'affirmer qu'« en général ces textes sont souvent négligés », comme le fait BERNARD, *Du chant romain*, p. 640.

4. Éd. RATCLIFF (voir chap. VI, « Excursus »).

5. Éd. ANDRIEU, *Les « Ordines romani » III* (voir p. 151-152).

6. Éd. LAWSON.

7. Éd. MARTINEZ-DIEZ et RODRIGUEZ, t. II ; voir PINELL, *Liturgia hispanica*, p. 101-135 ; GROS, « Liturgia i legislacio » ; sur les synodes hispaniques, voir J. ORLANDIS et D. RAMOS-LISSON, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn, 1981 (Konziliengeschichte).

8. Éd. MUNIER, *Concilia Galliae A. 314-506* et DE CLERCQ, *Concilia Galliae A. 511-695* ; voir aussi l'édition de GAUDEMET et BASDEVANT. Sur les synodes gallicans, voir C. J. HEFELE et H. LECLERCQ, *Histoire des conciles II et III*, Paris, 1908 et 1909 ; LECLERCQ, « Gallicane (Église) », col. 457-467 ; C. DE CLERCQ, *La Législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne (507-814)*, Louvain, 1936 ; J.-C. CHAMPAGNE et R.-S. SZRAMKIEWICZ, « Recherches sur les conciles des temps mérovingiens », *Revue historique de droit français et étranger* 49 (1971), p. 5-49 ; GAUDEMET, *Les Sources du droit* ; P. FOURNIER et G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au décret de Gratien I*, Paris, 1931, chap. I ; Y. LE ROY, « Les conciles gaulois et le Décret de Gratien », *Revue historique de droit français et étranger* 62 (1984), p. 553-575 ; H. M. MORDECK, *Kirchenrecht und Reform im Frankreich : die Collectio Vetus Gallica, die älteste systematische Kanonensammlung des fränkischen Gallien ; Studien und Edition*, Berlin-New York, 1975 ; PONTAL, *Histoire des conciles mérovingiens* ; SMYTH, « Les canons ».

9. Ceux-ci nous sont surtout connus grâce à la première messe de l'Avent

- de trois leçons scripturaires (vétérotestamentaire, épistolaire et évangélique) ;
- de chants et de prières intercalaires (un psaume, mais aussi le Cantique de Zacharie *Benedictus* en Gaule ou du *Gloria* en Espagne, du *Trisagion* et d'un triple *Kyrie*, le Cantique des trois enfants *Benedicite*, parfois une litanie diaconale...) ;
- d'une homélie et du renvoi des catéchumènes et des pénitents.

La synaxe eucharistique commence véritablement à la *prae-fatio missa*, la première d'une série de dix prières plus ou moins variables qui constituent l'armature euchologique de la messe (tous les termes techniques sont dans le Glossaire, p. 581 s.) :

- les deux prières des intercessions (la *prae-fatio* et sa *collectio*) ;
- les diptyques (c'est-à-dire les *nomina*) et leur oraison (la *post nomina*) ;
- la prière de la *pax* (autrefois la collecte de l'oraison précédente) ;
- la prière eucharistique, soit la *contestatio* (ou *immolatio*) et le *Sanctus* ;
- l'oraison *post sanctus*, soit le *Vere sanctus* et le récit de l'institution (le *Qui pridie*) ;
- la *post mysterium* ;
- le *Pater* (avec son protocole et son embolisme) ;
- parfois une longue bénédiction épiscopale segmentée qui précède la communion ;
- les deux prières de postcommunion.

Malgré tout, la liturgie gallicane, un concept commode des liturgistes du XVII^e siècle, se dérobe à une définition satisfaisante pour un esprit classificateur. Pour commencer, le « rit » gallican n'a jamais existé juridiquement au sens où nous concevons aujourd'hui un rit. Il faut accepter un certain flou qui lui est essentiel. À la différence de sa sœur cadette, la liturgie hispanique, ou de sa rivale, la romaine, la liturgie en

et à celle de saint Jacques du *Missale Mixtum* (tradition « B » méridionale, souvent plus archaïque), ainsi que par la *missa omnimoda* du LOr (tradition « A » septentrionale). Il importe toutefois de souligner que la messe de la tradition A (celle du *Liber Mozarabicus Sacramentorum* et du *Liber Ordinum*) connaissait au moins deux formes différentes : l'une étant principalement documentée par la *missa omnimoda* et l'autre par la *missa IIIa pluralis* du *Liber Ordinum de San Millan de la Cogolla*, Madrid, Bibl. Real Acad. Hist. 56 (LOr, col. 319-322) ; voir GROS, « El Ordo Missae ». À propos des traditions A et B, voir PINELL, « Unité et diversité » ainsi que GROS, « El Ordo Missae ».

vigueur dans les Gaules ne s'est pas définie elle-même comme telle, si ce n'est *a contrario*, au moment de disparaître, par certains qui se sont autorisés « des bienheureux Hilaire, Martin, Germain, Ambroise et de quelques autres », « pour dire : "Ce qu'ils ont observé et gardé, nous voulons aussi l'observer et le garder"¹ ». De fait, bien qu'à l'évidence un *consensus* liturgique ait été respecté, aucune métropole franque, au contraire de Tolède, n'avait été en mesure de créer un rit centralisé et codifié, lorsque les usages autochtones s'effacèrent, au cours du VIII^e siècle.

Le rit dit « gallican » n'a pas non plus connu de frontière géographique délimitée et imperméable². Même si la *consuetudo* que l'on identifie comme « gallicane » est mieux documentée pour le *Regnum Francorum* (ce qui justifie sa désignation courante), ses caractéristiques se retrouvent dans une zone s'étendant de l'Irlande à l'Espagne, en passant par la Bretagne, la Gaule, la Bavière, l'Helvétie et l'Italie du Nord, voire à l'est jusqu'au Danube et, au sud, jusqu'en Afrique. Le *scriptorium* où tel manuscrit a été copié, les matériaux euhologiques dont se compose l'ouvrage, son destinataire et son utilisateur, peuvent très bien se répartir d'un bout à l'autre de cette aire.

« Gallican » devrait en général être entendu au sens de « appartenant au type illustré par les sacramentaires gallicans ». Et c'est bien dans ce sens (géographiquement) large, répétons-le, que l'adjectif « gallican » doit être compris dans le cadre de cette étude dont la perspective ne se veut à aucun prix artificiellement restrictive.

Il faut donc distinguer au moins deux réalités désignées du même nom, qui sont à la fois distinctes et liées entre elles : la liturgie gallicane au sens de la coutume effectivement en usage en Gaule jusqu'à Charlemagne et la liturgie de type gallican – dont l'origine et la diffusion ne sont pas spécifiquement gauloises, mais qui est seulement mieux représentée dans les sources gallicanes qu'ailleurs (justifiant l'orientation générale de cet ouvrage comme son titre). Au sens le plus large, ainsi

1. Comme s'en indigne l'auteur de la conclusion générale (OR XIX, 39) de la Collection de Saint-Gall.

2. Il semble anachronique de parler de « frontières » au sein de l'ancien Empire romain, ou sur ses marges ; même le *limes* constituait plutôt une zone frontalière peu peuplée qu'une frontière au sens où on l'entend depuis le XVI^e siècle ; voir L. FEBVRE, « Frontière : le mot et la notion », repris dans *Pour une histoire à part entière*, Paris, 1962, p. 11-22.

que le rappelle Vogel, ce que l'on entend par rit gallican n'est donc rien d'autre que le : « rit occidental non romain [...] en usage dans tout l'Occident latin, en dehors de Rome et des diocèses suburbicaires, avant l'introduction de la liturgie de la Cité apostolique et la romanisation du culte qui a suivi ¹ ».

Les livres francs et celtiques, qui préservent le rit occidental dans sa plus grande pureté, n'ont donc pas été présentés ici séparément. En effet, seule une limite arbitraire permettrait de les distinguer les uns des autres (seuls les documents celtiques tardifs – et fortement romanisés – ont été regroupés comme tels dans le quatrième chapitre, même si l'influence des livres romains se fit sentir de bonne heure en ces contrées. En outre, les missels milanais, bien qu'ils soient d'époque carolingienne, seront évoqués, car ils ont échappé à la réforme liturgique palatine et comportent des vestiges de formules de type gallican particulièrement bien préservées.

Quelques limites.

En revanche, les témoins directs de l'ancien rit romain, encore indemne de toute influence franque, comme le Sacramentaire léonien (ou du moins ce qu'il représente) ², n'ont pas été retenus. Certes, rien n'interdit de les considérer comme une source de la liturgie, sinon gallicane, du moins mérovingienne, tant il est vrai que des collections romaines ont, très tôt et très fortement, exercé leur influence. Cependant, les livres romains représentent une tradition caractéristique, en partie divergente de celle de la Gaule. C'est pourquoi la tradition romaine est relativement aisée à identifier, malgré le grand nombre d'hybrides qui nous sont parvenus, hybrides qu'il est impossible, en revanche, de négliger. Ce dernier point

1. *Introduction*, p. 90.

2. *Verone, Bibl. Capitulare 85 (ol. 80)*, éd. MOHLBERG ; CLLA 601 et CLA IV, 473. Selon CHAVASSE, *La Liturgie de la ville de Rome*, p. 69-108, il s'agirait d'un « recueil occasionnel » composé d'abord à l'usage du pape Jean III († 574). Quelle que soit la validité de cette hypothèse, il est presque certain que le recueil a été assemblé définitivement et recopié vers 600 à Vérone même, à partir de *libelli* romains des V^e et VI^e siècles dans lesquels on peut parfois déceler la main de Gélase I^{er} († 496) ; voir COEBERGH, « Le pape saint Gélase I^{er} ». À propos de la pénétration des formulaires léoniens dans l'euchologie occidentale, notamment hispanique, voir COEBERGH, « Sacramentaire léonien » et JANINI, « Roma y Toledo ».

laisse subsister une certaine dose d'arbitraire, mais je tâcherai de justifier mon choix au fur et à mesure.

Les témoins retenus dans cette enquête n'appartiennent pas non plus au rit wisigothique, cette famille liturgique bien définie qui fut façonnée sous les auspices du royaume de Tolède aux VII^e-VIII^e siècles (dont les sources, du reste, ont déjà fait l'objet à plusieurs reprises d'une présentation claire et synthétique)¹. Toutefois, il faudra avoir à l'esprit que les liturgies ibériques et gallicanes sont des sœurs presque jumelles. Ce qui les unit est de loin plus important que ce qui les distingue. L'Espagne septentrionale et le sud-ouest de la Gaule constituaient une zone d'échange et de fusion des usages si bien que la liturgie mérovingienne subit fortement l'influence wisigothique, bien au-delà de la seule Septimanie (alors directement placée sous l'autorité des rois de Tolède). Surtout, les deux rits partagent un fonds commun, de telle sorte qu'on ne peut étudier le gallican sans consulter les livres hispaniques. Il sera fait ponctuellement référence, dans la seconde partie, à telle ou telle du *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, du *Missale Mixtum* ou du *Liber Ordinum* (ainsi qu'à celles de ses deux sources principales : le *Liber Ordinum Sacerdotal* et le *Liber Ordinum Episcopalis*)². Simplement, dans cette quête du fonds occidental archaïque, ces recueils demeurent dans l'ensemble une source secondaire comparés aux livres francs. Vers 600, l'Espagne a enrichi considérablement son euchologie grâce à une intense activité littéraire qui s'étend jusqu'à la fin du VIII^e siècle et même au-delà. Au passage, les formulaires wisigothiques intègrent de nombreux éléments hétérogènes, empuntés aux prières romaines. C'est sous cette forme très élaborée que nous est parvenue la liturgie dite « mozarabe » (c'est-à-dire « soumise aux Arabes »). De ce fait,

1. Sur la liturgie hispanique, voir notamment PINELL, « Los textos » et sa synthèse *Liturgia hispanica*. On consultera les bibliographies suivantes : L. BROU, « Bulletin de liturgie mozarabe, 1936-1948 », HS 2 (1949), p. 459-484 et « Suplemento 1949-1964 », dans *Estudios sobre la liturgia mozarabe*, collectif, Tolède, 1965, p. 22-31 ; J. PINELL, « Boletín de la liturgia hispano-visigótica (1949-1956) », HS 9 (1956), p. 405-428 ; M.-S. GROS, « Estado actual de los estudios sobre la liturgia hispanica », *Phase* 16 (1976), p. 227-241 ; G. RAMIS, « Liturgia hispano-mozarabe. Boletín bibliográfico (1977-1992) », *EcclOr* 11 (1994), p. 107-120 et 13 (1996), p. 323-326 ; « Boletín bibliográfico (1993-1998) », *EcclOr* 16 (1999), p. 123-131.

2. Le LMS se fonde essentiellement sur *Tolède Bibl. Cap.* 35.3 (CLLA 301 ; Tolède, IX^e siècle) ; le LOr sur *Silos Arch. Mon.* 3 (CLLA 392 ; Silos, 1039) et *Silos Arch. Mon.* 4 (CLLA 390 ; Silos, 1052). Le MM est une source imprimée (XVI^e siècle).

les sources hispaniques se révèlent très difficiles à manier du point de vue diachronique, à la différence des documents gallicans (et celtiques) qui préservent un état euchologique de cette même tradition antérieur à la poussée créatrice « isidorienne ». Il est ainsi beaucoup plus facile de repérer des constantes au sein des prières gallicanes que des wisigothiques. C'est d'ailleurs en examinant les sacramentaires francs que l'on peut comprendre comment se sont élaborés les formulaires hispaniques. Les premiers méritent donc de retenir plus particulièrement notre attention étant donné l'objectif que cette entreprise s'est fixé. En général, les témoignages hispaniques ne pourront donc être invoqués qu'à l'appui de ceux venant de Gaule, et non le contraire.

Mais ce n'est qu'après avoir rassemblé le plus grand nombre possible de documents et analysé leur contenu, que nous pourrons caractériser de manière vraiment positive la liturgie eucharistique de type gallican – ce qui constitue l'objet de la seconde partie.

À propos des textes et des traductions.

On trouvera, en conclusion de cette présentation du *corpus* documentaire, une transcription et un essai de traduction, réalisés à partir des éditions critiques dont nous disposons, des principales prières auxquelles il est fait référence. Comme il n'était nullement question de prétendre supplanter lesdites éditions, mais seulement de faciliter l'intelligence de ces textes et d'illustrer mon propos, j'ai pris le parti, à l'instar de Jordi Pinell dans son édition des prières *post sanctus* et *post mysterium* gallicanes¹, de ne pas citer de textes dont les abréviations de copistes n'aient été comblées, ni qui n'aient été dotés d'une graphie à peu près unifiée (c'est-à-dire sans outrepasser la diversité admise par les dictionnaires usuels), faisant ainsi abstraction de celles qu'utilisaient les scribes des VII^e et VIII^e siècles – sans rien préjuger de leur valeur à cette époque, ni de la prononciation du latin en Gaule franque ou en Irlande. De même, il ne semblait pas souhaitable de conserver les confusions de temps et de cas habituelles aux sources franques

1. PINELL, *Anamnesis y epiclesis* ; voir les justifications de l'auteur, p. 34-36.

et irlandaises¹, et ce, d'autant plus qu'elles transmettent souvent des textes qui leur sont bien antérieurs. Quoiqu'il ait été décidé, en accord avec l'éditeur, de réduire l'apparat critique au minimum, les lacunes sont signalées (///), les conjectures sont toutes obélisées (< >) et, dans les textes donnés à la fin de cette première partie, les corrections susceptibles d'affecter l'intelligibilité sont indiquées. Je suis responsable de toutes les traductions², à moins que le contraire ne soit précisé. Les psaumes sont mentionnés selon la numérotation des Septante.

1. C'est le parti adopté par exemple par GAUDEMET et BASDEVANT, *Les Canons* I, p. 65.

2. Pour le Nouveau Testament et les variantes qui sont mentionnées, voir E. NESTLÉ et K. ALAND *et alii*, *Novum Testamentum graece cum apparatu critico*, Stuttgart, 1993²⁷.

CHAPITRE PREMIER

CITATIONS DE TEXTES EUCHOLOGIQUES

Le choix des documents figurant dans cette section s'est révélé quelque peu arbitraire. On aurait pu songer à y inclure les allusions liturgiques parsemant l'œuvre d'Irénée de Lyon, de Justin de Rome ou de Cyprien de Carthage. Il sera fait référence au témoignage de ces auteurs en temps voulu. On trouvera ici surtout mentionnées des œuvres dont la valeur documentaire comporte un rapport évident de prime abord avec la liturgie telle qu'elle était célébrée dans le *Regnum Francorum*.

Précisons tout de même que c'est pour des raisons positives que le *Te Deum* a été écarté, bien que d'aucuns le considèrent comme le reliquat désaffecté d'une prière eucharistique gallicane (ou ibérique) primitive – tout simplement parce que cette hypothèse ne semble pas assez fondée¹. Rien ne permet de supposer qu'il s'agisse d'autre chose que d'une hymne de louange destinée à l'office de matines, apparentée au *Gloria in excelsis*². De même, il n'est pas nécessaire de retenir parmi les

1. Plusieurs, tel CAGIN, *Te Deum ou Illatio ?* ou E. KÄHLER, *Studien zum Te Deum*, Göttingen, 1958 et dernièrement BERNARD, *Du chant romain*, p. 79-80, ont cru y discerner une anaphore « déclassée ».

2. Selon MORIN, « Le *Te Deum* », p. 222 : « le *Te Deum* est une doxologie du même genre que le *Gloria in excelsis*, destinée comme lui à l'office du dimanche matin, mais inspirée davantage de l'anaphore antique. Latine d'origine, elle a cependant été rédigée sous un mélange d'influences orientales, vraisemblablement aux environs de 400 ». – L'opinion courante, depuis MORIN, « Nouvelles recherches », voit en Nicétas de Remesiana († vers 415) l'auteur possible de cette hymne (du fait que des manuscrits celtiques tardifs attribuent le *Te Deum* à un certain Nicet). Il l'aurait façonnée à partir de matériaux plus anciens d'origine africaine ; voir Kl. GAMBER, « Das *Te Deum* und sein Autor », RBén 74 (1964), p. 318-321 et CLLA 083. Selon FONTAINE, *Naissance de la poésie*, p. 83 : « [Le *Te Deum*] apparaît, sous la forme actuellement connue, comme le produit relativement

sources directes de l'euchologie occidentale l'anaphore traduite du grec en latin, contenue dans le petit règlement ecclésiastique recueilli au v^e siècle dans le Palimpseste de Vérone *Bibl. Cap. 55 (olim 53)*, et que l'on connaît aujourd'hui sous le nom de *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome, bien qu'il faille lui préférer celui de *Diataxeis tôn hagiôn apostolôn* et renoncer à toute attribution¹. En effet, les relations du document – comme tel – avec la liturgie latine sont pour le moins hypothétiques², même en ce qui concerne l'*ordo* baptismal qui présente des points de contact avec la tradition romaine³. Je me réserve cependant de revenir dans la deuxième partie sur les éventuelles parentés que l'on pourrait établir entre certaines prières eucharistiques occidentales

tardif d'une évolution complexe. Ses affinités avec des anaphores eucharistiques, ou avec des passages de la très ancienne *Épître* de Clément et de l'œuvre de Cyprien, montrent très bien que des fragments de cette hymne célèbre pourraient remonter très haut. Mais aucune démonstration convaincante de l'ancienneté de toute la pièce n'a pu être apportée.» Sur ces éléments anciens, voir MOHRMANN, « La langue », p. 161 s. C. SPRINGER, « Nicetas and the Authorship of the *Te Deum* », SP 30 (1997), p. 325-331, suggère que « Nicet » est une transcription fautive du dédicataire : *tô nikètè* (« au [Christ] Victorieux »), ce qui est conforme à l'interprétation christologique que J. MAGNE, « *Carmina Christo* II », comme C. Springer, proposent au sujet du *Te Deum*.

1. CLA 508 ; texte latin dans BOTTE, *La Tradition apostolique*.

2. Voir J. MAGNE, *Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints apôtres. Identification des documents et analyse du rituel des ordinations*, Paris, 1975 (Origines chrétiennes 1) ; ainsi que M. METZGER, « Nouvelles perspectives pour la prétendue *Tradition apostolique* », EcclOr 5 (1988), p. 241-259, « Enquête autour de la prétendue Tradition apostolique », EcclOr 9 (1992), p. 7-36 et « À propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue *Tradition apostolique* », RevSR 66 (1992), p. 249-261.

3. Les seuls traits du règlement qui évoquent le rit romain se trouvent dans l'*ordo* de l'initiation (§ 21) ; voir cependant à ce propos les mises en garde de BRADSHAW, *La Liturgie chrétienne*, p. 198-201. À la suite de BOUHOT, *La Confirmation*, p. 38-45, plusieurs auteurs détectent dans ce rituel un amalgame complexe ; voir R. CABIÉ, « L'*ordo* de l'Initiation chrétienne dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome », dans *Mens Concordet Voci*, Tournai, 1983, p. 543-558, ou BRADSHAW, « Redating the *Apostolic Tradition* », p. 10-15. JOHNSON, « The Postchrismal Structure », p. 16-34, souligne les divergences de la tradition romaine et des *Diataxeis*.

non romaines et le type euchologique syrien-occidental¹ archaïque² dont l'anaphore des *Diataxeis* témoigne.

Un récit de l'institution de type gallican cité dans un traité anonyme antiarien.

Germain Morin consultant un traité d'Hincmar, *De una et non trina deitate*, y découvrit, à la suite d'un extrait d'Augustin, *In Ps. LXXXV*, un texte pseudo-augustinien (CPL 378) allégué par l'évêque de Reims à l'appui de son argumentation³. Le texte qui s'efforce de prouver que le sacrifice

1. Est-il besoin de souligner que la prétendue « Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome » est de facture orientale ? Nous n'avons d'ailleurs pas d'attestation de son utilisation dans un contexte liturgique en dehors de l'Orient. D'aucuns lui attribuent une origine alexandrine (en particulier J.-M. HANSENS, *La Liturgie d'Hippolyte I et – II, Documents et études*, Rome, 1965² et 1970), mais le document n'a pas de parallèle dans les textes euchologiques authentiquement alexandrins. Au contraire, le caractère narratif, pascal et christologique d'une bonne partie de l'anaphore, la parenté du texte avec l'anaphore de CA VIII (un ouvrage syrien de la fin du IV^e siècle, voir METZGER, *Les Constitutions apostoliques* I, p. 55-57) et de saint Basile, la présence du récit scripturaire de l'institution, ou encore le style de l'épiclese pneumatique, indiquent une origine syro-occidentale, voire plus précisément de la région d'Antioche, comme le soutenait M. SHEPPERD, « The Formation and Influence of the Antiochene Liturgy », *DOP* 15 (1961), p. 25-44. M. A. SMITH, « The Anaphora of *Apostolic Tradition* Re-considered », *SP* 10, Berlin, 1970 (TU 107), p. 426-430, est parvenu à une conclusion similaire en établissant des parallèles très convaincants avec d'autres anaphores syriennes tardives (celle dite d'Épiphanie et celle que cite NARSAÏ, *Hom.* 17, en l'attribuant à Théodore de Mopsueste [CONNOLLY, p. XLIX]) qui conservent des caractéristiques archaïques. Voir aussi, dans ce sens, les vues de MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 64 s. Sur l'anaphore d'Épiphanie, voir ici p. 211, n. 2.

2. Le caractère relativement tardif du document en l'état où il nous est parvenu semble avéré. Ainsi, selon KRETSCHMAR, « Early Christian Liturgy », p. 33 : « Les principales prières d'ordination de l'évêque et du prêtre, de même que la prière eucharistique, ne peuvent être appelées archaïques. » Du reste, l'*ordo* complexe de l'initiation, l'anamnèse de la « mort et de la Résurrection », l'emploi d'« envoie » dans l'épiclese pneumatique, ou encore la mention, dans l'anaphore, de la théologie baptismale de Rm 6, 4-5 – longtemps inconnue en Orient – n'inclinent pas à y voir, malgré d'indéniables traces d'archaïsmes, un témoignage antérieur à la fin du III^e siècle. Selon BRADSHAW, « Redating the *Apostolic Tradition* », p. 8-10 et « The Evolution », p. 10-14, le substrat théologique remonte au II^e siècle, mais a subi des remaniements jusqu'au IV^e siècle, voire plus tard encore. Il s'agit donc d'un document antique mais vivant, qui a dû déjà subir plusieurs « mises à jour », comme le suggère son héritier le *Testamentum Domini*, où coexistent archaïsmes et formules tardives.

3. PL 125, col. 607 B-611 B (en particulier 610 B-D) ; voir MORIN, « Une particularité du *Qui pridie* en usage en Afrique ».

eucharistique est offert à la Trinité tout entière ne saurait, au vu de son style, être beaucoup plus tardif que le VI^e siècle. Il émane très probablement, selon Morin, du milieu catholique africain ; en effet, celui-ci, comme en témoignent le *Contra Fabianum* et l'*Ad Monimum* de Fulgence de Ruspe († 533), est engagé à cette époque dans une controverse ardente (mais localisée) avec le parti arien sur cette question. En outre, le polémiste anonyme cite un Symbole vraisemblablement africain.

L'intérêt de ce traité anonyme est de citer pour les besoins de sa polémique, et selon deux tournures légèrement différentes, la formule liturgique « [lui] qui institua la forme de ce sacrifice » (*qui formam sacrificii instituit*) liée au *Qui pridie*¹. Le contexte polémique nous assure que ladite formule, d'allure cyprianique, devait jouir d'une certaine universalité en Afrique et au-delà, même chez les ariens. Or, cette locution constitue une formule stéréotype de l'euchologie gallicane (au sens le plus large du terme), comme nous le verrons.

Une prière « *post mysterium* » évoquée par Fulgence de Ruspe.

Fulgence, évêque de Ruspe², justement, semble souvent asseoir ses arguments sur des formules liturgiques, mais plus particulièrement dans un passage du *Contra Fabianum* 28, 17 (CPL 824), où il affirme que « lorsque au moment du sacrifice, nous faisons le mémorial de sa mort, nous demandons le don de la charité par l'avènement du Saint Esprit » (*cum tempore sacrificii commemorationem mortis eius facimus, caritatem nobis tribui per aduentum sancti spiritus postulamus*)³. On reconnaît ici, bien qu'il ne s'agisse visiblement pas d'une citation littérale, la structure de la *post mysterium* des sacramentaires gallicans : une anamnèse de la seule Passion suivie d'une épiclese pneumatique, dotée d'une connotation ecclésiale et eschatologique qui n'est pas sans rappeler certaines épicleses

1. Voir DOLD, *Das Sakramentar in Schabcodex*, p. 36-37 ; PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 18-19 ; GAMBER, « *Qui formam sacrificii...* » et CLLA I, p. 58-59.

2. G.-G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe, un évêque catholique africain sous la domination vandale*, Paris, 1929 ; H. J. DIESENER, *Fulgentius als Kirchenpolitiker und Theologe*, Stuttgart, 1966.

3. Éd. FRAIPONT (CCSL 91 A), p. 813.

orientales, notamment celle de l'anaphore de saint Marc¹. Quelques lignes plus haut, Fulgence cite un récit de l'institution tiré de Paul (*In qua nocte tradebatur [...] donec ueniat*) dont on peut penser, étant donné le contexte, qu'il correspond à un usage liturgique, dans ce cas comparable à celui de l'Orient et de l'Espagne.

Nous avons donc grâce à Fulgence un autre indice du lien qui rattache la liturgie latine d'Afrique à celle de la Gaule (et de l'Espagne)². Il suggère l'importance que revêt pour l'Église d'Occident et pour son eucharistie en particulier, de l'Église africaine, la première Église de langue latine. Nous pourrions, du reste, le vérifier par la suite à propos des citations liturgiques contenues dans les œuvres de Cyprien de Carthage (mais seulement lorsque les caractéristiques de la liturgie de type gallican auront mieux été mises en lumière).

Les fragments « ariens » de Bobbio.

Bien qu'en général les formules contenues dans le Fragment 10 (*olim* 7), selon l'ordre établi dans l'édition de Gryson, du palimpseste *Rome Vat. Lat. 5750* (f^os 73-74) (appartenant à une collection de dix-neuf fragments dispersés entre ce premier manuscrit et *Milan, Bibl. Ambr. E 147 sup.*)³, soient rangées parmi les témoins de la liturgie du nord de l'Italie ou de quelques contrées latines danubiennes, elles revêtent une importance capitale pour la connaissance de la liturgie de type gallican.

Le manuscrit, autrefois conservé au monastère de Bobbio, aurait été copié en Italie du Nord au VI^e siècle, selon E. A. Lowe. Il contient deux textes anonymes : un *Aduersus orthodoxos et macedonianos* et un *De uera fide*, écrits très

1. Fulgence se réfère explicitement à une épiclese pneumatique dans *Ad Monimum* II, 9, 10 et 10, 1 ; et déjà AUGUSTIN, *De trinitate* III, 4, 10 et OPTAT, *Aduers. Donat.* VI, 6, 1 ; voir SALAVILLE, « L'épiclese africaine ».

2. Voir notamment GAMBER, « Alteste Eucharistiegebet », p. 173-174 ; PINELL, « Legitima Eucharistia » ; *Anamnesis y epiclesis*, p. 19 ; « La liturgia gallicana », p. 63-64 ; *Liturgia hispanica*, p. 58-66.

3. Éd. MERCATI, « Frammenti liturgici » ; MOHLBERG, *Sacramentarium Veronense*, p. 201-203 ; GRYSON, *Scripta arriana latina* I, p. 244-245 et *Fragments ariens* ; voir CLA I, 31 et CLLA 084. Les deux anaphores ont été analysées par A. COURATIN, « The Thanksgiving : An Essay » (éd. *post mortem* par D. H. TRIPP) dans *The Sacrifice of Praise*, Rome, 1981, p. 50-51 et 53-54 ; voir aussi MESLIN, *Les Ariens*, p. 113-134.

probablement par des auteurs différents avant la fin du IV^e siècle. Quant à l'origine illyrienne des deux textes, elle semble solidement établie¹. Le premier des deux est une polémique contre le parti nicéen. Elle s'appuie sur des *testimonia* vétéro- et néotestamentaires et sur des textes liturgiques utilisés par les orthodoxes, mais certainement communs à ceux-ci et aux ariens, afin de montrer l'inégalité du Fils et du Père. Ces formules ne présentent aucun trait spécifiquement « arien », mais sont dotées d'un vocabulaire antique qui souligne la médiation du Christ tant dans l'accomplissement du salut dont l'initiative revient au seul Dieu Père envoyant son Fils, que dans la prière, adressée de même au seul Père *per Christum*.

M. Meslin (qui prône aussi une unité d'auteur pour tous les fragments) attribue le texte de l'*Aduersus orthodoxos* à Palladius, évêque de Ratiaria en Illyrie, mais il n'a pas été suivi sur ce point².

L'*Aduersus orthodoxos*, parmi ses « arguments liturgiques », cite d'abord un formulaire baptismal : le début de la prière initiale de la vigile pascale, celui de l'interrogatoire et celui de la prière *Deus et pater domini nostri* pour la *consignatio* – entendue ici au sens de chrismation – (commune au *De sacramentis* d'Ambroise, au *Missale Gallicanum Vetus*, aux missels de Bobbio et de Stowe, au Gélisien ancien, au Grégorien et aux missels milanais du IX^e siècle), dont il a été montré qu'elle était d'origine nord-italienne non romaine³.

Puis il propose les extraits de deux prières eucharistiques. On décèle dans la seconde des deux (FrgB 2), la plus riche bien qu'elle soit incomplète comme la première, des parentés avec le canon romain. Toutefois, comme s'en était aperçu Mercati⁴, il n'est pas difficile de relever, entre les deux prières eucharistiques et maintes *contestationes* gallicanes, des

1. Voir GAMBER, « Zur Liturgie Illyriens », p. 145-149 et GRYSOY, *Scripta...* Sur les ariens d'Illyrie, voir R. GRYSOY, *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*, Paris, 1980 (SC 267), p. 100-200.

2. MESLIN, *Les Ariens*, p. 127-128 ; réfutation dans le compte-rendu de P. NAUTIN, *Revue de l'histoire des religions* 89 (1970), p. 71-73.

3. À la suite de DE PUNIET, « La liturgie baptismale », VANHENGEL, « Le rite et la formule », p. 169-172, a montré que les différentes versions de cette formule dépendent toutes d'une tradition dont la source est d'abord illustrée par le Fragment de Bobbio, le *De sacramentis* et le MGv. Voir aussi, JOHNSON, « The Postchrismal Structure », p. 18 s.

4. Voir « Frammenti liturgici », p. 50, ainsi que la lettre adressée par Bannister à Mercati, citée par ce dernier, *ibid.*, p. 55-56 ; de même CLLA I, p. 115, n. 2.

parallèles importants – qui ne se retrouvent pas dans les livres romains.

La seconde *prex* se présente comme une louange de Dieu centrée sur l'économie du salut et se conclut par une *commendatio oblationis* qui rappelle l'acte d'offrande des prières eucharistiques apparentées au canon romain, notamment ses versions préservées dans les formulaires dominicaux du *Gothicum* (MG 481 et 492) ou par exemple dans Ve 202/Gev 627 et Ve 1252/Gev 20¹. La *commendatio* se retrouve presque telle quelle dans MG 484. On ne peut d'ailleurs affirmer *a priori* que le canon romain primitif était entièrement dépourvu de parallèle avec l'anaphore de type gallican, même si, par certains aspects, il devait présenter des spécificités irréductibles comme sans doute le *Supra quae*. Le Fragment de Bobbio, de même que l'*illatio/post secreta* LMS 1456-1457 (d'après Tolède 35, 4, f^o 158), certainement reprise d'un formulaire romain archaïque (comprenant un ensemble *prex/Te igitur*), témoignent de formulaires qui ignorent encore le *Sanctus*².

Puisque ce plaidoyer « antiorthodoxe » puise la force de son argument dans l'universalité et l'orthodoxie incontestables des textes invoqués, il n'y a aucune raison de mettre en doute la représentativité de ces prières, au contraire. Le matériau liturgique devait être traditionnel et autoritatif, probablement en grande partie antérieur à Nicée (325), et considéré comme d'usage commun à la fin du IV^e siècle. Rappelons, d'ailleurs, que la liturgie « arienne » ne devait différer que fort peu des autres liturgies occidentales sinon par son conservatisme, comme en témoigne par exemple la doxologie finale des psaumes qui avait conservé sa forme archaïque *per Christum*³.

1. On retrouve cette *prex* au début de l'*illatio* LMS 1420 et en conclusion de la prière eucharistique *Qui in principio erat* (voir Bon 2), munie d'une accroche *unde nos sancte pater*, du missel bénéventain du X^e-XI^e siècle *Bénévent Archivio arcivescovile VI 33* (CLLA 430) ; voir GAMBER, « Das kampanische Messbuch », p. 36-37 et REHLE, « *Missale Beneventanum* » (§ 4).

2. Voir GAMBER, « Die Einführung des *Sanctus* », p. 132-136 et CHAVOUTIER, « Un *libellus* pseudo-ambrosien », p. 181 s.

3. Les ariens avaient conservé la doxologie « Gloire au Père, par le Fils, dans le Saint Esprit... », remplacée par les nicéens par la formule actuelle « égalitaire » : « Gloire au Père, et... » ; voir JUNGSMANN, *The Place*, chap. X et XI et « La lutte », p. 39-44. Comme le rappelle GROS, « Les Wisigoths », p. 127, Martin de Braga vers 565, dans son *Epistola ad Bonifatium de trina mersione*, nous assure à propos des Wisigoths de la péninsule que « les ariens

Les formules liturgiques du « De sacramentis » ambrosien et leur parenté.

Il y a quelque chose de provocant à mentionner au début d'une étude sur la liturgie latine non romaine les éléments anaphoraux (une *commendatio oblationis* analogue au *Quam oblationem* romain, un récit de l'institution, et une anamnèse proche de l'*Vnde et memores* que conclut une seconde *commendatio* parallèle au *Supra quae*) contenus dans la catéchèse mystagogique (destinée à instruire les néophytes sur le mystère eucharistique) du *De sacramentis* IV, 21-22 et 27¹ ; éléments auxquels il faut ajouter les cinq doxologies concluant les catéchèses I, 24 ; IV, 29 ; V, 30 ; celle de l'embolisme du *Pater* (VI, 24), semblable à la doxologie du canon milanais ; celle concluant la catéchèse VI, 26, à la suite de ce qui semble être une paraphrase de *commendatio oblationis*. En effet, les formules citées dans ce texte sont habituellement évoquées en tant que témoins archaïques du canon romain.

Mais on ne peut négliger, avant d'aller plus loin, que, depuis la Renaissance jusqu'à la fin du siècle dernier, l'authenticité ambrosienne de cet ouvrage fut presque unanimement rejetée². Le fait que la tradition manuscrite soit hésitante dans l'attribution de cette catéchèse à Ambroise, une certaine incohérence dans la construction du texte, un style littérairement inférieur à celui des autres œuvres de l'évêque de Milan, ont longtemps engendré le scepticisme des critiques confrontés au *De sacramentis*. Dernièrement, l'adversaire le plus obstiné de son authenticité fut Klaus Gamber³, qui en attribuait la

célébrent le psaume, l'*Apostolus*, l'Évangile et tout le reste comme les catholiques » (*Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, éd. C. W. BARLOW, New Haven, 1950, p. 256-257).

1. Éd. BOTTE, p. 114-116 et 152 ; CLLA 081-082 (présenté en conformité avec l'hypothèse de Gamber sur l'origine danubienne du *De sacramentis*) ; voir aussi la bibliographie de CLLA 060.

2. Et encore par exemple MORIN, « Nouvelles recherches », p. 76 (qui proposait alors Nicétas) ; DUCHESNE, *Les Origines*, p. 187-188 (un anonyme nord-italien vers 400) ; M. HITCHCOCK, « Venerius, Bishop of Milan, Probable Author of the *De sacramentis* », *Hermathena* 70 (1947), p. 22-38 et 71 (1948), p. 19-35 (Venerius est évêque de 401 à 408).

3. Notamment : « Die Autorschaft » et « Zur Liturgie des Ambrosius » (contre J. SCHMITZ, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Messfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius*, Cologne-Bonn, 1975 [Theophania 25]). Selon Gamber, Milan ne connaissait, du temps d'Ambroise, qu'un *ordo* purement gallican (comme en témoignent le jeudi saint et la vigile pascale des missels milanais plus tardifs), ce qui supposerait une liturgie assez différente de celle

paternité à Nicéas de Remesiana¹. Toutefois, les partisans d'Ambroise sont aujourd'hui largement majoritaires². L'identité des citations bibliques de notre catéchèse avec celles des œuvres d'Ambroise, la parenté du *De sacramentis* avec le *De mysteriis* dont l'authenticité n'est guère contestée, la probable proximité géographique de Rome, les emprunts à d'autres textes d'Ambroise – notamment le recours à une typologie pascale influencée par celle d'Alexandrie et singulière en Occident³ –, l'intérêt pour le lavement des pieds baptismal (voir ici p. 234-235) à l'instar du *De uirginitate*⁴ d'Ambroise, ce souci qui parcourt l'œuvre d'Ambroise d'affirmer la centralité du récit de l'institution dans la prière eucharistique⁵, ou

du *De sacramentis*, dont l'auteur serait Nicéas (utilisant un formulaire africain très antique). Ces études ont souvent le mérite d'attirer l'attention sur des textes peu connus. Toutefois l'argumentation doit beaucoup à l'imagination et le moins que l'on puisse dire c'est que ces études n'ont pas rencontré une adhésion unanime.

1. Quelles que soient les théories de Gamber sur les catéchèses de Nicéas (CLLA 081) et la reconstitution qu'il en propose (critique dans SAXER, *Les Rites*, p. 368 s.), on ne négligera pas les renseignements que comportent le *De sanctis uigiliis*, le *De hymnorum* et le *De spiritu sancto* (qui mentionne la monition *Sancta sanctis*) ; éd. GAMBER, *Instructio ad competentes* ; voir MORIN, « Formules liturgiques orientales », p. 136 et BROU, « Le *Sancta sanctis* » (avec quelques réserves) ; sur ce dernier sermon, voir Kl. GAMBER, « Ist Niceta von Remesiana der Verfasser des pseudoambrosianischen Sermo De Spiritu Sancto ? », *Ostkirchliche Studien* 11 (1962), p. 204-206 et SAXER, p. 373-376.

2. Voir par exemple BOTTE, *Ambroise, Des sacrements*, p. 8-21 ; G. LAZZATI, « L'autenticità del *De sacramentis* e la valutazione letteraria delle opere di s. Ambrogio », *Aevum* 29 (1955), p. 17-48 ; J. SCHMITZ, « Zum Autor der Schrift *De sacramentis* », *ZKTh* 91 (1969), p. 59-69 ; on consultera aussi MOHRMANN, « Le style oral » et « Observations sur le *De sacramentis* et le *De Mysteriis* de S. Ambroise », dans *Ambrosius episcopus* I, éd. G. LAZZATI, Milan, 1976, p. 102-103, à propos des problèmes stylistiques.

3. On reconnaît l'essai de synthèse, caractéristique d'Ambroise et de ses émules (Zénon de Vérone, Gaudence de Brescia, Maxime de Turin...) entre la typologie traditionnelle *Paschal/Passio* et l'anagogisme alexandrin *Paschal/Transitus* ; voir CANTALAMESSA, *La Pâque dans l'Eglise ancienne*, p. XXVIII et § 105-109 ; § 118 et 122 ; ainsi que MOHRMANN, « Pascha, passio, Transitus », p. 215 et W. HUBER, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Berlin, 1969 (*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, Beiheft 35), p. 125 s.

4. *De uirg.* 10, 57-58 ; voir BEATRICE, *La lavanda dei piedi*, p. 105.

5. Il est notoire (MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 130, n. 1 et p. 163 s.) que le *De sacramentis*, en accordant une place centrale, et pour ainsi dire exclusive, au récit de l'institution dans l'eucharistie, marque un basculement dans l'histoire de la liturgie. On trouve une doctrine eucharistique proche de celle de DS IV dans *En. in XII Psalm. Davidicos* (Ps 38), 25 ; *De bened. patriarch.* 9, 38 et dans *De mysteriis* 52 (« Ce sacrement que tu reçois est accompli [conficitur] par les paroles du Christ »). Cependant, à cet endroit, l'auteur n'envisage explicitement que les paroles prononcées par le Christ

encore certaines coïncidences qui s'expliquent naturellement dans le contexte de Milan¹, tous ces éléments militent grandement en faveur d'une origine milanaise et d'une datation contemporaine d'Ambroise (sinon guère plus tardive).

Il faut malgré tout mentionner au moins un argument *contra* : l'*ordo* baptismal, dépendant pour l'essentiel de la tradition nord-italienne et gallicane, comporte une invocation presbytérale conclusive (« un sceau spirituel », selon DS III, 8-10 et *De myst.* 41) absente de la tradition liturgique milanaise ultérieure². On peut très bien, il est vrai, supposer une coexistence de plusieurs usages liturgiques au sein de la province, ou une évolution du formulaire postérieure à Ambroise.

Tout en retenant la thèse de l'authenticité ambrosienne comme étant – de très loin – la plus probable, on pourrait envisager à la rigueur que le *De sacramentis* soit l'œuvre d'un proche successeur d'Ambroise, pénétré de son enseignement, qui aurait rassemblé et consigné par écrit ses catéchèses en les retouchant très légèrement³. Du point de vue de cette étude, c'est amplement suffisant.

Dans ce contexte, au moins quatre données permettent d'envisager ce témoignage dans une autre optique que celle de l'histoire du canon romain.

C'est un parent du canon romain tel que nous le connaissons (dit grégorien), mais qui témoigne d'une tradition

lui-même lors de l'institution ; de plus l'action repose sur la totalité de la prière eucharistique : *benedictio consecrauit* (*De mysteriis* 51). On peut penser qu'Ambroise fut amené à rattacher la simple attention pour l'ordre du Christ, à l'espèce de causalité que l'on commençait à conférer à la répétition par le prêtre des paroles de cette même institution. GAMBER, « Zur Liturgie des Ambrosius », p. 141-142, relève toutefois qu'Ambroise reconnaît un rôle décisif à l'épiclese de l'Esprit au sein de l'action eucharistique dans le *De spiritu sancto* III, 16, 112 (« [l'Esprit] que, avec le Père et le Fils, le *sacerdos* nomme lors du baptême et invoque lors de l'oblation ») – voir aussi I, 7, 89 (« il ne peut y avoir de pleine bénédiction sans l'infusion de l'Esprit »). JOHANNY, *L'Eucharistie*, p. 125-134, ne s'oriente pas dans cette direction, car il semble nourrir quelques préjugés à propos de la présence de l'épiclese en Occident.

1. Voir BEATRICE, p. 104 s., qui suit O. PERLER, « L'inscription du baptistère de Sainte-Thèle à Milan et le *De sacramentis* d'Ambroise de Milan », *Rivista di Archeologia Cristiana* 27 (1951), p. 145-166.

2. Voir JOHNSON, « The Postchrismal Structure », p. 26 ; sur la nature imprécise de l'épiclese en question : JACKSON, « The Meaning of *Spiritale Signaculum* ».

3. Par ailleurs, le *cui trinitati perpetuum regnum est a saeculis* de la doxologie DS I, 24, assez inattendu au IV^e siècle, semble suggérer ici un état rédactionnel postérieur à Ambroise.

parallèle, en ce sens que ses différences d'avec le romain ne peuvent toutes s'expliquer par les amplifications rhétoriques qu'a subies ce dernier ¹. C'est aussi un parent du milanais tel que nous le connaissons depuis le IX^e siècle ², mais ce dernier n'est au fond qu'une adaptation du canon grégorien enrichie d'éléments appartenant à la tradition milanaise antérieure, illustrée notamment par DS IV. À certains égards (mais pas dans l'ensemble !), le canon romain présente un stade de développement moins avancé que le formulaire du *De sacramentis*. Par exemple, la *commendatio* du canon romain grégorien qui se réfère à un ange unique (c'est-à-dire le Christ, l'« Ange du grand conseil » d'Isaïe 9, 5 selon les Septante et la *Vetus Latina*) est de toute évidence plus conservatrice que celle de DS IV mentionnant, quant à elle, plusieurs anges, sans doute pour ne pas donner de prise à l'argumentation arienne ³.

La V^e messe dominicale du *Gothicum* cite une tradition identique à celle du DS IV, mais dotée d'une leçon *rationalem hostiam* encore plus archaïque que celle du *De sacramentis* ⁴, suggérant des liens anciens entre Milan et la Gaule.

Le récit de l'institution comporte un parallélisme pain/vin et surtout des leçons caractéristiques : *respexit ad caelum, apostolis [...] tradidit et quod pro multis confringetur* qui se retrouvent dans le *Qui pridie iro-gallican* Mnc 15 (avec *respexit, tradiditque*

1. Voir par exemple MOHRMANN, « Quelques observations » ou BOTTE, *L'Ordinaire de la messe*, p. 17-23, qui relèveront ce qu'ils jugeaient être des modifications rhétoriques intervenues dans le canon romain au cours de son histoire depuis l'époque de DS IV. De même que COEBERGH, « Il canone » et GAMBER, « Prex mystica », p. 88, WILLIS, *A History*, p. 23-32, établit un parallèle entre les deux textes, mais est davantage attentif aux divergences témoignant d'une certaine indépendance réciproque des deux versions qui interdit d'établir une généalogie linéaire stricte. Le canon romain grégorien est une révision d'un formulaire plus ancien, mais d'un formulaire seulement apparenté à DS IV, et dont l'origine commune, certainement romaine il est vrai, remonte beaucoup plus haut encore.

2. Voir Bia 760-774 ; COEBERGH, « Il canone » ; GAMBER, « Ist der Canon-Text » (Milan n'a jamais connu le canon de DS IV, affirme-t-il, en négligeant les points communs avec le canon milanais du IX^e siècle).

3. Quoi qu'en dise B. BOTTE, « L'ange du sacrifice et l'épiclese de la messe romaine au Moyen Âge », RTAM 1 (1929), p. 285-308 ; on consultera plutôt CAGIN, *Te Deum ou Illatio ?*, p. 221 ; BOUYER, *Eucharistie*, p. 221 s. (avec un renvoi opportun à BARBEL, *Christos Angelos*) ; ou encore WILLIS, « God's Altar on High » et *A History*, p. 30-31 et 52.

4. MG 527 ; voir PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 56 et p. 109 ; MOHRMANN, « Quelques observations », p. 235, n. 21 (avec une référence à FrgB 2) et « *Rationabilis-Λογικος* », p. 181, n. 12.

apostolis et quod confrigetur)¹. On remarquera aussi l'emboîsme eschatologique paulinien *donec iterum adueniam* (repris verbalement dans Mnc 15) typique des liturgies hispaniques, milanaïses² et irlandaises. De manière générale le récit du *De sacramentis*, bien que doté lui aussi d'un substrat matthéen, est à la fois plus paulinien que celui du canon romain et moins soucieux de fidélité scripturaire³.

Dans un autre domaine, celui de l'*ordo* baptismal, en particulier pour la chrismation (DS II, 24) et le lavement des pieds (III, 4-7), le *De sacramentis* témoigne d'une tradition essentiellement similaire à celle de la Gaule précarolingienne ; une tradition qui, du reste, témoigne clairement en faveur de l'identité des liturgies gallicane et nord-italienne⁴.

La prière du *De sacramentis* n'est donc pas si dépourvue de points de contact avec l'eucharistie gallicane « type » qu'on pourrait le croire, bien qu'elle s'en distingue par certains autres aspects. Ainsi la commémoration de la Résurrection dans l'anamnèse est étrangère aux *post mysterium*, sauf lorsque ces prières suivent des textes italiens⁵. De même, la mention d'une intercession venant après celle de la *laus Deo*, indique une structure analogue à celle de la liturgie d'Alexandrie ou de Rome (bien qu'il soit possible que ce ne soit qu'une tournure rhétorique désireuse de coller à l'ordre suivi en 1 Tm 2) :

nam reliqua omnia quae dicuntur in superioribus a sacerdote dicuntur : laus deo defertur oratio<ne>, petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris. [DS IV, 14.]

En somme, il faut considérer ce document comme faisant partie du patrimoine commun de l'euchologie latine primitive.

1. De même, deux anamnèses, MG 19 et 516, supposent un récit avec *in peccatorum nostrorum remissionem confractum* (MG 19).

2. GAMBER, « Zur Liturgie des Ambrosius », p. 142, signale (en faveur de son hypothèse) d'autres citations d'Ambroise qui laissent supposer que la conclusion milanaise du récit de l'institution (*mortem meam praedicabitis, resurrectionem meam annuntiabitis, aduentum meum sperabit*) [Bia 449]) lui était déjà familière : « Chaque fois que nous recevons les sacrements qui sont transfigurés (*transfigurantur*) en chair et en sang par le mystère de l'oraison sacrée, nous annonçons la mort du Seigneur (*mortem domini annuntiamus*) [De fide IV, 10, 124] ; voir aussi *De excessu fratris sui Satyri* 2, 46.

3. Voir RATCLIFF, « The Institution Narrative » et WILLIS, *A History*, p. 45-50.

4. Voir respectivement VANHENGEL, « Le rite et la formule » et BEATRICE, *La lavanda dei piedi*, chap. v.

5. Ainsi Mo 31 qui cite, semble-t-il, Bia 449 ; voir PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 95.

À ce titre, évoquons, au passage, à la suite de DS IV, les prières eucharistiques issues de la liturgie romaine, qui ont très tôt pris place dans la liturgie hispanique¹ et dans le *Gothicum* (MG 527) ; probablement bien avant que les liturgies wisigothiques et mérovingiennes n'incorporent au cours du VII^e siècle un certain nombre de formules de la famille « léonienne » (elle-même datant des V^e et VI^e siècles). Les textes hispaniques semblent, sur certains points, un peu plus élaborés que le canon de DS IV (ils sont aussi plus complets) et, à certains égards, plus proches du canon romain grégorien, mais on se gardera d'en déduire trop rapidement que ces leçons représentent un stade plus « grégorianisé », ou chronologiquement plus avancé que DS IV² ; du reste, tant le texte du *Gothicum* que ceux de la péninsule comportent chacun une épiclese eucharistique pneumatique propre, inconnues l'une comme l'autre du canon grégorien. Nous savons que, dans une tradition liturgique, avant que celle-ci ne soit codifiée, persévèrent côte à côte des versions différentes dont on ne peut pas toujours déterminer quelles sont leurs relations mutuelles. Elles doivent être envisagées comme un tout. Et ce, à d'autant plus forte raison que la tradition du canon romain semble s'être très tôt répandue en Italie en dehors de Rome, comme le suggèrent Ambroise, mais aussi les homélies de Zénon de Vérone († 371), qui semblent indiquer que l'Église de Vérone connaissait une prière de la famille du canon romain³. Nous sommes, à l'évidence, en présence d'une tradition vivante et

1. Par exemple LOr, col. 265, 269, 279, 311 et 321 ; LMS 627, 718, 1164, 1440 et 1456-1457 ; voir CLLA 605 ; BOTTE, *L'Ordinaire de la messe*, p. 19-23 ; COEBERGH, « Il canone », p. 139 s. ; B. OPFERMANN, « Die Erforschung des römischen Messkanons », *Theologie und Glaube* 44 (1955), p. 263-279 (en particulier p. 277 s.) ; GAMBER, *Missa Romensis*, p. 50-87 ; « Zur Textgeschichte » ; « Ein römisches Eucharistiegebet » ; PINELL, « La grande conclusion », p. 107-110 ; CAPELLE, « Innocent I^{er} ».

2. À cause de l'insertion d'une épiclese pneumatique dans les prières (correspondant au *Supra quae/Supplices* romain) qui suivent l'anamnèse, le LMS sépare le rôle (présent) du ministère angélique de l'offrande (passée) des patriarches et donne *sicut habuisti accepto* au lieu de *sicut suscipere dignatus est* de DS IV. On retrouve un procédé analogue (mais sans épiclese pneumatique explicite) dans le canon romain et dans la Liturgie alexandrine de saint Marc. Le LMS conserve également la leçon archaïque de l'« Ange » au singulier. Enfin, l'*in conspectu diuinae maiestatis tuae*, de la leçon hispanique, et absent de DS IV, se retrouve dans le romain et dans FrdB 2.

3. C'est l'hypothèse de JEANES, « Early Latin Parallels », dont l'argumentation est surtout convaincante à propos du *Tract.* I, 3.

multiple, certes centrée très certainement sur Rome¹, mais commune à une aire géographique assez étendue.

Il est difficile de déterminer quand et en quelles circonstances ces formulaires ont été incorporés à la liturgie hispanique, ou s'ils proviennent directement de Rome, ou dans quelle mesure ceux-ci ont été retouchés – bien qu'ils l'aient visiblement été. Ce qui est certain, c'est que, de même que le formulaire de DS IV, ils sont en eux-mêmes antérieurs à l'insertion du *tuae de tuis* ; à l'amplification *sanctum sacrificium immaculatam hostiam* de l'*Vnde et memores* attribuée au pape Léon le Grand († 461)² ; à l'ajout du *Nobis quoque*, et au transfert du *Memento* des morts ; antérieurs surtout à la grande période du *cursus* romain qui domine l'euchologie de l'*Urbs* de 400 à 650 et qui correspond à la période de rédaction du *corpus* des oraisons du Léonien, et à la réélaboration systématique, tant rhétorique que métrique, dont le canon romain fit l'objet entre le IV^e et la fin du VI^e siècle³. Ces emprunts hispaniques au fonds romain sont bien plus anciens, en tout cas, que les livres romains qui ont pénétré en Espagne du temps de la correspondance du pape Vigile avec Profuturus de Braga (538) ! La liturgie hispanique témoigne d'une version de la *prex* romaine (éliminée par la suite au profit de la *canonica prex*) faisant référence à « une oblation à l'image et à la similitude du corps et du sang de Jésus-Christ⁴ » ; peut-être même d'une prière romaine dotée d'une épiclese pneumatique. S'agirait-il, dans ce cas, de l'épiclese à laquelle le pape Gélase I^{er} († 496)

1. Th. KLAUSER, « Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache », dans *Misc... Mercati* I, Cité du Vatican, 1946 (ST 121), p. 467-482, soutint l'hypothèse hardie d'une origine milanaise – à partir de DS IV – du canon romain ; vives critiques dans MOHRMANN, « *Rationabilis-Λογικος* », p. 182 s. – Mais KLAUSER, « Der Übergang » a eu raison d'attirer l'attention sur un texte de l'anonyme italien, connu sous le nom d'*Ambrosiaster* (*Quaest. Veteris et Novi Testamenti* 109, 21), contemporain d'Ambroise, qui laisse entendre que le canon romain est issu d'une traduction faite au IV^e siècle sur un original grec en critiquant l'emploi dans la liturgie de l'expression, caractéristique du *Supra quae/Supplices* romain, « grand *sacerdos* Melchisédech », une mauvaise traduction de *hiereus upsistou* : « le *sacerdos* est désigné comme celui du Dieu Très-Haut, et non comme le *sacerdos* suprême, à l'encontre de ce que les nôtres ont la présomption de faire lors de l'oblation » (texte dans *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, éd. A. SOUTER, Vienne, 1963² [CSEL 50], p. 268).

2. S'il faut en croire le *Liber pontificalis* (éd. DUCHESNE, t. I, p. 239), confectionné vers 530 ; en l'occurrence, il est peut-être fiable.

3. MOHRMANN, « Quelques observations » ; WILLIS, *Essays*, p. 111-117 (« *Cursus* in the Roman canon »).

4. *Quae est imago et similitudo corporis et sanguinis Iesu Christi filii tui* (LOr, col. 321/LMS 1440).

semble se référer ¹ (même si ce dernier ne pouvait ignorer la version courante du canon romain en vigueur depuis Léon) ? Quant à la *post mysterium* MG 527, elle comporte aussi une épiclese pneumatique, mais celle-ci paraît être un ajout ultérieur effectué au sein de l'orbite de la liturgie gallicane (sans doute en Italie du Nord, voire à Milan même).

La seconde catéchèse mystagogique de Gaudence de Brescia.

Gaudence, évêque de Brescia († vers 410) ², une Église suffragante de Milan, a légué huit catéchèses mystagogiques destinées à la Semaine pascale qui mériteraient plus d'attention qu'on ne leur en accorde habituellement ³.

L'une d'entre elles, le *Tractatus in Exodum* II ⁴, revêt une importance particulière. Ce discours, adressé aux néophytes, est truffé de formules extraites d'un formulaire eucharistique familier à ses auditeurs (ou destiné à le devenir). Nous avons ainsi un témoignage explicite sur des formules liturgiques en vigueur dans la province de Milan à une époque presque

1. « Assurément l'image et la ressemblance (*imago et similitudo*) du corps et du sang du Christ est célébrée dans l'action mystérique (*in actione mysteriorum*) » (*Aduer. Eutyech.* III, 14, dans EPRG, p. 541). Dans une autre lettre, il semble bien faire allusion à une épiclese pneumatique : « Comment adviendrait-il, l'Esprit céleste invoqué pour la consécration des divins mystères, si le *sacerdos*, même celui qui implore la présence de cet Esprit, est réprouvé parce qu'il est plein d'actes criminels » (*Ep. Fragm.* 7 ; EPRG, p. 486) ; KILMARTIN, *The Eucharistic in the West*, p. 52-56, donne un état de la question des discussions suscitées par ce texte. GAMBER, « Zur Textgeschichte », p. 63, signale un reliquat benévolaire de l'épiclese de LMS 627, accolé à un *Veni sanctificator* au sein d'un missel plénier copié au Mont-Cassin à la fin du XII^e siècle, *Vat. Lat.* 6082 (§ 39 dans l'édition de V. FIALA, « Der Ordo missae im Vollmissale des Cod. Vat. lat. 6082 », dans *Zeugnis des Geistes. Gabe zum Benediktus-Jubiläum*, Beuron, 1947, p. 180-184 ; voir CLLA 455), ce qui pourrait renforcer l'hypothèse d'une origine romaine ou au moins italienne (suburbicaire... ?) de cette épiclese. On notera que le Léonien comporte deux épicleses pneumatiques (voir Ve 577 et 1248) transformées en *super oblata* ; voir aussi ici p. 449, n. 2.

2. Sous l'angle de la prédication, voir R. GRÉGOIRE, *Homéliaires liturgiques*, p. 42-43 et OLIVAR, *La prédication*, p. 286-290.

3. Voir cependant GROS, « Gaudence de Brescia » et l'étude de H. A. BIRCH, *A Comparison of the Styles of Gaudentius of Brescia, the « De Sacramentis » (Ascribed to St. Ambrose) and the « Didascalia Apostolorum » or « Fragmenta Veronensia »*, Monmouth, 1924.

4. Éd. GLÜCK, p. 25-30 ; voir GAMBER, « Ist der Canon-Text », p. 110-111 (mais on ne voit pas pourquoi il y trouve un argument contre l'authenticité du *De sacramentis*).

contemporaine de celle d'Ambroise. On reconnaît des locutions caractéristiques des prières conclusives de la *contestatio/illatio* hispano-gallicane¹, de même que des parallèles avec certaines *post mysterium*². Le *Tractatus* cite un embolisme paulinien eschatologique (*usque quo de caelis adueniat*) qui évoque le *donec iterum adueniam* du DS IV et de Mnc 15 ; le *donec ueniam* du récit des missels ambrosiens ; voire le *donec ueniat in claritatem de caelis* des livres hispaniques (MM, col. 550-553).

Une formule liturgique similaire est aussi attestée dans Maxime de Turin, *Sermo* 39, 2³, ainsi que dans une homélie nord-italienne du v^e siècle pseudo-maximienne (peut-être de la main d'un homonyme de Maxime, voir CPL 219b), classée comme *Sermo* 78 (pour la Saint-Cyprien)⁴.

Chose curieuse, à la suite de ce qui semble bien être une formule de type *Qui formam* (§ 29)⁵, toujours dans ce contexte où semblent se mêler étroitement l'homilétique et l'euchologie, Gaudence mentionne (§ 30) un *incipit* du récit de type paulinien (*ea nocte qua tradebatur*) à la manière des liturgies hispaniques ou orientales. Cependant, les *verba christi* qu'il cite plus haut (§ 26 et 29) sont tirés des synoptiques (Mt ou Mc) comme dans les autres documents occidentaux (romains, milanais ou gallicans). L'évêque de Brescia est peut-être ici le témoin d'une diversité d'usages plus grande que ne le laissent soupçonner les sacramentaires.

Mentionnons enfin que ce même *Tractatus*, un peu plus haut (§ 26), souligne avec vigueur l'action transformatrice de l'Esprit sur les dons au cours de l'eucharistie, ce qui apparaît comme un indice permettant de supposer que Gaudence était

1. Comparer le § 31 avec la *post pridie* LMS 607/Mil, p. 30*.

2. Voir Mo 31 (influencé, sans doute, par la formule milanaise) et MG 19.

3. Éd. MUTZENBECHER, p. 152 (voir ici p. 423) ; cité dans GAMBER, « Ist der Canon-Text », p. 113, n. 12. Sur Maxime, voir G. ROSSETO, « La testimonianza liturgica di Massimo I vescovo di Torino », dans *Ricerche storiche sulla chiesa ambrosiana*, Milan, 1970, p. 159-203 ; A. SAENZ, *La celebracion de los misterios en las sermones de San Maximo de Turin*, Buenos Aires, 1970 ; A. MERKT, *Maximus von Turin : Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen gesellschaftlichen und liturgieschem Kontext*, Londres, 1997 (VigChr Supp 40), chap. IV.

4. PL 57, col. 690 ; voir GAMBER, « Ist der Canon-Text », *ibid.* et R. ÉTAIX, « Trois nouveaux sermons à restituer à la collection du pseudo-maxime », RBén 97 (1987), p. 38-39 (à propos de l'attribution).

5. *Deus noster ignis consumens est, purgans, erudiens et inluminans corda nostra ad intelligentiam diuinorum, ut et ipsius a Christo insituti sacrificii caelestis causam rationemque noscamus...* (Voir aussi § 32.)

habitué à une liturgie dotée d'une épiclese pneumatique : « De même, afin que tu croies que cela s'effectue par le feu de l'Esprit divin, ainsi que ce fut annoncé, car – tu l'as reçu – ce pain est son corps et cette vigne sacrée est son sang, il donna à ses disciples le pain et le vin consacrés en disant : “Ceci est mon corps...” »

L'homélie « Magnitudo » d'« Eusèbe » le Gallican.

La collection dite d'Eusèbe le Gallican (c'est-à-dire du soi-disant Eusèbe d'Émèse) est une œuvre hétéroclite de 76 sermons, compilée et réécrite en Gaule méridionale au VI^e siècle, et même un peu plus tard, pour certaines pièces du moins. Bien qu'elle ait été souvent attribuée naguère à Fauste de Riez († vers 490)¹, il est plus plausible, tout en reconnaissant la part non négligeable qui doit être attribuée à l'illustre contradicteur d'Augustin², d'y voir une œuvre provençale composite qui réutilise et « amende » de nombreuses sources³. Les sermons sont en général autant de mosaïques de citations dans lesquelles on décèle le travail de plusieurs mains. Elles dépendent toutes d'œuvres pastorales ou de traités dogmatiques – arrangés par le compilateur pour les besoins de la cause – émanant de Pères aussi divers que Novatien, Ambroise, Augustin (ou des anonymes que l'on a abrités sous son nom), Césaire d'Arles, et justement le Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie⁴.

1. Notamment GRIFFE, « Les sermons de Fauste de Riez. La “Collectio gallicana” du Pseudo-Eusèbe », repris dans *La Gaule chrétienne* II, p. 323-335. Voir aussi *ibid.* III, p. 191-193 (avec une analyse des sermons) et « Nouveau plaidoyer pour Faustus de Riez ».

2. Sur les sermons authentiques de Fauste (qui ne nous sont parvenus que sous une forme amendée par des mains ultérieures, soit sous le nom d'Eusèbe, soit sous celui de Césaire), voir OLIVAR, *La predication*, p. 446-447. Sur Fauste : T. A. SMITH, *De Gratia. Faustus of Riez's Treatise on Grace and its Place in the History of Theology*, Notre Dame (Ind.), 1990.

3. Voir OLIVAR, *La predication*, p. 447 s. ; c'était déjà l'opinion de MORIN, « La collection gallicane dite d'Eusèbe d'Émèse ». GLORIE, t. I, p. XXI, conclut que la compilation porte la trace d'un ou de plusieurs ateliers qui travaillaient pour Césaire d'Arles ; mais comme le souligne Alexandre Olivar, si la collection accorde une grande place à Césaire, elle ne nous est parvenue que sous une forme plusieurs fois réélaborée – au VII^e siècle semble-t-il.

4. « Eusèbe le Gallican » a eu souvent recours à l'anonyme hellénophone du VI^e siècle, peut-être syrien, qui se cache sous ce nom ; voir J. LEROY et Fr. GLORIE, « “Eusèbe d'Alexandrie” source d'“Eusèbe de Gaule” », SE 19

Au sein de cette collection, l'*Hom.* 17 « Homelia VI de Pascha », dite *Magnitudo* (d'après son *incipit*), sur l'eucharistie¹, se révèle d'un grand intérêt. La théologie de ce sermon insiste lourdement sur l'efficacité des *verba Christi*. Elle témoigne d'une théologie de la transformation eucharistique plus proche encore de l'*ex vi verborum* médiéval² que du *De sacramentis* d'Ambroise.

Le *De sacramentis* est, avec la Lettre 63 de Cyprien et diverses œuvres d'Augustin, une des nombreuses sources d'inspiration de ce sermon qui constitue presque une pure centonisation. L'existence d'une version parallèle (mais placée *in cena domini*) de *Magnitudo*, plus courte et plus archaïsante, conservée dans un manuscrit copié à la fin du XI^e siècle (d'après une compilation effectuée lors de la seconde moitié du VII^e à partir de matériaux largement arlésiens), l'Homélie de Tolède Londres *British Museum Add. 30853 (olim Silos 10) f° 58 v° 61*³, laisse supposer que *Magnitudo* nous est parvenue munie de plusieurs couches rédactionnelles. Le texte de Tolède est un peu plus bref et ignore en particulier l'usage du mot *substantia* appliqué à l'eucharistie ; il est donc vraisemblablement plus ancien.

On notera que l'exorde du sermon *In cena domini* cite une formule du type *Qui formam* (dont le parallèle dans *Magnitudo* 1 est beaucoup moins nettement eucharistique) supposant un récit doté d'un *incipit* original : *ante passionem suam*.

Le témoignage de *Magnitudo* tire d'abord sa valeur du fait que l'on y cite un récit liturgique de l'institution. Il s'agit d'une version matthéenne, ce qui laisse supposer que la Provence au

(1969-1970), p. 33-70 (avec un appendice sur « La culture lérinienne », p. 71-76) ; OLIVAR, *La predication*, p. 150. Sur le Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie, voir H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 400-401.

1. Éd. GLORIE, p. 195-208.

2. Le prestige de *Magnitudo* lui valut d'être incorporée aux Fausses Décrétales, et d'être citée comme une autorité par les théologiens médiévaux comme Thomas d'Aquin ; voir B. LEEMING, « The False Decretals, Fauste of Riez and the Pseudo-Eusebius », SP 2 Berlin, 1957 (TU 61), p. 122-140 ; voir aussi les études de P.-L. CARLE, « L'homélie de Pâques *Magnitudo* de St Fauste de Riez », *Divinitas* 27 (1983), p. 123-154 ; 28 (1984), p. 3-42 et 203-241 ; 29 (1985), p. 19-61.

3. Éd. MORIN, « Un nouveau recueil inédit d'homélies », p. 341-344 (texte avec les variantes d'un autre témoin : *De corpore et sanguine domini* [Paris BNF Lat. 2768, f° 141 v°]) ; R. GRÉGOIRE, *Homéliaires liturgiques*, p. 318 (Add. 18).

VI^e siècle utilisait un *Qui pridie* substantiellement identique à Mnc 15, proche de celui reçu à Rome et à Milan.

Mais on peut aussi relever d'autres éléments ayant trait à l'euchologie. Le Pseudo-Eusèbe recourt ainsi à la figure typologique de Melchisédech (§ 5), ce qui n'est sans doute pas fortuit du point de vue de l'euchologie. De plus, en conclusion, *Magnitudo* 8 cite apparemment une *contestatio* pascalle, axée sur le thème de la création et de la rédemption de l'homme. La thématique et le vocabulaire de cette conclusion trouvent de nombreux échos dans les sacramentaires plus tardifs¹. L'image caractéristique de l'homme formé par Dieu à partir du limon présente dans *Magnitudo* (normalement placée comme VI^e homélie pascalle, ce qui correspond au vendredi, jour de la création de l'homme) se retrouve ainsi dans Mnc 85 (*contestatio* du samedi de la semaine pascalle). Il ne serait d'ailleurs pas étonnant que l'on puisse faire une constatation analogue pour le § 1 (de *Cum ergo* jusqu'à *pro mortuis*) dont la proximité avec certaines *contestationes* est frappante. D'autre part, d'après Joseph Lemarié, il n'est pas impossible que Eng 216/Gell 209 s'inspire de *Magnitudo* 4².

Une « *contestatio* » citée dans l'œuvre d'Eucher de Lyon.

Dans le même ordre d'idée, signalons que l'écrivain Eucher de Lyon († vers 450), dans son *Epistola ad Valerianum de contemptu mundi et saecularis philosophiae* (CPL 493), cite (§ 44-45) une *contestatio* apparentée à une famille caractéristique de formules de type gallican (MF 155, MG 99...) ³. Gageons qu'il reste à découvrir encore bien d'autres citations de textes liturgiques latines non romaines qui se trouvent ainsi disséminées dans les écrits des auteurs italiens et gaulois de cette époque.

1. Voir Mnc 85 ; Mo 15, 16 et 27 ; MG 321 ; MGv 227 ; Sto, p. 24.

2. « Les préfaces des dimanches », p. 400.

3. PL 50, col. 723-724 ; sur l'écrivain, voir R. ÉTAIX, « Eucher de Lyon », DHGE 15 (1963), col. 1315-1318.

CHAPITRE II

LES PREMIERS TÉMOINS DE LA CODIFICATION

À la différence des sources catéchétiques, homilétiques ou polémiques qui viennent d'être exposées, les manuscrits, placés sous le terme générique de sacramentaires, témoignent, dans le contexte de la liturgie de la Gaule, des dernières phases de l'évolution de ce rit. En effet, ce crépuscule contemporain de la période franque coïncide avec l'effort codificateur dont les sacramentaires sont le fruit.

Ces recueils peuvent, dans le contexte de la Gaule, se prévaloir du titre de sacramentaire à bon droit. À la fin du v^e siècle, Gennade de Marseille, dans une notice célèbre, n'attribue-t-il pas au prêtre Musée, son compatriote, la composition d'un *sacramentorum uolumen* (mais d'aucuns pensent qu'il peut s'agir d'une mystagogie)¹ ? Cependant, les sacramentaires tels que nous les entendons aujourd'hui sont documentés en Occident à partir du VI^e-VII^e siècle². Ils contiennent les textes euchologiques de la liturgie eucharistique et, parfois, de certains offices particulièrement solennels (oraisons des grandes vigiles cathédrales, des heures et/ou des stations des grandes fêtes), ainsi que des pièces relatives à l'administration d'autres sacrements, ou à l'exécution de rites liturgiques particuliers : rites baptismaux, vélation des vierges,

1. *De uir. ill.* 80 : « il composa un livre des sacrements (*sacramentorum*), illustre et étendu, distribué en diverses sections qui s'accordent aux offices et aux cycles saisonniers, en fonction du texte des lectures et de l'ordre dans lequel les psaumes sont chantés ; mais ces diverses parties s'accordant néanmoins entre elles dans le but commun de supplier et de prier intensément (*contestandi*) Dieu pour avoir part à ses bienfaits. »

2. Il y a peut-être une allusion aux sacramentaires dans le canon 21 du concile de Tours II (567) : « tous savent que l'on ne lit pas dans les livres canoniques (*canonicis libris*) de bénédiction de la veuve ».

bénédictions diverses... Le sacramentaire étant destiné au ministre (prêtre ou évêque) qui préside la célébration, il est en général dépourvu d'indications relatives au déroulement de la cérémonie, aux chants, aux hymnes, aux prières diaconales et aux lectures. Il est également, à quelques exceptions près, dépourvu de textes invariables de la messe (*Sanctus*, *Qui pridie...*), parce qu'on jugeait superflu de les reproduire (cependant certains documents plus tardifs, désignés sous le nom de « missels », tout en se rattachant au type du sacramentaire, « élargissent leur compétence » à des éléments non presbytéraux).

À l'époque carolingienne, tandis que le processus de codification s'intensifie et que l'on accorde de plus en plus de valeur à la récitation exacte des formules, il est clair que le sacramentaire en vient à recevoir une valeur sacrale au sein de la liturgie. On peut même se demander si ce livre ne se voit pas, à l'époque de la réforme carolingienne, reconnaître le pouvoir, en garantissant la conformité avec la tradition – romaine désormais – des prières récitées par le prêtre, de contribuer à leur vérité et à leur efficacité (nous sommes à l'époque de la floraison des messes votives). C'est en tout cas au cours de cette période que le sacramentaire acquiert une nouvelle fonction. À la manière du *cantatorium* romain pour le chantre, le sacramentaire est investi d'un rôle symbolique : le livre des sacrements souligne désormais l'autorité et la charge du personnage qui le porte ou devant qui il est porté – un phénomène bien attesté pour la période carolingienne¹. Mais même si ce manuscrit à but pratique était devenu indispensable, à l'époque franque, au bon déroulement des cérémonies², il est douteux que le *libellus* ou même le sacramentaire plus développé (et plus ou moins composé à partir d'une collection de libelles) faisaient alors déjà partie intégrante de la liturgie au même titre que l'évangélaire. L'*Ordo romanus primus* comme le Pseudo-Germain ne reconnaissent une valeur proprement cultuelle qu'au *codex*

1. Voir R. McKITTERICK, « Essai sur les représentations de l'écrit dans les manuscrits carolingiens », *Revue française d'histoire du livre* 86-87 (1995), p. 41.

2. Grégoire de Tours rapporte qu'un prêtre refusait d'accomplir sa tâche car, disait-il, « déjà mes yeux sont recouverts d'ombre et je ne puis plus lire le livre » (*Vit. patr.* 16, 2) ; ou encore, qu'un jour, Sidoine : « privé de son *libellus* grâce auquel il avait coutume d'accomplir les sacro-saintes solennités, fut capable cependant d'achever toutes les cérémonies à l'émerveillement général » (*Hist. Franc.* II, 22).

contenant l'Écriture sainte. En outre, étant donné la taille relativement réduite des sacramentaires (en général 15 et 25 cm de côté), leur écriture serrée et leur contenu si dense, ceux-ci faisaient surtout office d'un aide-mémoire.

Le « libellus » de Saint-Gall.

Notre témoin le plus ancien, les fragments palimpsestes *St.-Gallen, Stiftsbibliothek, 908* – bien qu'ils soient considérablement mutilés –, a préservé plusieurs documents, parfois négligés, dont l'un, le petit euchologe contenu dans les pages 79-80, 85-86, 93-94, 97-100, 103-104¹, est d'une grande importance pour l'histoire de la liturgie occidentale. Ce *libellus*, datant du VI^e siècle, est un des plus anciens manuscrits liturgiques de type gallo-hispanique qui nous soient parvenus. Selon Janini, il proviendrait de la Catalogne ou de la Septimanie².

– Il comporte un formulaire eucharistique *pro defuncto* lacunaire : soit, une *illatio* de type hispanique presque complète qui conserve un texte dépendant du Léonien³ analogue (mais dans une forme plus pure) à celui d'une *post sanctus* hispanique du LOr (col. 421-422) et à l'*immolatio* de la messe *pro defunctis* du Palimpseste de Munich (Mnc 157) ; une *post mysterium* préservant une épiclese pneumatique ; des collectes.

– Les restes de ce qui était peut-être une *praefatio missae* (invitatoire), et qui devait être suivie d'un formulaire complet.

– Enfin, après une lacune, quelques oraisons de l'office du matin⁴.

1. Édition des pièces euchologiques dans DOLD, *Palimpsest-Studien* I, p. 1-36 ; CLLA 201. Sur le reste du palimpseste voir A. DOLD, « Dove si trovano le piu antiche tracce della messa milanese », *Ambrosius* 37 (1961), p. 3-15 ; CLLA 501 (cette dernière notice traite de l'office des lectures contenu dans le palimpseste) ; CLA VII, 959. DE GAMBER, on peut aussi lire « Die Einführung des Sanctus », « I piu antichi libri », p. 71-74 et « Fragmente eines oberitalienischen Liturgiebuches ». Il n'est pas nécessaire de suivre Gamber lorsqu'il attribue ce manuscrit à Chromace d'Aquilée (dans *Sakramentarentypen*, p. 15, Gamber jugeait le document originaire du sud de la Gaule ou du nord de l'Espagne). Voir également CHAVOUTIER, « Un libellus pseudo-ambrosien », p. 182 s. ; OLIVAR, « Fidelibus tuis vita non tollitur » et « Notas para el estudio », a analysé la formule stéréotype *vita non tollitur sed mutatur in melius* dont SG 908 est le premier exemple d'utilisation liturgique.

2. *Manuscritos liturgicos de las bibliotecas de Espana* I, Burgos, 1977, p. 11.

3. Ve 1148 ; voir DOLD, p. 11 ; JANINI, « "Sacramentorum Praefationes" », *Liber Ordinum Sacerdotalis*, p. 25 et « *In sinu amici tui abrahamae* ».

4. Reproduites dans PINELL, *Liber Orationum Psalmographicus*, n^{os} 201-

Le formulaire présente la particularité archaisante d'être dépourvu de *Sanctus*. L'action de grâces (ou plutôt ce qui en tient lieu) glisse sans interruption jusqu'au *Qui pridie*, ce qui nous renvoie à une situation analogue à celle supposée par un apocryphe ambrosien *De spiritu sancto* rédigé peut-être vers 400¹, ainsi que par le canon 3 du concile de Vaison de 529². Ce canon atteste en effet que le chant du *Sanctus* ne s'était alors pas encore étendu en tous lieux à chaque célébration eucharistique, mais qu'il était sur le point de le faire.

Par contraste avec cet archaïsme, la *post mysterium* est constituée d'une épiclese qui dénote une théologie beaucoup plus élaborée que celle du canon romain, par exemple, ou bien même que celle des autres *post mysterium* gallicanes, comme le fait remarquer M.-S. Gros³.

Sur d'autres folios, on déchiffre un début d'*ordo missae* qui contient le mot *ingressa*, une Grande Doxologie suivie d'un triple *Kyrie* – à l'instar de l'*ordo* ambrosien –, ainsi que quatre péricopes évangéliques fondées sur la Vulgate et accompagnées de quatre collectes de type milanais⁴. Cette *missa catechumenorum*, un peu plus tardive que l'euchologe (puisqu'elle date du VII^e siècle), provient sans aucun doute de la région de Milan. Le manuscrit comporte aussi un très ancien texte des épîtres pauliniennes (et leurs notes) accompagnées d'un psautier de type « romain », mais l'ensemble fut recouvert par le palimpseste mentionné ci-dessus et est donc presque illisible⁵. D'autre part, un antiphonaire palimpseste fragmentaire,

206 ; à la suite de DOLD, *Palimpsest-Studien* I, p. 19 s., Pinell souligne (p. [84] s.) la parenté de ces prières avec les collectes hispaniques. Elles seraient toutefois issues d'un système hispanique archaïque probablement commun à la Tarragonaise et à la Gaule. Voir aussi JUNGSMANN, « Die vormonastische Morgenhöre », p. 165 s.

1. PL 17, col. 1005-1012 ; pour Chavoutier ce texte décrit l'introduction du *Sanctus* à la messe au V^e siècle – ce que contestent A. H. Couratin (voir SPINKS, *The Sanctus*, p. 95-96) et GY, « Le *Sanctus* romain », qui défendent une adoption plus précoce car ils ne voient dans ce texte que le témoignage du chant, en Italie, du *Sanctus* par le prêtre seul, au contraire de l'Orient. P.-M. Gy met également en question (mais sans préciser pourquoi) la valeur du témoignage de SG 908.

2. Sur ce canon et le *libellus* mentionné ci-dessus, voir GRIFFE, « Trois textes importants », p. 65-72.

3. « Notes sobre les dues collectes *post secreta* », p. 375.

4. Voir WILMART, « Missa catechumenorum » et DOLD, « Le texte de la *Missa catechumenorum* ».

5. Voir A. DOLD, « Getilgte Paulus und Psalmentexte unter getilgten ambrosianischen Liturgiestücken aus cod. S.-Gall 908 », dans TUA 14, Beuron, 1928, p. 24-27 et « *Enthenticus-authenticus* ».

également de type ambrosien, et copié au VIII^e siècle, occupe une grande partie du codex ¹.

Le sacramentaire palimpseste irlandais de Munich.

Avec le Palimpseste de Munich, *Munich Staatsbibl. CLM 14429* (i.e. *Monacensis*) ², c'est un véritable sacramentaire que nous rencontrons, premier témoin manuscrit non romain, celtique en l'espèce, de la vaste entreprise de codification des formulaires naguère épars dans laquelle s'engage désormais l'Occident. Ce document, faiblement romanisé, bien que celtique, a tout à fait sa place en tête de la lignée des sacramentaires gallicans, car justement depuis que ce palimpseste a été en partie déchiffré, il est désormais hors de doute que la liturgie celtique ancienne était essentiellement identique à celle de la Gaule. Et cette constatation n'est pas infirmée par les petites touches qui, ici et là, dans ce sacramentaire, trahissent l'éclectisme et le goût de l'exotisme des moines irlandais.

L'examen paléographique mené par D. H. Wright révèle que ce document est un des plus anciens manuscrits en écriture irlandaise connus. L'examen des initiales ³, proches de celles d'un psautier datant du début du VII^e siècle – voire de la fin du VI^e – le célèbre Cathach de Colomba d'Iona (*Dublin Royal Irish Academy*) ⁴, désignerait une rédaction effectuée pendant le second tiers du VII^e siècle par un Irlandais, soit en Irlande même, soit en Northumbrie. À en juger par les minuscules irlandaises qui recouvrirent le palimpseste à l'abbaye de Reichenau dans la seconde moitié du IX^e siècle, le parchemin dut parvenir assez tôt en Bavière.

Il est regrettable que le *Monacensis* nous soit parvenu dans un état lacunaire ⁵, car ce sacramentaire insulaire contenait une grande partie du cycle liturgique annuel tel qu'il se

1. Voir CLLA 550 et HUGLO *et alii*, *Fonti e paleografia*, n° 1.

2. Éd. DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*; voir CLLA 211 et CLA IX, 1298.

3. DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 34*-40*.

4. CLLA 130.

5. Le *Monacensis*, exhumé en 1926 par Alban Dold, ne fut véritablement rendu accessible qu'en 1964, lorsque des moyens techniques plus poussés permirent au même, avec l'aide de L. Eizenhöfer et de D. H. Wright, de publier une partie significative de ce palimpseste (bien que celui-ci demeurât encore très fragmentaire).

développait en Occident selon le principe de variabilité eucharistique.

– Le cycle annuel commençait à la Nativité (avec vigiles) ; ce formulaire pour la Nativité est apparemment beaucoup plus complet que les autres. À la différence des suivants, il comporte un récit de l'institution, une intercession anaphorale, un protocole pour le *Pater* et les deux oraisons de *post communion*. La Nativité, placée en début de manuscrit, devait donc ainsi fournir une sorte de « *missa canonica* » aux utilisateurs de ce sacramentaire.

– Suivent des fêtes qui accompagnent la Théophanie en Gaule : la Saint-Étienne, Jacques et Jean (une fête d'origine orientale qui est en Occident typiquement gallicane), les Innocents, la Circoncision, l'Épiphanie (avec vêpres et matines), la Conversion de saint Paul (également une fête typiquement gallicane) et sans doute la Chaire de Pierre¹.

– Après une lacune, le manuscrit reprend *in cena domini*, puis poursuit avec la vigile de Pâques (dont ne subsistent guère que les *orationes paschales*) et la Semaine pascale (avec une commémoration des jours de la création au long de la semaine) qui s'achève avec la *clausula paschae*, c'est-à-dire l'octave de Pâques celtique (*clausula* est une expression propre aux manuscrits insulaires (voir Sto, p. 12), à la différence de *clausum*, appellation continentale). Le cycle de la Semaine sainte (le *biduum* gallican, c'est-à-dire jeudi et vendredi saints, et la vigile pascale)² du *Monacensis* devait reposer sur un archétype à peu près identique à celui dont s'inspirent à des titres divers le *Gothicum*, le *Gallicanum Vetus* et le Missel de Bobbio.

– Le Temps pascal s'achève avec l'Ascension et la Pentecôte dont quelques pièces subsistent.

– Ensuite, il n'y a pas de dimanches « quotidiens » (ce qui signifie ici « habituels »), mais la continuation du sanctoral : Jean-Baptiste, Pierre et Paul, les Maccabées³, Cyprien, Matthieu, Passion du Baptiste, Luc, Martin, des martyrs inconnus (peut-être un commun des martyrs ?) et André. Une messe *pro defunctis* termine le document.

Il est l'unique manuscrit survivant où soit intégralement

1. Sur ces fêtes, voir DUCHESNE, *Les Origines*, p. 281-298 et FEROTIN, *L'Or*, p. 316-317.

2. Voir RAMIS, « Il Triduo Sacro ».

3. Sur cette fête liturgique, voir H. LECLERCQ, « Antioche (Archéologie) », dans *DACL* I-1, 1907, col. 2375-2379.

consigné le récit de l'institution (Mnc 15) ¹, tel qu'il a pu être chanté dans les pays celtiques et ici ou là en Gaule, mais probablement pas de manière générale comme le laissent supposer quelques influences exotiques, bien dans la manière irlandaise. On peut supposer que les autres versions gallicanes du récit devaient être très proches de Mnc 15, c'est-à-dire, pour le fond, analogues au récit cité par Ambroise dans le DS IV, mais habituellement un tout petit peu plus simples.

Ce document conserve aussi de précieux archaïsmes témoins de la genèse de l'*ordo* de type gallican. Le fait que la Nativité et l'Épiphanie n'aient respectivement qu'une seule messe, ou encore l'absence des Rogations, manifestent clairement la dépendance du *Monacensis* par rapport à des sources assez archaïques. En outre, comme l'a montré M.-S. Gros dans une série d'articles, l'*ordo missae* que suit ce sacramentaire préserve des vestiges particulièrement instructifs. L'absence, de même que dans certains formulaires des Messes de Mone (Mo 12-13), d'une collecte bien individuée pour la *pax* (l'*oratio ad pacem* présente dans les autres sacramentaires) est remarquable. La place de l'*ad pacem* est occupée par une prière sans lien avec le thème de la paix, munie d'un invitoire *post nomina* concluant les diptyques (à la place de la *collectio* des sacramentaires plus tardifs) ².

Plus important encore, notons la présence répétée (Mnc 16-17, 38-39, ainsi que peut-être 70 et 116) d'une double oraison *post secreta* : un invitoire suivi d'une collecte ³. Une telle *post secreta*, dotée de la formule *fratres karissimi*, ne se retrouve que dans le Palimpseste de Milan (Mil p. 10*) ⁴. Les invitatoires *post mysterium* Mnc 16 et Mnc 50, chose assez singulière dans la liturgie de type gallican, développent une formule d'intercession litanique inspirée de 1 Tm 2, 1-2 (en tout cas pour la première). Selon M.-S. Gros, il s'agit d'un témoin d'intercession anaphorale gallicane archaïque.

Toutefois, si la structure de l'*ordo* du Palimpseste de Munich paraît très archaïque, ce manuscrit témoigne, à l'instar

1. Il est analysé par GROS, « El *Qui pridie* ».

2. Caractéristique décelée et analysée par GROS, « Notes sobre les oracions ».

3. Voir GROS, « Notes sobre les dues collectes ».

4. Voir GROS, « Notes sobre les oracions », p. 375. On peut cependant ajouter l'épiclese MG 424 : *Oremus, fratres dilectissimi, ut dominus...* Que cette formule ait été utilisée vers 700 comme *post sanctus*, ne change rien à sa fonction primitive.

des Messes de Mone et des livres wisigothiques, d'un style littéraire lourd et décadent, qui contraste avec celui de certaines formules demeurées très sobres de sacramentaires plus tardifs comme le *Gothicum*, dont les *post mysterium*, par exemple, sont en général beaucoup moins soumises à des influences hétérogènes et tardives. Certaines *immolationes* du *Monacensis* sont d'une longueur invraisemblable et les rédacteurs, pour parvenir à leurs fins, font preuve d'un éclectisme peu imaginatif ; ainsi se bornent-ils à agglutiner plusieurs *immolationes* à la suite pour en obtenir une plus ample, comme pour la Saint-André (Mnc 151) ; ou à aligner, comme pour celle de la Nativité (Mnc 14), des centons euchologiques, scripturaires ou patristiques. À cet égard, outre le fonds gallican dont le sacramentaire est constitué pour l'essentiel ¹, il faut relever les traces d'influences hispaniques ², ainsi que romaines – notamment une préface « léonienne » ³ pour la commémoration de Pierre et Paul. L'étonnante épiclese Mnc 38 contenue dans un de ces curieux invitatoires *post mysterium* de la fête de la Circoncision, et qui cite l'invocation concluant la délivrance d'une possédée dans les *Actes de Thomas*, paraît trahir la main de quelque moine irlandais féru de littérature apocryphe et d'exotisme, davantage qu'une influence syrienne directe ⁴. Mais les deux *contestationes* qui

1. Voir DOLD et EIZENHÖFER, p. 90*-102* (« Der gallikanische Grundstock »).

2. Voir la table de concordance *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 82* et p. 103*-104* (« Der Spanische Einschlag ») ou JANINI, *Liber Ordinum Sacerdotalis*, p. 51.

3. Ve 285 ; voir DOLD et EIZENHÖFER, p. 105*-107* (« Römischer Einfluss ») ; MAGNE, « *Carmina Christo I* », p. 23-24, décèle une inspiration romaine dans la *post mysterium* Mnc 70.

4. On lira GAMBER, « Die Christus-Epiklese » (sans prendre en compte toutes les hypothèses développées par l'auteur) ; EIZENHÖFER, « Zur Christus-Epiklese » ; BERNARD, « Un passage perdu », qui souligne que l'invocation reproduite par cette *post mysterium* est absente des autres versions latines des *Actes de Thomas* éditées par K. ZELZER, *Die alten lateinischen Thomasakten*, Berlin, 1977 (TU 122). – On consultera la traduction des textes originaux proposée par P.-H. POIRIER et Y. TISSOT, dans *Écrits apocryphes chrétiens I*, éd. BOVON et GEOLTRAIN, p. 1374-1376, ainsi que la présentation de Mnc 38 en regard des versions grecques et syriaques dans WINKLER, « Further Observations ». Sur l'eucharistie dans AcTh, en particulier § 49-50, voir KLIJN, *The Acts of Thomas*, p. 58-61 (sur la liturgie dans AcTh) et p. 245-246 (sur AcTh 49-50) ; mais aussi GAMBER, « Die Christus-Epiklese » (qui fait remarquer que l'épiclese de AcTh est en fait une fusion de deux prières, l'une primitive, adressée au Fils, l'autre interpolée, à l'Esprit) ; ROUWHORST, « Bénédiction », p. 221 s. et « La célébration », p. 59-64 ; C. VOGEL, « Anaphores eucharistiques pré-constantiniennes. Formes non traditionnelles », dans *Ecclesia Orans. Mélanges... Hamman*, Paris, 1980,

citent la célèbre doxologie trinitaire de E-Bas¹, ainsi que le récit de l'institution, trahissent probablement des influences orientales directes².

Il convient de souligner le caractère représentatif du palimpseste (et par conséquent des documents qu'il cite) : il possède des pièces communes avec les Messes de Mone, avec le Palimpseste de Milan, mais surtout avec les *Missale Gothicum* et *Gallicanum Vetus* (au moins trente). En outre, des livres celtiques plus tardifs – comme le Missel de Stowe ou le Livre de Cerne – ne sont pas dépourvus de points de contact avec le *Monacensis*.

La présence des influences hétéroclites évoquées plus haut, en particulier la longue citation des *Actes de Thomas*³, de même que les autres indices directs de provenance irlandaise⁴, encouragent à faire de ce document comme tel, sans pour autant permettre de lui dénier un fonds essentiellement

p. 401-410 ; H. KRUSE, « Zwei Geist-Epiklesis der Syrischen Thoma-sakten », OC 69 (1985), p. 33-53 (qui suppose que les formulaires ont été incorporés à partir d'une source plus ancienne dans les AcTh) ; « Überlegungen zum Gottesgeist als mütterlichem Prinzip und zur Bedeutung der Androgynie in einigen frühchristlichen Quellen » dans *Liturgie und Frauenfrage*, éd. T. BERGER et A. GERHARDS, St. Ottilien, 1990 (Pietas Liturgica 7), p. 7-29 ; S. BROCK, « Come Compassionate Mother..., Come Holy Spirit : A Forgotten Aspect of Early Christian Imagery », *Aram* 3 (1991), p. 249-257 ; C. JOHNSON, « Ritual Epiclesis in the Greek Acts of Thomas », dans *The Apocryphal Acts of the Apostles*, éd. Fr. BOVON, A. G. BROCK et C. R. MATTHEW, Cambridge (Mass.), 1999, p. 171-204 (qui souligne les parentés des formulaires des AcTh avec des textes contemporains à but « magique »).

1. *Pater in filio, filius in patre, una cum spiritu sancto* (Mnc 73 et 151) ; comparer avec DORESSÉ et L'ANNE, *Un témoin archaïque*, p. 30 s. ainsi qu'avec la glose du *Trecanum* (vraisemblablement le *Sanctus*) du Pseudo-Germain (voir ici p. 177 n. 7) et la bénédiction Fr B CXX 622 ; sur cette doxologie : FENWICK, *The Anaphoras*, p. 291-292.

2. Voir Mnc 15 et DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 107*-108* (« Beitrag des Orients ») et p. 18 (note) : le texte du *Monacensis* donne une double mention des « mains (saintes) » et du « regard tourné vers le ciel » à l'instar de certaines liturgies égyptiennes (voir notamment l'anaphore de saint Matthieu, éd. L'ANNE, *Le Grand Euchologe*, p. 348-350) ; le pain est offert *pro saeculi uita* comme le calice dans les liturgies syriaques (voir Syr-Jas et XIIAp). Mais le parallélisme est peut-être fortuit.

3. Le style hymnique de cette prière tranche nettement avec l'euchologie de type gallican, mais il est tout à fait explicable dans le contexte de l'Église d'Irlande dont on sait le goût pour la littérature apocryphe ; voir DUMVILLE, « Biblical Apocrypha » ; MCNAMARA, *The Apocrypha in the Irish Church*, p. 92 s. (et la notice, n° 95, sur Mnc 38) ; A. O'LEARY, « An Irish Apocryphal Apostle : Muirchú's Portrayal of Saint Patrick », *Harvard Theological Review* 89 (1996), p. 287-301.

4. DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 109*-112* (« Das irische Gewand »).

gallican, un véritable texte liturgique celtique, fruit du génie éclectique des moines insulaires, puis un livre liturgique iro-bavarois. Dans cette optique, l'adaptation de l'épiclese des *Actes de Thomas* peut être considérée comme un témoignage du style euchologique insulaire¹, un style peut-être tributaire des milieux priscillianistes espagnols dont on sait qu'ils pourvoyaient en littérature apocryphe les moines irlandais.

La provenance irlandaise ou northumbrienne du manuscrit explique sans doute la conservation des archaïsmes mentionnés plus haut ; il est en effet une constante suivant laquelle les zones géographiques périphériques tendent à mieux préserver les caractères originels du rituel qu'elles ont reçu lors de leur évangélisation que le centre ecclésiastique d'où leur est venue leur liturgie.

Le sacramentaire fragmentaire palimpseste de Wurtzbourg.

Il ne subsiste de ce palimpseste, *Wurtzbourg, Universitätsbibliothek, M. p. th. f 61 (f^s 21*, 24*)*², qu'un double feuillet contenant les restes d'un formulaire pour la Saint-Martin, semblable à celui du *Monacensis*. Comme ce dernier, le sacramentaire de Wurtzbourg fut rédigé en Irlande à partir de matériaux fondamentalement gallicans, avant d'achever sa carrière outre-Rhin. Il est toutefois un peu plus jeune que le *Monacensis* puisqu'il date du VIII^e siècle. Il demeura certainement en usage – mais un bref laps de temps – dans un centre monastique celtique de la Germanie comme le démontre l'évangélaire irlandais, à peine plus tardif, qui recouvre le palimpseste.

Le récit de l'institution du « Book of Kells ».

Le *Book of Kells, Dublin, Library of Trinity College 58 (A. I. 6)*, célèbre évangélaire irlandais selon la Vulgate, copié à Kennana dans le comté de Meath au début du VIII^e siècle, comporte, interpolée dans Mt 26, 26, une leçon propre aux

1. Voir PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 23-24.

2. Voir DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 160, n. 8 ; CLA IX, 1416 (avec une reproduction partielle du manuscrit) et CLLA 216.

récits de l'institution celtiques, et dont certaines particularités se retrouvent dans les *verba Christi* sur le pain de Mnc 15¹.

Les Messes de Mone.

Ce sacramentaire palimpseste fut découvert par Franz Joseph Mone dans le manuscrit *Karlsruhe, Badische Landesbibliothek Augiensis 253* (quarante-quatre feuillets dispersés entre les feuillets 12-144 parmi un grand nombre d'autres fragments : psautiers, débris de sacramentaires...) ². Wilmart, en se fondant sur les qualités de l'onciale utilisée, sur la graphie (parfois déroutante), comme sur les caractéristiques euchologiques, a proposé le milieu du VII^e siècle ; une datation aujourd'hui largement admise ³.

Toutefois, il faut reconnaître avec Philippe Bernard qu'il est difficile de suivre l'érudit bénédictin lorsque celui-ci abandonne à « une pauvre église » la production de ce *libellus*, l'ensemble faisant plutôt songer à un milieu cultivé, épiscopal ou abbatial ⁴. La localisation proprement dite du manuscrit semble difficile à établir, mais selon toute vraisemblance, il s'agit d'un document septentrional. D'ailleurs, le palimpseste est recouvert d'un *Commentaire sur Matthieu* de Jérôme, recopié par une main franque vers 750.

Il s'agit du plus ancien des documents liturgiques gallicans de taille importante qui nous soit parvenu avec si peu de

1. *The Book of Kells, Evangeliorum Quattuor Codex Cenannensis*, Olten-Berne, 1950-1951 (3 vol.) ; CLLA 143 ; CLA II, 274, voir DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 110*, qui renvoie à ce propos à P. MCGURCK, « Two Notes on the Book of Kells and its Relation to Other Insular Gospel Books », *Scriptorium* 9 (1955), p. 105-107, dont l'article montre que le *Book of Kells*, de même que d'autres évangélistaires insulaires contemporains, tend à mettre en valeur les sections dotées d'une importance liturgique particulière. Études récentes sur le *Book of Kells* dans *The Book of Kells, Proceeding of a Conference at Trinity College Dublin 1992*, éd. F. O'MAHONY, Dublin, 1994.

2. Éd. MOHLBERG, *Missale Gallicanum Vetus*, p. 74-91 ; CLLA 203 et CLA VIII, 1102.

3. WILMART, « L'âge et l'ordre », p. 382 ; voir aussi RADO, « Verfasser und Heimat ».

4. BERNARD, « *Quadrata Confessio* », p. 442, pense que la citation du *De trinitate* de Novatien (voir Mo 52 et CABROL, « Centonisation », col. 3258) ainsi que celle du poème dédié au pape Vigile *De actibus apostolorum* du sous-diacre romain Arator (VI^e siècle) au sein de la *contestatio* de la messe en hexamètres (Mo 6), sont autant d'indices de préciosité, attestant l'origine épiscopale du manuscrit (contre l'opinion de WILMART, p. 381).

lacunes. André Wilmart a rétabli la structure de l'ouvrage : sept messes (et non onze comme le pensait Mone) dont six comportent une ou plusieurs *contestationes* alternatives qui avaient induit les historiens antérieurs en erreur.

– Le premier formulaire (Mo 1-9), qui semble dominical ou pascal, constitue un curieux exercice : il est entièrement rédigé en hexamètres ; il est même doté d'une *contestatio* et d'une *post sanctus* alternatives dans le même style ¹.

– Suivent cinq autres messes qui proviennent certainement à l'origine du cycle pascal. Un détail mérite d'être noté : l'anamnèse Mo 31, unique en son genre, préserve le *desinit* d'un *Qui pridie*, qui n'est d'ailleurs pas sans relation avec la conclusion de Mnc 15.

– La quatrième des cinq *contestationes* (Mo 66) – qui se retrouve dans Mil, p. 46* – de la messe VI, atteste la présence d'une célébration liturgique du prophète Élie ². On ne peut rien arguer de ce fait, sinon qu'il manifeste un peu plus le caractère bigarré de ce recueil.

– La dernière messe (Mo 68-75), qui ne comporte qu'une seule *contestatio*, est entièrement dédiée à Germain – probablement d'Auxerre ³ (les pièces de cette messe sont sans

1. Selon EIZENHÖFER, « Arator in einer Contestatio », il n'est pas impossible d'attribuer la messe en hexamètres à Venance Fortunat puisque celui-ci (*Carmina* III, 9, 53, i.e. *Salve Festa dies*) y est cité (Mo 6), de même qu'Arator (voir EIZENHÖFER, p. 329 et MOHLBERG, p. 135). Il paraît cependant plus vraisemblable de supposer un emprunt postérieur. Pour BAUMSTARCK, *Liturgie comparée*, p. 79, la messe en hexamètres témoignerait d'une influence syrienne. Sur l'utilisation du poème d'Arator, voir BREWER, « Der zeitliche Ursprung », p. 693-703 (en particulier p. 696).

2. Selon BOTTE, « Une fête du prophète Élie » et « Le culte du prophète Élie », en particulier p. 214-216, cette fête qui se célèbre à Constantinople le 20 juillet, nous renverrait au cycle estival, de même que celle de Germain d'Auxerre (31 juillet). L'hypothèse développée par Bernard Botte qui fait de la célébration liturgique des saints vétér testamentaires une spécificité auxerroise et celtique, n'est guère convaincante. L'identité auxerroise des Messes de Mone est pour le moins hypothétique, et même si le culte des figures vétér testamentaires jouissait d'une évidente popularité en pays celtique, la diffusion du culte d'Élie paraît bien plus une conséquence de contacts avec l'Orient, que du passage de Patrick à Auxerre.

3. BERNARD, p. 434, émet des doutes sur l'identité du *Germanus* mentionné dans cette messe, faisant remarquer en quels termes généraux le saint évêque est évoqué. Toutefois la popularité de Germain d'Auxerre, attestée par la célèbre *vita* dont il fut gratifié (voir BORJUS, *Constance de Lyon. Vie de saint Germain d'Auxerre*, p. 79 s.), de même que les allusions de la *contestatio* Mo 75 au *doctrinae religionis pater* (s'accordant bien avec la lutte menée en Grande-Bretagne contre le pélagianisme par Germain d'Auxerre), ne permettent guère de remettre en cause de manière décisive la thèse traditionnelle, même si la question méritait d'être soulevée.

relation avec le formulaire dédié au même saint dans le *Missale Gallicanum Vetus*).

Pris dans leur ensemble, les formulaires constituent un amalgame un peu hétéroclite ; cependant, si l'on fait abstraction des messes de Germain et d'Élie, ainsi que des pièces en hexamètres, on peut repérer sans peine une forte unité stylistique et thématique qui permet d'identifier un ensemble de formulaires, en particulier de *contestationes*, appartenant au cycle pascal. Celles-ci émanent peut-être de la plume d'un même auteur, ou ont été rassemblées à cause de leur thématique commune. Un des thèmes évoqués, celui de la création de l'homme à l'image de Dieu à partir du limon (d'après Gn 2, 7-8), démontre que ces prières avaient été rédigées pour une Semaine pascale fondée sur l'*Hexameron* et mentionnant la création de l'homme (voir en particulier Mo 15 et 16)¹, à la manière de la Semaine pascale du *Mona-censis*. D'ailleurs la *contestatio* du vendredi (Mnc 80) comporte des parallèles avec Mo 16, celle du samedi (Mnc 85) avec Mo 15 et 16, qui elles-mêmes nous renvoient à la *contestatio* du vendredi du MGv 227, ou encore à *Magnitudo* 8 (tirée de la VI^e homélie pascale du Pseudo-Eusèbe, ce qui correspond au vendredi, jour de la création de l'homme)². Il s'agit d'une typologie pascale assez répandue dans la liturgie occidentale comme l'attestent la Collection B du Bénédictionnaire de Freising et la liturgie wisigothique³.

Il pourrait s'agir aussi – et cela n'a rien d'exclusif – de textes liés à la symbolique baptismale, parallèles aux formules trinitaires qui émaillent également les Messes de Mone. C'est ce que tendrait à montrer un parallèle attesté dans l'*ordo baptismi* du Missel de Stowe : *Deus qui Adam de limo terrae...* [Sto, p. 24].

1. Voir à cet égard CAGIN, *Te Deum ou Illatio* ?, p. 39 s. à propos du thème pascal de la création de l'homme à partir du limon (Mo 15, 16, 27 et 51 ; Mo 61 ne parle que de la création de l'homme à l'image de Dieu). Paul Cagin met opportunément en parallèle un texte de TERTULLIEN, *De resurr. carn.* 5 qui cite également Gn 2, 7-8.

2. En outre, la *collectio* Mnc 79 (samedi de Pâques) se retrouve dans la *contestatio* Mo 51.

3. Voir MORIN, « Un recueil gallican inédit », p. 185 ; DÜRIG, « Die Typologie » ; DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 80 ; cette typologie pascale fondée sur la Création, vraisemblablement d'origine alexandrine, est attestée pour la première fois de manière certaine en Occident dans l'*Ambrosiaster*, *Quaest. Test.* 55 et dans ZÉNON DE VÉRONE, *Tractatus* II, 45 à 51 ; voir DOLD, *Das älteste Liturgiebuch*, p. xcii-xciv et LOI, « Il 25 marzo », p. 53-54.

D'ailleurs, deux *praefationes* (Mo 11 et 57) font clairement allusion à une récitation du Symbole¹, tandis que les *contestationes* correspondantes (Mo 15 et surtout 61, 62 et 67) mentionnent le catéchuménat, le baptême et la pénitence, ce qui permet d'attribuer – au *minimum* – les messes II et VI (moins la *contestatio* en l'honneur d'Élie Mo 66) à une période de l'année où les catéchumènes sont devenus néophytes depuis peu. Les *contestationes* Mo 15 et 62, de type « trinitaire », s'expliquent bien dans ce contexte. Il en va de même de la *contestatio* Mo 28 (messe III) dont la conclusion est centrée sur le thème de l'illumination par la foi².

La majeure partie, donc – sinon la totalité –, du matériau ne provient pas de formulaires dominicaux « quotidiens », mais a été originellement rédigée, ou plutôt arrangée, pour des occasions spéciales, et d'abord très probablement pour la Semaine pascale. L'ensemble, recueilli sans souci apparent de suivre le cycle liturgique (si ce n'est peut-être comme une sorte de propre), affublé d'une curiosité littéraire (la messe en hexamètres) et d'un grand nombre de formules verbeuses et amphigouriques évoquant de ce point de vue le goût « baroque³ » des *illationes* hispaniques, tranche quelque peu au sein de notre documentation.

Mais s'il est un point sur lequel les Messes de Mone ne se distinguent pas des autres sacramentaires gallicans de cette époque, c'est leur éclectisme. Elles puisent dans des sources géographiquement disparates, depuis la liturgie hispanique⁴,

1. Voir BERNARD, « *Quadrata Confessio* ».

2. On peut ajouter à cela que les formulaires de la vigile et du jour de Pâques, MG 271, 274 et 276, trouvent leurs parallèles respectifs dans Mo 31, 16 et 24 (mais il s'agit de formules « standard ») ; que la *contestatio* Mo 27 sous-entend que les fidèles viennent de chanter le Cantique de Moïse *Cantemus* – un des *Cantica* de la vigile ; ou encore que la *contestatio* Mo 43 est assez proche de celle du vendredi de Pâques MG 306. Les allusions au Symbole que contiennent Mo 11 et 57 ne se réfèrent donc qu'à la récitation du *Credo* lors du baptême et non à la messe, comme le voudrait BERNARD, « *Quadrata Confessio* ».

3. On songe à « cette rencontre du “baroque” et du “primitif” dont on a signalé d'autres cas typiques dans le goût littéraire des “temps de transitions” » dont parle J. FONTAINE, « Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville », dans *Vigiliae Christianae* 14 (1960), p. 77, n. 28.

4. Par exemple, l'*ad pacem* Mo 60 se retrouve dans le *Liber Ordinum Sacerdotalis*, éd. JANINI, § 663 (voir CLLA *sup.* 203). Faut-il également voir dans la doctrine filioquiste exprimée par la *contestatio* Mo 51 la trace d'une influence espagnole, ainsi que le fait KELLY, *Early Christian Creeds*, p. 362, n. 3 (avec une référence fautive à la messe III) ? Cela semble hardi. Le *filiouque* à cette époque est déjà un bien commun de l'Occident.

jusque dans le canon romain¹. En outre, les constatations de Jungmann à propos du caractère anarchique de certaines des conclusions des prières dont l'adresse ne coïncide pas toujours avec l'adresse de leur corps² – on remarquera la *contestatio* Mo 67 qui bascule sans transition de la louange du Père à celle du Fils – indiquent indubitablement la présence de plusieurs strates rédactionnelles³. Ainsi, parmi les trois *contestationes* adressées à la Trinité⁴ (qui ne permettent pas non plus de renvoyer la collection à une époque trop antique, et dénotent peut-être quelques liens supplémentaires avec l'Espagne⁵), deux étaient originellement adressées au Père avant d'être munies d'incises altérant leur sens primitif. Une seule, Mo 51 (qui précède la *contestatio* Mo 52 citant le *De trinitate* de Novatien), témoigne d'une rédaction entièrement « trinitaire » et « dogmatique » – et même « filioquiste ». De la même manière, la prière christocentrique *post prophetiam* Mo 68 de la messe dédiée à saint Germain trahit une main franque ou irlandaise. Il s'agit en fait d'une *apologia*, comme l'attestent l'usage de la première personne du singulier et le rôle de médiateur « aaronique » assigné au prêtre, à peine déguisée en collecte. Celle-ci, du reste, incorpore curieusement (et avec une grande maladresse) une citation d'un récit de l'institution de type gallican⁶.

1. La *post mysterium* (Mo 19) cite un texte analogue au canon romain ; la *contestatio* Mo 42 imite servilement l'euchologie romaine, en particulier le prologue romain du *Sanctus* ; et la clause de la *contestatio* Mo 61 cite un texte apparenté au *Supplices te rogamus*.

2. JUNGMAN, *The Place*, p. 87 s.

3. PINELL, « Libri liturgici gallicani », p. 186, note que : « Son compilateur a recouru à des *libelli* très divers tant du point de vue chronologique que stylistique ; ceux-ci s'échelonnent de la période la plus archaïque à la plus décadente ».

4. Mo 15 : *Dignum et iustum est te laudare, trinitas deus [...]* Igitur cum ipse captiuitatis nesciit uinculum, tu redemptionis destinans modum, mittendum nobis unigenitum tuum ; Mo 51 : *Dignum et iustum est [...]* nos tibi gratis agere omnipotens aeternae deus, pater, unigenite, spiritus sancte, ex patre et filio mystica processione subsistens. Vna eademque in sanctam trinitatem trium personum substantiam, coeterna essentia [...], ipsa apud se permanens ante tempora... ; Mo 62 : *Dignum et iustum est nos tibi semper gratias agere, trinitas deus, cuius nos potestas uerbo creauit...*

5. C'est depuis l'Espagne wisigothique, après la défaite institutionnelle de l'arianisme (marquée par la conversion du roi Reccared en 587 et le concile de Tolède III tenu en 589), que se répandit une euchologie au vocabulaire « trinitaire » ; voir JUNGMAN, *The Place*, p. 96 s. et « La lutte », p. 44-49.

6. *Deus, sanctae ecclesiae constitutor, qui stans in medio discipulorum tuorum uenerationis huius sacramenta docuisti : [...]* Inlumina faciem tuam super seruum tuum, ut de meis oneribus absoluitus, recte etiam tibi pro populo tuo rogaturus adsistam. La locution *stans in medio discipulorum tuorum* constitue un bien

Les formulations explicitement trinitaires, la présence d'une *apologia*, la citation de Venance Fortunat († vers 600), les *Spanish symptoms* (alors que la liturgie tolédane ne connaît l'âge d'or de sa créativité qu'au VII^e siècle), ou encore l'aspect chaotique de certains textes, n'invitent pas à reculer bien en deçà de 650 la date finale de la rédaction du texte lui-même. Sommes-nous même absolument certains qu'il ne faille pas en retarder davantage la confection ? La question mériterait d'être soulevée. Il faut cependant prendre garde au fait que nous ignorons quand, précisément, sont apparues *apologiae* et formules trinitaires.

Le sacramentaire palimpseste de Milan.

Le palimpseste *Bibl. Ambrosiana M. 12 Sup.* (i.e. *Mediolanensis*) était connu depuis le XVIII^e siècle, mais sa valeur n'a été véritablement révélée que grâce à l'édition d'Alban Dold¹. L'étude paléographique des belles et grandes onciales de ce codex incline à placer sa rédaction à la charnière du VII^e et du VIII^e siècle. Quant au texte supérieur, il fut recopié au IX^e siècle sur notre manuscrit qui appartenait désormais au monastère féminin de Hereford, au diocèse de Paderborn².

Malgré l'influence hispanique prononcée qui se fait sentir dans ce manuscrit, des traits spécifiquement gallicans, tels l'emploi dans Mil, p. 33* de la formule *Qui pridie* (et non *In qua nocte*) du mot *contestatio* (et non *illatio/inlatio* comme en Espagne), ou la présence d'une *praefatio* devant certaines collectes de postcommunions³ – une façon de faire qui ne semble pas s'être conservée en Espagne –, n'autorisent pas à mettre en doute l'origine authentiquement gauloise du sacramentaire. Cette mixité des traditions encourage à localiser ce manuscrit au sein de la zone d'influence de la liturgie

commun du *Qui pridie* gallican. Mo 68, qui semble plutôt anaphorale, évoque la célèbre épiclese « déclassée », d'aspect hybride, interpolée dans les *post sanctus* MM, col. 116-117 et 550 : *Adesto, adesto, Iesu bone pontifex, in medio nostri, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum* (voir aussi la *post pridie* LMS 579) ; voir RAMIS, « La anafora eucaristica », p. 178.

1. Éd. DOLD, *Das Sakramentar in Schabcodex* ; CLLA 205 ; CLA III, 354. GAMBER, « Das Lektionar und Sakramentar » attribuée sans preuve à Musée la paternité de ce sacramentaire.

2. Voir P. LEHMANN, *Corveyer Studien*, Munich, 1919, p. 66-68.

3. Voir, par exemple, la *completuria* (terme hispanique pourtant) *in cena domini*, Mil, p. 24*.

hispanique, c'est-à-dire au sud de la « frontière » naturelle marécageuse et sylvestre qui, partant de l'Atlantique, s'étend entre la Loire et le Massif central jusqu'aux grandes forêts qui bordent la Saône.

Pour en savoir davantage, il serait d'un grand bénéfice de pouvoir identifier l'évêque invoqué en tant que « bienheureux père *sacerdos*¹ saint *Ilduinus* » dans la *praefatio missae* de la messe *in festo patroni*², aucune Église, jusqu'à ce jour, n'ayant pu être associée avec certitude à ce patronage mystérieux – mais certainement épiscopal.

Le texte, autrefois comparable en importance à celui des autres sacramentaires gallicans, ne nous est parvenu que sous une forme assez lacunaire.

– De même que le *Monacensis*, notre sacramentaire devait s'ouvrir sur le cyle de la Nativité, mais il ne conserve aujourd'hui que le reliquat des pièces accompagnant la célébration de la mémoire d'Étienne, des Innocents, de Jean et Jacques, de la Circoncision, de l'Épiphanie et de la Chaire de Pierre.

– Le palimpseste passe ensuite à une messe *in tempore ieiunii* (quadragésimale) puis à une autre pour le temps de la Passion.

– Vient ensuite un formulaire pascal assez riche mais largement inspiré de la liturgie wisigothique : la messe *in cena domini* (avec en outre la péricope Jn 13, 3-17 pour le *mandatum* [p. 25*]³), la vigile (avec une série d'*orationes paschales*

1. Faute d'un mot équivalent français à l'italien *sacerdote*, il vaut mieux laisser *sacerdos* en latin, où à la rigueur utiliser « pontife ». Du reste, dans l'Antiquité, et dans une bonne partie de nos documents, *sacerdos* désigne allégoriquement l'évêque (par référence à l'Ancien Testament) ; voir P.-M. Gy, « La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres », RSPT 58 (1974), p. 599-617. On ne devrait jamais traduire *sacerdos* par « prêtre » qui dérive du mot grec latinisé *presbyter* (« ancien ») et ne comporte pas la dimension médiatrice du *sacerdos stricto sensu*. En contexte paléochrétien, on réservera « sacerdoce » à l'action du Christ et à celle de l'ensemble de l'Église.

2. Mil, p. 34*, voir DOLD, p. 45 ; H. SEEMANN, « Ein neuentdecktes gallisch-spanisches Sakramentar », *Benediktin. Monatschrift* 29 (1953), p. 226-230 (cité dans GAMBER, *Sakramentartypen*, p. 16, n. 3) propose Hadouin évêque du Mans († vers 662). GRÉGOIRE DE TOURS, *Vit. patr.* 2, mentionne un certain Illidius, évêque de Clermont à la fin du IV^e siècle.

3. Le texte (VL 24) dépend d'une version vieille latine gauloise attestée par les citations évangéliques tirées des œuvres d'Hilaire de Poitiers, ainsi que par le *Codex Usserianus* (*Dublin Trinity College* 55, A. 4. 15), un manuscrit irlandais sans doute recopié au début du VII^e siècle (CLA II, 271 ; VL 14) ; voir WILMART, « Un ancien texte latin » ; DOLD, p. 39 s. et SALMON, « Le texte biblique des lectionnaires », p. 516 s. Le fait que ce texte, copié

[p. 26*-29*]¹⁾, la messe de la vigile (p. 29*-30*)² et celle du jour. Un ou plusieurs formulaires pour le Temps pascal devaient suivre, mais il ne subsiste qu'une *collectio* de la communion.

– Le palimpseste s'achève avec le début de la messe *in festo patroni*, un commun des martyrs, six messes dominicales *cotidianae* (dont une [p. 46*], dédiée à la mémoire du prophète Élie, est identique à Mo 66) et des formulaires pour les défunts (une messe générale des défunts et pour un évêque).

Ce sacramentaire qui partage un certain nombre de formules avec les Messes de Mone, le Missel de Bobbio et le *Gothicum* est pour ainsi dire dépourvu d'influences romaines directes ; on trouve bien quelques parallèles avec le Gélisien ancien, mais la relation demeure douteuse³. En revanche, le Palimpseste de Milan cite quantité de formules hispaniques⁴ dont il imite, un peu à la manière du *Monacensis* ou des Messes de Mone, le style verbeux.

Outre de nombreuses citations des Pères⁵, ce sacramentaire comporte une curieuse *contestatio* trinitaire qui cite, par l'intermédiaire d'Augustin (*Conf.* I, 4 et *De trin.* V, 1-2), les catégories d'Aristote dans une perspective apophatique⁶.

Comme dans certaines messes du *Monacensis*, le *Mediolanensis* conserve au moins un invitoire sacerdotal *post mysterium* (pour l'Épiphanie, Mil, p. 10*-11*). Il ne s'agissait vraisemblablement pas d'une formule isolée car ce sont les prières qui suivent les *contestationes* qui ont le plus souffert.

On remarquera qu'une *apologia* s'est glissée au sein d'un protocole du *Pater* (Mil, p. 11*), justement à la suite de la *post*

vers 700, soit encore indemne de toute contamination de la Vulgate, mérite d'être souligné.

1. Mil, p. 26*-29* ; ces oraisons puisent en fait au sein de la tradition hispanique A (septentrionale) ; voir DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, p. 244-254 (texte) et p. 259-261 (analyse), qui suit BERNAL, « Los sistemas de lecturas y oraciones ».

2. Voir GAMBER, « Alteste Eucharistiegebet », p. 169-172.

3. La formule *Deus sub cuius oculis* (*collectio* Mil, p. 19*) est parallèle à celle de Gev 1360 (mais le Gélisien est un manuscrit riche en interpolations gallicanes). DOLD, p. 33-34, conclut à l'impossibilité de trancher quant à la priorité d'une formule sur l'autre. En ce qui concerne la collecte funèbre Mil, p. 47*, elle ne se rapproche de Gev 1638 que par deux mots : *consummatione felici* ; voir DOLD, p. 34.

4. Voir DOLD, p. 27 s. et BROU, « Encore les "Spanish Symptoms" », p. 475 s.

5. Voir EIZENHÖFER, « Zitate in altspanischen Messgebeten ».

6. La quatrième des *missae dominicales* (Mil, p. 42*), voir DOLD, p. 37-39.

mysterium de l'Épiphanie¹. Les apologies du Palimpseste de Milan, de même que celles des Messes de Mone, ne se désignent pas elles-mêmes comme des prières privées presbytérales, mais comme de véritables oraisons liturgiques.

1. On trouve, p. 21*-22*, une autre *apologia* comme *praefatio* de la messe *in cena domini* (à moins que ce ne soit une *apologia* déguisée en *collectio ante orationem dominicam* pour la messe du temps de la Passion qui précède).

CHAPITRE III

LES TÉMOINS DU DÉCLIN

Fruits d'une époque de transition, ces sacramentaires qui, à la fin du VII^e siècle et surtout au cours du siècle suivant, furent confectionnés à partir de matériaux divers selon l'*ordo* occidental non romain, offrent un tableau coloré de tous les courants euchologiques qui confluent alors dans le *regnum* franc. Ils témoignent autant d'une liturgie sur son déclin que des nouvelles tendances à l'œuvre en amont des réformes cultuelles carolingiennes, désormais toutes proches, ou même déjà amorcées.

Le « Missale Gothicum ».

Le sacramentaire *Vaticanus Reginensis Lat. 317*, connu sous le nom de *Missale Gothicum*, à cause du titre inscrit par une main anonyme du XV^e siècle en tête du manuscrit, n'est ni la source la plus pure ni la plus antique de la fin de l'ère mérovingienne que nous possédions, mais elle est la plus complète. Elle mérite que l'on s'y attarde davantage. En effet, comme le fait remarquer Morin, le *Gothicum*, avec le *Gallicanum Vetus*, « constituent les deux meilleures sources d'information sur les formules en usage dans l'Église franque au VII^e siècle, pour la célébration du sacrifice eucharistique¹ ». Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que, depuis Joseph Tommasi (1649-1713), qui en a donné la première édition en 1680 au sein de ses *Codices sacramentorum nongentis annis vetustiores*², jusqu'à la plus récente de Mohlberg en 1961 (complétée par les tables de

1. MORIN, « Sur la provenance du *Missale Gothicum* », p. 24.

2. Rome, 1680, p. 263-397.

Siffrin), ce manuscrit ait connu de nombreuses éditions¹. On compte d'ailleurs quelques études qui lui sont entièrement consacrées², et dont certaines s'attachent tout particulièrement aux aspects théologiques des prières du *Gothicum*³.

La paléographie et la présence d'une fête dédiée à Léger d'Autun encouragent à dater le manuscrit autour de 700⁴. Son origine géographique est davantage sujette à débat. Il est certain qu'il se trouvait à Fleury-sur-Loire jusqu'au sac de l'abbaye en 1562⁵. Mais dépourvu d'identification contemporaine à sa rédaction, il pose, comme la plupart des monuments liturgiques gallicans, un sérieux problème de localisation. Les diverses écritures (soit onciale, soit minuscule précaroline parfois similaire à celle du *Lectionnaire* de Luxeuil⁶) de cette œuvre, qui ne requit pas moins de quatre copistes, nous renvoient à une *Francia* élargie (vers l'est). Nous verrons une fois le texte examiné s'il est possible d'être plus précis, mais il ne faut pas s'attendre à tirer davantage des données purement paléographiques, car l'aire franque, « par la multiplication de ses ateliers monastiques et épiscopaux et par sa situation à la croisée des influences du Nord et du Midi, a été, de toutes les régions occidentales, celle où les variations sur le thème de l'écriture commune romaine ont été le plus nombreuses⁷ ».

1. Éd. MOHLBERG ; CLA I 106 et CLLA 210 ; pour plus de détails sur l'histoire du manuscrit et de ses éditions successives jusqu'à celle de BANNISTER, « *Missale Gothicum* », inclusivement, on consultera LECLERCQ, « *Gothicum (Missale)* », col. 1393-1398. Il faut noter que les travaux de Bannister ont gardé toute leur valeur. On ne négligera pas non plus l'édition en fac-similé de MOHLBERG, *Das gallikanische Sakramentar*, notamment t. I, *Missale Gothicum Textband*, riche en précisions sur les particularités graphiques (p. 75-86), les erreurs syntaxiques (91-96) et sur les confusions de sens (96-97).

2. Voir l'« Introduction » de BANNISTER (t. I) et le volume de notes (t. II). On consultera également la recension de l'édition Mohlberg du *Gothicum* par DELL'ORO.

3. FRENDO, *The « Post Secreta »* et surtout TRIACCA, « *Ex Spiritu Sancto regeneratus* » et « *Populum versum in Sanguinem* ».

4. En 1941, MORIN voyait dans le *Gothicum* : « le produit d'un scriptorium de la Bourgogne de la fin du VII^e siècle. [...] la présence d'une messe de saint Léger, martyrisé en 679, honoré d'un culte public dès 684 pour le moins, ainsi que la teneur de certaines des formules entrées dans la composition de cette messe, autorisent à assigner comme date du livre entier, soit le dernier decennium du VII^e siècle, soit le début du suivant. Le Dr Lowe a bien voulu m'assurer [...] qu'il tient [à cette conclusion] encore actuellement » (« Sur la provenance du *Missale Gothicum* », p. 26).

5. LECLERCQ, « *Gothicum (Missale)* », col. 1399-1403.

6. SALMON, *Le Lectionnaire* II, p. 6-7, minimise cependant l'importance de l'écriture luxovienne au sein du *Gothicum*.

7. Ch. HIGOUNET, *L'Écriture*, Paris, 1964³, p. 87-88.

Le *Gothicum* devait couvrir l'ensemble du cycle liturgique de manière plus ou moins linéaire. La seule véritable lacune, le cycle liturgique de l'Avent, est accidentelle.

– En effet, le manuscrit devait s'ouvrir avec les messes de l'Avent mais les feuillets correspondants ont été amputés. Le sacramentaire commence donc avec les offices de la Nativité (vigile, messe de la vigile et messe du jour).

– Le recueil continue avec les formulaires typiques du cycle théophanique gallican : ceux d'Étienne, Jean et Jacques, des Innocents, de la Circoncision, de l'Épiphanie (avec vigile, messe de la vigile et messe du jour), de l'Assomption de Marie (MG XII)¹, de la Conversion de saint Paul, de la Chaire de Pierre et diverses autres fêtes du sanctoral de cette période de l'année, comme celle de Saturnin de Toulouse (MG XVI)².

– Après six messes quadragésimales viennent les célébrations de la Semaine sainte qui devaient reposer sur un modèle gallican qui est, de diverses manières, à l'arrière-plan de l'*ordo* pascal du *Monacensis*, du *Gallicanum Vetus* et du *Bobiense* : tradition du Symbole (Rameaux)³, messe *in cena domini* et oraisons des Heures du *biduum* pascal⁴. Le formulaire de la vigile est très complet : on trouve les vêpres du samedi, l'*Exultet* (MG 225), les *orationes paschales* (XXXI)⁵, un *ordo* baptismal (qui est attesté en Italie du Nord, vers 500, par le Pseudo-Maxime⁶, mais diffère de celui illustré par le *De sacramentis*, le Fragment de Bobbio et le MGv avec consécration des fonts et baptême⁷ (XXXII-XXXIII), enfin la

1. Il s'agit de la fête de Marie *mediante mense undecimo* (Grégoire de Tours, *In glor. mart.* 78) ; voir MORIN, « Une préface de la Vierge » ; CAPELLE, « La Nativité de la Vierge » et « La messe gallicane » ; voir aussi JOUNEL, « La fête de l'Assomption ». Capelle fait remarquer que les Syriens jacobites ont une fête de la Dormition célébrée le 15 janvier attestée par Sévère d'Antioche. Sur les canaux (notamment irlandais) de diffusion de cette nouvelle fête d'origine syrienne : B. CAPELLE, « Vestiges grecs et latins d'un antique Transitus de la Vierge », repris dans TLDH III, p. 350-373 ; S.-Cl. MIMOUNI, *Dormition et assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995 (Théologie historique 98), p. 257 s. – Le *Gothicum* comme le *Gallicanum* (MG et MGv) comportent deux numérotations indépendantes : l'une en chiffres arabes correspond aux prières et l'autre en chiffres romains correspond aux célébrations.

2. Voir GRIFFE, « Une messe du V^e siècle ».

3. La conclusion de l'*immolatio* MG 200 semble s'inspirer de AcTh 49 ; voir GAMBER, « Die Christus-Epiklese ».

4. Voir RAMIS, « Il Triduo Sacro ».

5. Voir DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, p. 235-240.

6. *Tract. de Baptismo* (PL 57) ; voir VANHENGEL, « Le rite et la formule », p. 209-218 ; sur ce texte, voir CAPELLE, « Les *Tractatus de Baptismo* ».

7. Voir DE PUNIET, « La liturgie baptismale » ; VANHENGEL, « Le rite et la

messe de la vigile (XXXIV) et celle du jour (XXXV) ¹. Suit un copieux cycle pascal : semaine de Pâques, Invention de la Croix, Jean l'Évangéliste (derechef) ², Rogations, Ascension et Pentecôte ³.

– Après la Pentecôte, le cycle annuel reprend avec le sanctoral. Signalons la messe de la Nativité du Baptiste (MG LII) ⁴, celle de Symphorien d'Autun (MG LXI) ⁵, et celle de Martin de Tours (MG LXXII) ⁶, qui ont fait l'objet d'études particulières. Entre la messe de saint Léger et celle de saint Martin (qui devait conclure le cycle liturgique *per annum*), le compilateur a inséré un commun des saints de huit messes (pour des martyrs et des confesseurs).

– Le sacramentaire (comme le *Mediolanensis*) se termine par six formulaires dominicaux riches en formules archaïques. Le manuscrit s'interrompt sur la première oraison d'une *missa quotidiana Romen<sis>*. On peut en déduire sans témérité que le *Gothicum* devait comporter une version du canon romain destinée au *tempus per annum* ; une version similaire à celles des Missels de Stowe et de Bobbio, plus récente que les nombreux centons de canon de type romain qui émaillent les formulaires « quotidiens ». Ceux-ci (notamment MG 527) sont apparentés

formule » ; LEVESQUE, « The Theology », p. 14-24 et WINKLER, « Confirmation or Chrismation ? », p. 4, qui attire l'attention sur l'onction postbaptismale *Perungo te* MG 261, tributaire de la théologie archaïque syrienne du baptême. On se reportera aussi à CHAVASSE, « La bénédiction », à propos de MG XXXIII ; ainsi qu'à BEATRICE, *La lavanda dei piedi*, p. 164 s. à propos de MG 262.

1. Les anaphores pascales MG 270-271 et 280-281 (voir Mil p. 33*/LMS 644) sont étudiées dans GAMBER, « Altteste Eucharistiegebet », p. 160-168.

2. DUCHESNE, *Les Origines*, p. 298, pense que cette fête, pourtant bien attestée à Rome le 6 mai, pourrait être venue directement d'Orient en Gaule, car Grégoire de Tours (*In glor. mart.* 29) semble y faire allusion.

3. Sur ces trois fêtes en Gaule, voir CABIÉ, *La Pentecôte* ; les Rogations des trois jours avant l'Ascension avaient été introduites vers 470 en Gaule par Mamert de Vienne comme le rapporte Sidoine (*Ep. Lib.* V, 14 et VIII, 1) ; la diffusion de cet usage est attestée par les canons 27 et 28 du concile d'Orléans de 511.

4. Voir JANINI, « La misa del natalico ».

5. Voir OLIVAR, « Fidelibus tuis vita non tollitur » et « Notas para el estudio », à propos de la formule *uita non tollitur*... présente déjà dans la Passion de Symphorien d'Autun (V^e siècle) et reprise dans de nombreux formulaires (par exemple dans SG 908, voir DOLD, *Palimpsest Studien* I, p. 19 s.).

6. Voir WILMART, « Saint Ambroise », notamment p. 202 s. à propos de l'utilisation de MG 476 par le Missel de Bobbio et les livres milanais ; et OURY, « Les messes de saint Martin ».

au canon romain archaïque des livres hispaniques et à celui du *De sacramentis*.

Le *Gothicum* partage un grand nombre de formules avec d'autres manuscrits euchologiques¹. Il témoigne souvent d'apports extérieurs (près de la moitié de ses formules se retrouvent dans les sacramentaires gallicans, ou dans des sources hispaniques², celtiques, milanaïses et romaines). Mais parmi ces pièces, il en est aussi beaucoup qui se placent chronologiquement en amont de leurs parentes recueillies au sein des livres gallicans postérieurs (comme le MGV ou les Bénédictionnaires de Freising) et les sacramentaires romano-francs – ce qui n'est pas bien entendu nécessairement synonyme d'emprunts directs au *Gothicum*, mais au moins à un fonds commun relativement primitif³. On peut en déduire que le *Reginensis* 317 est doté d'un caractère éminemment représentatif.

Représentatif, il l'est également de ce qu'il faut bien appeler une certaine « crise » de l'euchologie franque. Certes, le *Gothicum* demeure un ouvrage essentiellement de type gallican comme le montrent une grande partie de son matériau et la disposition de son cycle liturgique (par exemple, l'Octave de Noël est absente, l'Assomption de la Vierge est en janvier, la semaine de Pâques s'achève par le *clausum paschae*, etc.) ; cependant, l'influence des formulaires tant léoniens que gélasien (et même grégoriens) se fait souvent lourdement sentir, en particulier dans les fêtes d'importation tardive et dans le sanctoral. De plus, ici et là, la structure du canon romain coexiste avec la structure de type gallican.

L'ensemble paraît en fin de compte une compilation hasardeuse ; un amalgame composé de pièces de remploi tombées entre des mains malhabiles. À l'instar de certaines formules des Messes de Mone, on rencontre souvent des prières bâties

1. Voir MOHLBERG, p. XI et les tables de Siffrin, bien que celles-ci mériteraient une révision. Il faut tenir compte des indications de DELL'ORO (recension), p. 78-80 à propos des influences milanaïses (*contestatio* de la vigile et du jour de l'Épiphanie, messe de sainte Agnès), et consulter PAREDI, « Il Sacramentario d'Ariberto », p. XXVII-XVIII ; voir EIZENHÖFER, « Über die Abhängigkeit ».

2. Voir JANINI, « La misa del natalico » et *Manuscriptos liturgicos* I, p. 27.

3. Songeons à l'oraison pour les défunts MG 284 de la vigile pascalle (GROS, « L'ancien ordo », p. 360) ; à la version septentrionale de l'*Exultet* présente dans le MGV, dans le *Bobien* ou dans les Gélasien mixtes (voir ici p. 241) ; au *corpus* de bénédictions (voir DESHUSSES, « Le bénédictionnaire » et CBP III, p. XXIII) ; ou encore aux *contestationes* mentionnées par LEMARIÉ, « Les préfaces des dimanches ».

sans intelligence à partir de « dépouilles »¹. Certaines pièces « basculent » tantôt vers le Père, tantôt vers le Fils (comme l'*apologia sacerdotis* MG 275)² ; un *Pater* est adressé au Fils (MG 203) ; ou encore une recommandation du sacrifice (MG 15) est adressée au Fils (*Suscipe, quaesumus, domine Iesu, omnipotens deus, sacrificium laudis oblatum*)³.

Ce qui constitue vraisemblablement l'une des dernières compositions euchologiques du *Gothicum*, la *missa sancti Leudegarii martyris* (composée en l'honneur d'un prélat mort en 679), n'est déjà plus qu'un curieux « bricolage » à l'euchologie incertaine (voir en particulier MG 431), où les sources romaines pèsent d'un grand poids. À l'évidence, le *Gothicum* pâtit, comme l'a remarqué Pinell, d'avoir voulu se mesurer sans assez de moyens littéraires à la richesse propre à « la ligne de composition des sacramentaires romains »⁴.

Autre indice d'un édifice hétéroclite : la présence d'une terminologie fluctuante. Les copistes, par exemple, pour désigner la grande action de grâces, alternent *contestatio* (« supplication ») et *immolatio* (« sacrifice ») ; probablement parce qu'ils sont en présence de deux traditions de provenances diverses : la première, apparentée à l'Italie (où l'on use du mot *prex*) et la seconde apparentée à l'Espagne (où l'on use du mot *illatio*).

Peut-on savoir, en examinant le texte, pour quelle Église le *Gothicum* fut rédigé ? À cause de la présence d'une messe dédiée à saint Léger (en plus de celle de Symphorien) comme de celle de nombreux autres saints bourguignons, l'origine

1. Voir par exemple les remarques de PINELL, « Vestigis del Lucernari », p. 53-55, à propos de certaines oraisons de la vigile pascale ; BORELLA, « Il Natale e l'Epifania », p. 65 s. à propos de MG 86-87 bricolée au moyen de trois formules milanaises de l'Épiphanie ; ou encore CAPELLE, « La Nativité de la Vierge », à propos de MG XII.

2. Voir notamment MG 127, 176, 200, 243, 244, 311 et 331. Sur ces excentricités euchologiques, voir JUNGSMANN, *The Place*, p. 91-93.

3. Cette oraison, librement inspirée d'une formule romaine adressée au Père, se conclut par un texte gallican également à l'origine adressé au Père, mais désormais adressé au Fils : *Nomina quorum sunt recitatione complexa, scribe iubeas in aeternitate, pro quibus apparuisti in carne, saluator mundi*.

4. « Libri liturgici gallicani », p. 185 s. ; plus précisément, selon le même auteur dans *Anamnesis y epiclesis*, p. 26 : « Le recours [...] aux textes romains [...] et la préoccupation de structurer son livre en fonction des exigences essentielles à toute codification – distribution selon l'ordre du calendrier des messes provenant des *libelli* – constituent [...] deux notes caractéristiques complémentaires qui nous décrivent la personnalité du codificateur du *Missale Gothicum*. »

autunoise du sacramentaire apparut comme une certitude à de nombreux érudits¹. Bannister, toutefois, avertissait ses lecteurs : « Notre manuscrit, davantage peut-être que n'importe quel autre sacramentaire, est le résultat d'accrétions diverses ; sa composition, l'ordre de son sanctoral, et la place de chacune des messes, démontrent que, bien qu'il s'agisse de la copie fidèle de son modèle, cette reproduction est le résultat de la fusion de trois ou quatre livres différents ; elle n'est en réalité qu'une collection de *libelli* ou de formulaires de messe isolés transmis d'Église à Église. De la sorte, les références locales de telle ou telle messe ne peuvent qu'indiquer la provenance de cette messe particulière, car dans une autre section du manuscrit, il se peut que nous trouvions des arguments de force égale en faveur d'une autre provenance². »

Bannister, dans sa présentation qui n'a toujours pas trouvé de contradicteur sérieux³, pensait pouvoir affirmer que ce manuscrit a bien été copié dans l'aire d'influence de Luxeuil⁴, à partir d'un sacramentaire qui exploite un fonds euchologique local, mais aussi des sources aquitaines et narbonnaises, sans négliger les livres espagnols, romains ou milanais.

1. Outre la messe de saint Léger, la *collectio ad pacem* du martyr autunois Symphorien a pu faire naître de telles suppositions : *Deus, qui inter illas martyrum splendentium niuea fide cateruas toto orbe terrarum gratia coruscante diffusas praeiosum peculiaremque nobis beatum Sinfurianum martyrem indulsisti* (MG 417). De plus, si le culte de ce martyr bénéficia d'une très grande diffusion, ce n'est pas le cas d'autres saints bourguignons mentionnés. Plus loin, au cours de l'*immolatio* MG 418 de cette même messe, il est question des *patres Andiochum Benignumque* : le premier (martyrisé à Saulieu au II^e siècle) est un des apôtres d'Autun, disciple de Polycarpe ; le second, également disciple de Polycarpe, est considéré comme l'apôtre de toute la Bourgogne. On mentionnera également la commémoration des apôtres de la région de Besançon, Ferréol et Ferjeux ; ou encore de celle de Maurice d'Agaune ; voir BANNISTER, t. I, p. LII s. Ces saints nous ramènent dans l'orbite de Luxeuil, de même que les *Irish symptoms* évoqués plus bas.

2. BANNISTER, *Missale Gothicum* I, p. LXVIII.

3. Étant donné la diffusion du culte liturgique de l'Apôtre des Gaules, l'argument avancé par Gamber dans ses *Codices* (la *collectio post precem* [MG 472] qui désigne Martin comme *patris nostri Martini*) est inconsistant. Il en va de même de celui de BERNARD, « Les temps de la liturgie », p. 1030, qui vise à établir l'origine neustrienne du sanctoral du *Gothicum* à partir de la popularité en Neustrie de Léger. Cependant, il n'est pas question de contester l'importance des *scriptoria* neustriens ; voir VEZIN, « Les *Scriptoria* de Neustrie 650-850 » ; MCKITTERICK, « The *Scriptoria* of Merovingian Gaul ».

4. « À Luxeuil ou dans quelques-unes de ses fondations, ou même plus à l'est en Suisse, [...] d'après un archétype qui a également servi en partie à la confection du *Missale Gallicanum Vetus* » (p. LXVIII).

Cependant, Germain Morin, dans son article de la *Revue d'histoire ecclésiastique* de 1941, a proposé une hypothèse, compatible avec celle de Bannister, mais qui ouvre des pistes nouvelles. Au terme de son argumentation, tout en concédant à Lowe l'origine bourguignonne du manuscrit, l'érudit bénédictin substitue une solution beaucoup plus plausible à l'hypothèse autunoise¹. Morin remarque que, tandis que presque toutes les stations de la liturgie des Rogations sont célébrées dans des églises dont l'existence à Autun est prouvée, l'une de ces stations s'effectue dans un sanctuaire dédié à Grégoire le Grand. Or la présence à Autun d'un lieu de culte dédié à ce saint demeure tout à fait hypothétique². Comment expliquer la présence d'expressions telles que *intercede summo antistite nostro et diuinorum capacem Gregorio* (invitatoire MG 351) et *per intercessionem summi apostolici patris nostri Gregori* (collecte MG 352) pour un saint fort peu vénéré dans la Gaule mérovingienne et moins encore à Autun ? Morin, sans prétendre trancher définitivement, ne voyait qu'une solution : une communauté vivant sous le patronage du saint pape, en l'espèce le monastère de tradition celtique de Gregorienmünster en Alsace, qui connut ses heures de gloire entre le début du VII^e siècle et le début du X^e siècle. Du reste, le monastère était alors situé dans le diocèse de Besançon, dont Ferréol et Ferjeux (commémorés dans MG LI) sont les apôtres. Le culte de Léger connut une diffusion précoce dans la région. Un moine de Luxeuil, Donat († vers 660), fut évêque de Besançon. Toutefois, la présence d'une station également dédiée à Grégoire dans le MG V (§ 259) incite à une certaine réserve quant aux conclusions de Morin. Ces stations peuvent très bien s'expliquer, comme l'avait déjà fait remarquer Bannister, par la réminiscence (approximative), à cette occasion, de la topographie romaine des Rogations³. Il est d'autre part notoire que nombre de monastères s'employaient,

1. Origine autunoise qu'il avait jusqu'alors acceptée ; voir MORIN, « Le Lectionnaire de l'Église de Paris », p. 438 ; « Un recueil gallican inédit de *Benedictiones episcopales* », p. 182 et « D'où provient le Missel de Bobbio », p. 327.

2. BANNISTER, t. I, p. LXII, remarquait déjà que « trois faits paraissent s'opposer fortement à l'origine autunoise : 1. l'écriture diffère de celle des manuscrits autunois contemporains ; 2. les graphies diverses du nom de Leodegarius [...] paraissent incongrues à Autun même quelques années à peine après sa mort ; 3. l'absence de toute allusion à saint Nazaire, le patron de la cathédrale consacrée en 542 ».

3. BANNISTER, p. LVII-LIX.

en multipliant les sanctuaires, à reproduire en miniature le système stationnal romain¹.

Ces objections laissent intacte l'hypothèse de l'appartenance du *Gothicum* au milieu monastique celtique (ou anglo-celtique) puisque le culte liturgique de ce pape est lié au monachisme irlandais, par l'intermédiaire des Anglo-Saxons², dont on sait assez qu'ils furent de puissants agents de la romanisation. L'importance de cette suggestion de Morin a été relevée par Adrien Nocent car elle rejoint ses propres vues sur le milieu qui a vu naître le *Gothicum*, un milieu probablement celtique, selon lui³. Nocent voit en effet, dans l'*apologia sacerdotis* (MG 275) de la messe du jour de Pâques, une pierre supplémentaire à l'édifice de Morin. Avec son lyrisme pénitentiel pesant, son subjectivisme dévotionnel, sa syntaxe chaotique, cette prière possède une forte saveur celtique. Elle est attestée sous une forme plus pure dans le *Book of Cerne*, un recueil anglo-saxon de prières privées d'origine en grande partie celtique⁴. De plus, l'*apologia* du

1. Voir HÄUSSLING, *Mönchskonvent*.

2. P. JOUNEL, « Le culte de saint Grégoire le Grand », *EcclOr* 2 (1985), p. 199-200 : « Le premier témoignage vint de l'Angleterre [...] le culte gagna l'Irlande puis toute l'Europe sous l'influence de ces moines » ; voir aussi F. KERLOUEGAN, « Grégoire le Grand et les pays celtiques », dans *Grégoire le Grand*, Paris, 1986, p. 589-596.

3. « Les apologies », p. 181-183.

4. Adrien Nocent signale que la parenté de l'*apologia* du *Gothicum* et d'une des prières du *Book of Cerne* n'est pas passée inaperçue de KUYPERS, *The Prayer Book*, p. XXV-XXVI ; voir aussi BANNISTER, t. II, n. 275. Le Livre de Cerne *Cambridge Lib. L. 1.10* fut assemblé au début du IX^e siècle dans le royaume anglo-saxon de *Mercia*, à partir de matériaux plus anciens. Malgré un poème acrostiche dédié à un certain *AEDELVALD EPISCOPVS*, il n'est pas certain que cette collection ait été assemblée pour Aedelwald, évêque (de 818 à 830) de Lichfield, comme on le pensait autrefois ; voir BROWN, *The Book of Cerne*. L'ouvrage comporte une longue suite de prières (avec quelques hymnes) de toutes sortes (notamment des *apologiae*) qui conservent parfois un écho de l'euchologie gallicane ; voir BISHOP, « Liturgical Note » et CABROL, « Cerne (le Book of) ». Ces prières privées devaient être tributaires d'un *corpus* primitif northumbrien dont la plus grande partie constitue certainement l'héritage de quelque collection monastique celtique ; voir HUGHES, « Some Aspects of Irish Influence » et BROWN, en particulier p. 136 s. (sur les différentes sources utilisées par le compilateur). Le *Book of Cerne* donne également un récit de la Descente aux Enfers (inspiré de l'Évangile apocryphe de Nicodème) qui forme le premier drame liturgique connu ; voir D. N. DUMVILLE, « Liturgical Drama and Panegyric Responsory from the 8th Century. A Re-examination of the Origin and Contents of the 9th Century Section of the Book of Cerne », *JThS* 23 (1972), p. 374-406. À propos des autres livres de dévotions celtiques, on consultera GOUGAUD, « Celtiques (Liturgies) », col. 2982-2986. Pour l'ensemble de la

Gothicum se trouve sous des formes similaires, et à deux reprises, dans l'*ordo* du Missel irlandais de Stowe¹, tandis qu'un peu plus tard, notamment sous le nom d'*Oratio sancti Ambrosii*², elle se répandra (mais parfois avec un texte dont seul l'*incipit*, emprunté à un fonds euchologique très ancien, est identique) dans les sacramentaires carolingiens, à l'instar de bien d'autres idiosyncrasies insulaires. Adrien Nocent conclut sur une note interrogative, avertissant qu'il serait nécessaire d'enquêter du côté de l'Espagne, compte tenu des liens unissant ce pays avec l'Irlande à cette époque, et de la présence d'une *apologia* semblable dans le *Liber Ordinum* (LOr, col. 249, note 1) et dans LMS 1345. Il faudrait même pousser l'enquête un peu plus loin, jusqu'en Syrie, où ce type de prières et la spiritualité liturgique correspondante ont vu le jour, avant que des moines ne les fassent passer en Irlande, soit directement, soit par l'intermédiaire de l'Espagne, ainsi que le proposait Edmund Bishop³.

Quoi qu'il en soit, d'autres indices viennent conforter l'hypothèse « celtique » émise par Morin (sans que cela remette en cause la présence d'un substrat incontestablement gaulois). Le Missel de Stowe (Sto, p. 17 et 35), de même que les fragments celtiques SG 1394 et le rituel de l'Évangélaire de Dimma⁴, indiquent pour le baiser de paix la formule *Pax et caritas domini nostri Iesu Christi, et communicatio sanctorum omnium, sit semper uobiscum* qui se retrouve dans une note tiro-nienne du *Gothicum* (MG, p. 121, n. 11) et dans un ouvrage d'origine insulaire, le *Missale Francorum* : *Pax fides caritas domini <nostri Iesu> Christi et omnium sanctorum sit semper <uobiscum>* (MF 87), avec une fonction semblable (de

littérature dévotionnelle « para-liturgique » alto-médiévale ; voir SALMON, « Livrets de prière ».

1. Voir Sto, p. 7 et 14 (la suite de cette prière se trouve à la page 3, à cause d'une inversion de feuillets). On retrouve également une *apologia sacerdotis* de la même famille (*Ante oculos tuos domine*) dans le Missel de Bobbio (Bob 483). Cependant ce dernier argument ne convaincra que ceux qui sont persuadés du caractère celtique du *Bobiense* (voir ici p. 108 s.).

2. Sur cette prière, voir CABROL, « Apologies » ; WILMART, *Auteurs spirituels*, p. 113 (dans chap. VIII : « L'*Oratio S. Ambrosii* du missel romain ») ; TIROT, *Histoire*, p. 17-19 (qui juge également *Ante conspectum* celtique).

3. « Spanish Symptoms », p. 161-163 ; le *sedro* de la procession des dons syriaque jacobite dans LEW, p. 80-81, donne une bonne idée de ce genre de prière.

4. Respectivement WARREN, *The Liturgy*, p. 177 et p. 170 (ici la formule est légèrement différente : *Pax et communicatio sanctorum tuorum, Christe Iesu, sit semper nobiscum*).

bénédiction pour la *pax*, mais aussi d'ouverture du dialogue de l'anaphore¹). Il est donc possible qu'il s'agisse d'une particularité celtique. Notons qu'une des Messes de Mone – que rien de décisif ne semble devoir rattacher à l'Irlande – donne une formule analogue, mais plus archaïque². On ne retrouve une telle formule dans aucune autre liturgie. Cette libre paraphrase de la bénédiction paulinienne (2 Co 13, 13) ouvrant le dialogue anaphoral en Syrie, à Constantinople et à Tolède (en Espagne, elle se confond avec la bénédiction de la *pax*, comme dans le *Gothicum*, semble-t-il) indique probablement une idiosyncrasie celtique³. Le fait même qu'il s'agisse d'une interpolation un peu hésitante (on trouve une indication similaire, mais plus conforme à la tradition, deux feuillets plus haut⁴) évoque aussi un trait celtique. La dernière oraison – non romaine – du manuscrit, *Deus qui culpa* (MG 543), semble provenir d'une messe « romaine » caractéristique de la tradition insulaire. Cette oraison est identique à la deuxième collecte de la *missa cotidiana romensis* du Missel de Bobbio, à la prière *post sanctus* du Fragment celtique de Reichenau (*Aug.* 17) et à la troisième oraison du Missel de Stowe⁵. Enfin, il est probable que l'imposition de l'aube baptismale (MG 263), qui se retrouve avec la même formule dans le *Bobien* et le Missel de Stowe (mais aussi dans le *Liber Ordinum*, col. 35, n. 1), soit aussi d'origine irlandaise⁶.

Quelle que soit la valeur de l'hypothèse de Morin, il semble que l'on ne devrait pas retirer pour autant au *Gothicum* sa qualité de témoin de l'influence irlandaise au sein de la liturgie franque au soir de l'ère mérovingienne.

1. Évidemment les deux documents celtiques précédents, qui sont davantage romanisés que le *Gothicum*, ne comportent plus le rite du baiser de paix à sa place traditionnelle, mais après le *Pater*, à la mode romaine.

2. *Pax domini sit* <*semper uobiscum*>. On trouve cette formule juste après l'*Ad pacem* Mo 13.

3. BISHOP, « On the Early Texts », p. 91, n. 1 ; Bishop remarque ainsi que la locution *sanctus sanguis*, typiquement irlandaise, revient souvent dans le *Gothicum*. Selon Bishop, il s'agirait d'une trace de l'influence des moines irlandais de Luxeuil.

4. MOHLBERG, p. 120, n. 10.

5. Voir HATCHETT, « The Eucharistic Rite », p. 156. Sur le texte de cette collecte, voir n. 22 ; elle a été adoptée par les Gélasiens mixtes.

6. Voir DE PUNIET, « Aubes baptismales », col. 3126.

Le « *Missale Gallicanum Vetus* ».

Ce document est formé de trois fragments autrefois indépendants auxquels correspondent respectivement trois écritures onciales différentes¹. Bien qu'une *post mysterium* (MGV 8 et 46) soit commune à deux des fragments², ces trois sacramentaires étaient *a priori* dépourvus de liens mutuels lorsqu'ils furent réunis au sein d'un unique *Codex Vat. Palat. Lat. 493*.

Pour les fragments I et II, les styles d'onciales désignent, autant que la parenté euchologique, une datation à peine plus tardive et une origine géographique peu éloignée de celle du *Gothicum*. D'ailleurs, ces deux premiers fragments, les plus anciens et les plus authentiquement gallicans, se rapprochent parfois, comme certains passages du *Gothicum*, de l'écriture de Luxeuil³. Cependant, de l'avis de Lowe, l'écriture du troisième, qui est le plus romanisé (il trouve de nombreux parallèles dans le Gélasien ancien), serait aussi bien plus récente : probablement de la dernière moitié du VIII^e siècle. Bischoff attribue la rédaction de ce troisième fragment à un monastère féminin de la région parisienne, de tradition celtique et de recrutement anglo-saxon (tel que Chelles, Jouarre, Rebais ou Faremoutiers⁴). Cette origine serait tout à fait compatible avec l'oraison destinée à la station des Rogations *in sancto gregorio* (MGV 259) rédigée à la fin du fragment. Les caractéristiques paléographiques du MGV III sont extrêmement proches de celles du *Missale Francorum*, du Gélasien ancien, du Fragment Bickell, du Psautier de la Reine, du *Codex Velseri*, et du fragment palimpseste de Gélasien mixte

1. Éd. MOHLBERG, *Missale Gallicanum Vetus*; voir respectivement CLLA 212, 213 et 214; ainsi que CLA I 92 (fragments I et II) et 93; voir aussi MOHLBERG, « Alcune osservazioni ».

2. Cette formule a influencé certaines prières d'« offertoire » carolingiennes (TIROT, p. 52 s.). Toujours selon TIROT, p. 51 s., 2 Germ 13 fait allusion à une épiclese analogue, bien que « Germain » se réfère à un ange comme dans le canon romain.

3. Selon l'opinion de Bernhard Bischoff, rapportée par Gamber, le premier fragment (CLLA 212) viendrait peut-être de Luxeuil même, et le second (CLLA 213) d'un lieu indéterminé de la *Francia*, entre Corbie, Soissons et le Bassin parisien; voir GAMBER, « Das "Missale Gallicanum Vetus" ».

4. Voir à ce propos MCKITTERICK, « "Nuns" Scriptoria » et « The Diffusion »; M. RICHTER, « The English Link in Hiberno-Frankish Relations in the Seventh Century », dans *Ireland and Northern France*, éd. J.-M. PICARD, Dublin, 1991, p. 95-118.

*Oxford, Bodleiana Douce 306 f° 1*¹. Bischoff n'exclut pas que le sacramentaire, dans sa forme actuelle, ait été en usage dans la région de Tours avant d'aboutir au monastère Saint-Nazaire de Lorsch².

Édité à l'origine par Tommasi, ce document est parfois désigné sous le nom de Sacramentaire d'Auxerre à cause de la messe dédiée à Germain d'Auxerre qui ouvre le premier fragment (MGV I).

Celui-ci (MGV 1-16), le moins romanisé, donne, à la suite de cette messe dédiée à Germain, des formules pour la bénédiction des vierges et pour celle des veuves³.

Le deuxième (MGV II) contient des éléments de la messe *in symboli traditione* et de l'*expositio symboli* (§ 17-28).

Le dernier (MGV III) est le plus important mais aussi le plus hybride (le canon romain y coexiste avec des formules de type gallican).

– Il commence (MGV 29 s.) avec des formulaires pour l'Avent (en recourant aux livres milanais et au Gélasien ancien⁴) et la Nativité, qui devaient constituer le début du sacramentaire, comme dans le *Gothicum*.

– Après une lacune, le MGV III donne un grand nombre de pièces relatives à la Tradition du Symbole (avec une autre *expositio symboli* [62-66]⁵, une *expositio euangeliorum*, un formulaire pour le Scrutin, et un sermon de Chromace d'Aquilée sur le *Pater* [78-80]⁶), la messe *in symboli traditione*

1. Voir BISCHOFF, *Die kölnen Nonnenhss.*, p. 408 (à propos du Gélasien ancien) ; CUBITT, « Unity and Diversity », p. 52 s. ; HEN, *Culture and Religion*, chap. II.

2. Selon une correspondance privée rapportée par MOHLBERG, *Missale Gallicanum Vetus*, p. XXII.

3. Voir RAMIS, *La consagracion*, p. 140-142 et 178-182 ; MGV 16 se retrouve dans MF 55, puis dans le PRG (§ XXIV).

4. CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien*, p. 422 s., critique sévèrement l'opinion de Bourque (*Étude sur les sacramentaires romains I*, p. 222-225) selon qui ces formulaires de l'Avent seraient d'origine gallicane et non romaine.

5. Sur cette *expositio* du MGV III, d'origine césairienne, voir Césaire, *Serm.* 9, PSEUDO-EUSÈBE, *Serm.* 10 et MORIN, « Le symbole ». Ce texte ne commente pour ainsi dire pas les derniers articles du Symbole, mais il possède un témoin parallèle plus complet et plus riche en centons patristiques : l'*Ordo qualiter symbolum tradere debeant*, préservé dans un manuscrit (*Bibl. Mun. d'Arras 731 f° 77-80*) copié au début du IX^e siècle dans le nord-est de la France (selon B. Bischoff) ; voir BARBET et LAMBOT, « Nouvelle tradition du Symbole ». Le *Credo* utilisé comporte des « symptômes celtiques » (voir BARBET et LAMBOT, p. 339).

6. Sur ce sermon également présent dans le Gélasien ancien (Gev XXXVI) et dans les Gélasiens mixtes, voir P. DE PUNIET, « Les trois

et celle *in cena domini* qui emprunte sa *post sanctus* (83-85) à Milan (voir Bia 445-446). Au sein de cet ensemble, on a interpolé les *orationes sollemnes* romaines (94-111) pour le vendredi saint (proches de celles du Gélasien, mais plus archaïques ¹).

– L'*ordo* pascal reprend ensuite avec d'autres oraisons *in cena domini*, puis pour le vendredi saint et le samedi ².

– La vigile pascale comprend notamment l'*Exultet*, les *orationes paschales* (137-162), de type gallican cette fois ³, un *ordo* baptismal (163-177) nord-italien analogue à celui du *De sacramentis* – avec la formule de chrismation *Deus pater domini nostri* (175) et le *pedi lauuum* (176) ⁴ –, puis la messe de la vigile.

– Suivent enfin les messes de la semaine de Pâques, une messe pour le Temps pascal, l'Ascension et les Rogations. On notera la présence de bénédictions épiscopales qui parsèment les formulaires.

Le MGv III, bien que plus italianisé (les pièces de types milanaïses y sont fort nombreuses), voire parfois romanisé, est très proche du *Gothicum*. Des sections entières leur sont communes. Les nombreuses erreurs de copistes, qui se retrouvent dans les deux manuscrits, s'expliquent difficilement sans l'existence d'un prototype commun quelque part en amont. Les leçons du MGv apparaissent souvent moins fidèles que celles du *Gothicum*. Le traitement qu'inflige le MGv aux oraisons de la *missa in clausum paschae* du *Gothicum* donne une bonne idée de ce décalage. Le cycle pascal semble être le résultat de la combinaison de deux *ordines* : l'un issu de Milan et du Gélasien, l'autre de la tradition gallicane du *Gothicum*. Ces manuscrits, avec la Semaine sainte du

homélies catéchétiques du sacramentaire gélasien », RHE 6 (1905), p. 304-318 ; J. LEMARIÉ, « La diffusion de l'œuvre de saint Chromace d'Aquilée en Europe occidentale », dans *Aquileia e l'Occidente*, Udine, 1981 (Antichita Altoadriatiche 19), p. 280-281 et CHROMACE, *Sermons*, t. II, p. 223-229 (texte établi d'après celui du Gev). Le P. Lemarié m'a assuré qu'il considère ce sermon aujourd'hui encore comme authentiquement chromacien.

1. Voir CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien*, p. 634-535.

2. JUNGMANN, « La lutte », p. 76, souligne leur pathos très particulier.

3. MGv 137-162 ; voir DE CLERCK, *La Prière universelle*, p. 231-235.

4. Voir DE PUNIET, « La liturgie baptismale » et VANHENGEL, « Le rite et la formule » ; WINKLER, « Confirmation or Chrismation ? », p. 3-4, souligne la présence de la typologie tirée de Rm 6, 4-5, absente des autres formulaires gallicans. Voir aussi CHAVASSE, « La bénédiction », au sujet de MGv 163-169, et BEATRICE, *La lavanda dei piedi*, p. 164 s. au sujet de MGv 176.

Monacensis et le cycle pascal du *Bobiense* (et sans doute à l'origine le Fragment Anderson), forment un ensemble qui dirige notre attention vers une collection euchologique hétérogène, à la fois romaine, romano-gallicane, italienne non romaine et gallicane, dont la plupart des différents éléments ont probablement transité par les monastères celtiques.

Le Fragment Anderson.

Les restes du sacramentaire *London, Wilfred Merton Collection 21* appartenaient à un livre gallican assez romanisé qui devait être très proche du *Gothicum*¹. Notre fragment proviendrait (toujours selon Lowe), comme la plupart de nos témoins, de la Gaule septentrionale, et serait un petit peu postérieur au MGV III ; en effet, son écriture paraît, d'un point de vue paléographique, encore plus tardive.

Le Fragment Anderson préserve les éléments incomplets de trois messes au moins : l'une dominicale, et les deux autres pour la Nativité du Baptiste et la fête des saints Pierre et Paul, respectivement. La messe dominicale comporte une pièce (And 5) appartenant au « bénédictionnaire gallican » (voir Eng 1870/Gell 2048).

Klaus Gamber, dans sa notice, fait remarquer que la messe du Baptiste cite le Léonien, mais par l'intermédiaire d'un formulaire issu de la famille de celui du *Gothicum*², tandis que la seconde messe cite le LMS, ainsi que le Missel de Bobbio. On peut y voir une preuve du caractère représentatif des manuscrits de la famille du *Gothicum* et du MGV III.

Fragments tardifs et pièces éparses.

Tous ces témoignages correspondent à cette même période de mutation qui affecte sur le continent la liturgie occidentale non romaine. Certains d'entre eux se rattachent même à l'époque carolingienne, voire au début du second millénaire³ ; une ère dominée du point de vue des sacramentaires

1. Éd. MOHLBERG, *Missale Gallicanum Vetus*, p. 98-102, d'après W. J. ANDERSON, « Fragments of an Eighth-Century Gallican Sacramentary », *JThS* 29 (1928), p. 337-345 ; CLA II, 219 et CLLA 215.

2. Voir JANINI, « La missa del natalico ».

3. C'est par erreur que MOHLBERG, *Missale Gallicanum Vetus*, p. 93-94,

par les Gélasiens mixtes de type franc, puis par les Grégoriens mixtes. D'autre part, certains de ces manuscrits fournissent des indications assez suggestives sur l'état de « désarroi liturgique » que devaient connaître certaines Églises franques.

Le Fragment Bickell.

Le Fragment Bickell, *Cambridge, Gonville et Caius College 820K*¹, dont Bernhard Bischoff nous dit qu'il provient du monastère féminin de Chelles (tout comme le Gélasien ancien), où il aurait été recopié vers 750, ne nous fournit que quelques éléments d'une messe de Noël formée de centons tirés du Léonien, et parallèle à un formulaire du *Gothicum* (MG 210). Cependant ce document est précieux. En effet, la prière *post secreta* (Bick 3) renferme une épiclese qui nous renvoie à un modèle eucharistique stéréotype de style gallican (dont le copiste a d'ailleurs oublié de recopier une partie). Le fragment donne également une bénédiction épiscopale gallicane qui se retrouve dans le bénédictionnaire du Sacramentaire d'Angoulême (Eng 1805).

La « Missa pro defuncto » de dom De Bruyne.

En 1922, De Bruyne publiait les collectes *post nomina* et *ad pacem*, ainsi que la *contestatio*, d'une messe *pro defuncto* (Paris BNF Lat. 256 f° 103 v°)² copiée en appendice d'un

inclut le sacramentaire fragmentaire (disparu) autrefois en possession de R. Ruland (CLLA 418 et CLLA 217). Il s'agit des restes d'un sacramentaire du VIII^e-IX^e siècle rédigé en écriture anglo-saxonne ; vraisemblablement du type Gélasien mixte franc. – D'autre part, je ne mentionne qu'en note le Fragment Mabillon, *Bibl. Municipale de Reims 1395 f° 39 v°-40 v°* (CLLA 229 c), qui préserverait, dans un manuscrit du IX^e siècle, une partie d'une *contestatio* dédiée à Remi de Reims. Il est édité, à côté du MGV par MOHLBERG, *Missale Gallicanum Vetus*, p. 91-92. Sur ce fragment : BAIX, « Les sources liturgiques ». Selon BERNARD, « La *contestatio* mérovingienne », ce texte n'aurait aucune des caractéristiques littéraires d'une *contestatio*, mais celles d'un sermon d'époque carolingienne. Quelle que soit la nature de ce texte, son intérêt eucharistique est nul.

1. MOHLBERG, *Missale Gallicanum Vetus*, p. 95-96, d'après l'édition de G. BICKELL, « Ein neues Fragment einer gallikanischen Weihnachtsmesse », ZKTh 6 (1882), p. 370-372 ; CLLA 217 ; CLA II, 130.

2. « Une messe gallicane » ; CLLA 229a ; CLA V, 524 ; voir également l'édition de G.-M. BEYSSAC et Fr.-M. COMBALUZIER, « Fragments de messe *pro defuncto* (VIII^e siècle) Paris BN lat. 256 f° 130r », EL 64 (1955), p. 31-35 ; MOHLBERG, *Missale Gallicanum Vetus*, p. 96-97 ; SICARD, *La Liturgie de la mort*, p. 295-301.

évangélaire du VII^e siècle, doté au siècle suivant de notes marginales liturgiques (voir ici p. 157). Le formulaire, dont « la graphie est particulièrement barbare » (Lowe), date lui aussi du VIII^e siècle et proviendrait de la Gaule septentrionale. Bien que la substance du texte de la *contestatio* soit indubitablement gallicane, les collectes et le protocole *Vere dignum* témoignent des progrès de l'influence romaine. Il faut remarquer que cette *contestatio* nous donne l'exemple d'une angélogologie d'une richesse inédite dans l'euchologie occidentale.

Le Fragment Wilmart.

Le très court fragment parisien, BNF Lat. 242 f^o 172, publié d'abord par André Wilmart¹, donne une double formule d'action de grâces caractéristique du rit de type gallican, formule qu'un scribe franc de la fin du IX^e siècle eut le bon goût de préserver. Son éditeur suppose qu'il s'agit d'une postcommunio ; ce qui ne fait aucun doute eu égard au style comme à la substance du texte. Le premier membre du formulaire constituait la *praefatio post communionem* (l'invitatoire) et le second la collecte conclusive. Ces prières ont été arrangées de telle sorte qu'elles soient désormais adressées au Christ, mais leur structure ancienne demeure bien visible.

« Ordines » gallicans pour la liturgie des défunts.

Curieusement Mohlberg ne mentionne pas les sept oraisons funèbres pour une moniale contenues en appendice de la *Règle pour les vierges* de Césaire dans l'un des quatre manuscrits qui nous ont transmis ladite règle : *Munich CLM 28118*², un manuscrit du IX^e siècle qui est aussi le seul témoin du *Codex regularum* de Benoît d'Aniane³. Pourtant ces prières,

1. « Mètres et rythmes carolingiens », *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 15 (1940), p. 207 ; MOHLBERG, *Missale Gallicanum Vetus*, p. 102-103 ; CLLA 229b.

2. Éd. MORIN, CCSL 103, p. 127-128.

3. « Le manuscrit provient du monastère Saint-Maximin de Trèves et il est en toute certitude contemporain de l'œuvre citée de Benoît d'Aniane qui l'aurait rédigée au monastère d'Iden, près d'Aix-la-Chapelle, vers 817 » (GROS, « L'ancien Ordo », p. 357). Voir également l'étude des *orationes* dans SICARD, p. 260-279. Sur le *Codex Regularum*, voir BOUILLET, « Le vrai *codex regularum* ».

identiques en substance à bien des oraisons *post nomina* de la messe, présentent de ce fait un grand intérêt pour l'euchologie.

On ignore tout des circonstances qui ont entraîné cette addition à la Règle de Césaire. Les sept oraisons sont en partie communes avec celles des rituels (d'origine gallicane) contenus dans le Missel de Bobbio (Bob 535-539) et le Gélasien ancien (Gev 1607-1627) dont l'héritage sera recueilli ensuite dans les Gélasiens mixtes, en particulier dans le Sacramentaire Philipps, § 1914-1926. Cependant la cinquième oraison, *Praesta domine Iesu Christe defunctae*, est inédite. On reconnaît encore la structure gallicane invitoire/collecte, mais sans que celle-ci soit encore explicitement indiquée. Cette anomalie autorise M.-S. Gros à conclure qu'il s'agit d'une adaptation de l'*ordo* gallican effectuée au VIII^e siècle afin de mettre ces prières au diapason de l'influence romaine grandissante¹, un phénomène identique à celui affectant les rituels *pro defunctis* similaires, contenus dans le Gélasien ancien et le *Bobiense*.

Nous ne connaissons notre second témoin que grâce à une reproduction de 1641, *Paris BNF Lat. 12051*, du Missel de saint Éloi². Il s'agit d'un « Grégorien mixte » auquel son éditeur, Hugues Ménard, avait joint les rubriques et les *incipit* d'un *ordo pro defunctis* qu'il avait tirés d'un « *codex* manuscrit de Reims » dont nous ne savons rien d'autre³. Il est pour ainsi dire identique à celui contenu dans le Gélasien ancien, à ceci près qu'il est plus purement non romain. Les rubriques, à la différence de l'*ordo* précédent, ont conservé aux prières leur structure bipartite avec leur intitulé réciproque, *praefatio/collectio*. De plus, la prière *Redemptor animarum*, clairement conclusive, est plus judicieusement disposée que dans l'*ordo* du Gélasien. Enfin, l'*Ordo* de Reims ne contient ni l'oraison hispanique *Deus apud quem* (Gev 1627)⁴, ni ce qui devait constituer son invitoire : *Obsequiis autem* (Gev 1626). Selon M.-S. Gros, l'*ordo* constituerait un « *Libellum* gallican indépendant ».

Il faut joindre à ces témoins l'*ordo defunctis* fragmentaire

1. « L'ancien Ordo », p. 358.

2. CLLA 901 ; voir GROS, « L'ancien Ordo », p. 348-350, et SICARD, p. 335 ; l'édition de Ménard, après avoir été reprise par les Mauristes, se trouve maintenant reproduite dans PL 78, col. 467-468.

3. Comme le fait remarquer GROS, p. 348, il est inutile de spéculer pour savoir s'il s'agissait du Sacramentaire de Godelgaude, un Gélasien mixte aujourd'hui disparu (CLLA 862).

4. Voir JANINI, « *In Sinu amici tui Abrahae* », p. 79-90.

Munich Staatsbibl. CLM 29163a ayant séjourné à Ratisbonne mais rédigé en majuscule irlandaise au VIII^e siècle¹. Ce folio conserve trois oraisons issues de la tradition de l'*ordo gallican* des défunts Gev 1619, 1617 et 1608 (accompagnées des psaumes 113 et 111 [v. 7]).

Fragments de Saint-Gall et de Karlsruhe.

On peut identifier dans le palimpseste *Saint-Gall Stiftsbibl. 194*, p. 222-233² une bénédiction épiscopale gallicane (qui se retrouve dans le Sacramentaire d'Angoulême, voir Eng 1863) suivie de deux formules romaines. Ce fragment proviendrait d'un manuscrit copié pendant la première moitié du VIII^e siècle en Italie septentrionale.

Quant aux trois fragments eucharistiques de Karlsruhe qui accompagnent les Messes de Mone et sont cachés sous le même commentaire de Jérôme (*Bad. Landesbibl. Aug. 253 f^s 13, 14, 18-25 et 96 ; f^s 13, 14 ; f^s 11 et 16 ; f^s 10 et 17*)³, ils ne sont pas assez déchiffrables pour être utilisés. Le premier fragment du *Codex Augiensis 253*, un texte repris du Léonien, daterait de 750 (avec des additions de la première moitié du VIII^e siècle) et demeure d'origine inconnue ; le deuxième n'est pas antérieur à 750 et serait gallo-franc ; le troisième fut copié au VII^e siècle dans un *scriptorium* du *regnum franc*⁴.

Une épiclese pneumatique désaffectée parmi les prières d'offrande des sacramentaires catalans et languedociens.

Il est de coutume d'affirmer que les prières sacerdotales privées, *apologiae*, prières d'offrande, oraisons accompagnant des actes manuels, qui encombrant, notamment au cours de ce qu'il est convenu d'appeler l'« offertoire »⁵, les missels

1. Voir CLLA 107 ; CLA *suppl.* 1797.

2. CLLA 221 ; CLA VII, 919 ; voir GAMBER, « Ein St. Galler Fragment ».

3. CLLA 204, 208 et 222 (respectivement : CLA VIII, 1103, 1101 et 1100) ; le texte du premier fragment est reproduit dans MOHLBERG *Sacramentarium Veronense*, Beigabe V.

4. DOLD, « Zwei altfränkische Gebete », p. 35-37, a pu déchiffrer (f^o 16) la formule suivante : *Domine domine deus omnium creator* ; dans le dernier fragment, Dold est parvenu à identifier un exorcisme (f^o 17). M.-S. Gros m'a confié qu'il fit, il y a peu, une nouvelle tentative muni d'une lampe à rayons ultraviolets, mais sans plus de succès.

5. Sur les ambiguïtés qui entourent cette locution, voir MOLIN, « Depuis quand le mot "offertoire" » et RASMUSSEN, « Les rites ».

romano-francs postcarolingiens, sont « gallicanes ». Tout dépend de ce que l'on entend par ce terme : autrement dit si celui-ci inclut ou non les créations dévotionnelles iro-germaniques qui fleurissent du VII^e au XI^e siècle. Au sens strict, l'adjectif « gallican » ne saurait s'appliquer à ces productions qui tranchent si brutalement, tant par leur style que par leur fonction, avec le fonds authentique, fruit de la latinité chrétienne la plus achevée, des sacramentaires non romains. Toutefois, une enquête au sein de cette jungle euchologique à la recherche de possibles pièces anaphorales originales véritablement gallicanes « en remploi » dans les *ordo missae* romano-francs était indispensable.

La moisson s'est révélée bien maigre. Une seule de ces « prières d'offertoire », semble-t-il, mérite que l'on s'y attarde vraiment : *Descendat quæsumus domine*, qui est désignée dans les manuscrits comme *[oratio] super hostiam*. Elle s'apparente aux épicleses du *Gothicum* (on reconnaîtra l'*incipit* fréquent *Descendat* et le procédé de concaténation sur « bénis et sanctifie »), et elle est attestée juste avant la prière eucharistique dans l'*ordo missae* narbonnais et catalan (à vrai dire plus pyrénéen que catalan) : par exemple le sacramentaire languedocien *Bibliothèque du Grand Séminaire de Carcassonne* (vers 1100), le sacramentaire *Avignon, Bibl. Mun. 178* (région de Narbonne, XII^e siècle), ou encore le Sacramentaire de Vic *Vic Musée Épiscopal 71* (dernier quart du XI^e siècle)¹. On remarquera que l'*oratio post uelandum altare* Greg 816 (qui n'est certainement pas romaine), pour la Dédicace, dépend de la même source – voire constitue une citation incomplète de cette épiclese. On peut suspecter une dépendance en amont à l'égard de l'épiclese – non romaine – de la *benedictio fontis* Gev 448/Greg 374^e². Deux hypothèses sont possibles au sujet de l'origine de *Descendat* : il s'agit soit d'une prière autochtone, soit d'une prière parvenue déjà sous la forme d'un remploi

1. Voir M.-S. GROS, « El *Missale Parvum* de Vic », HS 21 (1968), p. 313-377 ; MARTIMORT, « Un sacramentaire », p. 53-71 ; voir aussi TIROT, p. 53-54.

2. Il semble bien qu'il y ait eu une contamination réciproque ultérieure propre à la Catalogne entre les deux formules ; contamination dont témoigne le Sacramentaire de Ripoll, *Vic Musée Épiscopal 67*, du XI^e siècle (CLLA 963), qui donne pour la *benedictio fontis* : *Descendat domine quæsumus in hanc plenitudinem fontis* (voir *Sacramentarium Rivipullense*, éd A. OLIVAR, Madrid-Barcelone, 1964 [MHS-SL 7], § 386) ; à propos de l'épiclese *Descendat* Gev 448, voir COEBERGH, « Problèmes de l'évolution ».

dans le Sud par l'intermédiaire de la Rhénanie, tandis que le Languedoc et la Catalogne étaient sous domination impériale.

Formules de type gallican citées par deux questionnaires synodaux.

En vue de l'instruction du clergé, la réforme carolingienne a promu des interrogatoires presbytéraux dont survivent quelques témoins. Celui contenu dans le recueil narbonnais *Barcelone Bibl. Univ.* 228 présente un grand intérêt¹. En effet, ce recueil, recopié au *scriptorium* de Gérone vers le début du XI^e siècle d'après un original du IX^e issu de la province ecclésiastique de Narbonne (naguère située en Septimanie wisigothique), lui-même issu d'un prototype franc septentrional, contient dans sa section XX-XXII une série de questionnaires synodaux, dont l'un d'eux, une *interrogatio ad presbiterum* (f^o 137 v^o-138 v^o), constitue un des derniers vestiges de la défunte liturgie narbonnaise non romaine². Ce questionnaire est étroitement apparenté aux *Ioca episcopi ad sacerdotes Saint-Gall*, *Stiftsbibliothek* 40 f^o 304³ et au rituel baptismal à caractère didactique *Laon, Bibl. Mun.* 288 (issu d'un Gélisien mixte)⁴, tous deux du X^e siècle. Cependant, à la différence de ceux-ci, le témoin narbonnais préserve encore, à propos du baptême (§ 3), une mention du lavement des pieds avec une citation d'une formule idoine proche de MG 262, MGV 176, Bob 251 et Sto, p. 32 ; chose d'autant plus remarquable que ce rite avait été aboli dans la Péninsule depuis le concile d'Elvire (peu après 300) – mais pas en Septimanie où le vieil *ordo* baptismal gallican a apparemment su se maintenir. De plus, à propos de l'eucharistie (§ 5), au lieu de citer comme le *Sangallensis* un récit de l'institution de type matthéen proche du canon romain, le Narbonnais suit une leçon paulinienne à l'instar de la liturgie hispanique dont la Septimanie devait fortement subir l'influence. Il semble bien pourtant que la leçon paulinienne appartienne au prototype du document, ce qui tendrait à montrer que le récit latin paulinien n'était pas confiné à l'Espagne. Il faudra cependant retenir (au moins pour les *verba*

1. Éd. ALTÈS, « Un questionari sinodal ».

2. GROS, « La liturgie narbonnaise » ; OLIVAR, « Survivances wisigothiques » et MUNDO, « Les changements liturgiques ».

3. Éd. A. FRANZ, *Die Messe in deutschen Mittelalter*, Fribourg-en-Brigau, 1902, p. 343 (reproduit par F.-X. Altès).

4. Description dans le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements* I, Paris, 1849, p. 170-171.

sur la coupe, nettement non romains) le témoignage du *Sangallensis*. On notera la présence des parallèles entre l'interrogatoire narbonnais (comme celui du *Sangallensis*) et les Lettres du Pseudo-Germain de Paris dont l'exorde se retrouve dans l'Interrogatoire, § 4 (voir aussi 1 Germ 18 et Interrogatoire, § 6).

Une épiclese déclassée en « confractorium ».

Maints antiphonaires médiévaux, notamment aquitains, ainsi qu'un grand nombre de livres de l'Italie septentrionale, donnent, en plus de l'*Agnus dei*, quelques chants pour la fraction étrangers à l'*ordo missae* romain. Parmi ceux-ci il faut signaler le curieux *Emitte angelum/spiritum* qui, comme s'en était aperçu Paul Cagin, est en fait une épiclese apparemment déclassée en *confractorium*. Cette pièce, si toutefois elle n'a pas été déformée avec le temps, a la particularité d'être adressée au Fils à qui l'on demande l'envoi de son Esprit, ou de son ange, selon les manuscrits les plus anciens¹. L'usage d'*emitte* n'étant pas autrement attesté dans les *post mysterium* franques, il est possible que notre épiclese soit apparentée à la prière milanaise Bia 450 (avec *Tuum uero est omnipotens pater mittere...*) ou plus probablement encore reprenne (de même que LOr, col. 20) la bénédiction romaine du chrisme *in cena domini* Greg 334 : *Emitte domine spiritum sanctum*, voire l'épiclese eucharistique de la *super oblata* Ve 577 : *Mitte domine quaesumus spiritum sanctum*.

Vestiges d'intercessions.

La prière universelle.

Il ne nous est parvenu, sauf pour la vigile pascale, aucun formulaire d'époque précarolingienne des intercessions de la

1. Voir Graduel de Saint-Yrieix, p. 30-35 ; CAGIN, *Te Deum ou Illatio* ?, p. 215-239 ; HUGLO et alii, *Fonti e paleografia*, n° 8 ; JANERAS, « El rito de la fraccion », p. 239-240. Cagin a suggéré que l'*ordo missae* du Sacramentaire de Ratold Paris BNF Lat. 12052 du x^e siècle (CLLA 923), un des premiers témoins de cette pièce, préservait la version proprement eucharistique de l'antienne *Emitte* sous la forme (légèrement différente) d'une oraison pour la fraction qui précède le même *confractorium* (texte dans CAGIN, p. 227). L'antienne *Emitte* est attestée en Espagne au XI^e siècle (mais sous une forme farcie, visiblement dérivée).

messe ou de l'office (c'est-à-dire la « prière universelle » que cite le *De uocatione omnium gentium* attribué à Prosper d'Aquitaine¹). Peut-être ne jugeait-on pas nécessaire de les inclure dans les sacramentaires parce qu'il s'agissait d'une prière fixe, plus courte que les *orationes paschales*, et qu'il était donc inutile de coucher par écrit.

Quoi qu'il en soit, seuls des manuscrits plus tardifs en ont conservé la trace. Grâce aux travaux de Jean-Baptiste Molin², ces formulaires sont bien connus.

Parmi les témoins les plus anciens qui semblent avoir retenu un formulaire d'*oratio communis*, doté à la fois d'un texte et d'un schéma archaïques, on trouve deux pièces du Missel de Leofric³.

À cet égard, Paul De Clerck signale un texte analogue à celui de Leofric, à la page 8, mais plus riche, à la fin d'un manuscrit anglais du x^e siècle, le Psautier de Salisbury (*Cathedral's Lib. 180, f^o 172 r^o-174*)⁴.

On peut aussi mentionner le formulaire tiré du Missel irlandais de Drumond⁵ (XI^e siècle).

Enfin, une description très précise de l'*oratio communis* de type gallican, sous la forme d'un canon conciliaire – sans origine précise –, est indiquée dans le *De synodalis causis et disciplinis ecclesiasticis* de Réginon de Prüm (*capit.* 192), collationné

1. PL 51, col. 664.

2. « L'Évolution historique des prières du prône », dans J.-B. MOLIN et Th. MAERTENS, *Pour un renouveau des prières du prône*, Bruges, 1961 (Paroisse et Liturgie 53), p. 11-44 et J.-B. MOLIN, « L'*Oratio fidelium* : ses survivances », EL 73 (1959), p. 310-317 ; « L'*Oratio communis fidelium* » ; à compléter par F.-X. ALTÈS, « Aportacio a l'estudi de l'antigua pregaria universal de la missa a Catalunya », MLC 3 (1984), p. 57-74.

3. *The Leofric Missal*, éd. WARREN, p. 8 et 207 et MOLIN, « L'*Oratio communis fidelium* », p. 330-332. Sur *Oxford Bodleiana lib. Bodl 579 (olim 2675)*, un Grégorien mixte du x^e-xi^e siècle, originaire, pour ses strates les plus anciennes, du nord de la France selon certains (Warren) et du sud de l'Angleterre selon d'autres (D. H. TURNER, *The Missal of New Minster*, Londres, 1962 [HBS 93], p. vii), avant d'être en usage à Exeter sous l'épiscopat dudit Leofric († vers 1050) ; voir CLLA 950. – Il faut signaler que le missel contient l'unique exemple connu de prière gallicane d'ordination épiscopale (*Pater sancte*, ML p. 217) ; voir KLEINHEYER, « Studien I » ; SANTANTONI, *L'ordinazione episcopale*, p. 73-80, a soutenu qu'il s'agissait d'une prière hispanique, mais DE CLERCK, « La prière gallicane », a montré le peu de fondement de cette hypothèse.

4. Éd. DEWICK et FRÈRE, *The Leofric Collectar* II, p. 631-633 ; voir DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, p. 280-281.

5. Aujourd'hui *Brit. Mus. C 35 i II* ; éd. FORBES, *Missale Drumondense*, p. 90 et MOLIN, p. 336-337.

avant 915¹. Il doit s'agir d'une citation d'un synode (ou d'une constitution ecclésiastique quelconque) par ailleurs inconnu, mais provenant d'une région où la liturgie de type gallican était en vigueur.

Bien que toutes deux partagent une structure analogue, on ne confondra pas les intercessions sacerdotales de l'*oratio communis* avec les litanies diaconales gallicanes, mais de type grec², notamment celles du type *Dicamus omnes* et *Libera* (désignée par son *desinit*), dont nous avons de nombreux témoins grâce à OR L³ qui se retrouvent avec de minimes variantes dans d'innombrables graduels et processionnaires français⁴. Il s'agit d'une prière de nature différente, même si ces litanies ont hérité, à une époque très reculée, quelque chose de la prière universelle, puis, en sont venues à se substituer souvent à cette même *oratio communis*.

Selon Paul De Clerck, les *capitella psalmi* de l'office gallican, devenues les *preces feriales* de l'office romano-franc, et même les litanies des saints, constitueraient également une sorte d'« écho lointain » de la prière universelle⁵.

Les diptyques.

Dans les liturgies de type hispano-gallican, au cours des rites préanaphoraux, après la procession des dons, le diacre donnait solennellement lecture des diptyques⁶. Ceux-ci contenaient, en général, les noms des hiérarques du diocèse, des évêques en

1. Voir MOLIN, p. 333-334 et DE CLERCK, p. 107. Ce canon fait suite et s'inspire en partie du canon 10 de (ce qui constitue vraisemblablement) la collection canonique connue sous le nom de concile de Laodicée.

2. Voir DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, p. 187-205 et « Les prières d'intercession ».

3. OR L est en fait la strate primitive du PRG qui constitue un cérémonial couvrant l'ensemble de l'année liturgique. On y trouve, entre autres choses, une description des Rogations avec le texte des litanies diaconales *Dicamus omnes* et *Libera* ; voir ANDRIEU, t. V et PRG II, p. 1-141.

4. ANDRIEU, t. V, respectivement p. 318 et 338 ; voir GASTOUÉ, *Le Chant gallican*, p. 12-14 et surtout DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, p. 187-205 et p. 214-221.

5. Voir DE CLERCK, p. 269 s. qui suit ici S. BAUMER, *Histoire du bréviaire* II, Paris, 1905, p. 429-441.

6. On se rapportera à CABROL, « Diptyques (Liturgie) », col. 1083-1094 et LECLERCQ, « Diptyques (Archéologie) », col. 1145-1170 (V. « Diptyques chrétiens ») ; BISHOP, « Appendix », p. 97-117 ; STUIBER, « Die Diptychen-Formel » ; JARAMILLO, *La funcionalidad* et « Los dipticos » ; MOURET, *Les Fonctions liturgiques*, p. 175-181 ; MELIA, « Les diptyques » ; TAFT, *The Diptychs*.

communion (géographiquement proche) avec les précédents, des responsables civils, des divers auteurs de l'offrande (les *offerentes*), des défunts et des saints particulièrement vénérés. Tout porte à croire qu'il s'agissait d'un rite très important, tant du point de vue de l'ecclésiologie que de la liturgie, auquel tous – fidèles et clercs – étaient fortement attachés. Cependant, il ne nous est pas resté beaucoup de témoins du texte des diptyques liturgiques gallicans. Peut-être parce qu'ils correspondaient à une fonction à la fois réservée au diacre (en fait, seule la récitation des noms eux-mêmes semble avoir été propre au diacre) et soumise au changement par nature.

Notre meilleur témoin nous est conservé grâce aux diptyques des défunts ajoutés en appendice à la Règle monastique d'Aurélien d'Arles († vers 550)¹, peu après sa rédaction, à en juger par le nom le plus récent mentionné : celui du roi Childeberr († vers 562). Ces diptyques se peuvent lire dans le *Codex Regularum* de Benoît d'Aniane (*Munich Staatsbibl. CLM 28118 f° 18 v°*) du IX^e siècle². C'est encore à Mabillon que revient le mérite d'avoir saisi l'importance de ce document pour notre connaissance de la liturgie gallicane³.

Il faut aussi signaler les Diptyques d'Anastasius (ou « de Liège »), Londres, *South Kensington Museum* (ol. Paris BN)⁴, qui comportent un texte se rapprochant de celui des *nomina* de la liturgie hispanique. Il a été inscrit sur une planche datant de 517 pour une Église du nord-est de la *Francia*, et probablement au VII^e siècle⁵.

On se rapportera à l'article correspondant du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* qui ouvre d'autres pistes en puisant dans des sources romano-franques : notamment une série de *Memento* interpolés présente dans certains

1. Éd. MOHLBERG, *Missale Gallicanum Vetus*, p. 92-93 ; voir CLLA 294. Ils devaient être à l'origine précédés par une mention des vivants, par essence plus difficilement codifiable.

2. BOUILLET, « Le vrai *codex regularum* ».

3. Le savant mauriste jugea opportun de publier ce fragment au sein de son *De liturgia gallicana*, p. 43-44 ; voir CABROL, « Diptyques », col. 1071-1072 et MOURET, p. 178-179. Martène, à propos de l'*Expositio* du Pseudo-Germain, indique qu'il a vu des tablettes de diptyques liturgiques gallicans à Bourges (PL 72, col. 87).

4. Texte dans KENNEDY, *The Saints*, p. 65-67 ; voir CLLA 295.

5. Gamber mentionne également les Diptyques de Boèce (*Brescia, Museo Civico Cristiano*, un bel ouvrage de 487, réutilisé pour la liturgie en Italie septentrionale vers le VII^e siècle ; CLLA 298) et les Diptyques de Ravenne (*Berlin, Kaiser-Wilhelm-Museum Inv. n. 564/565 ; CLLA 646*) du VI^e siècle. Ils ne semblent pourtant pas devoir être rattachés à une liturgie de type gallican.

sacramentaires des IX^e-X^e siècles comme la copie du Missel de saint Éloi (*Paris BNF Lat. 12051*) ou la *missa communis* irlandaise des *Codex Ratisbonensis* et *Vat. Lat. 4770*. Ceux-ci donnent tous à peu de chose près la même formule typiquement gallicane¹.

1. Voir CABROL, col. 1074 ; GAMBER, *Ein römisches Eucharistiegebet*, p. 112 ; DOLD, « Eine unbekannte Diptychenformel ».

CHAPITRE IV

LA TRANSITION

Il convient à présent d'examiner les livres nés de la phase ultime de l'hybridation des rits romains et gallicans (ou milanais), c'est-à-dire les livres ayant préservé une part significative d'éléments autochtones, malgré l'adoption de matériaux liturgiques romains et même d'une partie de l'*ordo romanus*.

Il s'agit bien entendu de manuscrits assez tardifs qui représentent, du reste, pour la plupart, les premiers témoins d'un genre codicologique nouveau, le missel. Celui-ci se distingue du sacramentaire, car il ne recueille plus seulement des prières presbytérales : il contient, selon diverses proportions, des pièces revenant autrefois aux diacres, aux lecteurs, aux chantes, voire au peuple. Ce n'est pas un hasard si deux des missels dont il va être question appartiennent, de manière plus ou moins marquée, à la mouvance irlandaise : ces livres répondaient à des concepts et à des besoins qui se sont rapidement ancrés dans cette tradition, en particulier sous son aspect monastique. En premier lieu, ces moines, grands voyageurs, durent éprouver la nécessité d'un recueil commode et relativement peu onéreux unissant en un seul ouvrage le sacramentaire et le lectionnaire. Les paroisses espagnoles connaissent une évolution analogue avec le *liber mysticus* réunissant un lectionnaire, un sacramentaire, un antiphonaire et un livre de l'office. Mais surtout l'élaboration du missel paraît liée à la « cléricatisation » et à la « privatisation » de la messe qui coïncidèrent elles-mêmes avec l'apparition de la messe votive ; autant de phénomènes illustrés par les missels celtiques dont il va être question. De fait, à la suite d'un fléchissement de l'ecclésiologie et du sens religieux, cette innovation liturgique tendit, en certaines circonstances au début, à confier au seul prêtre des fonctions réservées autrefois à des ministres de rangs

inférieurs ; une innovation qui trouve son origine lointaine à Rome, mais qui semble bien avoir rencontré un terrain propice dans le monachisme occidental où des moines-prêtres de plus en plus nombreux furent conduits à célébrer tous les jours des messes plus ou moins solitaires ¹.

Les prières eucharistiques milanaïses non romaines des sacramentaires de Biasca et Bergame.

Précisons-le d'emblée : l'hypothèse de Duchesne, en ce qu'elle discernait dans la liturgie de Milan une parente des liturgies gauloises, ne mérite certainement pas toutes les âpres critiques qu'elle dut subir par la suite, même s'il faut en retenir l'esprit plus que la lettre.

En effet, quelle que soit la solution que l'on adopte à propos de la nature de la liturgie milanaïse primitive, il est impossible de ne pas inclure au sein des sources de la liturgie de type gallican les formulaires eucharistiques du jeudi saint et de la vigile pascale milanaïse, car il ne fait aucun doute que ces prières appartiennent toutes deux à une famille liturgique identique à celle de la Gaule, comme chacun pourra s'en rendre compte par la suite ². De ce point de vue, il importe peu qu'il s'agisse de témoins dignes de foi de la liturgie milanaïse primitive ou d'interpolations, bien que pour ma part j'exclus catégoriquement cette dernière possibilité, comme je m'en expliquerai.

Je ne prétends pas, ce faisant, évacuer la difficulté. Les

1. Il existe une abondante bibliographie sur ce sujet ; voir O. NUSSBAUM, *Kloster, Priester und Privatmesse*, Bonn, 1961 (Theophania 14) ; HAUSSLING, *Mönchskonvent* ; VOGEL, « Une mutation culturelle », « La multiplication des messes solitaires au Moyen Âge. Essai de statistique », *RevSR* 55 (1981), p. 206-213, « La vie quotidienne des moines-prêtres à l'époque de la floraison des messes privées », dans *Liturgie, spiritualité, culture CSS* 30, Rome, 1983 (BELS 29), p. 341-360 et « Deux conséquences » ; A. ANGENDT, « Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen », *Frühmittelalterliche Studien* 17 (1983), p. 153-221 ; P. RAUSCH, « Is the Private Mass Traditional? », *Wo* 64 (1990), p. 237-242 ; E. DE BALDRAITHE, « Daily Eucharist : The Need For an Early Church Paradigm », *American Benedictine Review*, 41 (1990), p. 378-440.

2. Paul CAGIN fut le premier à se pencher sur cette particularité (voir *L'Eucharistia*, p. 91-106). À la suite de MORIN, « L'origine del canone ambrosiano », COEBERGH, « Tre antiche anafora » et BORELLA, *Il rito ambrosiano*, p. 89 s., jugent que ce sont des interpolations. Cependant, Morin s'est rétracté en faveur d'une origine autochtone (« Depuis quand un canon fixe » et « Canon milanaïse »).

origines et la nature du rit de Milan et des autres cités de l'Italie du Nord précarolingienne sont à première vue difficiles à cerner¹ : pour Milan les sacramentaires ne remontent pas au-delà du IX^e siècle², c'est-à-dire au temps de l'épiscopat d'Odilbert (793-813), probable réformateur du sacramentaire milanais. Ceux-ci font état de rites ayant pâti d'une forte influence romaine et romano-franque. Cependant un certain nombre de faits, le lavement de pieds baptismal mentionné par Ambroise, les récriminations d'Innocent I^{er} à Descentius de Gubbio, les anaphores du jeudi saint et de la vigile pascale dont il va être question, etc., permettent d'identifier la structure originelle de la liturgie milanaise, antérieurement aux hybridations ultérieures, comme étant de type gallican.

À cet égard, une difficulté surgit : où ranger des monuments de la liturgie milanaise comme le Sacramentaire de Bergame et son parent celui de Biasca ? À part, avec les livres romano-francs, ou avec les livres du type gallican ? La synthèse romano-franque conserve des prières ou des chants de l'antique liturgie occidentale, mais à peu près rien de la structure de l'*ordo missae* non romain, en particulier à partir du *Sanctus*. La liturgie du siège de Milan, quant à elle, parvient à sauver une part substantielle de sa physionomie, notamment des prières anaphorales étrangères au canon romain. Ce qui est déjà beaucoup mieux que le Missel de Bobbio – que peu de gens pourtant se refuseraient à classer en dehors des livres gallicans – dont l'*ordo* ne connaît plus, à partir du *Te igitur*, que le seul canon romain.

Ainsi, la liturgie dite ambrosienne de la messe (comme de l'office) conserve un *ordo* en grande partie propre : le *Kyrie* après le *Gloria*, des *preces* en Carême, un système de triple lecture, un *Kyrie* et une antienne *post euangelium*, deux oraisons préanaphorales accompagnées de monitions diaconales particulières, la récitation du Symbole juste avant la *prex*, une antienne *ad confractionem* (la fraction demeurant à sa place

1. Sur ces liturgies, on consultera CLLA I (et *Sup.*) ; BORELLA, *Il rito ambrosiano* ; ainsi que deux articles fondamentaux : LEMARIÉ, « La liturgie d'Aquilée » et « La liturgie de Ravenne ».

2. Voir *Das ambrosianische Sakramentar D 3-3 aus dem mailändischen Metropolitankapital. Eine textkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung der mailändischen Praefation*, éd. J. FREI, Münster, 1974 (LQF 56) ; B. BAROFFIO, *Verso una storia dell'antica eucologia ambrosiana. Le Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana VII*, Milan, 1977 (Archivo Ambrosiano 33), p. 5-25 ; et CLLA 510.

primitive, c'est-à-dire avant le *Pater*), un *Kyrie* de postcommunion et une formule de congé propre ¹.

C'est pourquoi il semble préférable de ranger le Sacramentaire de Biasca, *Milan, Bibl. Ambros. A 24*², et celui de Bergame, *Bergamo, Bibl. di S. Alessandro in Colonna*³, parmi les livres qui demeurent encore décidément non romains (à vrai dire, il s'agit de missels, car ces livres donnent des péripécies pour l'épître et l'évangile – mais la première lecture « prophétique » tirée de l'Ancien Testament est consignée dans un lectionnaire autonome ⁴).

De prime abord, on pourrait être un peu déçu : pour tout le cycle liturgique, les sacramentaires de Bergame et de Biasca n'indiquent qu'un *corpus* d'oraisons et de prières eucharistiques largement modelé sur le type romain, voire directement emprunté au Léonien ou au groupe gélasien (soit ancien, soit mixte dans sa version nord-italienne – l'influence du Grégorien demeurant secondaire). On y décèle même sans peine les traces de l'influence des livres carolingiens ⁵.

Cependant, l'Église de Milan préserve, entre autres choses, soixante-huit préfaces originales, recueillies ou composées par

1. Notre meilleure source sur l'*ordo ambrosien* est l'*Expositio missae ambrosianae* de *Montpellier Bibl. Univ.* 76 f° 73-81 (IX^e siècle), éd. A. WILMART, « Une exposition de la messe ambrosienne », *JLW* 2 (1922), p. 46-47 ; on complètera avec *Beroldus siue ecclesiae ambrosianae mediolanensis kalendarium et ordines*, éd. M. MAGISTRETTI, Milan, 1894, p. 46-53, établi d'après des sources plus tardives.

2. Éd. HEIMING ; CLLA 515 ; du IX^e-X^e siècle et en usage à Biasca dès l'origine ; en effet, on y lit cette attribution : *Ex ecclesia sanctorum Petri et Pauli quae est Abiaschae metrocomia in Lepontiis* ; voir H. LECLERCQ, « Milan », *DACL* XI-1, col. 1087-1092. La prière *post sanctus* « gallicane » survit encore dans le sacramentaire de l'archevêque Aribert, *Milan Bibl. del Capitolo metropolitano D. 3, 2* (Milan, début XI^e siècle ; CLLA 530) ; voir PAREDI, « Il Sacramentario d'Ariberto », § 431.

3. Éd. PAREDI ; CLLA 558 ; voir aussi la notice de A. PAREDI dans *Ambrosius*, supplément au numéro 4 (1959), p. 6-7 et F. CABROL, « Missel », *DACL* VI-2, col. 1461-1462. Le Sacramentaire de Bergame daterait du IX^e siècle (et serait donc le plus ancien sacramentaire de type milanais) ; la provenance exacte du manuscrit demeure inconnue, bien qu'il n'y ait aucun doute quant à son appartenance à la zone d'influence de la liturgie milanaise.

4. Voir en particulier *Milan, Bibl. del Capi. Metr. 35, Libri del maestro delle cerimonie*, CLLA 548 (copié à l'usage de Milan au XII^e siècle) aujourd'hui disparu ; éd. P. CAGIN, *Auctarium Solesmense I*, Solesmes, 1900, p. 193-207 ; *Milan, Bibl. Ambr. C 147 inf.*, CLLA 549 (Milan, XII^e siècle). Sur les autres lectionnaires ambrosiens, voir CLLA 540-549 ; VOGEL, *Introduction*, p. 300-302 ; BORELLA, *Il rito ambrosiano*, p. 31 s. On retiendra l'Évangélaire (avec *capitula*) *Busto Arsizio, San Giovanni Battista M I 14*, CLLA 541 (IX^e siècle) et l'Évangélaire (avec péripécies), *Milan Bibl. Ambr. A 28 inf.*, CLLA 543 (IX^e siècle).

5. Voir P. BORELLA, « Influssi carolingici e monastici sul Messale Ambro-

des liturges milanais au cours des v^e et vi^e siècles¹. Ces pièces, notamment pour le Carême, la Semaine sainte et le Temps pascal, restent souvent de facture traditionnelle (constituée d'une action de grâces pour le salut). Elles sont parfois thématiquement et stylistiquement très proches de celles du *Gothicum* et du MGv – abstraction faite des remplois de la liturgie ambrosienne, que l'on trouve en Avent, à l'Épiphanie, ou pour la Pentecôte².

Quant au reste du canon de la *missa canonica* (Bia 760-774), il est pour ainsi dire identique au romain « grégorien » (achevé lui-même au début du vii^e siècle) qui a occulté la tradition autochtone primitive avant que la liturgie milanaise ne soit définitivement codifiée³.

Le canon milanais cache toutefois d'intéressantes particularités issues de la tradition locale authentique, illustrée notamment par le *De sacramentis*, et qui permettent de rapprocher Milan de la Gaule plus que de Rome.

On en relève plusieurs au sein du récit de l'institution, comme l'*incipit* glosé : *Qui pridie quam pro nostra et omnium salute pateretur* (Bia 448 et 767)⁴. On notera l'usage commun de l'indicatif et du *ad* (*eleuauit oculos ad caelos* [Med] *respexit ad caelum* [DS]), abandonné par Rome au profit d'un ablatif absolu plus précieux et de *in* (*eleuatis oculis in caelum*) ; ou encore le parallélisme pain/vin, déjà présent sous une forme un peu différente dans DS IV. Curieusement le canon milanais du ix^e siècle (de même que l'hispanique) ne connaît pas la mention, pourtant quasi universelle, des mains. Pour la coupe (mais pas pour le pain à propos duquel Milan a subi l'influence de Rome), on trouve un *tradidit* comme dans DS IV. Enfin, les

siano », dans *Misc... Mohlberg* I, Rome, 1949, p. 73-115 et « *Le Apologiae Sacerdotis negli antichi messali ambrosiani* », EL 63 (1949), p. 27-41. Cependant, le canon milanais est antérieur à la recension franque (avec *pro quibus tibi offerimus uel*).

1. Voir ici p. 237, n. 7.

2. Voir DELL'ORO, recension de l'édition Mohlberg du *Gothicum*, p. 78-80 et PAREDI, « Il Sacramentario d'Ariberto », p. 329-488.

3. Le canon ambrosien du ix^e siècle dépend surtout du canon romain dans une rédaction proche de la recension franque et celtique ; voir COEBERGH, « Il canone ».

4. Ce n'est pas parce qu'on trouve cette incise dans les sacramentaires grégoriens au jeudi saint (voir Greg 332), avec un *hoc est hodie* comme dans Bia 448, que celle-ci est pour autant romaine, contrairement à ce que pensait MORIN, « Une particularité inaperçue du *Qui pridie* de la messe romaine ». L'auteur fait cependant un intéressant rapprochement avec la querelle prédestinarianiste au vi^e-vii^e siècle ; voir aussi COEBERGH, « Il canone », p. 142 s.

missels milanais donnent l'ample embolisme anamnétique et eschatologique paulinien (Bia 449 et 768), proche de celui de la liturgie alexandrine (Mk).

Tout cela manifeste d'évidentes parentés avec le récit de l'institution du *Monacensis* et avec celui des livres gallicans.

On peut aussi mentionner la doxologie du canon (Bia 774), plus ample que celle du romain et qui n'est pas sans évoquer les doxologies citées dans le *De sacramentis* (surtout IV, 29 ; V, 30 ; VI, 24 [en conclusion du *Pater*] ; VI, 26).

La messe du jour de Pâques préserve sous le nom de *post confractorium* (Bia 527) le protocole milanais authentique du Notre Père, *Divino magisterio edocti et salutaribus monitis instituti audemus dicere*, différent de celui de la *missa canonica* qui est romain (Bia 776). On retrouve Bia 527 dans MG 517, ainsi que sous une forme proche dans MG 155 ; Sto, p. 17 et Bob 21.

Mais il y a mieux. Pour deux des plus grandes solennités du cycle liturgique, on rencontre des pièces anaphorales intégralement non romaines.

D'abord, une anaphore de type gallican s'est trouvée curieusement entremêlée au canon romain par un liturge plus soucieux de normalisation que de cohérence. La *laus deo* Bia 444 commence comme à l'accoutumée après le *Vere dignum*, puis se poursuit, § 445, avec ce qui devait être la seconde partie de la *prex* § 444 (il n'y a pas de trace d'une véritable *post sanctus* liée à un *Sanctus*) au sein du *Communicantes* jusqu'à l'accroche gallicane du récit (*qui formam sacrificii*). Une deuxième accroche gallicane du récit (Bia 446), mais dans une autre version, est non moins curieusement interpolée au sein du *Hanc igitur*. Le récit est suivi d'une *post mysterium* prenant curieusement la forme d'une épiclese christologique (Bia 450). Une collecte *post confractorium* (Bia 452), qui est en réalité une *post mysterium*, fait office de protocole du *Pater*.

Le *Communicantes/Hanc igitur* du jeudi saint milanais se retrouve au même endroit (mais selon un ordre différent) dans MG V 85¹, et la prière *post confractorium* comme *post mysterium* dans le *Gothicum*². Ajoutons à cela que le *Qui pridie* comporte

1. Voir MANZ, *Ausdrucksformen*, p. 13.

2. L'ordre du MG V, bien que lui aussi interpolé d'éléments extraits du canon romain, semble préférable à celui de Milan, où cependant la leçon est plus complète. L'emprunt du MG V III à Milan ne fait guère de doute.

la leçon *in medio discipulorum suorum* (d'après Jn 20, 19-26 et Lc 24, 36), qui se retrouve dans Mnc 15, Mo 68 et MGV 86.

Pour la vigile pascalle les missels milanais donnent une *post sanctus* de type gallican (Bia 511) dont la conclusion est curieusement dotée d'un parallèle dans Ve 203¹. Cependant le corps de la *post sanctus* reprend presque mot pour mot la *prex* Bia 444 et les premières lignes de la *prex* Bia 525.

Au vu d'une telle convergence de faits, sans même faire intervenir la « Loi de Baumstarck² », il est curieux que certains puissent encore nier l'identité fondamentale des liturgies gallicanes et nord-italiennes. On ne s'explique pas autrement les motifs de la Lettre d'Innocent I^{er} à Decentius de Gubbio (416) : la présence en Italie du Nord de la liturgie de type gallican suscitait la perplexité des pasteurs ombriens suffragants du siège romain, mais voisins des métropoles plus septentrionales. Les sacramentaires gallicans et les missels milanais puisent, dès l'origine, dans un fonds commun unique très antique « de type gallican », c'est-à-dire occidental non romain. À la racine, liturgies gallicane et milanaise sont une seule et même *consuetudo* au sein de laquelle on ne discerne aucune vraie priorité chronologique. Bien entendu, cela ne revient nullement à nier une influence ultérieure sur l'euchologie de la Gaule des formulaires proprement milanais ; c'est-à-dire des prières développées localement, lors de l'apogée créatrice du rit ambrosien au v^e siècle et un peu après, à partir de ce fonds antique commun à la Gaule et à l'Espagne, mais aussi à partir de formules apparentées à la tradition romaine, voire d'emprunts à l'Orient³.

On notera dans les missels milanais d'autres particularités qui méritent d'être mentionnées ; c'est le cas des litanies quadragésimales certainement héritées des temps précarolingiens, *Divinae pacis* et *Dicamus omnes*⁴, et apparentées aux litanies diaconales orientales ; mais aussi à la *Deprecatio Martini* du Missel de Stowe ou aux *Dicamus omnes* des

1. MG 31 (Étienne) ; comme la collecte pour la fraction de Stowe, il s'agit donc d'une pièce anaphorale désaffectée.

2. « les états anciens se maintiennent avec plus de ténacité dans les temps les plus sacrés de l'année liturgique » (*Liturgie comparée*, p. 29). À vrai dire, compte tenu de son caractère très relatif, il conviendrait de parler de « tendance » plutôt que de « loi ».

3. BORELLA, *Il rito ambrosiano*, chap. v ; TRIACCA, « Liturgie ambrosienne » (qui refuse toute idée de parenté gallicane) ; NAVONI, « Riti e testi orientali ».

4. Bia 289 ; voir DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, p. 155-165 (« *Divinae pacis* ») et p. 205-214 (« *Dicamus omnes* »).

processionnaires français. Signalons enfin que les antiphonaires milanais donnent un chant de communion : *Corpus tuum frangitur*, qui évoque une *post mysterium*¹.

Le « Missale Francorum ».

Le *Missale Francorum* (Vat. Reg. Lat. 257) est un document difficilement classable, situé à la charnière des rits gallicans et romano-francs². Recueilli sur un manuscrit assez mutilé, indubitablement franc – ne serait-ce qu'à cause de la mention fréquente du *Regnum Francorum* ou de l'interpolation d'Hilaire et Martin dans le *Memento* du canon romain –, il date du premier tiers du VIII^e siècle³ ; selon Bischoff, sa rédaction se serait effectuée dans un *scriptorium* du triangle Paris-Corbie-Soissons, à l'instar du MGV III ou du Gélisien.

Le *Missale Francorum* contient de nombreux éléments romains, la terminologie romaine y fait sentir son influence (certaines prières sont désignées comme *super oblata*) et, comme dans le Missel de Bobbio, seul le canon romain y figure. Certains se sont donc refusés à admettre ce manuscrit parmi les sources de la liturgie gallicane. Ainsi, Duchesne classe le *Missale Francorum* parmi les livres romains de la famille gélasienne⁴. Cependant, la présence dans les messes « quotidiennes » de collectes *ad prophetiam*⁵ constitue une preuve que l'*ordo* lui-même conserve une inspiration partiellement gallicane. Sans en faire, comme Edmund Bishop, un livre purement et simplement « gallican », il semble légitime, puisqu'il ne s'agit que d'éléments romains agencés, à côté d'un certain nombre de pièces non romaines, au sein d'un cadre encore à peu près gallican (on notera cependant la présence d'une *benedictio ad plebem* [MF 129] après la communion), de ranger le *Missale Francorum* parmi les ouvrages représentatifs du bariolage précarolingien.

Il est proche, à certains égards, des Missels de Bobbio et de

1. Éd. *Antiphonale juxta Ritum sanctae Ecclesiae Mediolanensis*, Rome, 1935 ; voir BORELLA, *Il rito ambrosiano*, p. 193-194.

2. Éd. MOHLBERG ; CLLA 410 (avec les autres témoins de la liturgie anglo-saxonne) ; CLA I, 103.

3. Voir WILMART, « Le Psautier de la Reine ».

4. *Les Origines*, p. 142-143.

5. MF 121, 139, 148 et peut-être 130 (sans titre) ; ce sont toutes des oraisons du Léonien.

Stowe¹, mais aussi, du point de vue de son matériau et de ses caractéristiques paléographiques, du Gélasien ancien. Cette double parenté, liée, enfin, aux relations que le *Missale Francorum* entretient avec le sacramentaire northumbrien dit de saint Boniface en usage à Ratisbonne dans la seconde moitié du VIII^e siècle, permet de penser qu'il s'agit d'un représentant de la tradition liturgique romano-gallicane résultant d'une hybridation propre aux Anglo-Saxons².

– Le *Missale Francorum* comporte d'abord un rituel, où se mélangent éléments gallicans et romains, très proche du Gélasien ancien. Il fournit des prières hybrides pour les ordinations³, pour la consécration des vierges (qui puise dans Ve 1104) et celle des veuves (MF 54 semblable à MGV 16). De même que le Gélasien ancien, il puise dans les *Statuta Ecclesiae Antiqua*⁴. La formule *Accipe* (MF 48) pour la vélation est typiquement insulaire⁵. Le rituel s'achève avec des prières pour la consécration d'un autel, des vases sacrés et des linges d'autel. Les formules tirées du rituel de la Dédicace sont indemnes de toute influence romaine.

– La suite du document donne une messe *pro regibus*

1. MORIN, « La provenance du Psautier de la Reine », p. 22, souligne la proximité des versions « insulaires » du canon romain du *Missale Francorum*, du *Bobiense* et de Stowe, bien distinctes de celles illustrées par le *Reginensis 316* ou le *Paduense*.

2. Cette hypothèse d'une origine anglo-saxonne du texte du *Missale Francorum*, défendue par GAMBER, *Missa Romensis*, p. 93-95, est conforme à l'hypothèse d'une diffusion anglo-saxonne du Gélasien. Voir aussi CUBITT, « Unity and Diversity », p. 53-55.

3. Sur le rite romano-gallican de l'ordination épiscopale du *Missale Francorum*, voir KLEINHEYER, « Studien II ». THOMPSON, « The Ordination Masses », compare les formules respectives du *Missale Francorum* et du Gélasien. Synthèse récente sur les ordinations gallicanes dans J. F. PUGLISI, *Epistemological Principles and Roman Catholic Rites I, The Process of Admission to Ordained Ministry. A Comparative Study*, Collegeville, 1996, p. 127-154.

4. Éd. MUNIER (repris dans CCSL, p. 162-188). Il s'agit d'une compilation canonique qui s'abrite sous l'autorité du IV^e concile de Carthage (398), et qui puise dans diverses sources occidentales ou orientales, notamment les *Constitutions apostoliques*. Ch. Munier les attribue à Gennade de Marseille († vers 505). Ils sont riches en renseignements (par exemple le canon 56 sur la concélébration). Ils traitent du rituel de la communion (can. 58), de Pâques (can. 78), de l'offrande des dons (can. 49) ou encore du renvoi des catéchumènes (can. 16) ; voir CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien*, p. 13 s. ; MUNIER, *Les « Statuta »*, p. 170-185 ; SANTANTONI, *L'ordinazione episcopale*, p. 73-75 ; KLEINHEYER, « Studien III », p. 145-160 ; E. CATELLA, « I modelli rituali della liturgia di ordinazione », dans *Le liturgie di ordinazione*, Rome, 1996 (BELS 93), p. 39-43.

5. Voir RAMIS, *La consagracion*, p. 134-140 et 182-184 ; METZ, « La consécration des vierges en Gaule » (qui accorde une attention particulière aux formules du *Missale Francorum*).

[*francorum*], une autre célébrant la mémoire d'Hilaire¹, des communs des saints, quatre messes « quotidiennes », et le canon romain grégorien dans sa version insulaire – ce qui suppose un *ordo missae* confus (avec dédoublement des diptyques, notamment).

Ce canon « quotidien » est dépourvu des gloses gallicanes du *Qui pridie* et de l'embolisme eschatologique. Toutefois, le canon, le propre d'Hilaire et le commun d'un martyr, sont dotés de versions du *Hanc igitur* antérieures à Grégoire le Grand († 604), caractéristiques des leçons insulaires². Ces versions du *Hanc igitur* sont analogues à celles du *Gothicum* (la collecte pour la fraction MG 272 et le *Hanc igitur* MG 342), du Missel de Stowe, du Missel de Bobbio (*missa romensis cotidiana*), du Fragment celtique de Reichenau Aug. 18 (*missa in commemoratione beatissimorum martyrum*) et du Gélisien ancien (*in natale sanctorum siue in agenda mortuorum*) – Gélisien dont le canon est par ailleurs purement grégorien, à la différence des précédents³. On relève, en outre, que le *Missale Francorum*, le Sacramentaire de Boniface et Stowe donnent pour le récit de l'institution *eleuatis oculis ad caelum*, ce qui est plus proche des leçons milanaïses (attestées dans le *De sacramentis* et les missels milanaïses). Enfin, le *Supplices* donne *sancti angeli*, comme dans les autres témoins insulaires (et plus tard les sacramentaires carolingiens), et *ex hoc altari sanctificationis* (comme Stowe et les missels ambrosiens).

Du point de vue de cette étude, on retiendra surtout les *contestationes*. Ces dernières citent souvent le Léonien, mais certaines partagent des éléments avec le Gélisien ancien et les Gélisiens mixtes, ce qui laisse supposer une origine gallicane. Dans bien des cas la leçon semble meilleure et plus antique dans le *Missale Francorum* que dans les sacramentaires gélisiens. Ainsi, à moins que le *Missale Francorum* n'ait regroupé plusieurs formulaires primitivement séparés, des extraits des trois premières messes quotidiennes du *Missale Francorum* se retrouvent dispersés sous forme fragmentaire dans différents Gélisiens mixtes. La dernière *contestatio*

1. Voir SIFFRIN, « Das Hilarius-Formular ».

2. Le Fragment de Reichenau est selon BISHOP, « On the Early Texts », p. 82, n. 6, « un exemple intéressant de la manière graduelle et progressive avec laquelle les Irlandais corrompirent des textes liturgiques vénérables afin de les accorder au genre de piété qui leur était particulier. »

3. KENNEDY, « The Pre-Gregorian *Hanc igitur* », p. 345 s. et *The Saints*, p. 41-43 ; voir ici p. 112 et 115, pour les autres documents mentionnés.

« quotidienne » (MF 155) est propre à ce manuscrit. Elle témoigne d'une facture gallicane et renferme de nombreux parallèles non romains.

À la suite du *Missale Francorum*, Mohlberg donne une édition du sacramentaire fragmentaire anglo-saxon (mais d'origine northumbrienne comme l'indique son écriture) en usage à Ratisbonne dès le VIII^e siècle, *Berlin, Öffentl. Wissenschaftl. Bibl. f° 877*¹, connu sous le nom de Sacramentaire de saint Boniface. Un fragment de ce même sacramentaire qui contenait un calendrier (*Schloss Hauzenstein, Gräfl. Walderdorffsche Bibl.*), est conservé aujourd'hui encore près de Ratisbonne². Comme la plupart des documents liturgiques anglo-saxons de cette époque, il trahit des liens avec la Campanie. Il ne subsiste que six formulaires de messe globalement romains, dont certaines pièces gélasiennes sont communes au *Missale Francorum*. Certaines pièces sont des *unica*, en particulier la plupart des oraisons pour la Saint-Étienne. Quant à la deuxième *prex*, qui partage quelques lignes avec l'*immolatio* du jeudi de Pâques Mnc 77, elle est tissée de citations de Léon le Grand, mais ne possède pas de parallèle dans les sources romaines anciennes. On retrouve cette *prex* dans le fragment continental anglo-saxon *Bâle Universitätsbibl. I 1 n° 3a-3b* (début VIII^e siècle)³ et dans le Missel Bénévent *Arch. Arcivescovile VI, 33*.

Depuis, d'autres fragments de ce sacramentaire ont été découverts. Ils comportent un canon romain « insulaire », analogue à celui du *Missale Francorum* (avec *ex hoc altari sanctificationis* au *Supplices*), et dans lequel la fraction demeure avant le *Pater*⁴.

1. CLLA 412 ; CLA VIII, 1052 ; sur les changements liturgiques en Bavière à cette époque dont témoigne le Sacramentaire de Boniface, voir FRANK, « Die Briefe des hl. Bonifatius », p. 76 s. et CUBITT, « Unity and Diversity », p. 51.

2. Voir P. SIFFRIN, « Zwei Blätter eines Sakramentars in irischer Schrift des 8. Jahr. aus Regensburg », *JLW* 10 (1930), p. 1-39 et « Das Walderdorfer Kalenderfragment Saec. VIII und die Berliner Blätter eines Sakramentars aus Regensburg », *EL* 47 (1933), p. 201-224.

3. CLLA 417 ; éd. A. DOLD, « Ein kostbares Sakramentarsfragment des Basler Universitätsbibliothek », *Scriptorium* 6 (1952), p. 260-273, puis Kl. GAMBER, « Das Basler Fragment. Eine weitere Studie zum altkampnischen Sakramentar und zu dessen Präfationen », *RBén* 81 (1971), p. 14-29.

4. Voir GAMBER, *Das Bonifatius-Sakramentar*. On remarquera aussi que le *Nobis quoque peccatoribus* du Sacramentaire de saint Boniface, comme celui du *Bobiense* et de Stowe, au contraire de celui du Gélasien ou du Grégorien, présentent une particularité insulaire typique : Perpétue et Félicité sont

Le Missel de Bobbio.

Le *Bobiense* (Paris BNF Lat. 13246)¹, découvert par son premier éditeur, Jean Mabillon², lors d'un périple italien qui le conduisit dans le monastère où Colomban vint terminer ses jours, est habituellement désigné du nom du lieu de son invention, bien qu'autant de dénominations que d'origines hypothétiques lui aient été par la suite attribuées.

Il n'est pas possible, selon Lowe³, de proposer pour sa rédaction, contrairement à l'opinion qui avait prévalu jusqu'alors, une date antérieure au VIII^e siècle, ni même à 750. C'est toutefois la localisation de cet ouvrage qui offre le plus de difficultés, comme en témoignent les hésitations de Wilmart. Dans son article du DACL de 1907, face à la masse de données contradictoires, il estimait probable une origine franque (notamment à cause de la place de la Chaire de saint Pierre et de l'Assomption en janvier, comme de la présence de l'Invention de la Croix, des Rogations, de la Saint-Martin, ou de la messe votive en l'honneur de Sigismond roi de Bourgogne contre les fièvres), mais sans davantage de précision : « il se présente comme un recueil dépourvu d'attache locale déterminée, et tel qu'un missionnaire pouvait en user au VIII^e siècle dans ses pérégrinations en pays francs⁴ ». De son côté, Morin, après une étude du sanctoral, et au vu des nombreuses pièces hispaniques, prit position, peu de temps après, en faveur d'une origine wisigothique, en Septimanie⁵. Après avoir envisagé de

séparées, de même que dans le témoignage d'Aldhelm († 709) *De uirginitate*, 42 ; voir MGH, *Auct. Antiquiss.* XV, p. 293. Il s'agit peut-être d'un archaïsme préservé par la tradition insulaire ; voir A. MANSER, « Le témoignage d'Aldhelm de Sherborne sur une particularité du canon grégorien de la messe romaine », RBén 28 (1911), p. 90-95 ; WILLIS, *Further Essays*, p. 212-214.

1. *The Bobbio Missal*, éd. LOWE (2 vol.) ; réédité en 1991 en un seul volume. Cet ouvrage est doté de deux études importantes : une notice de A. WILMART, p. 1-58, qui reproduit avec un *addendum* son article « Bobbio (Missel de) », suivie de celle de Lowe (p. 63-155). Voir également CLA V, 653 ; CLLA 220 et LEROQUAIS, *Les Sacramentaires* I, n° 1.

2. Dans *Museum Italicum* I-2, Paris, 1687, p. 278-397.

3. *The Bobbio Missal*, p. 98-99 (« The palæography of the Bobbio Missal »).

4. « Bobbio (Missel de) », col. 961 (« Notice », p. 38-39).

5. « D'où provient le Missel de Bobbio » qui fait suite à « La Missa in honore S. Michael ». Morin a raison de souligner les nombreux *Spanish symptoms* du *Bobiense* ; voir notamment à ce propos la table de comparaison des messes votives hispaniques et celle du *Bobiense*, établie par Janini pour le *Liber Ordinum Sacerdotal* ; les deux séries de *preces* hispaniques (présentes dans le *Missale Mixtum* en Carême, comme dans les graduels aquitains) qui ouvrent ici le samedi saint (Bob 206-213) : voir DE BRUYNE, « De l'origine » ;

situer la rédaction du missel en Rhétie, par exemple près de Coire, c'est-à-dire à mi-chemin entre la Bourgogne et l'Italie¹, Wilmart, grâce à l'étude d'un palimpseste contenu dans le missel, et qu'il jugeait italien, devait en fin de compte se rallier à l'opinion de son ami Edmund Bishop². Ce dernier, qui ne voyait pas de meilleure preuve du caractère irlandais de cet ouvrage que l'éclectisme dont avait fait preuve son compilateur, avait toujours pensé qu'il s'agissait d'un livre de tradition insulaire rédigé à Bobbio³. À l'appui de cette thèse, notons que le rituel baptismal est fortement marqué par celui en vigueur en Italie du Nord et que les leçons des évangiles du missel sont proches de versions italiennes de la Vulgate⁴. Les traits insulaires, eux, sont introuables. De même, Bischoff se prononce pour une origine nord-italienne (voir CLLA 220). Lowe, quant à lui, manifesta quelques réticences devant cette suggestion, à laquelle il préférerait celle proposée primitivement par Wilmart⁵. L'absence complète de toute mention de saints propres à Bobbio, et même d'un monastère masculin (seules des formules destinées à des moniales sont mentionnées⁶), ou encore l'appartenance de l'écriture du *Bobiense* à un type dérivé de l'onciale sans rapport avec l'Irlande, ni surtout avec la combinaison hiberno-italienne caractéristique de l'écriture de Bobbio, peuvent, il est vrai, laisser dubitatif. Cependant, Wilmart, quinze ans plus tard, affirmait encore que le *Bobiense* était « une capricieuse compilation faite aux environs de Bobbio pour les besoins d'une colonie de Scots émigrés » d'après un archétype remontant au VII^e siècle⁷.

Ainsi, davantage encore que le *Gothicum*, le *Bobiense*

HUGLO, « Les *Preces* » ; DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, p. 273-274 ; ou encore le rituel de l'évêque : voir WILMART, « Notice », p. 14-15. — À la fin de sa vie, Morin (voir « Missel de Bobbio », p. 601) devait rejoindre à peu de chose près la position de Wilmart.

1. Voir « Une curieuse instruction liturgique ».

2. « le Missel pourrait avoir été transcrit aux environs de Bobbio, dans un milieu non irlandais, d'après un modèle venu de Bobbio » (WILMART, « Le palimpseste du Missel de Bobbio », p. 18) ; LOWE, « The Palæography », p. 76 et 101 se montre plus sceptique sur une possible localisation du palimpseste.

3. BISHOP, « Spanish Symptoms », p. 197 s.

4. Voir respectivement VANHENGEL, « Le rite et la formule » et SALMON, « Le texte biblique des Lectionnaires », p. 499.

5. LOWE, « The Palæography », p. 99-106 ; plus tard, dans CLA V 653 : « Saec. VIII. Origin uncertain, probably South-eastern France ».

6. Consécration d'une moniale (Bob 546), vélation d'une vierge (Bob 547), bénédiction d'une abbesse (Bob 548) et d'une veuve (Bob 549).

7. « Saint Ambroise et la Légende dorée », p. 202.

constitue un document d'une grande complexité, tant les sources gallicanes, irlandaises, hispaniques, milanaïses et romaines semblent se mélanger.

– Après quelques textes sans rapport avec la liturgie, le *Bobiense* se présente d'abord comme un missel (débutant par une *missa romensis cotidiana* [Bob 4-22] à laquelle furent ajoutées des oraisons gallicanes supplémentaires [23-33]) qui ne comporte pas moins de soixante formulaires de messe, dotés de péripécies scripturaires.

– Comme le *Gothicum*, il couvre le cycle théophanique gallican : Avent, Nativité, Étienne, Innocents, Jacques et Jean, Circoncision, Épiphanie, Chaire de Pierre, enfin solennité et Assomption de la Vierge. Suivent le cycle quadragésimal qui s'apparente probablement à celui de Milan, puis la Semaine sainte : *expositio* des Évangiles et du Symbole, tradition du Symbole, *missa in cena domini*, lectures *in parasceue*, samedi saint, vigile pascalle avec toutes les fonctions afférentes comme dans le *Gothicum* (l'*ordo* baptismal est proche de celui du *Gothicum*, mais il se combine avec celui utilisé par le MG^V¹). On notera que les *orationes paschales* (Bob 214-226) sont de facture remarquablement archaïque². Quant au Temps pascal, il compte trois messes (dont la messe du jour), ainsi que des formulaires pour l'Invention de la Croix, les Rogations, l'Ascension et la Pentecôte.

– Le *Bobiense* poursuit dans un certain désordre avec les propres de quelques saints (Nativité et Passion du Baptiste, Pierre et Paul, Sigismond) et les communs des martyrs, des confesseurs et des vierges, que complètent la Saint-Martin, la Saint-Michel, quelques prières de la Dédicace et sa messe, ainsi que de nombreuses messes votives, dont l'une d'elles, la *missa sacerdotis pro se ipso* (Bob 405-411), premier exemple connu du genre, constitue un témoignage du phénomène de « privatisation cléricale » de la liturgie alto-médiévale. Un

1. Voir DE PUNIET, « La liturgie baptismale en Gaule » ; WILMART, « Notice », p. 17-20 ; VANHENGEL, « Le rite et la formule » ; LEVESQUE, « The Theology » et WINKLER, « Confirmation or Chrismation ? », p. 5-6. Voir aussi BEATRICE, *La lavanda dei piedi*, p. 164 s. à propos de Bob 251-252. On notera l'imposition de l'aube, commune au *Bobiense*, au *Gothicum*, à Stowe et au *Liber Ordinum*, qui dénote probablement, pour les trois premiers, une influence irlandaise ; voir WILMART, p. 19 et DE PUNIET, « Aubes baptismales », col. 3126.

2. Voir DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, p. 240-244, qui note une parenté évidente avec le *Gothicum*. Curieusement, cependant, les *orationes* précèdent ici la *benedictio cerei* (Bob 227).

important cycle de *missae dominicales*, doté de quelques *contestationes* d'un grand intérêt (et une curiosité : la *contestatio* Bob 489 dédiée à Abraham¹), suivi des messes des défunts, conclut le *corpus*.

— La dernière partie du manuscrit (f° 271 v° et *passim*) constitue une sorte de pontifical largement inspiré du *Liber ordinum*. Il se compose (toujours dans un léger désordre) d'un *ordo* des défunts (Bob 535-539)², de diverses bénédictions (notamment pour des vierges et des veuves [547-549]³, pour le mariage [550-552]⁴, pour l'huile des malades [574-576]⁵), d'un collectaire avec des oraisons vespérales (Bob 563-568) et matutinales (Bob 569-573)⁶, et d'un pénitentiel.

— Le manuscrit s'achève avec une *inquisitio de lege ad missam celebrare*⁷, le Symbole des Apôtres (Bob 591) dans une version gallicane⁸, et un canon biblique. On trouve même des conjurations d'un intérêt plus ethnologique que liturgique ; celles-ci, avec un recueil homilétique et catéchétique (situé au début du manuscrit), une *missa dominicale*, un exorcisme, et une série

1. Voir BOTTE, « Abraham dans la liturgie » ; un formulaire analogue se trouve au deuxième dimanche de Carême milanais de *Abraham* (Bia 324-328). Parmi les formulaires quadragésimaux, on trouve dans le *Bobiense* trois autres *contestationes* « vétérotestamentaires » : de *Iosep* (Bob 168 ; voir CAGIN, *Te Deum ou Illatio* ?, p. 42-44 ; HAVARD, « Centonisations patristiques », p. 300 s. ; DANIELOU, « La typologie biblique traditionnelle », p. 149 s.) qui cite Césaire d'Arles ; celle de *manna* (Bob 169) ; celle du *dom. in medio quadagesimae* qui mentionne Balac et Balaam (Bob 170). À ce propos CALLEWAERT, « Notes sur le Carême primitif gallican », p. 544, relève un parallèle avec l'*ordo* quadragésimal de l'Évangélaire *Trèves Dombibl.* 420 (voir chap. VI, « Notes marginales »). Ce dernier donne en Carême un dimanche « de Joseph », un « de la Manne », puis un « de Balaam ». Plus loin, dans le *Bobiense*, on remarquera un autre exemple d'utilisation de la typologie biblique au sein de l'euchologie avec la *contestatio dominicalis* Bob 490 ; DANIELOU, p. 150 et 155 s., souligne une parenté avec deux textes celtiques édités par R. E. McNALLY, « Dies Dominica. Two Hiberno-Latin Texts », *Medieval Studies* 22 (1960), p. 359-361. On peut penser que ce sont d'authentiques compositions celtiques.

2. Voir GROS, « L'ancien Ordo », p. 356-357 ; SICARD, *La Liturgie de la mort*, p. 279-291 ; voir également SICARD, p. 301-304, à propos de la *post nomina* de la *missa sacerdotis defuncti* (Bob 526).

3. Voir RAMIS, *La consagracion*, p. 142-143 et 176-177.

4. Voir MOLIN et MUTEMBÉ, *Le Rituel du mariage*, p. 27 et 255.

5. Voir CHAVASSE, *Étude sur l'onction des infirmes*, p. 76-79.

6. Bien que la série des *orationes uespertinales* et de *matutinis* dépende d'une source commune au Gélasien, elle comporte une oraison *Doni tui est* (Bob 570), qui, selon SARTORE, « Una serie di orazioni », p. 249-250 et 258, serait originale. En effet, celle-ci ne se retrouve que dans Berg 1560 sous une forme visiblement altérée.

7. Voir WILMART, « Une curieuse instruction ».

8. Voir KELLY, *Early Christian Creeds*, p. 411 s.

d'oraisons gallicanes de la messe, forment l'essentiel des ajouts de seconde main repérés par Wilmart.

Particularité du *Bobiense* : il fait souvent subir d'affreuses mutilations aux pièces issues des divers fonds qu'il exploite, afin d'en abrégé le texte, de sorte que de nombreuses prières posent de redoutables problèmes de compréhension.

À la différence d'autres manuscrits plus vigoureusement gallicans, et malgré la présence d'un nombre respectable de pièces de type non romain, le *Bobiense* repose sur un fonds en bonne partie issu de la famille gélasienne, et il ne suppose jamais d'autres pièces anaphorales, à partir du *sanctus*, que celles fournies par l'*ordo missae* romain. Au début du manuscrit, le copiste donne le canon romain (le *canon actionis* de la *missa romensis quotidiana* Bob 9-19) à l'exclusion de toute autre formule, ce qui suppose, de même que pour le *Missale Francorum*, un *ordo* hybride. Il s'agit du canon dans une version « insulaire » : le *Hanc igitur* comporte *quam tibi offerimus in honorem nominis tui deus* ; le *Quam oblationem* donne *te deus* ; le *Qui pridie* précise *calix sancti sanguinis mei* ; le *Supplices* donne *sancti angeli* (mais pas *ex hoc altari sanctificationis*) ; le *Nobis quoque* Perpétue et Félicité séparées... L'influence irlandaise est moins marquée, toutefois, que dans Stowe (ainsi, le *Bobiense* suit plus ou moins la leçon romaine *eleuatis oculis* et l'embolisme paulinien eschatologique *donec ueniam* manque).

L'*ordo* lui-même conserve une proportion substantielle de matériaux non romains et, comme en témoigne la série des *orationes ad missam* (Bob 25-33), des éléments de l'*ordo* gallican tardif avec ses *preces*¹, son *trisagion*, son Cantique de Zacharie (mais qui côtoie le *Gloria in excelsis*²), son Cantique de Daniel, ses triples lectures, ses diptyques et son baiser de paix placés avant l'anaphore, dans laquelle ne font défaut que les *post sanctus* et les *post mysterium*. Cependant, on soulignera surtout la « remarquable parenté littéraire avec le *Missale*

1. De même que dans les formulaires ambrosiens pour la quadragésime, les *preces* sont mentionnées (par le biais de collectes *post preces*, Bob 29, 30 et 31) au début de l'office des lectures.

2. Il faut remarquer que la présence, en parallèle avec celle du Cantique de Zacharie, du *Gloria in excelsis*, n'est pas nécessairement un indice de romanisation puisque les rits mozarabes et milanais comportent une telle caractéristique. LOWE, « Notes on Parallel Forms in Early Texts », dans *The Bobbio Missal*, p. 114, voit dans les deux collectes *post gloria*, et dans la Grande Doxologie qu'elles supposent, la preuve d'une influence hispanique.

Gothicum »¹ du *Bobiense*, qui se manifeste notamment autour de Pâques.

Corrélatrice à l'affaiblissement des structures de la liturgie gallicane, la romanisation des prières autour des *nomina* est synonyme d'un décalage croissant entre la signification des diptyques et la thématique des oraisons qui les accompagnent dorénavant. Il faut peut-être relier ce phénomène à l'apparition (ici encore ponctuelle) du terme *secreta* pour désigner la dernière collecte avant la prière eucharistique, usage dont le *Bobiense* est le premier témoin.

Il est important de souligner la dépendance du manuscrit par rapport à la tradition celtique. La présence d'éléments irlandais tels que les leçons insulaires du canon romain, le pénitentiel², l'importance des *Spanish symptoms* dont on sait, depuis Bishop, qu'ils caractérisent la tradition liturgique celtique, l'utilisation avec Stowe et le *Missale Francorum* de sources identiques, l'éclectisme même de la compilation, n'autorisent, à mon avis, que peu de doutes sur l'identité originale du document, ou du moins d'un de ses modèles principaux. Ces traits insulaires expliquent pourquoi le lectionnaire du *Bobiense* coïncide à plusieurs reprises avec celui de Luxeuil. À l'Épiphanie et au vendredi saint, tous deux recourent à la même concordance évangélique, avec dans le *Bobiense* quelques abréviations du texte réparties entre tierce, sexte et none³. Si l'on admet, d'une part, que le Missel de Bobbio est d'abord un livre irlandais, mais recopié au nord de l'Italie sous l'influence de l'abbaye colombanienne de Bobbio, et de l'autre, que le Lectionnaire de Luxeuil a été rédigé en l'abbaye du même nom pour une Église du voisinage, comme l'affirme Salmon (voir p. 163-164), ces liens avec l'abbaye « mère » n'ont rien que de très compréhensible⁴.

1. WILMART, p. 39.

2. Le pénitentiel du *Bobiense* cite ceux de Colomban et de Cummean ; voir WILMART, « Notice », p. 13-14. Le pénitentiel tarifé est en soi une création irlandaise ; voir C. VOGEL, *Le Pêcheur et la Pénitence au Moyen Âge*, Paris, 1969, p. 20 et *Les « Libri paenitentiales »*, p. 35 s. ; ainsi que R. KOTTJE, « Überlieferung und Rezeption der irischen Bussbücher auf dem Kontinent », dans *Die Iren und Europa im frühen Mittelalter I*, Stuttgart, 1982, p. 511-524.

3. WILMART, p. 21 (la liste complète des coïncidences est donnée à la note 5).

4. Ces liens ont, du reste, été démontrés par BISCHOFF, *Paléographie*, p. 210, qui a mis au jour d'importants flux réciproques de manuscrits entre les deux abbayes.

Le Missel de Stowe.

Le missel monastique irlandais, *Dublin, Library of the Royal Irish Academy, (Ashburnham) D. II, 3*¹, doit son nom au château de Stowe dans le Buckinghamshire, où il séjourna après avoir été découvert au XVIII^e siècle en Allemagne². On peut supposer qu'il y fut apporté par des moines irlandais pour l'une de leurs nombreuses fondations germaniques. Il s'agit d'un témoin fiable de la pratique liturgique du monachisme irlandais alto-médiéval. On en connaît d'ailleurs un frère jumeau, conservé autrefois à Fulda, aujourd'hui perdu mais partiellement recopié au XVI^e siècle³. La destination monastique du missel est clairement démontrée (un *abbate nostro* est mentionné au *Te igitur*), de même que son origine insulaire : l'écriture en minuscule irlandaise, les rubriques écrites en gaélique, et les innombrables saints irlandais qui peuplent litanies et commémoraisons.

Abstraction faite des corrections et ajouts ultérieurs, les rédacteurs du missel (on peut distinguer au moins deux mains qui travaillèrent au texte primitif) copièrent celui-ci à la fin du VIII^e ou au début du IX^e siècle : en attestent les leçons de la paléographie, la date de la sainte la plus tardive nommée par le missel, Samdine († 739), et la présence aux diptyques de Maelruain († 792), fondateur du monastère de Tallaght près de Dublin. La mention de ce dernier laisse supposer que le manuscrit était destiné à ce même monastère de Tallaght dont la réforme dite des Culdées (*cele de*, « serviteur de Dieu ») tenait sa règle⁴. Bien que, chronologiquement, il appartienne à l'ère carolingienne, tout

1. Éd. WARNER ; CLA II, 268 et CLLA 101 ; voir GOUGAUD, « Celtiques (Liturgies) », col. 2973-2975 ; CABROL, « Missel », col. 1440-1441 (avec une reproduction du magnifique coffret protégeant le missel) ; HATCHETT, « The Eucharistic Rite ».

2. Voir O'RAHILLY, « The History of the Stowe Missal ».

3. Dans G. WITZEL, *Excercitamenta sinceræ pietatis*, Mayence, 1555 ; voir GOUGAUD, col. 2975 et CLLA 102. En tenant compte des Fragments de Reichenau Aug 17 et 18, et du Fragment de Plaisance (voir ici p. 121), « le Missel de Stowe peut être raisonnablement considéré comme un témoin de la pratique liturgique irlandaise dans une aire dépassant le seul monastère de Tallaght » (STEVENSON, Introduction, dans WARREN, *The Liturgy*, p. LXVII).

4. WARNER, t. II, p. XXXVI. On peut en déduire en outre que le Missel de Stowe et ses épigones étaient liés à ces mêmes Culdées, lesquels, sans doute, se seront faits les promoteurs du « Canon du pape Gélase » (voir ici p. 116, n. 6). Sur les Culdées, voir P. O'DWYER, *The Celi Dé : Spiritual Reform in Ireland, 750-900*, Dublin, 1981.

indique que Stowe est extérieur, malgré les influences du canon « grégorien » (qui ont pu s'exercer dès le VII^e siècle), aux réformes liturgiques franques.

Le manuscrit s'ouvre avec l'évangile de Jean (selon la Vulgate), mais il est surtout connu pour le formulaire eucharistique complet qui suit. Cette *missa omnimoda*, plus ou moins fidèle à l'*ordo romanus*, prouve en premier lieu que certains milieux irlandais (monastiques ?), avides d'exotisme et d'originalité, mais aussi d'arguments d'autorité à faire valoir lors des controverses, cultivaient depuis longtemps le goût de la liturgie eucharistique romaine¹. Le canon de Stowe, en effet, à l'instar des autres manuscrits insulaires apparentés (*Missale Francorum*, Sacramentaire de saint Boniface, *Bobiense*...), est un précieux témoin d'une version relativement archaïque du canon romain, en partie antérieure aux révisions opérées par Grégoire le Grand². De tous les canons « insulaires », la leçon de Stowe est celle qui présente le plus d'idiosyncrasies.

Il est accompagné de trois formulaires eucharistiques de structure gallicane qui furent ajoutés de seconde main. Tous ces documents partagent de nombreux matériaux avec les autres livres irlandais, de même qu'avec le *Gothicum*, le MGv, le *Bobiense*, ou encore les livres hispaniques.

Le formulaire suit un *ordo* de la Cité apostolique avec de grandes libertés, en grande partie dues aux *addenda* d'un scribe dénommé Moelcaich – qui a signé son travail – désireux d'acculturer, c'est-à-dire de « gallicaniser » cette messe. Malgré sa romanité revendiquée, Stowe est donc d'un grand intérêt ;

1. Voir à ce propos les remarques de NI CHATHAIN, « The Liturgical Background » et de STEVENSON dans WARREN, p. LXVII s. ; ainsi que les témoignages de relations précoces avec Rome évoqués par D. O'CROININ, « Pride and Prejudice », *Peritia* 1 (1982), p. 352-362 et P. O'NEILL, « *Romani Influences on Seventh-Century Hiberno-Latin Literature* », *Ireland and Europe : The Early Church*, éd. P. NI CHATHAIN et M. RICHTER, Stuttgart, 1984, p. 280-290. Même le *Monacensis* porte la marque de ces relations (DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 105 s.). On peut supposer que la « messe différente » introduite en Irlande au VI^e siècle par les Bretons David, Gildas et Cadoc, au dire du *Catalogus sanctorum hibernae* (CED, t. II, p. 293) du VIII^e siècle, était en fait la messe romaine.

2. Voir GAMBER, notamment dans *Liturgie übermorgen*, p. 118-126 (« Die irischen Messlibelli als Zeugnis für die frühe römische Liturgie ») et *Missae Romensis*, p. 87-88 ; Stowe donne cependant l'addition *diesque nostros* dont Bède (*Hist. eccl.* II, 1) et le *Lib. pont.* (DUCHESNE, t. I, p. 312) créditent Grégoire le Grand ; alors que les autres formules nous ramènent avant la réforme grégorienne du *Hanc igitur*. Voir KENNEDY, « The Pre-Gregorian *Hanc igitur* » ; *The Saints* (I^{re} partie) ; ou encore RATCLIFF et COURATIN, « The Early Roman Canon *Missae* ».

d'autant plus que la messe « romaine » se présente comme un formulaire plénier incluant oraisons, prières presbytérales privées, litanies, hymnes, antiennes, lectures (seulement deux), dialogues, acclamations et rubriques.

– La *litanía sanctorum* (qui se retrouve dans d'autres manuscrits celtiques ¹) ; les *apologiae* (notamment du type *Ante conspectum*) ; la litanie de type oriental, dite *Deprecatio sancti Martini* (Sto, p. 6) ², qui s'intercale, avec d'autres pièces (notamment l'« épiclese » *Veni sanctificator* ³), entre l'épître et l'évangile ; après l'évangile, le Symbole de Nicée à la première personne du singulier (donc non hispanique) et originellement dépourvu de *filioque* (donc précarolingien) ⁴ ; quelques indications sur les rites préanaphoraux avec leurs formules ⁵ ; ou encore une collecte *post nomina* d'origine gallicane (Sto, p. 9) qui renferme une incise de type oriental.

– Même le canon romain, attribué pourtant par le premier correcteur au pape Gélase ⁶, n'est pas sans contenir d'intéressantes particularités (surtout à cause des interpolations de seconde main). Il est doté d'une *prex* composite, que l'on retrouve dans *Vat. Lat. 4770* et dans le *Codex Ratisbonensis*, qui

1. Sto, p. 3 ; voir BISHOP, « The Litany of Saints » ; HATCHETT, p. 155 (qui confond *British Museum Reg 2 A xx* [CLLA 170] avec le Livre de Cerne).

2. Voir DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, p. 145-154, qui préfère se référer au texte du Missel irlandais de Fulda. Sur les relations de cette litanie avec l'Orient, voir DE CLERCK, « Les prières d'intercession ».

3. GAMBER, « Zur Textgeschichte », p. 62-63, émet une curieuse hypothèse à son propos : selon lui, il s'agirait d'une épiclese eucharistique romaine désaffectée. Tout, en particulier le style, porte à croire qu'il s'agit d'une création irlandaise.

4. Sto, p. 8 ; voir KELLY, *Early Christian Creeds*, p. 352 s. et CAPELLE, « Alcuin » et « L'introduction du symbole ». Capelle y voyait un *Spanish symptom*, mais un emprunt (peut-être par l'intermédiaire de Milan) à l'Orient où le Symbole fut d'emblée récité au singulier et parmi les rites préanaphoraux (voir TAFT, *Great Entrance*, en particulier p. 402 s.) est plus vraisemblable. En outre, comme l'a montré BREEN, « The Text », le Symbole de Stowe est une traduction directe du grec.

5. À compléter par les indications fournies par le traité en gaélique sur la messe, contenu dans le *Leabhar Breagh* (*Royal Irish Academy* 23, p. 16), éd. R. ATKINSON, Dublin, 1876, p. 251 ou B. MCCARTHY, « On the Stowe Missal », dans *Transaction of the Royal Irish Academy* 27, 1877-1886 (*Literature and Antiquity* 7), p. 245-265 (texte des deux traités avec traduction). Ce livre compilé à la fin du XIV^e siècle à partir de sources antiques donne un traité sur la messe qui n'est qu'une variante de celui qui a été ajouté au X^e-XI^e siècle à la fin du Missel de Stowe ; voir Sto, p. 37-42 (voir GOUGAUD, col. 2984 et 2987 et HATCHETT, p. 165 s.).

6. Sur ce titre voir les réflexions de J. H. CREHAN, « *Canon dominicus papae Gelasi* », *VigChr* 12 (1958), p. 45-48.

cite celle « De la Trinité »¹ ; d'un *Sanctus* farci d'une ancienne *post sanctus* MG 537 (la leçon de Stowe est meilleure) ; d'une autre litanie – apparentée à la *Deprecatio Gelasii* – s'insérant dans le *Memento* des vivants² (cette litanie, assez détériorée, représente probablement le même phénomène d'intercessions anaphorales embryonnaires que l'on trouve dans MG 272 et 526, ou MG V 44) ; d'une liste des grandes fêtes du calendrier celtique insérée dans le *Communicantes* ; d'une conclusion (ajoutée par Moelcaich) du récit de l'institution identique à celle de Milan³ ; et d'une très longue commémoration des saints insérée dans le *Memento* des défunts (dont c'est un des premiers exemples connus avec celui du *Bobiense*) doté d'une formule gallicane pour les diptyques.

– Le cycle de la communion a conservé des formules et des

1. Sto, p. 9 s. La préface de la Trinité, ainsi que sa parentèle (notamment Gev 680 et l'*illatio* LMS 1357), ont suscité une abondante littérature ; voir D. WEBB, « Les propres de la fête de la Trinité », dans *Trinité et liturgie* CSS 30, Rome, 1984 (BELS 32), p. 402-406. Selon A. KLAUS, *Ursprung und Verbreitung der Dreifaltigkeitsfest*, Werl, 1938, p. 81-83 ; A. SEGOVIA, « La clausula sine differentia discretionis sentimus del prefacio trinitario y su precedentes patristico », dans *Mélanges... De Ghellinck*, Louvain, 1951, p. 375-381 ; JUNGEMANN, « Um die Herkunft » et JANINI, « Liturgia trinitaria espanola », elle aurait une origine mozarabe de la fin du VII^e siècle. En revanche, CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien*, p. 254-260 et « Commentaire de la préface de la Trinité », *Bulletin du Comité des études de S. Sulpice* 22 (1958), p. 248-256, ainsi que GAMBER, « Ein römisches Eucharistiegebet », ou encore P. A. LANG, « Leo der Grosse und die Dreifaltigkeitspräfation », SE 9 (1957), p. 116-162, défendent une origine romaine de cette prière, à cause des nombreux parallèles de cette préface avec les écrits de Léon le Grand. Selon Chavasse, la thèse hispanique ne tient pas parce que les sermons de Léon n'étaient pas connus en Espagne au VII^e siècle (voir lettre adressée à Jungmann citée dans *The Place*, p. 102, n. 3), ce qui est faux.

2. Sto, p. 12 ; DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, p. 222-229, signale (p. 222) que cette intercession anaphorale se retrouve dans le Sacramentaire de Cambrai *Bibl. Mun.* 164 (ol. 159) du IX^e siècle (CLLA 720), bien connu comme étant le meilleur témoin de l'*Hadrianum* ; de ce fait les influences irlandaises – débattues jusque-là – de ce sacramentaire se trouvent démontrées. On trouvera un texte assez proche dans le *Hanc igitur* de la *missa communis* du *Ratisbonensis* et de *Vat. Lat.* 4770. Voir aussi le *Hanc igitur* du sacramentaire *Brescia Bibl. Queriniana* 6, 7 (CLLA 820 ; IX^e siècle), cité dans EBNER, *Iter Italicum*, p. 415-416 ; et celui de deux sacramentaires de Saint-Denis (voir CLLA 927), *Laon Bibl. Mun.* 118 (ol. *Vauclerc*) (X^e siècle) et *Rouen Bibl. Mun.* 275 (ol. A 566) (IX^e/X^e siècle), dont le second est cité par Ebner (p. 417) d'après L. DELISLE, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, Paris, 1886, p. 295 (mais les deux derniers dépendent de la *Deprecatio Martini* ; voir DE CLERCK, p. 281).

3. Le récit de l'institution de Stowe porte la curieuse appellation d'*oratio periculosa* que l'on trouve déjà dans la *Praefatio Gildae de Paenitentia*, can. 20 (peut-être du VI^e siècle en Pays de Galles) et dans le Pénitentiel de Cummean, can. 11, 29 (Irlande, VII^e siècle) ; voir KOTTJE, « *Oratio Periculosa* ».

chants originaux pour la fraction (Sto, p. 17)¹ ; celle-ci précède du reste le *Pater* à la manière gallicane et romaine prégrégorienne (mais la commixtion s'est dédoublée, sans doute sous la pression d'influences romaines). À l'instar de Milan au jeudi saint, Stowe propose une *post mysterium* (voir MG 516²) désaffectée en guise de collecte pour la fraction. Le baiser de paix porte la trace de *Spanish symptoms*³ (la *pax* n'est cependant plus à sa place traditionnelle, c'est-à-dire avant l'anaphore, mais est transférée, *more romano*, après le *Pater*). Il en va de même pour les chants de la communion qui renvoient à une tradition commune à tous ses témoins celtiques (Sto, p. 18). Enfin, à la page 19, on trouve une *post eucharistiam* de type gallican.

– Trois formulaires eucharistiques alternatifs (un commun des saints dépourvu de parallèle, une messe pour les pénitents et une autre pour les défunts⁴) de structure non romaine (le commun des saints, aux pages 20 et 21, comporte un *Vere sanctus*) ont été ajoutés de seconde main à la suite de la messe romaine. Leur construction est particulièrement anarchique et ne permet pas toujours de reconstituer avec certitude leur place au sein de l'*ordo* (le commun des saints contient par exemple un protocole de *Sanctus* interpolé à la fin d'une oraison).

On relèvera le nombre invraisemblable (un peu moins de trente) – même en tenant compte de leur caractère probablement alternatif – d'oraisons de natures diverses qui

1. Sur les particularités de la fraction en Irlande, voir GOUGAUD, « Les rites de la consécration ». On remarquera les *Spanish symptoms* ; voir JANERAS, « El rito de la fracción », p. 234.

2. De nouveau la leçon est meilleure dans Stowe que dans le *Gothicum*. – Milan pour le jeudi saint et le jour de Pâques, comme le *Gothicum* (MG 272) à la même messe du jour de Pâques, possèdent une « prière pour la fraction ». Pour Milan et Stowe, c'est une astuce pour préserver une collecte *post mysterium*. Dans le cas du *Gothicum*, il s'agit au contraire d'une prière hybride (dans ce formulaire, la prière gallicane *post mysterium* précède le *Pridie*). Ajoutons que ces collectes de la fraction se distinguent bien des diverses formules privées accompagnant la fraction dans les livres romano-francs.

3. Sto, p. 18, avec l'antienne *Pacem meam do uobis* comme en Espagne (MM, col. 546).

4. BISHOP, « Liturgical Note », p. 252 s. et « Spanish Symptoms », p. 166, a montré que la *prex* de la *missa pro mortuis pluribus* (Sto, p. 23) offre un parallèle avec l'oraison célèbre qu'Elipand cite à l'appui de sa défense dans son *Ep.* 4 à Alcuin ; Selon CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien*, p. 62-64, qui se fonde sur la cohérence théologique de leçons gélasiennes parallèles (Gev 1647, 1651 et 1656), les textes du Gélasien, et même celui de Stowe, sont premiers par rapport à celui d'Elipand.

ponctuent l'*ordo*. Le *Gothicum* et le *Bobiense* identifient clairement l'*apologia sacerdotis* comme telle ; les Messes de Mone et le Palimpseste de Milan camouflent d'authentiques *apologiae* en collectes ; le Léonien introduit la première personne du singulier au sein d'une euchologie d'apparence traditionnelle ; en revanche le Missel de Stowe aligne indistinctement toutes sortes de prières, sans préciser ce qui a trait à la dévotion privée du prêtre et ce qui est proprement eucharistique. Ainsi constitue-t-il un témoin exemplaire des phénomènes qui affectent la spiritualité liturgique alto-médiévale : la cléricisation et l'individualisation du rite eucharistique¹, la prolifération anarchique des oraisons, l'infiltration d'une piété pessimiste et subjectiviste jusqu'au sein de l'euchologie sous la forme d'*apologiae*, sont ici autant de tendances exacerbées. Cette évolution se traduit dans la structure même de la messe : la célébration se « décompose » et perd son caractère dynamique. Toute la liturgie se déroule désormais à l'autel : on constate de la sorte que certains rites préanaphoraux ont glissé au sein de l'office des lectures, tandis que ce dernier tend du même coup à devenir un « rite » vidé de son contenu primitif.

Outre l'*ordo missae*, on ne négligera pas le rituel : un *ordo baptismi* inspiré de celui du Gélisien (Sto, p. 24-33)², mais doté d'éléments pré- et postbaptismaux non romains comme certaines formules de la consécration des fonts, pour la chrismation, ou le lavement des pieds (Sto, p. 32)³, qui l'apparentent fortement à celui du *Bobiense* (notamment à cause des différentes formules de chrismation qui s'y additionnent : *Deus omnipotens pater, Vngo te et Operare*) ; cet *ordo* est suivi d'un *ordo de infirmis* avec ablutions, prières, onction et communion (Sto, p. 33-36). Enfin on prendra en considération le court traité sur la messe (en gaélique), d'un allégorisme narratif débridé, qui a été ajouté vers l'an mil.

1. Même si cette évolution est indubitablement liée à l'extension en Irlande (mais depuis Rome) de la messe votive, il est abusif de déduire du Missel de Stowe que les moines irlandais ne connaissaient que cette forme de « célébration ». Le *Monacensis* est là pour témoigner du contraire ; voir HATCHETT, p. 154 (quoi qu'en dise HENNIG, *Old Ireland*, p. 89).

2. Voir DE PUNIET, « Baptême », col. 334-336.

3. Voir BEATRICE, *La lavanda dei piedi*, p. 163 s. ; WARREN, *The Liturgy*, p. 66 s. La chrismation de Sto, p. 31, est étudiée par VANHENGEL, « Le rite et la formule », notamment p. 184 ; voir aussi les remarques de COEBERGH, « Problèmes de l'évolution », p. 292 s.

Fragments celtiques tardifs.

À la suite des Missels de Bobbio et de Stowe, il convient d'examiner les fragments de sacramentaires celtiques tardifs ayant conservé une structure et une part notable de matériaux non romains, et qui sont tous, d'ailleurs, étroitement apparentés.

Non pas, répétons-le, qu'il faille faire de cette origine un principe de classification, car de toute évidence la liturgie celtique (si ce n'est, peut-être, à propos de l'office) ne présente pas de véritable spécificité par rapport à celle des Gaules (c'est bien ce qui rend si difficile l'attribution d'une origine au *Gothicum* ou au *Bobiense*, par exemple). Seulement, de fait, l'Irlande, pour des raisons géographiques et politiques évidentes, n'eut pas à subir les mêmes contraintes politico-religieuses que la Gaule ou la Germanie, directement soumises à l'*imperium* carolingien. Ainsi, de même que certaines cités italiennes ou la partie de la péninsule Ibérique dorénavant placée sous l'autorité de princes musulmans, les pays celtiques purent préserver plus longtemps des caractéristiques non romaines au sein de leurs livres liturgiques.

Les Fragments de Saint-Gall.

La collection de fragments du *Codex Saint-Gall 1394* (p. 95-98)¹ constitue le reliquat d'un sacramentaire irlandais qui devait être très proche du Missel de Stowe, et donc représentatif d'une forme de missel hybride romano-celtique en vogue dans certains milieux monastiques insulaires. On reconnaît la version du canon romain qui se trouve à la base de ces livres. Leurs datations sont analogues (IX^e siècle), et tous possèdent un certain nombre de formules communes ou similaires, pour le *Pater*, le baiser de paix et la communion. On retiendra notamment la série des antiennes de communion, caractéristiques des livres irlandais.

Quant à la série de fragments liturgiques celtiques *Saint-Gall 1395* (p. 422-423, 426-427 et 444-447)², notamment une

1. WARREN, p. 174-179 ; voir GOUGAUD, « Celtiques (Liturgies) », col. 2972 ; CLLA 115 ; CLA VII, 979.

2. WARREN, p. 179-184 ; GOUGAUD, col. 2976 ; CLLA 103 et 106 ; respectivement CLA VII, 988 et 991. Il faut ajouter à ces fragments ceux d'une messe *pro defunctis* signalés par B. BISCHOFF, « Neue Materialien zum Bestand und zur Geschichte der altlateinischen Bibelübersetzungen », dans

missa canonica et un *ordo ad infirmum*, peut-être originellement membres d'un seul et même manuscrit, elle renvoie, elle aussi, à un formulaire analogue à celui de Stowe.

Le Fragment de Plaisance.

Ce fragment *Piacenza*, *Archivo di San Antonino*, C. f° 2 r^o¹, comprend des pièces communes avec deux *contestationes* du Missel de Bobbio (Bob 489 et 461), ce qui apporte une preuve complémentaire de l'origine irlandaise dudit missel ; et surtout l'une de ces *contestationes* est dotée d'un dialogue dans lequel viennent s'interpoler des formules tirées d'une ancienne *post nomina* (citant elle-même, semble-t-il, une formule de diptyques). Bien qu'il ait été recopié sur le continent, en quelque colonie de moines irlandais, son écriture et ses rubriques en vieux gaélique ne laissent planer aucun doute sur l'origine de ce fragment. Cependant, si ce dernier n'est certainement pas antérieur au IX^e siècle, il est difficile à dater.

Les Fragments irlandais de Reichenau.

Ces fragments, *Karlsruhe Bad. Landesbibl. Aug. 17 A* et *18 B*², dont l'écriture celtique suggère, selon Bannister, une datation autour de 800, nous livrent les restes très endommagés de sacramentaires irlandais, ayant séjourné à Reichenau, et dotés de formules communes aux trois dernières messes du Missel de Stowe ; celles-là mêmes qui correspondent à une structure encore gallicane.

Le fragment *Aug. 17* comporte une messe votive dotée de la prière *Deus qui culpa offerendis* que l'on retrouve comme collecte au début de la messe « romaine » du *Gothicum*, du *Bobiense* et de Stowe. Curieusement le Fragment de Reichenau l'utilise comme *post sanctus*.

Le Fragment *Aug. 18* donne un commun des martyrs de

Misc... Mercati I, Cité du Vatican, 1946 (ST 121), p. 425-427 ; voir CLLA 104 et CLA VII 1012.

1. Éd. BANNISTER, « Some Recently Discovered Fragments », p. 53-55 ; voir GOUGAUD, col. 2973 et dans CLLA 125 (Gamber précise en note que le manuscrit a aujourd'hui disparu).

2. BANNISTER, p. 49 et 55-61 (*Aug. 17*) ; p. 50 et 61-66 (*Aug. 18*) ; voir GOUGAUD, col. 2972-2973 ; CLLA 120 et 121 ; CLA VIII, 1116.

structure gallicane mais de nature hybride (la *post sanctus* est une adaptation du *Hanc igitur* dans sa version irlandaise ¹).

Témoins tardifs de la « missa communis » romaine reçue en Irlande.

Des manuscrits beaucoup plus tardifs que les documents étudiés jusqu'à présent, le *Codex Ratisbonensis*, Oxford, Bodleiana, Auct. D. I 20 (un Grégorien, mais copié à Saint-Gall au IX^e siècle ²), et *Vat. Lat. 4770* (un missel plénier de l'Italie centrale, datant du milieu du XI^e siècle ³), ont conservé chacun en appendice (respectivement f^o 245 r^o et f^o 205 v^o) une *missa communis* dotée d'une *prex* identique à celle de la messe quotidienne de Stowe (mais avec une meilleure leçon) ⁴ : une action de grâces suivie directement d'une *commendatio oblationis*. Nous avons même un quatrième témoin, une messe des morts (de facture tout à fait insulaire et dont la Préface porte encore le titre de *contestatio*) du supplément gélasien d'un *Hadrianum* italien du IX^e siècle, le *Veronensis Bibl. Cap. 86* (f^o 176 v^o) ⁵, donnant une brève citation légèrement différente de cette même *prex*, qui place la litanie des *per quem* après le *Te igitur*.

On a du mal à croire que cette prière eucharistique soit le fidèle reflet d'une *canonica prex* romaine antique, comme le soutient Gamber. En effet, le corps même de la *prex* n'est qu'une simple litanie de qualificatifs divins, et de même, la partie christologique aligne assez lourdement une longue suite de *per quem*. Si l'on tient compte des additions trinitaires et de la citation du *Te Deum*, il faut supposer qu'il ne s'agit que d'une *prex* dominicale commune, du type Gev 1243, ayant subi quelques retouches en Irlande avant de revenir sur le continent. D'ailleurs, le *Ratisbonensis* et *Vat. Lat. 4770*, outre la parenté de leur *missa communis* avec celle du Missel de Stowe, ne sont pas dépourvus d'autres *Irish symptoms* : la *missa communis* comporte ainsi un *Hanc igitur* farci d'une litanie dont l'une des demandes est typique du vocabulaire des prières des

1. Voir BISHOP, « On the Early Texts », p. 82, n. 6.

2. CLLA 735.

3. CLLA 1413.

4. Voir GAMBER, *Sakramentartypen*, p. 67 et 71 ; « Die mittellitalienischen-beneventanischen Plenarmissalien. Der Messbuchtypus des Metropolitan-gebiets von Rom », SE 9 (1957), p. 116-162 ; « Ein römisches Eucharistiegebet » (avec le texte).

5. CLLA 811 (voir aussi CLLA 726 pour le corps du sacramentaire) ; texte dans *Sakramentartypen*, p. 38-39.

diptyques gallicans¹. Mieux, *Vat. Lat. 4770* f° 69 v° donne pour les Rameaux une *post sanctus* dans laquelle est maladroitement insérée (au moyen d'un *Supplices te rogamus* romain) une litanie identique tissée de *per quem* et une formule de bénédiction typiquement gallicane elle aussi (même si l'on peut admettre à l'extrême rigueur que l'origine de ce *Vere sanctus* soit italienne).

Rituels celtiques.

Malgré leur date tardive, les rituels celtiques des malades contenus dans les évangélistes de Deer, Dimma et Mulling préservent de précieux renseignements eucharistiques, en particulier sur les prières et les chants de la communion. Ceux-ci recoupent l'*ordo* des autres témoins celtiques. Au sein de ces « évangélistes de poche » (à but pratique), il faut retenir le rite de la communion du rituel des malades contenu à la fin du Livre de Deer² (X^e siècle) ; ainsi que les formulaires *de infirmis* ajoutés aux évangélistes de Dimma³ (VIII^e-IX^e siècle) et de Mulling⁴ (fin du VII^e siècle – mais le formulaire est une addition du IX^e siècle⁵).

De même que l'*ordo* du baptême et celui pour les infirmes du Missel de Stowe, ou encore la messe de ce même missel, ces livres celtiques possèdent un *ordo* de la communion qui se rattache à un type commun, déjà contaminé par l'usage romain de la *pax* après le *Pater*, mais conservant ses attaches avec l'usage autochtone et la liturgie hispanique⁶.

1. Voir ici, p. 347 et GAMBER, « Ein römisches Eucharistiegebet » p. 112, mais celui-ci ne tient pas compte de ces données dans ses hypothèses.

2. *Cambridge University Lib. 1911* (I. i. 6. 32) ; éd. WARREN, p. 163-166 ; CLLA 149.

3. *Dublin Trinity College Lib. 59* (A. IV. 23) ; éd. WARREN, p. 167-171 ; CLLA 145 ; CLA II, 276.

4. Éd. H. J. LAWLOR, *Chapters on the Book of Mulling*, Édimbourg, 1897 ; l'original des évangiles du *Book of Mulling* (*Dublin Trinity College Lib. 60* [A. I. 15]) serait de la main même de Mulling († vers 697) fondateur de l'abbaye éponyme (comté de Carlow), mais le colophon qui nous donne cette précision suggère que le manuscrit est une copie du VIII^e siècle. Les textes des évangiles sont particulièrement intéressants, puisqu'ils traduisent littéralement une version grecque alexandrine très ancienne, de la même famille que celle des *Codex Sinaiticus* et *Vaticanus* ; voir H. WILLIAMS, *Christianity in Early Britain*, Oxford, 1912, p. 183 ; METZGER, *The Text*, p. 42-46 ; VL 35.

5. Éd. WARREN, p. 171-173 ; CLLA 141 ; CLA II, 276.

6. Voir WARREN, *The Liturgy*, p. 225, n. 2-7, à propos de la parenté des

Certains éléments de ce rituel de la communion sont déjà attestés dans l'Antiphonaire de Bangor (*Milan, Bibl. Ambrosiana C. 5 inf.*)¹, un recueil d'antienne, d'hymnes, de *cantica* et d'oraisons destiné à l'office cénobitique et constitué à la fin du VII^e siècle pour le monastère fondé par saint Comgall au nord de l'Irlande (puis transporté au siècle suivant à Bobbio par crainte des pillards vikings).

formules celtiques entre elles (la collecte *Deus tibi gratias agimus* se retrouve dans MG 498 ; voir WARREN p. 165, n. 7) ; voir aussi p. 165, n. 1, à propos de l'antienne de postcommunion *Refecti* présente tant dans les livres hispaniques (MM, col. 452) que celtiques ; voir aussi à propos de *Refecti* et du psaume 33 attestés à la communion dans l'*ordo missae* de Stowe (Sto, p. 18) et ASENSIO, « Los recitativos ».

1. On retiendra l'édition de WARREN, *The Antiphonary of Bangor* ; voir CABROL, « Bangor » ; CURRAN, *The Antiphonary of Bangor* ; CLLA 150 et CLA III, 311. On trouve, dispersées dans le manuscrit, diverses pièces (hymnes et antienne) pour la communion qui correspondent en tous points aux autres *ordo* de la communion présents dans les livres celtiques (notamment l'hymne *Sancti uenite*, le chant du psaume 33 et du *Refecti Christi corpore*, voir Bgr 8, 110 et 115), voir STEVENSON dans WARREN, *The Liturgy*, p. LXII-LXIV.

CHAPITRE V

LES PREMIERS LIVRES ROMANO-FRANCS

Nous avons déjà rencontré un certain nombre de livres mérovingiens ou celtiques fortement romanisés comme le *Missale Francorum*, le *Bobiense* ou le Missel de Stowe. Le premier offrait un matériau romain organisé selon le schéma de type gallican, le deuxième une messe romaine très lourdement interpolée de pièces ibéro-gallicanes, et le troisième, à la fois un matériau et une structure hybrides. Mais aucun d'entre eux ne pouvait prétendre sérieusement donner l'illusion d'être un livre liturgique « romain » (si ce n'est peut-être la première rédaction du Missel de Stowe). Ils témoignent seulement d'actes de « dépouille » effectués sur la liturgie romaine au détriment de l'homogénéité autant des livres gallicans que des romains.

Il n'en va plus de même, lorsque, au cours du VII^e siècle et surtout du VIII^e, les formules euchologiques romaines entamèrent une pénétration massive en Gaule¹. Celles-ci ne parviendront pas à former un bloc romain homogène – la frontière n'est pas toujours facile à tracer entre livres gallicans romanisés et livres romains gallicanisés – mais on ne peut nier que les documents dont il va être question appartiennent directement au rite romain. Les sacramentaires romano-francs conservent non seulement une part notable de matériaux romains, mais surtout certaines des structures typiques de l'organisation liturgique très particulière de la Cité apostolique.

Répetons que ces livres demeurent des hybrides, même si c'est d'une manière inverse des précédents. Ils comportent une part significative de fonds de type gallican ainsi que des créations franques *sui generis*, qui ne sont pas des débris

1. Voir VOGEL, « Les échanges liturgiques », en particulier p. 188-194.

erratiques (à la manière des *apologiae* iro-franques qui se sont glissées ici et là), mais de véritables parties intégrantes. Il faut souligner que ces livres romano-francs constituent parfois notre unique source pour certaines prières ou rites non romains.

Il ne saurait être question, bien entendu, d'entreprendre ici une étude détaillée de tous les témoins francs de la liturgie romaine. Je me propose seulement de faire le point sur ce que l'on considère comme l'apport de type gallican contenu dans le Gélasien ancien et les Gélasiens mixtes francs, les principaux témoins des livres romains hybrides (il ne sera fait mention qu'incidemment des Grégoriens, des Grégoriens mixtes et des pontificaux bien qu'ils ne soient pas à négliger). Cela, afin d'entamer une réévaluation de l'apport non romain (dans sa globalité) au sein du Gélasien, et dans l'optique de rassembler une partie significative de leurs éléments non romains, la crédibilité des deux objectifs étant étroitement réciproque.

Le Gélasien ancien.

Il est fâcheux que nous ne possédions pas d'archétype romain du Gélasien ancien. Il eût été aisé de déduire quels furent ses ajouts hétérogènes. Mais il est fort douteux qu'un tel archétype romain ait jamais existé. On peut même se demander si Rome a connu mieux que des « recueils d'archives », c'est-à-dire de véritables sacramentaires « typiques », à la fois destinés à faire autorité et à être utilisés dans la liturgie. Du moins pas avant que les Carolingiens n'aient l'idée d'en inventer pour les besoins de leur politique et que ceux-ci ne refluent sur l'Italie¹. Rome ne connaissait certainement pas avant ce reflux de sacramentaire « typique » coiffant les usages presbytéraux, monastiques, suburbicaires, basilicaux ou papaux. Ce dernier n'aurait répondu à aucune nécessité. Il correspond au besoin né de la transposition en dehors de l'*Urbs* d'une liturgie fondée plus ou moins directement sur des livres romains, rendant indispensable une systématisation extérieure *a posteriori*.

Il faut donc compter avec notre information lacunaire concernant la liturgie romaine antique. Une partie du matériau a disparu ou se cache (c'est le cas des parties

1. Voir J. DESHUSSES, « Grégoire et le Sacramentaire grégorien », p. 642.

manquantes du Léonien, peut-être dissimulées dans les livres milanais ou francs). Même si l'on peut considérer que les témoins de l'*Hadrianum* sont fidèles à leur modèle, il faut se souvenir que nous ne possédons pas un seul témoin manuscrit direct, copié à Rome pour une Église de l'*Urbs*, de l'euchologie romaine de cette époque. Nous ne sommes cependant pas désarmés lorsqu'il s'agit de dépister les pièces romaines : par exemple, il existe des pièces dont on peut difficilement mettre en doute la romanité puisqu'elles se lisent dans tous les témoins, Léonien inclus. En outre, un certain nombre d'indices, comme l'origine proprement romaine d'une cérémonie, son *ordo*, les parentés de ses textes, ou le style littéraire – en particulier la stricte fidélité au *cursus* cicéronien¹ –, permettent de déterminer, avec plus ou moins de certitude selon les cas, ce qui est de type gallican et ce qui est romain.

Le manuscrit démembré *Vaticanus Reginensis Lat. 316* et *Paris BNF Lat. 7193, 41/56*, qu'il est convenu d'appeler « Gélasien ancien »², contient trois livres qu'un scribe orna du titre de « Livre des sacrements de l'Église romaine selon le cycle annuel » – ce qui ne doit pas trop nous impressionner³.

1. Celle-ci dénote normalement une origine romaine. Cependant, des rhéteurs tout à fait capables de se hisser au niveau du *cursus* « léonien » séjournèrent pendant l'Antiquité tardive en Italie, notamment à Ravenne ou à Milan. De fait, tous les écrivains latins chrétiens manient le *cursus* depuis la fin du IV^e siècle jusqu'au VI^e ; voir H. LECLERQ, « *Cursus* », dans DACL III-2, col. 3196-3197. Sur l'usage du *cursus* dans les écrits de Léon le Grand, voir l'étude classique de COEBERGH, « Saint Léon le Grand ».

2. *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*, éd. MOHLBERG ; voir CLLA 610 (abondante bibliographie) ; CLA I et V 105. Voir également les autres témoins (fragmentaires) apparentés au Gélasien ancien, tous de la seconde moitié du VIII^e siècle, dont Gamber fournit la liste (CLLA 611-615). Les autres témoins supposés (voir CLLA 622-635) sont moins évidemment « gélasiens antiques ». En particulier, le curieux Sacramentaire de Tassilo, Prague, *Knihovna Metropolitni Kap. O. 3* (CLLA 630, Ratisbonne, fin du VIII^e siècle) ne semble devoir entrer dans aucune catégorie précise : « C'est un de ces sacramentaires "marginiaux" qui nous avertissent de ne pas définir de catégories trop rigides » (MORETON, *The Gelasians of the Eighth Century*, p. 205). Tables du Gélasien dans SIFFRIN, *Konkordanzta-bellen II*. Le Gélasien, bien que son influence ait été considérable, devait être rapidement supplanté et n'a pas vraiment engendré de *stemma*.

3. BROU, « Le IV^e livre d'Esdras », p. 105, n. 1 : « La liturgie romaine authentique n'ayant pas été conçue pour seconder les vues d'unification politique d'un prince quelconque, il se trouvait que le genre de romain désiré par Pépin ou Charlemagne n'existait pas [...] : dans ce cas on n'hésitait pas à en faire. C'est ainsi qu'on vit, vers le milieu du VIII^e siècle, s'établir en France le prototype de la lignée des gélasiens du VIII^e siècle portant l'étiquette solennelle : *Liber Sacramentorum ROMANAE Ecclesiae* [...] qui n'avait pas été conçu à Rome et serait inutilisable, pour longtemps, dans la Ville éternelle [...] d'ailleurs de quel genre de romain s'agissait-il ? [...] On évitait de

Bischoff a démontré que le *codex* fut recopié, vers 750, au monastère féminin de Chelles¹. Il présente d'ailleurs des caractéristiques paléographiques anglo-saxonnes analogues à celles du MGVI, du Psautier de la Reine, et du *Missale Francorum*, même si son canon (Gev 1242 s.), très étroitement apparenté à celui du Grégorien, et sans aucun doute purement romain, se distingue clairement de la rédaction insulaire et prégrégorienne illustrée par le *Missale Francorum*, le *Bobiense* ou Stowe. Il préserve un fonds destiné à faire face aux besoins les plus divers.

– Livre I : un temporal des fêtes du Seigneur (Nativité, quelques propres de saints, Théophanie, cycles septuagésimal et pascal) suivi d'un pontifical embryonnaire (réconciliation des hérétiques, Dédicace, ordinations).

– Livre II : un sanctoral reflétant une double origine géographique (l'« autonomie » du sanctoral par rapport au temporal, peut-être accidentelle, constitue une marque du Gélasien qui sera reprise par la famille italienne des Gélasiens mixtes avant de connaître le succès que l'on sait). On trouve en outre les Quatre-Temps de septembre et l'Avent.

– Livre III : un bref cycle dominical *per annum* (dépourvu de toute allusion à la liturgie stationnale), le canon romain et des formulaires spéciaux rangés par thèmes, la plupart destinés à l'évêque (mais on trouve également au long du Gélasien maintes références à la vie monastique).

Il s'agit par conséquent d'un document beaucoup plus riche et organisé que la plupart de ceux que nous avons vus jusqu'à présent.

Le nombre de collectes avant la *super oblata*, curieusement ici désignée *secreta* (comme parfois dans le *Bobiense*²), est variable, laissant supposer que différents systèmes, peut-être plus ou moins archaïques, cohabitent dans le Gélasien ancien³.

préciser : il suffisait de la majesté du nom romain, étalée sur la première page de titre, pour tenir lieu d'explication. »

1. Voir BISCHOFF, *Die kölnen Nonnenhss*, p. 408.

2. Voir notamment JUNGEMANN, *Missarum Sollemnia* II, p. 370-372, à propos de ce curieux phénomène qui pousse certains livres (*Bobiense*, Gélasien...) à adopter cette terminologie sans relation avec celle des prières *post nomina* gallicanes, ni avec celle de la *super oblata* romaine. Il s'agit peut-être d'un usage propre à certaines régions du nord de l'Italie (ce qui expliquerait sa présence dans le Missel de Bobbio).

3. Voir V. L. KENNEDY, « The Two Collects of the Gelasian », dans *Misc... Mohlberg* I, Rome, 1948, p. 183-188 ; CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien*,

Nous savons que le Gélasien ancien n'était pas un *unicum*. Toutefois sa parentèle semble incomparablement moins développée que celle des Gélasiens mixtes ou des Grégoriens ; sans doute parce qu'il dut sans tarder faire face à une concurrence trop forte venant de livres mieux ajustés au goût liturgique de ce temps. De cette famille gélasienne ancienne, il ne subsiste donc que quelques traces : en particulier l'Index de Saint-Thierry de Reims provenant d'un Gélasien ancien recopié vers 780 dans le quart nord-est de la *Francia*¹. Le sacramentaire dont ces tables témoignent semble avoir été de facture un peu plus ancienne que le *Reginensis* qui comporte un rituel des ordinations remanié et un pénitentiel ajouté à la fin du manuscrit.

Pour simplifier, disons que deux théories s'affrontent à propos de la formation et de la nature de cet ouvrage de toute évidence très composite. D'une part, celle d'Antoine Chavasse², selon qui ce livre constituerait un témoin du sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains vers 600, mais doté d'un supplément gallican. Les constructions sur lesquelles repose cette thèse rencontrèrent de rudes critiques³,

p. 185-195 et « L'oraison *super sindonem* dans la liturgie romaine » (selon DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, p. 284 : « La construction de Chavasse est subtile, mais repose sur des bases fort précaires ») ; voir enfin A. MARTELLI, « I formulari della messa con due o tre orazioni prima della segreta nei sacramentari romani », *Studia Patavina* 19 (1972), p. 539-579 et « Un fenomeno della liturgia gallicana e del Gelasiano : le messe con piu orazioni prima della segreta », *Studia Patavina* 20 (1973), p. 546-569.

1. *Reims Bibl. mun.* 8 (C. 142) f^o 1-2 ; CLLA 611 ; CLA VI, 822 ; éd. MOHLBERG, *Gev.*, p. 267-275 ; A. WILMART, « L'Index liturgique de Saint-Thierry », *RBén* 30 (1913), p. 437-450.

2. *Le Sacramentaire gélasien* et *La Liturgie de la ville de Rome*, ainsi que la reconstitution par Chavasse du sacramentaire gélasien purement romain : *Textes liturgiques de la ville de Rome. Le cycle liturgique romain annuel selon le sacramentaire du Vaticanus Reginensis 316*, Paris, 1997 (Sources liturgiques 2) ; ou encore METZGER, *Les Sacramentaires*, p. 81-106 (d'après Chavasse).

3. Notamment de la part de JUNGSMANN, « Um die Herkunft » et sa recension de Chavasse dans *ZKTh* 81 (1959), p. 236-239 ; JANINI, « El Gelasiano De Missarum Solemnis » et sa recension de Chavasse dans *Analecta Sacra Tarragonensia* 31 (1958), p. 12-14 ; THOMPSON, « The Contribution » ; et surtout de COEBERGH, « Le Sacramentaire gélasien ». Parmi les arguments de ce dernier, relevons-en deux ; à propos des variantes textuelles qui fondent en partie l'hypothèse de Chavasse ; p. 52 : « il paraît évident que [ces variantes] nous offrent un tableau instructif de la grande liberté que les compilateurs et les copistes se sont permise à l'égard du texte [...] [du] Gélasien du VIII^e siècle. Pour en revenir aux variantes alléguées par C[havasse], il ne nous paraît point invraisemblable que l'on se soit déjà permis une liberté pareille à l'époque qui nous concerne plus spécialement, à savoir le courant du VII^e siècle. [...] Est-ce qu'il est toujours possible de déter-

mais la position de Chavasse est suivie par nombre de liturgistes – surtout francophones. D'autre part, les diverses thèses de ceux pour qui cet ouvrage constitue un livre hétéroclite, certes formé principalement de matériaux euchologiques romains authentiques, mais à partir de documents divers, agglutinés en dehors de Rome par des clercs admirateurs de la liturgie de l'*Urbs* qui ressentaient le besoin de codifier un tel recueil.

La faiblesse essentielle de la thèse de Chavasse est de postuler l'existence à Rome d'usages codifiés (et pas seulement de prières archivées) dès le VI^e siècle, et donc un *Ur-Gelasianum* correspondant à une tradition précise romaine, toutes choses dont nous n'avons absolument aucune trace. Au contraire, on peut penser qu'un tel ouvrage n'a jamais existé à Rome sous la forme d'un véritable sacramentaire. Il y aurait été sans réelle utilité. Si *Ur-Gelasianum* il y eut, rien ne permet d'affirmer qu'il était autre chose qu'une tradition fluctuante et multiple, guère mieux illustrée par le Gélasien que par le *Missale Francorum*¹.

Pour les uns (Baumstarck, Schmidt, Bourque, Thompson²), il s'agit d'une compilation franque effectuée à partir de *libelli* romains ; pour les autres, italienne à partir d'un fonds romain

miner exactement laquelle des deux formes représente la formule primitive » ; et à propos des titres presbytéraux, l'auteur constate, non sans humour, p. 65, que : « lorsqu'on se réfère [au Gélasien], on y trouve une messe de scrutin au V^e dimanche, qui selon l'hypothèse C[havasse] aurait dû être célébrée à Saint-Pierre-aux-Liens. Mais est-il vraiment croyable qu'un jour de dimanche, après une longue cérémonie à Saint-Pierre au Vatican, et un parcours de 6 ou 7 kilomètres, les prêtres cardinaux ou l'un d'eux auraient encore [*sic*], car il est déjà midi-passé et plus (avaient-ils dîné avec le pape après la messe, c'est bien probable), est-il vraiment probable que le dimanche dans l'après-midi, on aurait célébré une messe de scrutin encore ? »

1. THOMPSON, « The Ordination Masses », p. 437 : « Un examen attentif du *Reginensis* 316 et du *Missale Francorum*, loin de nous fournir des preuves apodictiques que les deux sacramentaires dépendaient d'une unique source, laisse plutôt penser que tous deux dépendaient de plusieurs sources communes, voire d'un fonds commun » ; le même auteur conclut que si « le premier groupe de messes pour l'ordination fait effectivement partie intégrante du document préexistant, on peut désormais douter 1) qu'un Gélasien presbytéral ait jamais existé et 2) qu'il y eût jamais un sacramentaire gélasien romain du VII^e siècle » (p. 440).

2. BAUMSTARCK, « Untersuchungen », p. 5*-45* ; H. A. P. SCHMIDT, « De lectionibus variantibus in formulis identicis sacramentarium leoniani, gelasiani et gregoriani », SE 4 (1952), p. 103-173, en particulier p. 134 s. et « De sacramentariis romanis », *Gregorianum* 34 (1953), p. 725-743 ; BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires romains* I, p. 135 s. ; THOMPSON, « The Contribution »...

(Dix, Coebergh¹), voire plus précisément campanienne puis ravennate (Gamber²). De toute façon, les formulaires romains composant le Gélasien ont amassé, tandis qu'ils étaient compilés, en plusieurs étapes, des matériaux de différentes origines, et subi plusieurs révisions³. Si les trois livres du Gélasien ont été réunis hors de Rome, cela explique beaucoup plus simplement, sans recourir à des hypothèses relatives à la diversité – réelle certes – des liturgies de Rome, l'indubitable pluralité de traditions qui coexistent avec plus ou moins de cohérence au sein du Gélasien.

L'avantage de l'hypothèse d'abord formulée par Gregory Dix, selon qui le Gélasien aurait atteint sa forme archétypale dans le sud de l'Italie, près de Naples, est de rendre compte du nombre de fêtes de saints de l'Italie du Sud dans ce qu'Antoine Chavasse identifie comme la « strate B » du

1. DIX, *The Shape*, p. 532 et 565 s. ; selon COEBERGH, « Le Sacramentaire gélasien », p. 72, le sanctoral serait la meilleure illustration de cette thèse : « Une telle combinaison fantaisiste [le sanctoral un peu factice du Gélasien] n'a certainement pas pour auteur un prêtre cardinal d'un des titres de Rome, mais sûrement un étranger, un prêtre (ou moine-prêtre) qui a rassemblé dans les archives du Latran tout ce qu'il a pu trouver pour composer un sacramentaire à son usage privé. Un pèlerin dévot [...] ou plutôt deux de ces moines-prêtres qui ont combiné leurs efforts, ce qui expliquerait mieux, et les deux couches A et B de Chavasse, et aussi la présence d'un petit nombre de saints étrangers dans ces deux couches, à savoir dans la couche A : du centre de l'Italie, dans la couche B : de la Campanie. Ce sont des matières plus ou moins disparates qui ont été réunies dans ce curieux amalgame, œuvre de moines-prêtres romanisants, mais non pas romains. »

2. GAMBER, *Sakramentartypen*, p. 54-60, « Das kampanische Messbuch », p. 5-111 et « Das sogennante Sacramentarium Gel. », dans *Missa Romensis*, p. 107-115. L'auteur voit dans Maximien de Ravenne († 553) le compilateur de l'ouvrage – une hypothèse faisant beaucoup appel à la fantaisie ; ce qui lui valut des critiques sévères de la part de A. CHAVASSE, « L'œuvre littéraire de Maximien de Ravenne », *EL* 74 (1960), p. 115-120. Selon GAMBER, c'est depuis Ravenne que se serait effectuée la pénétration du Gélasien à Milan au cours du VI^e siècle ; voir « I piu antichi libri liturgici dell'alta Italia », p. 76 s. Quant à faire remonter, comme le voudrait Gamber, au sacramentaire rédigé par Paulin de Nole († 431) les origines lointaines du Gélasien, c'est accorder beaucoup d'importance à GENNADE, *De uir. ill.* 49...

3. Selon COEBERGH, « Le Sacramentaire gélasien », p. 55 s. « On constate tout d'abord que le Gélasien ancien a introduit [pour la messe de la vigile pascalle] les formules grégoriennes [...] à la suite des formules [gélasiennes] ; les formules [grégoriennes] sont une interpolation causée sans doute par le succès déjà croissant du Sacramentaire grégorien, récemment introduit. Le compilateur gaulois du sacramentaire Gélasien "ancien" a déjà voulu "moderniser", semble-t-il. Le témoignage du Vat. Reg. 316 [...] est substantiellement confirmé par les manuscrits du Gélasien du VIII^e siècle, donc par des textes remaniés. » Sur l'influence du Grégorien dans le Gélasien, H. ASHWORTH, « Gregorian Elements in the Gelasian Sacramentary », *EL* 67 (1953), p. 9-23.

Gélasien. La formation du Gélasien en Italie, mais en dehors du diocèse de Rome, permettrait de comprendre la proportion non négligeable de matériaux non romains (mais vraisemblablement italiens) qui se sont faufileés jusque dans les cérémonies les plus vénérables de la Semaine sainte – même s'il n'est pas du tout impossible que certaines de ces interpolations aient été effectuées, dès l'origine, dans quelques titres romains¹. L'hypothèse « napolitaine » est d'autant plus séduisante qu'elle suggère un itinéraire du Gélasien fort plausible, expliquant sa venue en Gaule sous sa forme actuelle. Les moines anglo-saxons auraient tout simplement diffusé dans les royaumes mérovingiens leurs propres livres liturgiques, lesquels étaient eux-mêmes bel et bien venus d'abord de Campanie². Sans exclure d'autres ajouts francs ultérieurs, on aurait, dès son séjour britannique, adjoint au Gélasien des matériaux supplémentaires de type gallican ayant survécu à la romanisation anglo-saxonne de la Bretagne, notamment les matériaux communs au Gélasien et au *Missale Francorum* dont les liens insulaires ont été démontrés.

De fait, les bénédictins anglo-saxons étaient en rapport avec le sud de la Péninsule. Théodore de Cantorbéry († vers 690) avait été moine dans un monastère napolitain avant de s'embarquer pour le Kent. Du reste, plusieurs lectionnaires anglo-saxons du VII^e-VIII^e siècle proviennent de la région de Naples³. Le fonds italien du Gélasien aura suivi le même

1. COEBERGH, « Problèmes de l'évolution », p. 289, n. 70. Il semble que, dès la première moitié du VIII^e siècle, le pape ait utilisé des éléments du rituel gallican d'ordination ; voir R. E. REYNOLDS, « Addenda to South Italian Ordination Rite », dans *Clerical Orders in the Early Middle Ages*, Aldershot, 1999, XXII, p. 1, d'après J. St. H. GIBAUT, « The Clerical *Cursus* of Constantine of Nepi : Two Accounts » *EcclOr* 12 (1995), p. 195-205.

2. BAUMSTARCK, *Liturgie comparée*, p. 7 ; C. HOHLER, « Some Service Books of the Later Anglo-Saxon Church », dans *Tenth-Century Studies. Essays in Commemoration of the Millennium of the Council of Winchester and Regularis Concordia*, éd. D. PARSONS, Chichester, 1975, p. 60-64 ; CUBITT, « Unity and Diversity », p. 55.

3. Parmi les témoins liturgiques anglo-saxons qui comportent des influences campaniennes ou napolitaines, il faut mentionner avant tout : l'*Homélaire* de Bède ; voir G. MORIN, « Le recueil primitif des homélies de Bède sur l'Évangile », *RBén* 9 (1892), p. 316-326 ; le *Calendrier* de saint Willibrord *Paris BNF Lat. 10837*, éd. H. WILSON, Londres, 1918 (HBS 55), CLLA 414 ; les *Épîtres* et le *Diatessaron* capouans du *Codex Fuldensis*, *Landesbibl. Bonif. 1* (CLLA 401) passé en Angleterre en 668 ; le *Codex Amiatinus*, *Florence Bibl. Lorenziana Am. 1* (CLLA 404) copié vers 700 à Wearmouth d'après un texte napolitain ; la liste de l'Évangélaire de Lindisfarne *Londres Brit. Mus. Cotton Nero D. IV* (CLLA 405) ; la liste northumbrienne du *Codex Regius*, *Londres Brit. Mus. Reg. I B VII* (CLLA 406) ; les

chemin. Ce dernier aspect de l'hypothèse semble hautement probable au vu de la tradition manuscrite (anglo-saxonne) du Gélasien, ainsi que des liens spéciaux qui unissaient la *Francia* et les royaumes anglo-saxons au VIII^e siècle (voire dès le VII^e siècle), liens expliquant bien la diffusion continentale du Gélasien¹.

Le témoignage du Calendrier et du Sacramentaire de saint Boniface confirme l'hypothèse d'une piste anglo-saxonne du Gélasien : le sacramentaire anglo-bavarois de saint Boniface est apparenté, comme le *Missale Francorum*, au Gélasien ; le Sacramentaire et le Calendrier proviennent de Northumbrie et sont en usage à Ratisbonne au VIII^e siècle où ils ont été apportés du temps de l'apostolat de Boniface, si ce n'est par lui en personne. Certaines préfaces trahissent des liens avec la Campanie, et le Calendrier mentionne une liste de saints de l'Italie centrale et méridionale. Enfin, signalons que Bède et Boniface citent le Gélasien ancien².

Tout cela n'est pas incompatible, eu égard à la nature fondamentalement romaine du Gélasien (la Campanie fait partie de la métropole romaine), avec ce que nous savons de la venue en Grande-Bretagne, à la même époque, de livres liturgiques plus purement romains³. Le Gélasien s'est peut-être introduit en Angleterre à la faveur de la campagne de romanisation

notes marginales (northumbriennes) de l'Évangélaire de Burchard *Würzburg Universitätsbibl. M. p. th. f. 68* (CLLA 407) ; voir G. MORIN, « Les notes liturgiques de l'Évangélaire de Burchard », RBén 10 (1893), p. 113-126 ; ou encore le *Codex Epternacensis*, Paris BNF Lat. 9389, un sacramentaire northumbrien (VII^e-VIII^e siècle) recopié d'après un original napolitain (voir CLLA 408*). Synthèse dans : G. MORIN, « La liturgie de Naples au temps de S. Grégoire », RBén 8 (1891), p. 481-493 et 529-537 ; J. CHAPMAN, *Notes on the Early History of the Vulgate Gospel*, Oxford, 1908, p. 130-161 ; Kl. GAMBER, « Die kampanische Lektionsordnung », SE 13 (1962), p. 326-352 ; WILLIS, *Further Essays*, p. 214-219 ; CUBITT, p. 50-51.

1. Voir notamment LEVISON, *England and the Continent* ; de même R. MCKITTERICK, « England and the Continent », dans *The New Cambridge Medieval History II. — vers 700 — vers 900*, Cambridge, 1995, chap. II et ses autres études déjà citées.

2. Voir FRANK, « Die Briefe des hl. Bonifatius ».

3. H. ASHWORTH, « Did S. Augustine bring the *Gregorianum* to England ? », EL 72 (1958), p. 39-43 ; WILLIS, *Further Essays*, p. 191-214 ; HOHLER, « Some Service Books » ; DESHUSSES, « Les sacramentaires », p. 37-39 ; CUBITT, p. 49-50, se sont penchés sur la pénétration précoce des livres romains outre-Manche. Ce phénomène est notamment illustré par le célèbre *Comes* de Wurtzbourg (l'épistolier et l'évangélaire sont en fait deux documents distincts ; voir CLLA 1001 et 1101) recopié en Angleterre vers 750 d'après des *ordines* romains. Il faut également rappeler que nos premiers témoins manuscrits du Psautier romain, qui datent du VIII^e siècle, sont eux aussi insulaires ; voir WEBER, *Le Psautier romain*, p. IX et CLLA 1610-1615.

liturgique entamée en Northumbrie sous l'abbatiate de Benoît Biscop († 690), le fondateur de Jarrow et de Wearmouth. La diffusion du Gélisien en Gaule s'inscrit bien dans l'action romanisatrice menée par les Églises anglo-saxonnes, issues de la prédication d'Augustin.

Parallèlement, nous savons que des pièces géliennes entretiennent d'évidentes relations avec la liturgie milanaise, témoignant ainsi, peut-être, tant du vigoureux rayonnement de la collection gélienne, que d'une influence réciproque. Nous rejoindrions ainsi l'hypothèse faisant de l'Italie non romaine un des canaux d'élaboration et de diffusion du Gélisien tel que nous le connaissons. Les Églises italiennes ne se sont pas bornées à recevoir les livres liturgiques romains. Elles leur ont adjoint quelques apports propres. La compilation véronaise du Léonien elle-même apparaît ici et là tributaire de sources milanaises¹.

Qu'en est-il de l'ajout, au cours de l'élaboration du Gélisien, d'une proportion substantielle d'interpolations gallicanes et ibériques (et ces dernières ne sont pas négligeables²) ? Si tous n'admettent pas, par exemple, l'origine hispanique de la préface de la Trinité (Gev 680), le consensus est à peu près établi à propos du pénitentiel irlandais qui conclut le manuscrit (Gev 1726 s.), de l'*ordo* de la Dédicace, de celui des défunts, du rituel des ordinations et de la consécration des vierges et des veuves³. Autant de cérémonies et de pièces dont l'origine totalement ou partiellement gallicane a été analysée, dans l'ensemble, par Antoine Chavasse.

1. Voir A. PAREDI, « Testi milanesi nel sacramentario leoniano », dans *Studi... Mercati*, Milan, 1956, p. 328-339 et *Sacramentorum Bergomense*, p. XXVIII-XXIX.

2. Il convient de compléter les tables de Siffrin, qui sont défectueuses sur ce point. Voir J. JANINI, « La nueva edición del sacramentario ps-gelasiano y sus fuentes españolas », HS 13 (1960), p. 207-211, « Roma y Toledo », p. 52-53. Dans *Manuscritos litúrgicos I*, Janini remarque, p. 21, que : « Prétendre "romaniser" l'origine de la préface de la Trinité ou des belles formules pénitentielles récoltées par le compilateur franc du *Reginensis 316*, s'est faire preuve d'une méconnaissance du langage liturgique hispanique des VI^e et VII^e siècles » ; voir aussi *Liber Ordinum Sacerdotal*, p. 33-34. On ne négligera pas non plus (sauf lorsqu'il croit voir des emprunts hispaniques au sein du Léonien) MANZ, *Ausdrucksformen*, p. 10-17.

3. Selon CHAVASSE, p. 507-510, la *benedictio uiduae* Gev 1471 serait romaine ; mais pour A.-G. MARTIMORT, *Les Diaconesses. Essai historique*, Rome, 1982 (BELS 24), p. 200, n. 13, elle est gallicane.

L'apport gallicano-ibérique, la liturgie des défunts.

Contre Chavasse, Janini a montré que même la *commendatio animarum* Gev 1627, *Deus, apud quem*, est clairement d'origine ibérique (voir LOr, col. 122)¹. Il s'avère que « le compilateur du *Reginensis 316* utilise uniquement des sources non romaines au sein de la section XCI du livre III : *Orationes super obitum hominis*² », et que l'*ordo* des défunts, certainement copié sur un *libellus* indépendant, est donc un des principaux apports autochtones au sein du Gélasién.

Les messes des défunts qui suivent les funérailles posent des problèmes plus délicats : ces formulaires sont, en effet, bâtis « à la romaine » et citent abondamment le Léonien, tout en renfermant suffisamment d'anomalies pour que Bishop songeât à attribuer leur confection à des compilateurs francs³. On retiendra surtout sa remarque à propos de Gev 1647 et 1656 (et accessoirement 1651) qui forment un parallèle avec la prière alléguée par Elipand de Tolède dans son *Epistola IV* (799) pour défendre sa théologie adoptianiste face à Alcuin. Mais selon Chavasse, qui se fonde sur la leçon du Missel de Stowe (de la messe *pro defunctis*, Sto, p. 23), une leçon en quelque sorte intermédiaire entre celle du Gélasién et celle d'Elipand, c'est bien le texte wisigothique qui est une corruption d'une source romaine. La leçon gélasiénne (reprise de diverses manières dans les Gélasiens mixtes), *ut quem fecisti adoptionis participem iubeas hereditati esse consortem*, qui demande au Père d'accorder aux hommes d'avoir part à son héritage en étant adoptés (dans le Fils), est certes d'apparence théologique et euchologique plus classique que celle d'Elipand (disparue des sources manuscrites wisigothiques) *quos fecisti adoptionis participes iubeas hereditatis tuae esse consortes*, qui, elle, s'adresse au Christ en lui offrant le sacrifice et en lui demandant d'avoir part à son héritage en participant à « [son] adoption ». Cette prière paraît être un curieux mélange de christo-monisme germanique et de vocabulaire anténicéen⁴.

1. JANINI, « *In Sinu amici tui Abrahae* » (contre CHAVASSE, p. 59 s.) et SICARD, *La Liturgie de la mort*, p. 79 s. Il est vrai qu'il s'agit d'un texte très librement inspiré du Léonien (Ve 925 et 1140), voir JANINI, p. 82.

2. JANINI, p. 88. SICARD, notamment p. 335-340 et GROS, « L'ancien Ordo », p. 355-356, étudient en détail le rituel funéraire du *Reginensis 316*. Voir également les réflexions de NOCENT, « La maladie et la mort ».

3. « Liturgical Note », p. 252-253 et 269 et « Spanish Symptoms », p. 166 ; critiqué avec énergie par CHAVASSE, p. 61 s.

4. Sur le *corpus* allégué par Elipand, voir DE BRUYNE, « De l'origine » ; et

On notera toutefois que cela ne prouve pas l'origine romaine du texte gélasien, absent des autres sources romaines plus fiables.

L'apport iro-franc, la Dédicace.

Avec la Dédicace (à laquelle sont jointes les bénédictions de l'eau lustrale et d'une habitation), on ne rencontre guère de difficultés puisqu'une très grande partie de ces prières se rapporte à des cérémonies (consécration de l'autel et des linges, de la patène, du calice et des autres objets liturgiques, bénédiction de l'eau lustrale) qui n'existaient pas à Rome avant l'introduction du Pontifical romano-germanique, Rome ne connaissant primitivement comme rite de la Dédicace que la seule célébration *in situ* d'une messe consécratoire par le fait même ; puis, plus tard, la translation des reliques. Le grandiose *ordo* gallican ne fut pas menacé par la romanisation qui n'était pas à même de lui opposer une concurrence sérieuse¹. Il devait passer, avec quelques autres cérémonies occidentales non romaines de la Dédicace, quasiment sans modification dans la liturgie carolingienne avant de subir, à partir de cette époque, une complexification notable sous l'égide des centres ecclésiastiques rhénans. Nous sommes ici en présence d'une tradition euchologique non romaine, très proche des formules du *Missale Francorum* (dont la leçon paraît meilleure et plus ancienne que celle du *Reginensis* 316) et de l'*ordo* du Sacramentaire d'Angoulême (Eng 2020)², voire des descriptions de cette solennité que donne Grégoire de Tours³. Notons cependant deux oraisons qui se réfèrent à un rite (la bénédiction de l'église) ignoré des autres témoins gallicans de la Dédicace⁴ – mais comme le remarque Andrieu, ces oraisons

sur la querelle adoptianiste au VIII^e-IX^e siècle, l'étude classique de W. HEIL, *Der Adoptianismus. Alkuin und Spanien*, Düsseldorf, 1965.

1. Voir déjà DUCHESNE, *Les Origines*, p. 430-439 et DE PUNIET, « Dédicace des Églises », col. 391-393 ; *Les Ordines romani* IV, p. 315-336 (à propos de OR XLI) ; CHAVASSE, p. 22-27 ; BENZ, « Zur Geschichte der römischen Kirchweihe » ; WILLIS, *Further Essays*, p. 157-166 ; BORELLA, *Il rito ambrosiano*, p. 319-323 ; B. LANGLOIS, « Le manuscrit W de l'*Ordo Romanus* XLI (édition de M. Andrieu), un *ordo* de la Dédicace des Églises, est-il un mauvais manuscrit ? », SP 26 (1993), p. 47-58 ; plus récemment REPSHER, *Locus est terribilis*.

2. Voir CHAVASSE, p. 40-45 et ANDRIEU, *Les Ordines romani* IV, p. 321.

3. Voir *In glor. conf.* 20 et DES GRAVIERS, *La Liturgie*, p. 169-180 et 188-190.

4. Voir CHAVASSE, p. 45-48.

n'ont pas non plus une « physionomie romaine ¹ ». La bénédiction de l'eau lustrale et la bénédiction d'une habitation sont des hybrides. La bénédiction de l'eau se rapproche de celle donnée dans le Missel de Bobbio (Bob 540-544) ².

Une tradition hybride, les ordinations.

Les prières des ordinations forment un ensemble complexe. Elles sont le fruit d'une tradition euchologique aux contours mal définis, dont le Gélasien antique et le *Missale Francorum* sont les principaux témoins (de nouveau, la leçon du *Missale Francorum* est meilleure ³), mais des témoins parfois assez divergents. On discerne dans ces formulaires, qui puisent dans une tradition commune mais complexe ⁴, un fonds euchologique romain (avant tout léonien) enrichi d'apports gallicans (au sens large du terme), euchologiques ⁵ et canoniques (essentiellement des prescriptions tirées des *Statuta Ecclesiae Antiqua*, can. 92-97 ⁶). Il en va de même du rituel de la consécration des vierges qui comporte de nombreux ajouts gallicans (Gev 792 doit être même plus insulaire que gallicane) ⁷.

Le sanctoral.

Le corps même du sacramentaire, c'est-à-dire les différents cycles liturgiques, présente des difficultés autrement plus

1. ANDRIEU, *Les Ordines romani* IV, p. 335 (le *cursus* n'est guère respecté).

2. Voir CHAVASSE, p. 53.

3. « Si l'on interroge le Missale Francorum et l'Index gélasien de Saint-Thierry, l'on doit conclure que le rituel des ordinations formait un groupe continu, que le *Reginensis* a partiellement disloqué » (CHAVASSE, p. 19).

4. Selon THOMPSON, « The Ordination Masses », cette tradition n'émane pas d'un manuscrit archétypal précis (contre CHAVASSE, p. 9 et 17).

5. Ainsi la prière de consécration de l'évêque est-elle une amplification de celle du Léonien (Ve 769). Les restes d'une ancienne prière gallicane d'ordination *Sint speciosi* (Gev 770 ; voir aussi MF 40, 6) y ont été insérés ; voir SANTANTONI, *L'ordinazione episcopale*, p. 76 s. ; KLEINHEYER, « Studien II ». Sur la cérémonie du sacre en Gaule, voir ANDRIEU, « Le sacre épiscopal », d'après *Hincmari archiepiscopi Remensis Epist. XXIX ad aduentum episcopum Metensem* (PL 126, col. 186-188).

6. Voir CHAVASSE, p. 13 s. et ici p. 105, n. 3 ; on notera que l'acolytat fait défaut dans le Gélasien ancien mais pas dans les Gélasiens mixtes.

7. Voir CHAVASSE, p. 32 s. ; METZ, « La consécration des vierges » ; RAMIS, *La consagración*, chap. X. Gev 747 cite aussi les *Statuta* (can. 99 s.), voir METZ, *La Consécration*, p. 149, n. 46 et « La consécration des vierges en Gaule ».

épineuses. Duchesne, puis Manz¹, à propos du sanctoral, *a priori* plus ouvert aux additions que le temporal, avaient conjecturé une origine gallicane pour les formulaires de fêtes telles que l'Invention de la Croix ou la Passion du Baptiste qui ne sont pas romaines. Malgré Chavasse qui, pour ne pas mettre en péril l'essence de sa thèse, contesta l'opinion de Duchesne et Manz², il semble plus vraisemblable de voir dans ces textes des additions hétérogènes constituées de pastiches de prières romaines, voire de simples bricolages plus ou moins adroits, ce qui est, de toute évidence, le cas de la postcommunion de la Sainte Croix (Gev 872)³, dont l'*incipit* est plutôt de type gallican (*Repleti alimonia caelesti et spiritali poculo recreati...*).

L'Avent.

À cause de la présence de formulaires gélasiens dans le MGV III et le *Bobien*^{se}, Bourque⁴ – contredit ensuite par Chavasse⁵ – a soupçonné l'Avent d'être interpolé de pièces gallicanes. À cet égard, après avoir écarté l'hypothèse assez invraisemblable d'une origine franque (la leçon du Gélasien est bien meilleure que celle des sacramentaires gallicans), il faut regretter que l'on n'ait pas été davantage attentif à la possibilité d'un apport au moins partiellement milanais. Ainsi, l'oraison *Repleti cibo* (Gev 1124), en partie absente des autres sources romaines, est attestée dans MGV 38 et dans les sources milanaises (voir Bia 76).

On se souviendra, à l'appui de cette hypothèse, des relations complexes qui lient l'Avent du Gélasien – qui porte la trace de nombreuses retouches – avec celui du Grégorien. Une chose saute aux yeux : l'Avent du Gélasien dure six semaines⁶,

1. DUCHESNE, *Les Origines*, p. 141 et MANZ, « Ist die Messe de *Inventione S. Crucis* ».

2. *Le Sacramentaire gélasien*, p. 356-357 (Sainte Croix) et 372-375 (Jean-Baptiste) ; COEBERGH, « Le Sacramentaire gélasien », p. 77, n. 75, vient à la rescousse de Manz.

3. CHAVASSE, p. 355, souligne la construction maladroite de cette collecte.

4. *Étude sur les sacramentaires romains* I, p. 222-225 et 265-266.

5. *Le Sacramentaire gélasien*, p. 425 s.

6. L'hypothèse de CHAVASSE, p. 413 s. d'un Avent adopté primitivement à Rome au VI^e siècle sous une forme gallicane de six semaines avant d'être réduit à quatre dimanches n'est pas très convaincante. On sait du reste qu'en Gaule et en Espagne le jeûne de l'Avent était primitivement de trois semaines ; voir WILMART, « Le prétendu *Liber Officiorum* » (quoi qu'il en soit de l'attribution – tout à fait invraisemblable – à Hilaire de Poitiers dudit *Liber*

comme dans les témoins gallicans et milanais, tandis que l'Avent des différents sacramentaires grégoriens (ainsi que des lectionnaires romains) ne compte que quatre dimanches. En outre, l'importance des pièces milanaises dans d'autres manuscrits francs contemporains en Avent (pour le MGV III) et au cours du cycle de l'Épiphanie (pour le *Gothicum*) semble indiquer que les formulaires milanais de cette période de l'année jouissaient en Occident d'un certain prestige. Lorsque l'on songe à la proximité des livres milanais et du Gélisien¹, il paraît alors plausible d'envisager une source commune italienne – « romanisante » mais non romaine – dont le Gélisien serait un témoin comme les livres mérovingiens.

Pâques et le Temps pascal.

De même, étant donné le caractère tardif de l'élaboration du formulaire de ce cycle, il semble difficile de minimiser l'ampleur des apports non romains (gallicans et italiens non romains) au sein du Temps pascal. Nos meilleurs exemples sont la *prex* du mardi de la semaine *in albis* Gev 476², celle du mercredi *in albis* Gev 482, et surtout la *prex* Gev 589 (temps après l'Ascension). Elles sont de style nettement gallican, comme le montrent les *Qui formam* qu'elles citent toutes trois.

L'*ordo* de l'initiation chrétienne est farci de bout en bout d'ajouts gallicans. Chavasse signale notamment Gev 378, 389 et 390, pour la bénédiction du Chrême le jeudi saint, qui en témoignent³.

La vigile pascale elle-même n'est pas purement romaine. Il est difficile de croire à l'origine romaine de la très prolixe prière

Officiorum ; voir éd. BRISSON, *Hilaire. Traité des mystères*, p. 64-68 [texte p. 164-165]) ; ce n'est qu'avec le calendrier de Perpetuus de Tours († vers 490) que l'on rencontre un jeûne étalé sur six semaines (GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.* X, 31).

1. Voir BORELLA, *Il rito ambrosiano*, p. 71 ; PINELL, « History of the Liturgies », p. 182-183.

2. Voir MAGNE, « *Carmina Christo I* », p. 12 s. ; CHAVASSE, p. 239-240, reconnaît le caractère interpolé de ce formulaire mais sans renoncer à une origine romaine. On peut ajouter encore la première (Gev 457) des deux préfaces pour la Nuit pascale, de style très « gallican » (au sens large du terme), voir COEBERGH, « Le Sacramentaire gélisien », p. 56.

3. *Le Sacramentaire gélisien*, p. 128-138 ; voir également CHAVASSE, « Les deux rituels », qui relève un grand nombre de formules d'origine probablement gallicane (notamment les chapitres LXVIII, LXIX, LXXI du *Reginensis*).

Deus mundi conditor (Gev 426)¹ et de sa conclusion *Veniat ergo* (Gev 429), destinées à la bénédiction du cierge (seule la Rome suburbicaine, plus ouverte aux apports extérieurs, connaît d'ailleurs une telle cérémonie). Là encore, une origine italienne non romaine semble plus plausible – l'auteur citant à la fois un texte (très probablement) romain, la *benedictio fontis*, et un autre certainement gallican, qui n'est autre que l'*Exultet* (notamment à propos de la « louange de l'abeille »). On peut ajouter à cela la formule de chrismation *Deus omnipotens pater domini nostri* (§ 450 et 610) qui dépend d'une tradition nord-italienne attestée par le DS II, 24, les missels milanais, le Fragment de Bobbio, MGv 175 et Bob 249.

Le caractère composite, romano-gallican, de la *benedictio fontis* (Gev 444-448) semble hors de doute². À propos de la présence de Gev 446 dans le Grégorien, il est très probable que « toute cette prière d'allure et de style parfaitement gallicans ait été introduite dans le Sacramentaire grégorien seulement après coup, mais quand même avant le pontificat de Grégoire II (715-731). [...] Il faut donc admettre une influence notable de la sphère liturgique gallicane, au sens le

1. PINELL, « La benedictio del ciri pasqual », p. 6 et 67-69, considère cette oraison comme romaine. Cependant H. A. P. SCHMIDT, *Hebdomada Sancta* II, Rome, 1957, p. 638, juge que *Deus mundi conditor* est du nord de l'Italie ou du sud de la Gaule. MCGREGOR, *Fire and Light*, p. 385 s. et AMIET, *La Veillée pascale* I, p. 197, doutent eux aussi de son origine romaine.

2. La structure et les sources de ces prières firent l'objet d'intenses débats. A. OLIVAR, « San Pedro Crisologo ¿Autor del texto de la Benediccion de las fuentes bautismales ? », EL 71 (1957), p. 280-292 et « Vom Ursprung der römischen Taufwasserweihe », ALW 6 (1959), p. 62-78, pense que la *Benedictio Fontis* est d'origine romaine, mais dotée d'additions gallicanes. Il s'oppose ainsi à BENZ, « Zur Vorgeschichte des Textes » (qui s'appuie sur STOMMEL, *Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe* et H. SCHEIDT, *Die Taufwasserweihegebete*, Münster, 1935 [LQF 29]). Selon Benz, Gev 444, 446, 447 et la doxologie de Gev 448, sont gallicanes, tandis que Gev 445, depuis *Respice, Domine*, et Gev 448 jusqu'à *per ignem*, proviendraient de Ravenne – à cause des parallèles avec l'œuvre de Pierre Chrysologue († vers 450), le reste étant romain. En revanche, selon Olivar, au moins Gev 445 et 448 seraient substantiellement romains. Dans le même sens : J. MAGNE, « La bénédiction romaine de l'eau baptismale. Préhistoire du texte », *Revue de l'histoire des religions* 68 (1959), p. 25-63 ; J.-P. DE JONG, « Benedictio fontis. Eine genetische Erklärung der römischen Taufwasserweihe », ALW 8 (1963), p. 21-46 et COEBERGH, « Problèmes de l'évolution », p. 261-296, qui nuance le point de vue de De Jong, et juge Gev 444 romain sans équivoque (avec une argumentation fondée essentiellement sur la fidélité au *cursus*), ce que confirme d'ailleurs l'absence dans la tradition gallicane d'épicleses pneumatiques *emitte* (voir ici, p. 451 s.). Mais Coebergh admet volontiers l'origine gallicane – voire celtique – de Gev 446-447-448 jusqu'à *effectus*. On retrouve ces textes, mais sous d'autres formes, dans les *ordo* baptismaux du *Gothicum*, du MGv et du *Bobiense*.

plus large, c'est-à-dire aussi de la Haute-Italie ou de l'Italie centrale, dans le domaine liturgique strictement romain. L'osmose est manifeste et a produit ses effets à cette époque, donc vers 700¹ ».

De plus, on trouve disséminées de brèves formules, telles les monitions diaconales du type *State cum silentio* (Gev 302, 304 et 328), qui ont de fortes chances d'appartenir au fonds non romain.

Il faut enfin mentionner, parmi les interpolations possibles, le protocole *quem laudant* du *Sanctus*, fréquent au Temps pascal. Cette formule est inconnue du Léonien mais bien attestée dans les livres gallicans et ambrosiens. Elle semble se référer à un *Sanctus* inséré à la manière d'une hymne christologique parachevant l'anaphore².

« Gelasiana mixta ».

Avec cette famille (fort étendue et complexe³) de sacramentaires, nous nous éloignons un peu plus de l'ère mérovingienne. On peut définir cet ensemble *a minima* comme une tentative de combinaison, selon le modèle romain, de la tradition gélasienne et de la tradition grégorienne, mais de sa branche « P », illustrée par le *Paduense* 47⁴, et non de celle de l'*Hadrianum* – le mot « tradition » semble préférable car le représentant de la famille grégorienne (du second tiers du VII^e siècle), fournissant la substance du *Paduense*, ne constituait probablement pas

1. COEBERGH, « Problèmes de l'évolution », p. 290.

2. Voir MAGNE, « *Carmina Christo I* » ; SPINKS, *The Sanctus*, p. 97.

3. Vue d'ensemble et bibliographie dans CLLA I-2, p. 368-397, ainsi que *Supp.*, p. 92-98.

4. Voir M. ANDRIEU, « Les messes des jeudis de Carême et les anciens sacramentaires », *RevSR* 9 (1929), p. 352-370. Le *Paduense* (désigné ainsi à cause du *Padova Bibl. cap. D 47*, un manuscrit franc copié au milieu du IX^e siècle ; CLLA 880) est d'une nature difficile à déterminer, puisqu'il incorpore de nombreux matériaux venant des Gélasiens mixtes francs. Pour CHAVASSE, *La Liturgie de la ville de Rome*, p. 298-320, son « noyau » grégorien constitue peut-être une version presbytérale de l'*Hadrianum* ; selon MOELLER, *Corpus Praefationum*, t. I, p. LII, le *Paduense* est bien « un Gélisien mixte, mais en sens inverse : son fonds principal est grégorien, mais avec des apports gélasiens, surtout pour les préfaces ». Mais Ch. COEBERGH, « Notes sur le sacramentaire d'Hadrien », *SP* 5 Berlin, 1962 (TU 80) p. 17-18, fait remarquer que l'*Hadrianum* présente lui aussi des aspects presbytéraux... Quoi qu'il en soit, c'est cette tradition « P » du Grégorien qui est la plus proche de celle attestée dans les sacramentaires de la fin de l'ère mérovingienne comme le *Gothicum*.

alors un livre bien défini ; il est même douteux qu'un Grégorien archétypal ait jamais existé autrement qu'en un type de recueil protéiforme compilé et augmenté entre le pontificat d'Honorius I^{er} (625-639) et celui de Grégoire II (715-731) ¹.

La diversité du *stemma codicum* du Gélasien mixte n'affecte pas l'unité essentielle de cette famille, clairement perceptible dans le corps du sacramentaire, de telle sorte qu'on ne peut absolument pas douter de l'existence d'un archétype unique. Il est même communément admis – bien que cela demeure une hypothèse – que ledit archétype correspond à la recension franque du Gélasien mixte, et que celle-ci fut compilée par des moines de l'abbaye de Flavigny ², sous l'égide du roi Pépin le

1. Les trois principaux témoins du Grégorien, l'*Hadrianum* (dont le meilleur est le sacramentaire iro-franc *Cambrai Bibl. Mun.* 164 ; voir DESHUSSES, *Le Sacramentaire grégorien* I, p. 29 s.), le *Paduense* et le Tridentin, se rattachent tous à un tronc commun ; cependant ces témoins connaissent des divergences qui interdisent de postuler l'existence d'un archétype. Ce problème est bien illustré par le Grégorien de Trente (*Castel del Buon Consiglio* ; CLLA 709* ; nord de l'Italie ou Tyrol, début du IX^e siècle) avec ses douze préfaces propres (six sont des *unica*, les autres se retrouvent dans les Gélasiens mixtes de la famille du *Sangallensis* 348) ; voir J. DESHUSSES, « Le sacramentaire grégorien préhadrianique et le Sacramentaire grégorien de Trente », RBén 78 (1968), p. 261-282 et 80 (1970), p. 213-237. Le même auteur remarque dans « Grégoire et le Sacramentaire grégorien », p. 639 : « On a parfois recherché à retrouver ou à reconstituer le Grégorien originel, l'*Ur-Grégorianum*. Il semble bien qu'il n'y en a jamais existé d'autre que le tronc commun dont il est question ici. Celui-ci est visiblement une compilation. »

2. C'est du moins la théorie courante depuis BISHOP, « The Litany of Saints », p. 152. Une vue adoptée par BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires romains* II. *Les Textes remaniés* 1 et par CHAVASSE, « Le sacramentaire gélasien du VIII^e siècle ». Baumstarck a proposé une origine partiellement northumbrienne et reculé la date de l'archétype jusqu'à 700 ; la découverte du Fragment Baumstarck (CLLA 411) va dans le sens de cette thèse exprimée dans « Untersuchungen », mais celle-ci n'est envisageable que pour un hypothétique « proto-archétype », puisque le Gélasien mixte, tel que nous le connaissons, comporte des messes pour les jeudis de Carême, des jeudis aliturgiques avant Grégoire II (715-731). Gamber, notamment dans *Missa romensis*, p. 122-136, a défendu une origine italienne septentrionale (vers 700) pour l'élaboration de l'archétype dont le meilleur témoin serait alors le Sacramentaire de Monza (*Bibl. Cap. f.-I/101 [ol. 126]* ; CLLA 801 ; Bergame, IX^e-X^e siècle), chef de file de la famille italienne des Gélasiens mixtes (famille à laquelle se rattache la série que patronne le *Sangallensis* 348, CLLA 830 ; Coire vers 800). De fait, un Gélasien mixte est attesté en Italie vers 770 : le palimpseste *Rome Angelica F. A. 1408 (ol. T. 6.22)* (CLLA 833) peut être de Nonantola (mais l'emprise franque commençant dès cette époque en Italie, il s'agit donc plus probablement d'un « reflux » ; voir VOGEL, « La réforme cultuelle », p. 190, n. 41). MORETON, *The Gelasians of the Eighth Century*, repousse l'élaboration définitive du Gélasien mixte archétypal au cours du troisième quart du VIII^e siècle, et la localise en Rhétie. Cette thèse n'a pas rencontré une adhésion unanime. CHAVASSE, *Le Sacramentaire*

Bref (751-768), afin de soutenir la diffusion de la liturgie romaine dont la jeune dynastie austrasienne s'était constituée le héraut. Toutefois nous n'avons aucune preuve formelle que le Gélasien mixte soit le fruit d'une volonté politique.

En outre, les maîtres d'œuvre de ces recueils étaient aussi désireux de pousser jusque dans ses derniers retranchements le principe « analytique » romain (un formulaire pour chaque circonstance), que de préserver les anciennes traditions dont ils étaient les héritiers. De la sorte, les Gélasiens mixtes conserveront des formules léoniennes (avec peut-être même certains des formulaires qui ont été amputés du *Veronensis*) et surtout nombre de rites et de prières gallo-hispaniques qui leur étaient familiers, comme le *Praeconium* pascal, les collectes vespérales et matinales¹, les baptêmes solennels célébrés lors de l'Épiphanie, les Rogations, les funérailles ou la Dédicace². Les compilateurs de ces sacramentaires ne manqueront pas non plus de remployer des textes de type gallican provenant du

dans le groupe dit « Gélasien du VIII^e siècle », dresse un *stemma* qui tend à montrer que les différentes familles de Gélasiens proviennent d'une volonté progressive d'éliminer les doublets issus de la combinaison de deux traditions romaines. Ce *stemma* s'appuie sur la thèse traditionnelle supposant l'existence d'un Gélasien et d'un Grégorien bien définis formant la base du Gélasien mixte. À propos des travaux les plus récents de Chavasse sur le Gélasien mixte, voir KLÖCKNER, « Sakramentarstudien ».

1. Voir Eng 1873-1942 ; SARTORE, « Una serie di orazioni », p. 250-251 ; Gell 2103-2173 (SARTORE, p. 251-252). À ce « collectaire gallican », il faut rattacher la série d'oraisons contenue dans le Fragment Baumstarck, *Londres Brit. Mus. Add 37.518 f^o 116/117*. Ce fragment du VIII^e siècle provient, selon Lowe, d'un manuscrit très probablement anglo-saxon rédigé, soit en Angleterre, soit au nord-est de la *Francia* ; éd. A. BAUMSTARCK, « Ein altgelasiasisches Sakramentarbruchstück insularer Herkunft », *JLW* 7 (1927), p. 130-136 et Gev, p. 266-267, voir CLLA 411 ; CLA II, 176 ; GAMBER, « Das Kampanische Messbuch », p. 98 s. Il semble se tenir à cheval entre le Gélasien antique et les Gélasiens mixtes. Les oraisons de ce fragment puisent dans la tradition illustrée par le Gélasien, mais aussi en grande partie auprès d'une source commune au *Gellonensis*. – À ce propos, on peut se demander si les oraisons matinales et vespérales du Gélasien (§ 1576-1594) ne sont pas italiennes non romaines. Seule Gev 1581 provient du Léonien (Ve 587). PINELL, « Le orazioni A », « Rito romano 2 », remarque, p. 337 s., une influence des écrits de Chromace d'Aquilée sur certaines oraisons.

2. Voir notamment l'*ordo* Eng 2020 qui constitue un témoin très pur de l'usage franc précarolingien des rites de la Dédicace, plus fidèle à la tradition gallicane que ceux du *Gellonensis* et de OR XLI, légèrement remaniés : il n'est, comme celui du Gélasien, qu'une amplification de l'*ordo* suivi par le *Missale Francorum* ; voir également les oraisons qui précèdent et suivent cet *ordo* ; voir ANDRIEU, t. IV, p. 321 s.

même fonds (gallican, hispanique et milanais) au sein duquel puisèrent le *Gothicum* et le *Gallicanum Vetus*¹.

Au sein des différentes familles qui forment l'ensemble des Gélasien mixtes, on retiendra surtout les trois témoins principaux de la branche franque ; celle-ci étant évidemment la plus riche du point de vue de cette étude, abstraction faite de son probable rôle archétypal. Il s'agit d'abord du Sacramentaire de Gellone, *Paris BNF Lat. 12048*², un des plus beaux sacramentaires francs, probablement originaire du monastère de Rebaix, mais parvenu rapidement à Gellone, et daté de la fin du VIII^e siècle. Il possède de nombreuses *contestationes* propres d'origine vraisemblablement gallicane. On ne peut négliger ensuite le Sacramentaire *Philipps* de Berlin, *Berlin Öffentlich Wissenschaft. Bibl. 105 (olim Philipps 1667)*³, copié vers 800 au nord-est de la *Francia* (pour l'Eglise d'Autun selon Odilon Heimig), qui hérite encore d'un large patrimoine gallican, en particulier grâce à son *ordo* des défunts⁴. Quant au Sacramentaire d'Angoulême, *Paris BNF Lat. 816*⁵, recopié vers 800 pour l'Eglise d'Angoulême, il est notre meilleur témoin, puisqu'il possède « maints textes d'origine gallicane, à côté de textes gélasien plus nombreux que dans *Gell* [...]. On n'a pas assez remarqué, nous semble-t-il, le fonds gallican important de ce sacramentaire⁶ ».

Au sein du fonds gallican (au sens large du terme) où les Gélasien mixtes puisèrent, il faut signaler l'existence d'un certain nombre de *contestationes* dominicales inédites. Certaines (mais pas toutes) sont d'un grand intérêt, notamment (pour les

1. Voir notamment LEMARIÉ, « Les préfaces des dimanches » ; OURY, « Les messes de S. Martin » ; EIZENHÖFER, « Über die Abhängigkeit ».

2. *Liber Sacramentorum Gellonensis*, éd. DUMAS et DESHUSSES ; voir P. DE PUNIET, *Le Sacramentaire de Gellone*, tiré à part des EL (1934-1938) ; DESHUSSES, « Le Sacramentaire de Gellone dans son contexte historique » ; MORETON, p. 187-191 ; CLLA 855. Selon CHAVASSE, « Le sacramentaire gélasien du VIII^e siècle », p. 251-252, le *Gellonensis*, avant qu'il ne soit remanié, serait le meilleur témoin du « Sacramentaire de Pépin ». Le plus ancien témoin survivant du Gélasien mixte franc, cependant, serait le fragment palimpseste *Oxford, Bodleiana Douce 306 f° 1* (CLLA 850), recopié à Chelles (selon Bischoff) au cours de la seconde moitié du VIII^e siècle.

3. *Liber Sacramentorum Augustodunensis*, éd. HEIMIG ; voir MORETON, p. 193-195 ; CLLA 853.

4. Il donne un *ordo* des défunts essentiellement gallican (*Augustodunensis* 1914-1926), dans la lignée de celui du *Reginensis*, mais un peu adapté ; voir SICARD, p. 340.

5. *Liber Sacramentorum Engolismensis*, éd. SAINT-ROCH ; voir MORETON, p. 192-193 ; CLLA 860.

6. *Corpus Praefationum*, p. L.

Gélasiens mixtes, l'*Engolismensis* et éventuellement le *Gellonensis* serviront de référence) : Eng 132/Gell 137, Eng 216/Gell 209¹, Eng 1182/Gell 1335, et Eng 1461/Gell 1594/1898. Quelques-unes de ces *contestationes* ajoutées au fonds romain, mais de facture apparemment tardive, Eng 1098/Gell 1214, Eng 1119/Gell 1230, Eng 1250 et Eng 1417/Gell 1555, présentent un aspect dépréciatif tout à fait singulier dans le contexte gallican.

Le bénédictionnaire gallican des livres romano-francs.

Il faut s'arrêter, à la suite des Gélasiens mixtes au sein desquels il figure souvent, sur un type d'ouvrage qui forme une famille à part au sein des livres liturgiques latins : le bénédictionnaire. Les recueils de bénédictions pontificales, soit sous la forme de livres particuliers, soit intégrés aux sacramentaires ou aux pontificaux, sont une composante importante de l'*ordo missae* gaulois².

Les différentes familles de bénédictionnaires francs.

Ces recueils répondaient au besoin de préserver un *corpus* gallican principal de bénédictions solennelles de la messe, un *corpus* déjà bien attesté vers 700 dans le *Gothicum*. Ce fonds antique (non un unique prototype mythique, mais une tradition vivante et diverse), remontant au moins au VII^e siècle, parvint à échapper aux conséquences de la romanisation et à engendrer une abondante famille de recueils dotée d'un *stemma codicum* fort complexe³.

Au cours du VIII^e siècle, selon Jean Deshusses, la série gallicane ancienne s'abrègerait tandis qu'elle s'incorpore aux Gélasiens mixtes francs à la suite des « Bénédictions sur le peuple » gélasiennes. C'est ce dont témoignent une partie du

1. Sur les deux premières *contestationes* : LEMARIÉ, « Les préfaces des dimanches ».

2. Sur ce rite : BAUDOT, « Bénédictions épiscopales » et « Bénédictionnaire » ; COMBALUZIER, « Benedictiones episcopales » ; HESBERT, « Le chant de la bénédiction épiscopale » ; MOELLER, CBP III, p. VII-LXV (« La bénédiction épiscopale perspective de recherche ») ; AMIET, *The Benedictionals* (Introduction) ; TAFT, *The Precommunion Rites*, p. 177-197.

3. Voir MOELLER, t. III, p. XXIV-XXVII, qui résume DESHUSSES, « Le bénédictionnaire » ; voir aussi AMIET, *The Benedictionals*, p. 41-63.

bénédictionnaire intégré au Sacramentaire de Gellone¹, celui du Sacramentaire de Berlin², ou la collection de Freising « A ».

Toutefois, toujours au cours du VIII^e siècle, ce « recueil abrégé » s'amplifie simultanément d'apports originaux dont nous avons des témoignages dès la première moitié du siècle dans les fragments Anderson, Bickell et *Sangallensis* 194. Ainsi se forme une nouvelle « recension longue » dont nous avons l'aboutissement dans le Sacramentaire d'Angoulême³, le Fragment Ruland (voir ici p. 85, n. 3), ou, derechef, dans le Sacramentaire de Gellone – le *Gellonensis* fut, en effet, élaboré en plusieurs étapes.

Dans les pays germaniques, la « série abrégée » se marie à deux collections germaniques distinctes : l'une est illustrée par la collection « B » de Freising ; et l'autre, la plus répandue, par le Bénédictionnaire d'Augsbourg (fin IX^e siècle)⁴. Cette dernière famille germanique se trouve, à « l'état pur » dans le *Codex St-Gall* 398⁵.

On peut également mentionner une dernière branche parallèle, britannique⁶, attestée par le Pontifical dit d'Egbert

1. Gell 1974-1985 (pour la première série de Bénédictions gallicanes) ; Gell 1987-2100 (pour la seconde) ; voir DE PUNIET, *Le Sacramentaire de Gellone*, p. 80-88 ; DESHUSSES, *Liber Sacramentorum Gellonensis*, p. XXVIII-XXX.

2. Ph 1314-1341 ; voir HEIMING, « Die Benedictiones episcopales ».

3. Eng 1799-1872. Mais selon MOELLER, CBP, p. XXV, le témoin le plus fidèle – bien que tardif – de cette famille serait le Pontifical de Cahors (en fait de Moissac) *Paris BNF Lat. 1217 (Colbert 6170)* du X^e siècle (inédit) ; voir V. LEROQUAIS, *Les Pontificaux manuscrits des bibliothèques de France II*, Paris, 1937, n° 109 ; CLLA 1566 ; MARTIMORT, « Répertoire », p. 78.

4. *Cambridge, Fitzwilliam Museum* 27 ; voir CLLA 285, avec des références bibliographiques. Selon MOELLER, « Les Bénédictionnaires d'Augsbourg », ce bénédictionnaire ne constitue qu'une source médiocre, car ce manuscrit qui combine déjà les collections germaniques et la collection gélasienne (mixte) est altéré par l'influence de la collection dite alcuinienne. Il comporte toutefois seize bénédictions propres dont Moeller donne les références (et qu'il reproduit dans le CBP).

5. Voir CBP III, p. XXXIII-XXXVI. C'est cette collection germanique, dotée de nombreux témoins (voir CBP III, p. XXXV et XLIII), qui a servi à Pamelius († 1587) pour établir sa version du Sacramentaire grégorien (dit de Saint-Gall). Le contenu du Bénédictionnaire germanique *Sangallensis* 398 (Saint-Gall, début XI^e siècle) se trouve disséminé dans le CBP (références des bénédictions dans CBP III, p. XXXVI).

6. Voir CBP III, p. XLVII s., d'après J. LAPORTE, « Quelques particularités du recueil des *Benedictiones pontificales* de Durand de Mende », dans *Mélanges... Andrieu*, Strasbourg, 1956, p. 279-286. BAUDOT, dans « Bénédictionnaire », est particulièrement attentif au *corpus* anglo-saxon ; voir aussi CLLA I, p. 186.

d'York¹, le Bénédictionnaire de saint Aethelwold de Winchester² ou le Missel de Leofric. Elle comporte des bénédictions propres mêlées à la collection gallicane et à des pièces carolingiennes.

La généalogie, par la suite, tend à s'embrouiller tout à fait, car, au début du IX^e siècle, Benoît d'Aniane – très vraisemblablement³ – va introduire dans l'*Hadrianum* un « Supplément », dit « alcuinien », doté d'un nouveau *corpus* de bénédictions composées pour la circonstance, ou d'origine wisigothique⁴. Ces deux collections, la gallicane (qui partageait déjà un certain nombre de pièces avec les livres hispaniques) et l'« alcuinienne », vont s'amalgamer l'une à l'autre avec une liberté infinie, sans que l'on omette de puiser parfois aux autres sources de moindre importance, ou d'ajouter de nouvelles compositions⁵. Cet éclectisme trouve sa meilleure illustration dans le *Liber benedictionum pontificalium* de Durand de Mende (l'Ancien)⁶. On peut considérer que les recueils de bénédictions qui dépendent du *corpus* « alcuinien » échappent à l'objet de cette étude⁷.

Les Bénédictionnaires de Freising.

Au sein de ce *stemma*, la collection des Bénédictionnaires de Freising, *Munich Bay. Staatsbibl. CLM 6430*, découverte par

1. Paris BNF Lat. 10575 (*supp. lat. 138*), rédigé vers l'an mil ; éd. W. GREENWELL, Londres, 1853.

2. Londres Brit. Mus. Add. 49598, rédigé à la fin du X^e siècle ; éd. J. GAGE, dans *Archeologia* 24, Londres, 1832.

3. Voir J. DESHUSSES, « Le "Supplément" au Sacramentaire grégorien : Alcuin ou saint Benoît d'Aniane ? », *ALW* 9 (1965), p. 48-71.

4. Voir BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires romains II. Les Textes remaniés* 2, p. 226 s. et Greg 1738-1789 (textes) ; davantage de références dans MOELLER, p. XXIX s.

5. Témoignage de la vitalité des bénédictions « gallicanes » : la créativité dans ce domaine se perpétuera en France jusqu'à la fin de l'Ancien Régime ; voir MOELLER, p. XLIV-XLVI, d'après J.-B. MOLIN, « La bénédiction épiscopale en usage dans le diocèse de Meaux », *Bulletin de la Société d'histoire et d'art du diocèse de Meaux* 4 (1953), p. 139-151 et F. COMBALUZIER, « Bénédictional de Mgr Louis-Joseph de Montmorency-Laval, évêque d'Orléans (1754-1757), ms. 627 de la bibl. de l'Arsenal de Paris », *SE* 14 (1963), p. 343-360.

6. Voir E. MOELLER, « Le *Liber benedictionum pontificalium* de Guillaume Durand, évêque de Mende (composé entre 1280 et 1290) », *QLP* 49 (1968), p. 12-42 et 115-136.

7. C'est pourquoi ne sont pas mentionnés les recueils indiqués dans *CLLA* 286*, 287, 288* et 289*.

Morin en 1910¹, mérite une attention particulière. Le document se présente sous la forme d'un volume où se trouvent reliés deux manuscrits, de tailles, d'écritures et d'époques différentes, qui comportent chacun une série propre de bénédictions. La première collection (A) compte 24 formulaires, et la seconde (B), pas moins de 161². L'ensemble a été complété par trois sermons. On s'accorde à dater, d'après la paléographie, la série A de la première moitié du IX^e siècle³, et la B aux alentours de 900 (au vu de ses minuscules carolines caractéristiques) ; les deux collections ont été assez tôt réunies en un seul *codex*. La localisation des manuscrits ne pose pas non plus de problème, un scribe du X^e-XI^e siècle ayant inscrit en tête du recueil : *Liber iste est sancte Marie sanctique Corbi<niani> Frisinge*. Bien que recopiés à l'époque carolingienne, ils constituent un des documents les plus représentatifs du *corpus* gallican septentrional.

Chacune des collections possède respectivement au moins un « parent » étroit. La collection A se retrouve dans le Pontifical de Fribourg-en-Brisgau⁴ ; quant à la seconde, elle est déjà attestée par un fragment de bénédictionnaire un peu plus ancien, également originaire de Freising⁵.

La collection A forme une courte série intégralement non romaine, issue du bénédictionnaire illustré par le *Gothicum* et le *MGV* (avec lesquels la collection A partage certaines pièces). Elle couvre l'Avent, la Nativité, la Théophanie, la Quadragésime, la Vigile de Pâques, le Jour de Pâques, le Temps pascal, l'Ascension, la Pentecôte, une bénédiction de type dominical, et quelques fêtes de saints (des communs, le propre de Martin de Tours et celui *in festiuitate sanctae*

1. MORIN, « Un recueil gallican inédit » et « Le Bénédictionnaire de Freising » ; éd. AMIET ; voir CLLA 280.

2. Collection A : AMIET, p. 66-74 et DÜRIG, « Das Benedictionale » ; Collection B : AMIET, p. 76-120 ; voir aussi DÜRIG, « Die Typologie ».

3. B. BISCHOFF, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit*, Leipzig, 1940, p. 114.

4. *Univ. Bibl.* 363, éd. M. J. METZGER, *Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein*, Fribourg-en-Brisgau 1914 ; MOELLER, CBP III, p. xxviii.

5. *Munich, B. Staatsbibl. CLM 29304/1 (olim 29163 m)* ; CLLA 281 ; éd. DÜRIG, « Die Bruchstücke ». À propos de ce bénédictionnaire, voir AMIET, p. 37 s. L'unique formule – pascalle en l'occurrence –, qui diffère entre cette série et celle du Bénédictionnaire B, est reproduite par Amiet : XL (b) ; il s'agit d'une formule d'origine wisigothique déjà attestée par l'Orationale de Vérone, *Bibl. Cap.* 89 (*olim* 84) (éd. VIVES et CLAVERAS, *Oracional Visigotico*, voir CLA IV, 515 et CLLA 330) ; un manuscrit copié vers 700 en Tarragonaise.

Mariae). Deux bénédictions propres au rituel monastique complètent l'ouvrage.

La collection B ne peut se prévaloir d'une pureté ni d'une antiquité identiques à la première. Ainsi a-t-on recouru au Gélasien ancien et au Grégorien, pour enrichir le fonds originel, en particulier lorsqu'il fallut intégrer des intrus ayant récemment franchi les Alpes, tels la Nativité *in nocte*, les dimanches *post epiphania* (Fr B XIX-XXII) ou ceux de la Septuagésime (Fr B XXIII-XXV). Dans certains cas, le rédacteur s'est contenté de réutiliser, ici et là, les mêmes formules tirées de la collection A. Si elle n'avait pas écarté certaines de ces formules, la collection B constituerait presque une simple amplification de la première. On reconnaît là ces artifices, déjà perceptibles au sein du *Gothicum*, tendant à systématiser et à amplifier à tout prix le fonds ancien afin de faire face aux nouvelles normes liturgiques. De la sorte, le bénédictionnaire parcourt tout le cycle liturgique, sans omettre le sanctoral, ni les cérémonies occasionnelles. À quelques concessions près (l'Assomption en août au lieu de janvier, par exemple) ce cycle garde des traits gallicans que dénotent la fête des saints Jacques et Jean, la Chaire de Pierre, l'Invention de la Croix, la Passion du Baptiste. Enfin, il faut être attentif à la riche série (38 formules) de bénédictions dominicales de teneur non romaine.

La provenance de (ou des) archétypes est plus délicate, l'étude du sanctoral de la collection B conduit Amiet à envisager une origine aquitaine pour un archétype hypothétique. Quoi qu'il en soit, il est certain que les collections de Freising dépendent des mêmes sources que le *Gothicum* : celui-ci, comme la collection B, célèbre le martyr bourguignon Symphorien et le patron de Toulouse, Saturnin ; de même les stations des Rogations de la collection B sont très proches de celles du *Gothicum*. Seule la station à Saint-Grégoire est remplacée par une station à Sainte-Marie (Fr B LV-LVIII). Il paraît raisonnable de penser, avec Germain Morin, que ce bénédictionnaire a dû suivre, depuis Luxeuil, le chemin de Corbinien, l'apôtre de Freising au début du VIII^e siècle.

Les « ordines romani ».

Parallèlement aux sacramentaires, l'autre outil de romanisation aux mains des clercs francs est constitué par les collections

d'*ordines* dépeignant le cérémonial se déroulant, ou censé se dérouler, à Rome¹. Or, à l'instar des sacramentaires ou des antiphonaires², lorsque ces descriptions franchissent les Alpes à la fin de l'ère mérovingienne ou au début de l'ère carolingienne, elles ne s'implantent pas en territoire franc sans y subir une hybridation plus ou moins profonde selon les recensions qui les accueillent ou les cérémonies qu'ils décrivent³. Du reste, les *ordines romani* ne nous sont parvenus que par le seul intermédiaire des collections franques⁴. C'est pourquoi certains de ces *ordines* constituent des sources irremplaçables pour la connaissance du rit gallican. Toutefois, certaines cérémonies, telles la collation des ordres ecclésiastiques ou la consécration d'une église, subissent, à partir de l'époque carolingienne, des adjonctions *sui generis* qui ne reflètent en rien l'usage gallican primitif⁵.

1. Voir ANDRIEU, *Les « Ordines romani »* ; VOGEL, « Les échanges liturgiques », p. 217-229, 246-261 et 269-275 ; *Introduction*, p. 101-181 ; A.-G. MARTIMORT, *Les « Ordines », les Ordinaires et les Cérémoniaux*, Turnhout, 1991 (TSMO 56), p. 17-47 ; PALAZZO, *Histoire des livres liturgiques*, p. 187-196.

2. Voir LEVY, « Toledo » ; M. SMYTH, « Répertoire romano-franc et chant "gallican" dans la recherche contemporaine », *MLC* 10 (2000), p. 15-45.

3. Selon CAPELLE, « Le rite de la fraction », il n'est pas jusqu'à une des versions (la « recension longue ») de OR I – un *ordo* pourtant incontestablement romain en son fond – qui ne soit contaminée par l'usage autochtone, en l'occurrence, par le rite franc de la commixtion à l'autel. Une hypothèse écartée, cependant, par ANDRIEU, t. II, p. 56-64 (éd. p. 67-108). VOGEL, « Sol aequinoctialis », « Versus ad Orientem » et « L'orientation », a relevé que certaines recensions de OR I comportaient des divergences relatives à l'orientation de l'autel, consécutives à l'adaptation en terre franque – qui ne connaît pas d'église occidentée – de l'usage papal.

4. On distingue deux collections principales : « A » (recueil à forte teneur romaine dont le premier témoin est *Montpellier, Bibl. Fac. de Médecine* 412 rédigé peu après 800 près de Tours ; voir ANDRIEU, t. I, p. 467 s. et t. III, p. 342, n. 1) ; « B » (recueil hybride, « gallicanisé », reprenant certains éléments de « A » avec des adaptations et des ajouts tels que les *ordines* de la Dédicace et ceux des ordinations ; les meilleurs témoins en sont : *Verone Bibl. capit.* 92, copié à Vérone au début du IX^e siècle ; voir ANDRIEU, t. I, p. 367-372) ; et des collections de diffusion plus restreinte parmi lesquelles il faut surtout mentionner la « Collection de Saint-Gall » (*Saint-Gall Stiftsbibl.* 349) qui comprend, dans l'ordre, *Si instituta* d'Innocent I^{er}, un canon scripturaire, puis les *Ordines* XIV, XVI, XV, XVIII et XIX. Ce recueil fut composé par un moine austrasien ou burgonde, partisan des usages romains, à la fin du VIII^e siècle, qui rédigea lui-même OR XV, XVI, XVIII et XIX ; voir ANDRIEU, t. I, p. 330-333 et 491-492 ; t. III, p. 3-21.

5. Ainsi la tradition des instruments à l'ordinand au sacerdote dans le PRG, t. I, p. 35, voir A. LAMERI, *La Traditio Instrumentorum e delle insegne nei riti d'ordinazione. Studio storico-liturgico*, Rome, 1998 (BELS 96) ; ou encore la célèbre incise lors de l'ordination du diacre : *Accipite potestatem legendi euangelium in ecclesia dei tam pro uiuis quam pro defunctis...* (PRG, t. I, p. 27), sont des

Du point de vue de la liturgie eucharistique, on retiendra les documents qui suivent.

OR XV.

Le *Capitulare ecclesiastici ordinis* était originellement le premier *ordo* rédigé directement pour la Collection de Saint-Gall par l'auteur même de ce recueil. En dépit de ses déclarations violemment romanistes (§ 155-156), et de sa prétention à décrire les rites de l'*Urbs*, celui-ci nous offre, surtout avec la seconde messe, la meilleure évocation de la liturgie gallicane qui nous soit parvenue. Manifestement la situation liturgique demeurerait encore confuse en Austrasie vers 780, le lieu et la date probables de rédaction.

OR XV commence avec un certain nombre de recommandations pour le cycle liturgique, dont on retiendra la description du baptême à l'Épiphanie (§ 70-78), comparable à celle des Gélasiens francs ¹, puisqu'elle s'inspire vraisemblablement du *Gellonensis* (Gell 2342), lui-même dépendant, du point de vue du cérémonial, de OR XI (qui est de type gélasien). Il faut aussi signaler la mention de la fête hispanique de la Conception de Marie (§ 2), de la commémoration typiquement gallicane des apôtres Jacques et Jean (§ 3) au 27 décembre (avec une station romaine fictive correspondante !), ou encore l'absence de la Septuagésime ².

Après diverses prescriptions liturgiques, notamment à propos du chant, où se combinent coutumes romaines et franques (voir § 18), vient la première messe de OR XV (composée à partir de OR I). Celle-ci indique, parmi les chants du propre, l'introït *Donet nobis requiem*, ainsi que d'autres pièces qui seraient inattendues dans un graduel romain (§ 127) ³. La seconde messe est nettement plus gallicane. On y

innovations du x^e siècle. Plus saisissant même : l'utilisation de pain eucharistique comme une relique lors de la consécration d'une église ; voir OR XLII, 10-11, puis le concile de Celchyth (Chelsea) de 816 (CED III, p. 580) et dans d'autres documents comme le PRG (t. I, p. 88) ; à propos de cette coutume révélatrice, voir les réflexions de MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 243 s.

1. Voir ANDRIEU, t. III, p. 79-85, mais qui souligne (p. 85-90) que OR XV indique une triple immersion et ignore la formule baptismale hispano-gallicane d'origine orientale *Baptizo te* attestée par MG 260, MGv 174 et Bob 248 (voir ici p. 474 s.).

2. CALLEWAERT, « Notes sur le Carême primitif gallican », p. 545, qui croit OR XV romain, ne saisit pas que celui-ci s'en tient en fait toujours à un Carême gallican de cinq semaines.

3. Voir HUGLO, « Gallican Rite », p. 116 ; Cl. GAY, « Comment enrichir le

préconise la lecture de l'Apocalypse et des Actes au Temps pascal en remplacement de celle de la Prophétie et de l'Apôtre (§ 133), des ablutions préparatoires gallicanes (§ 138-139 ; voir aussi § 27) et une procession des clercs avec les dons depuis le *Sacrarium* (procession encadrée par le chant des *Laudes* et du *Sonus* [§ 135-144])¹.

En aval de la Collection de Saint-Gall, le *Breuiarium ecclesiastici ordinis* (OR XVII) constitue une compilation franque de la fin du VIII^e siècle qui s'inspire de OR XV et XVI, ce qui lui donne l'occasion de décrire les rites d'une messe hybride romano-franque (§ 17-63)² ; cet *ordo* est surtout instructif du point de vue des rites préanaphoraux³.

*L'« ordo » décrit par Amalaire et la lignée
qui dépend de ce même « ordo ».*

On peut assimiler aux *ordines* le *Liber officialis* d'Amalaire (écrit en 823)⁴. Il est légitime de supposer que certains des éléments non romains de la messe « romaine » qui y sont décrits ne constituent pas tous des innovations carolingiennes, notamment l'encensement préanaphoral ou la prière d'*accessus ad altare*, mais sont des survivances gallicanes.

On trouve quelques indications dans deux autres commentaires de la messe datant du IX^e siècle : *Troyes Bibl. Mun.* 804 f^s 16-21 et la *Missa ut beatus Isidorus dicit*⁵, dont Jean-Paul Bouhot a montré qu'ils dépendaient, de même que l'*ordo* d'Amalaire et OR V, d'une adaptation franque de l'*ordo* romain composée peut-être à Metz du temps de l'épiscopat de Chrodegang (742-766). Cet *ordo* romano-franc, doté

répertoire des pièces chantées aux messes pour les défunts », EL 70 (1956), p. 338-348 et « Formulaires anciens pour la messe des défunts », EG 11 (1957), p. 91-92.

1. ANDRIEU, t. III, p. 74-75.

2. Voir les analyses d'ANDRIEU, t. III, p. 165-169.

3. Voir TIROT, *Histoire*, p. 54 et ANDRIEU, p. 168. À cet égard, on comparera avec le Sacramentaire d'Amiens (vers 900), *Paris BNF Lat.* 9432 (V. LEROQUAIS, « L'*ordo missae* du Sacramentaire d'Amiens », EL 41, 1925, p. 435-444 ; *Les Sacramentaires*, n° 38 et CLLA 910), premier sacramentaire romano-franc détaillant les prières privées du prêtre et les rites préanaphoraux ; voir LEROQUAIS, « L'*ordo missae* », p. 441 et TIROT, p. 47 et 54-55.

4. AMALAIRE DE METZ, *De ecclesiasticis officiis* ; sur les rites préanaphoraux chez Amalaire : TIROT, p. 46 et 54.

5. Éd. BOUHOT, « Les sources de l'*Expositio Missae* » ; ces sources ont servi, avec d'autres, à composer l'*expositio* de Remi d'Auxerre († vers 908) reproduite sous le patronage du « Pseudo-Alcuin » dans PL 101, col. 1246-1271.

d'apports gallicans significatifs, avait cours à Metz au début du IX^e siècle.

De même, OR V constitue une description de la messe romano-germanique rédigée à la fin du IX^e siècle qui puise notamment dans le *Liber officialis* d'Amalaire ; cet *ordo* nous est connu grâce au Pontifical romano-germanique (lui-même confectionné au milieu du X^e siècle à Mayence)¹.

De même, OR X décrit une messe pontificale, dotée de traits gallicans, et qui s'inspire notamment de OR V. Rédigé outre-Rhin au début du X^e siècle, il nous est également connu par le *Pontificale Romano Germanicum*².

1. ANDRIEU, t. II, p. 202 ; sur les relations de cet *ordo* avec Amalaire et avec l'*ordo* romano-franc identifié par J.-P. Bouhot, voir ANDRIEU, t. II, p. 172-192 et BOUHOT, p. 152-153 ; voir aussi TIROT, p. 46 et 56.

2. ANDRIEU, t. II, p. 351-362 ; TIROT, p. 49 et p. 56.

CHAPITRE VI

LES LIVRES POUR L'OFFICE DES LECTURES

Cette étude porte sur la prière eucharistique, mais il est difficile de passer sous silence les sources relatives à l'office des lectures de la synaxe dominicale : les différents types de livres nécessaires aux lectures elles-mêmes, le psautier (pour les chants) et l'homélaire (pour la prédication).

En effet, le contenu de ces livres avait été, au fil du temps, entièrement découpé en péricopes ordonnées en fonction du cycle liturgique. Pour la Gaule, la première mention d'un *ordo* des lectures est due encore une fois à Gennade, et toujours à propos de Musée, lequel « sélectionna des leçons de l'Écriture sainte appropriées à toutes les fêtes de l'année » (*De uir. ill.* 80). Un peu plus tard, Sidoine Apollinaire († vers 480), *Epist. lib.* IV, 11, 6, indique que son ami Claudien Mamert (le frère de l'évêque Mamert de Vienne) « régla pour les solennités ce qu'il convenait de lire ainsi que le moment de cette lecture »¹.

1. SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, éd. et trad. A. LOYEN, Paris, 1970 (Les Belles Lettres), p. 137. MORIN, « La lettre-préface », a attribué l'*Epistola* du Pseudo-Jérôme, *Ad Constantium constantinopolitanum* (PL 30, col. 487-488 ou 501-503), à Claudien Mamert (avec comme destinataire Constance de Lyon), à cause de cette mention. Quant à Gamber (CLLA 074), il maintint – contre toute évidence – l'origine hiéronymienne. Il s'agit en fait d'un document à finalité édifiante, rédigé à la fin du VIII^e siècle, qui présuppose bien un *ordo* de l'office des lectures de type gallican (avec leçon prophétique), ou plus probablement nord-italien, comme l'avait déjà proposé GRIFFE, *La Gaule chrétienne* III, p. 166-167, n. 7, selon qui l'*Epistola* serait un témoin d'un lectionnaire gallican dont elle constituerait une sorte de préface. En outre, A. CHAVASSE, « Le prologue des sermonnaires d'Alain et d'Eginon. Sources et dérivés », RBén 84 (1974), p. 72-74, a montré que l'*Epistola* dépend littérairement du Prologue de l'*Homélaire d'Alain de Farfa* (un document romano-franc rédigé vers 750) ; sur ce dernier, voir R. ÉTAIX, « Le prologue du Sermonnaire d'Alain de Farfa », *Scriptorium* 18 (1964), p. 3-10. Le premier témoin de l'*Epistola* est le *comes* romano-carolingien de Murbach *Besançon Bib. Mun.* 184 (vers 800 ; CLLA 1226) auquel elle est annexée.

Or, comparer les différentes ordonnances de lectures entre elles se révèle très instructif. La Gaule, à la différence de l'Espagne (avec ses deux systèmes A et B), n'a jamais connu d'agencement unifié, bien que tous nos témoins aient un « air de famille » et se recoupent tous ponctuellement¹. Ainsi, le choix des lectures de l'Évangélaire de saint Killian est analogue à celui de Wolfenbüttel, comme le montre la concordance évangélique prévue pour l'Épiphanie, identique dans les deux documents. Le Lectionnaire de Luxeuil diffère souvent de celui de Wolfenbüttel, tandis que l'ordre de la Semaine sainte et du Temps pascal de saint Killian n'est pas sans analogie avec le système de Luxeuil². Malgré ses caractéristiques paléographiques luxoviennes, *Chicago Newberry Lib. frag. 1* donne, de même que Wolfenbüttel, une lecture pour la Dédicace tirée d'Aggée, à l'encontre du choix du Lectionnaire de Luxeuil (Gn 28, 10-22)³. Celui-ci coïncide avec le lectionnaire du Missel de Bobbio, en particulier, pour l'Épiphanie et le vendredi saint, malgré quelques petites divergences⁴. Tous deux utilisent la même concordance évangélique (parallèle, dans le cas de la Passion, au *Diatessaron* arabe d'origine syriaque⁵). L'Évangélaire de Saint-Denis recoupe parfois Luxeuil. Sur trois lectures comparables, seule une diffère⁶ ; et la répartition des dimanches autour de la Nativité est analogue. Le fragment *Toledo Bibl. del Cabildo 13. 3^o A* propose des péripécies pour la Semaine pascale analogues à celle du dimanche de Pâques dans Luxeuil (Lc 24, 1-24). Sous d'autres aspects, le Missel de Bobbio rencontre l'Évangélaire de Trèves. Enfin, les systèmes du Lectionnaire de Luxeuil et

1. Voir HEN, « Unity in Diversity ».

2. Voir MORIN, « Liturgie et basiliques », p. 330.

3. Voir GANZ, « The Luxeuil Prophets » et BABCOCK, « The Luxeuil Prophets ».

4. WILMART, p. 21 (la liste complète des coïncidences est donnée à la note 5).

5. Voir SALMON, *Le Lectionnaire I*, p. LXX-LXXIII, qui se réfère à A.-S. MARMADJI, *Le Diatessaron de Tatien. Texte arabe établi, traduit en français, collationné avec les anciennes versions syriaques, suivi d'un évangélaire diatessarique syriaque*, Beyrouth, 1935. Sur l'Harmonie de Tatien : L. LELOIR, *Ephrem de Nisibe. Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, Paris, 1966 (SC 121) ; M.-E. BOISMARD, *Le Diatessaron, de Tatien à Justin*, Paris, 1992 (Étude biblique 15) et PETERSEN, *Tatian's Diatessaron*.

6. Voir SALMON, t. I, p. XCIV ; et surtout la mise au point dans MORIN, « Lectionnaire de Paris », p. 607. L'évangile de la Nativité et celui du quatrième dimanche après Pâques (Lazare et le mauvais riche de Lc 16, 19, dont Luxeuil et le *Parisianus* sont les seuls exemples) coïncident avec l'ordo luxovien.

du Missel de Bobbio s'apparentent aux notes marginales des épistoliers de Bobbio *Vat. Lat. 5755* et de Freising *Munich Staatsbibl. CLM 6229*.

Notes marginales et listes de « capitula ».

Jusqu'au XI^e siècle, plutôt qu'à des lectionnaires proprement dits, les lecteurs recouraient en général à des systèmes archaïques leur permettant de délimiter au sein d'un *codex* des Écritures la péricope du jour selon le cycle liturgique de leurs Églises respectives. Dans un premier temps, on se contentait de notes marginales indiquant de manière plus ou moins elliptique la péricope en question ; puis, vers le VI^e siècle, on eut l'idée d'ajouter en tête ou à la fin des volumes des listes, appelées *capitularia*¹, recueillant des *capitula*, c'est-à-dire des *incipit* et des *explicit* scripturaires couvrant parfois les lectures prophétiques, apostoliques et évangéliques.

— L'Évangélaire de saint Killian, *Wurtzbourg, Universitätsbibl. M. p. th. Q I a* ; CLA IX, 1429 ; CLLA I, p. 175² ; le texte a été rédigé vers 600 et proviendrait du nord de la *Francia* ; les notes tironiennes marginales s'échelonnent du VII^e au IX^e siècle³. L'ordre s'apparente à celui de Wolfenbüttel. Le texte est vieux latin (de type *b*, de même que Wolfenbüttel) mais avec quelques retouches selon la Vulgate⁴.

— L'Évangélaire de Saint-Denis, *Paris BNF Lat. 256*⁵ ; CLA V, 524 et CLLA 260c ; copié vers 700, en Gaule septentrionale ; les notes liturgiques⁶ furent disséminées au VIII^e siècle. Le texte conserve une partie de Matthieu et Jean (d'après la Vulgate, dans une large mesure). Les notes jalonnent de manière discontinue un cycle gallican (l'Assomption est en

1. Voir Th. KLAUSER, *Das römische Capitulare Evangeliorum I. Typen*, Münster, 1935 (LQF 28), p. XXXV-XXXVI (qui fournit une notice pour la plupart des documents cités ci-dessous) ; VOGEL, *Introduction*, p. 280.

2. Voir RADO, « Das älteste Schriftlesungssystem », p. 113 s. ; MORIN, « Le plus ancien monument » ; B. BISCHOFF et J. HOFMANN, *Quellen u. Forschap. z. Geschap. des Bistums u. Hochstifts Würzburg* 6, Wurtzbourg, 1952, n° 5.

3. Éd. MORIN, « Liturgie et basiliques », p. 328-330, à compléter par SALMON, « Le système des lectures liturgiques ».

4. SALMON, « Le texte biblique des lectionnaires », p. 495.

5. Voir MORIN, « Lectionnaire de Paris » et RADO, « Das älteste Schriftlesungssystem », p. 112-113 ; SALMON, « Le texte biblique de l'Évangélaire de Saint-Denis ».

6. Éd. MORIN, « Le lectionnaire de l'Église de Paris ».

janvier, par exemple). Il a déjà été question de ce manuscrit à propos de la messe des défunts (DBr) qui fut ajoutée au manuscrit quelque temps après les notes.

– L'Évangélaire *Trèves Dombibl. 420 (ol. 134)* ; CLA IX, 1364, I et CLLA 260d (VIII^e siècle, probablement de Trèves même – mais rédigé par une main anglo-saxonne¹). Parfois proche du Missel de Bobbio, il est très riche en notes marginales² : en tout 125, dont 55 pour les dimanches « quotidiens ». Il suit la Vulgate tout en conservant quelques leçons éparses de la *Vetus Latina* en particulier dans Jean³.

– Le *Codex Palatinus Evangeliorum, Trente, Museo Provinciale d'Arte 1589 (ol. Vienne, Nationalbibl. 1185 et Dublin, Trinity College n. 4, 18)* ; CLLA 004 ; CLA IV, 437 et VL 2 (e) ; fin du V^e siècle, Italie septentrionale ; les notes furent ajoutées autour de 700. Ce célèbre témoin de la *Vetus Latina* (dans une version africaine, mais dotée de révisions européennes) contient des notes marginales fragmentaires⁴ qui suivent une ordonnance de type gallican⁵.

– L'Heptateuque *Lyon Bibl. Mun. 403 (ol. 329) et 1964 (ol. 1840)*⁶ ; CLLA 260a ; CLA VI, 771 ; VL 100 ; Gaule, VII^e siècle. Ce précieux témoin de la Vieille Latine comporte quelques indications liturgiques⁷.

– Le Pentateuque d'Ashburnham, *Paris BNF nouv. acq. Lat. 2334* ; CLLA 006 et CLAV 693 a⁸ ; copié au VII^e siècle « en dehors de la mouvance latine la plus commune » (Lowe), peut-être en Espagne, avant de rejoindre Tours au IX^e siècle. L'ordonnance des *Prophetia* qu'indiquent les quelques notes marginales de ce célèbre témoin de la Vulgate, nous renseigne notamment sur les lectures de la vigile pascale. Elle témoigne

1. Voir RADO, « Die Heimat des Pericopensystems ».

2. Éd. DE BRUYNE, « Les notes liturgiques du ms. 134 ».

3. SALMON, « Le texte biblique des lectionnaires », p. 498-499 et 503-504.

4. Éd. DE BRUYNE, « Notes liturgiques inédites du Codex Palatinus ».

5. Voir SALMON, *Le Lectionnaire I*, p. LXXXI ; Gamber signale la mention d'une solennité en l'honneur de Cyprien de Carthage comme en Espagne (voir CABROL, « Mozarabe [Liturgie] », col. 427) et dans le *Monacensis* (Mnc 117-120).

6. Éd. U. ROBERT, *Pentateuchi versio latina antiquissima ex cod. Lugdunensi I*, Paris, 1881, p. XIX-XLI et Lyon, 1900, p. XIII.

7. Dont une extraite de 1 Pierre, ce qui est inhabituel en Gaule ; voir BOUHOT, « Les lectionnaires », p. 266.

8. Voir H. QUENTIN, *Mémoire sur l'Établissement du texte de la Vulgate*, Rome-Paris, 1922 (CBL 6), p. 414-415 ; SALMON, *Le Lectionnaire I*, p. LXXXIII.

d'une forte influence hispanique. On sait, du reste, le succès précoce de la Vulgate en Espagne.

– Les Épîtres pauliniennes et catholiques *Montpellier Bibl. Mun.* 6; CLLA 369b¹; fin du VIII^e siècle, monastère d'Aniane². L'Épistolier d'Aniane donne un texte propre à la Péninsule (la version hispanique de la Vulgate) qui contient des notes marginales. Celles-ci, de même que le *Liber Commicus* de Paris, témoignent de l'ordonnance de la Septimanie, au confluent des usages gallican et hispanique.

– L'Épistolier de Bobbio *Rome Vat. Lat.* 5755, CLLA 240 et CLA I, 32³ (VI^e-VII^e siècle, l'écriture appartient au type de Bobbio) est un texte paulinien selon la Vulgate, doté de notes marginales (voir ici, p. 160) mais aussi d'une liste palimpseste de 57 péripopes épistolaires (du VIII^e siècle) qui ne concorde pas toujours avec les notes. La liste serait du même type que celle des péripopes pauliniennes nord-italiennes *Vat. Regin. Lat.* 9 et *Abbaye Saint-Paul en Carinthie*; CLLA 242; CLA I, 100 et VL 84 (VIII^e siècle)⁴. L'Épistolier paulinien de Fleury, *Orléans, Bibl. Mun.* 19 (16) f^o 26-30 et *Paris BNF Lat.* 2389 f^s 41-48; CLLA 260b et CLA VI, 800 (VIII^e siècle, Gaule)⁵, comporte aussi des notes marginales qui renvoient à un

1. Voir SALMON, « Le texte latin des épîtres de saint Pierre »; MUNDO, « El Commicus Palimpsest », p. 155 et ID., « Sur quelques manuscrits liturgiques languedociens », p. 86-87; H. ENGBERDING, « Die spanisch-westgotische Liturgie. Eine Einführung in ihr Wesen », *Liturgische Zeitschrift* 4 (1931-1932), p. 155-166 et 241-249; voir aussi BOUHOT, p. 265-266.

2. Éd. WILMART, « Un Lectionnaire d'Aniane ».

3. Éd. A. DOLD, *Geschabte Paulustexte der I. Hälfte des VII. jhs. mit einer gleichzeitigen unbekannten Liste paulinischer Leseabschnitte in einer Bobbienser Handschrift (Cod. Vat. lat. 5755)*, Beuron, 1931 (TUA 19-20), p. 51-83.

4. Voir G. MORIN, « Un système inédit de lecture liturgique en usage au VII^e-VIII^e siècle dans une église inconnue de la haute Italie », *RBén* 20 (1903), p. 375-388 et H. QUENTIN, « Manuscrits démembrés Ms. 9 du Fonds de la Reine à la Bibl. Vaticane et fragment de l'abbaye de Saint-Paul en Carinthie », *RBén* 28 (1911), p. 259-266. A. DOLD, « Die im cod. Vat. lat. 9 vorgeheftete Liste paulinischer Lesungen für die Messfeier », Beuron, 1944 (TUA 35), attribue cette liste à Ravenne, et K. GAMBER, « Eine altravennatische Epistel-Liste aus der Zeit des hl. Petrus Chrysologue », *Liturgisches Jahrbuch* 8 (1958), p. 73-96, précisément à Pierre Chrysologue – cette dernière thèse est critiquée avec des arguments convaincants par A. OLIVAR, « Sobre el *Capitular lectionum* del Codice Vat. Reg. lat. 9 », *EL* 74 (1960), p. 393-408. L'appartenance des péripopes à la famille ambrosienne, et donc à l'Italie septentrionale, ne fait toutefois pas de doute.

5. G. MORIN, « Les notes liturgiques du Manuscrit *Vat. Regin. lat.* 9. Les Épîtres de saint Paul », *RBén* 15 (1898), p. 104-106 et « Un système inédit de lecture liturgique », p. 386-388; QUENTIN, « Manuscrits démembrés », p. 257-259.

système analogue à celui attesté par le *Reginensis* 9 et la liste de l'Épistolier de Bobbio.

– Quant aux notes marginales de l'Épistolier de Bobbio, elles témoignent d'influences gauloises, romaines, milanaïses et hispaniques qui recoupent largement les notes des Lettres pauliniennes de Freising, *Munich Bay. Staatsbibl. CLM* 6229 ; CLLA 240 ; CLA IX, 1251 (de l'époque de l'évêque Arbeo de Freising [† 784] et provenant du *scriptorium* de cette cité)¹. Un manuscrit de Benediktbeuron, *Munich Bay. Staatsbibl. CLM* 4577, a été recopié un peu plus tard d'après le même modèle². Mais l'ordre de ces péripécies recoupe aussi en partie le système de Luxeuil et du Missel de Bobbio.

Si l'on accepte les manuscrits qui trahissent des relations évidentes avec l'Italie septentrionale, il faut alors mentionner les listes et notes des systèmes de lecture du nord de la Péninsule et des provinces danubiennes (pour Milan, voir ici, p. 100, n. 2)³. On relève d'ailleurs un accord décisif : les systèmes d'Aquilée et de Ravenne⁴, dont la plupart des témoins suivants dépendent d'une manière ou d'une autre, ont, contre Rome, qui lisait à l'origine la Passion selon Marc, recours à Mt 28 pour la vigile pascale⁵. Or c'est le choix qu'effectuent également les trois témoins gallicans de cette vigile : Luxeuil, le Missel de Bobbio et l'Évangélaire de Trèves (ainsi que l'Afrique au temps d'Augustin ; voir *Serm.* 232 et 235) ainsi que le *comicus* hispanique.

– L'Évangélaire de Vercel, *Tesoro della Cattedral, Arch. Cap. A* ; CLLA 062 ; CLA IV, 467 et VL 3 (a) (v^e siècle) ; en usage à Vercel et muni de notices liturgiques au v^e siècle pour cette Église.

– L'Évangélaire de Vérone *Bibl. Cap. 6* ; CLLA 063 ; CLA IV, 481 et VL 4 (b) (v^e-vi^e siècle), en usage à Vérone et

1. Éd. récente dans GAMBER, « Reste einer gallikanischen Epistelliste ».

2. GAMBER, p. 111.

3. SALMON, « Le texte biblique », p. 514, signale un accord caractéristique (Mt 17, 23 – 18, 11) entre les témoins milanais et gaulois à propos de la péripécie évangélique de la fête de saint Étienne. L'auteur note : « voilà qui peut éclairer les relations entre les liturgies gallicanes et celle de Milan ».

4. Sur les systèmes de lectures d'Italie septentrionale : voir VOGEL, p. 296-300 ; KLAUSER, p. xxx-xxxv ; voir surtout D. CAUSERO, *L'ordinamento delle letture evangeliche nelle chiese non ambrosiane dell'Italia settentrionale*, thèse de l'Anselmianum, Rome, 1973 et F. SOTTOCORNOLA, *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo. Ricerca storico-critica sulla liturgia di Ravenna antica*, Cesena, 1973 (Studia Ravennatensia 1) ; ou encore les synthèses de LEMARIÉ, « La liturgie d'Aquilée » et « La liturgie de Ravenne ».

5. Voir LEMARIÉ, « La liturgie de Ravenne », p. 364.

doté de notices au VII^e siècle ; on trouve aussi des notices (toutes du VIII^e siècle) selon l'*ordo* de Vérone, notamment dans l'Évangélaire fragmentaire *Verone Bibl. Cap. 7* ; CLLA 261 et CLA IV et 482 et VL 41 (*b*²) (qui semble pouvoir être mis en relation avec le groupe aquiléen) ; ou encore dans le *codices Bibl. Cap. 38 (ol. 36)*, CLA IV, 494 et *Bibl. Cap. 51 (ol. 49)*, CLA IV, 504 (VL 49) ; sur ces trois témoins, voir CLLA 267.

– L'Évangélaire de Corbie *Paris BNF Lat. 17225* ; CLLA 064 ; CLA V, 666 et VL 8 (*ff*²) (v^e-vi^e siècle, nord de l'Italie) et utilisé dans cette région – comme en témoignent les notes liturgiques ajoutées par une main italienne au VII^e siècle.

– L'Évangélaire *Sangallensis 1395*, CLLA 073 et CLA VII, 984 (v^e siècle, Italie), célèbre témoin de la Vulgate, est doté de notes liturgiques du VII^e siècle, apparemment nord-italiennes.

– Les péripopes liturgiques vétérotestamentaires (complètes) contenues dans un évangélaire turinois du VI^e siècle *Turin Bibl. Naz. F. IV. 1*, CLLA 267 et CLA IV, 459, aujourd'hui détruit. Les péripopes sont un peu plus tardives que le *corpus*, et appartenaient à une liturgie italienne indéterminée¹.

– Les très anciennes notices liturgiques palimpsestes du *Liber prophetarum* nord-italien et vieux latin du v^e siècle de Constance, *Darmstadt Landes & Hochschulbibl. Hs 3140* et divers fragments dispersés : CLLA 066 ; CLA VIII, 1174 et VL 175.

– L'ensemble de documents qui paraissent tous liés à la liturgie du patriarcat d'Aquilée ; c'est-à-dire la liste des Évangiles (partiellement vieux latins) du *Codex Rehdigeranus*, *Berlin Stadtsbibl. Breslau 5 (ol. Wroclaw Bibl. Mun. Rehd. 169)* ; CLLA 245 ; CLA VIII, 1073 et IX, 57 ; VL 11 (*l*) (première moitié du VIII^e siècle), provenant de la bibliothèque de Vérone ; les notices de l'Évangélaire de saint Corbinien, *Munich Bay. Staatsbibl. CLM 6224* ; CLLA 247 ; CLA IX, 1249 et VL 13 (vi^e-vii^e siècle, Illyrie), un important témoin de la *Vetus Latina* ; les notes marginales et la liste fragmentaire non concordantes (seules les notes suivent le système d'Aquilée) datant du VII^e-VIII^e siècle de l'Évangélaire *Codex Forojuliensis, Cividale, Museo Archeologico Naz. For.* et divers fragments dispersés CLLA 246 ; CLA X, 35 et 285 (fin vi^e siècle, nord de l'Italie) ; et celles de l'évangélaire *Mil. Amb. SP 45 (ol. C. 39)*, CLA III,

1. Voir W. BAAR, « A Little-known Latin Fragment of the Wisdom of Solomon », *Vetus Testamentum* 20 (1970), p. 230-233, avec une édition partielle.

313 (VI^e siècle, nord de l'Italie ; les notes s'échelonnent du VII^e au IX^e siècle). Il faut rapprocher de ce groupe aquiléen les notices marginales ajoutées entre le VII^e et le VIII^e siècle à l'Évangélaire de saint Marcellin *Ancône Bibl. Cap.* (VI^e-VII^e siècle)¹ ; et celles de l'Évangélaire de Constance *Darmstadt Landes & Hochschulbibl. Hs 895* et divers fragments dispersés : CLLA 261 ; CLA VIII, 1175 et VL 18 (w, π) (VII^e siècle, nord de l'Italie)².

Les lectionnaires.

Ces livres se sont répandus plus tard que les notes marginales et les listes de *capitula*. Ils rassemblent (probablement à l'imitation de l'Orient), selon l'ordre du cycle liturgique, les péripécopes, rédigées *in extenso*, nécessaires aux lectures de la messe et des grandes solennités. Les leçons tirées de l'Ancien Testament, des Actes, de l'Apocalypse de Jean, des Épîtres pauliniennes et de l'Évangile (avec parfois des *cantica* et des psaumes, des passions de martyrs, ou même d'écrits des Pères) sont soit réparties dans des livres spécifiques, soit réunies dans un seul livre. Un document tardif, le *Bobienense*, annonce la fusion du lectionnaire et du sacramentaire au sein d'un missel.

La plupart de nos lectionnaires attestent la réception précoce de la Vulgate³, même si la *Vetus Latina* (dans sa tradition européenne⁴) se maintient souvent pour le Nouveau Testament (mais presque toujours avec quelques révisions).

1. Sur ce manuscrit, voir Th. KLAUSER, « Der Codex S. Marcellini in Ancona », RBén 50 (1938), p. 309-323 (et *Das römische Capitulare Evangeliorum* I, 1) ; C. KNEWALD, « De Evangelario Spalatensi », EL 71 (1957), p. 419-427, signale une parenté avec les notices marginales de l'Évangélaire de Split (*Trésor de la cathédrale*).

2. Selon SALMON, *Le Lectionnaire I*, p. LXXXVI s., il n'y a pas lieu de mentionner les notes marginales de l'Évangélaire de Durham (*Bibl. Cap. A. II. 16 + A. II. 17*, du VIII^e-IX^e siècle ; voir CLLA 260e). Ces notes suivent, en effet, un *ordo* déjà largement romanisé.

3. Voir GRIBOMONT, « Les plus anciennes traductions latines », p. 61 et SALMON, « Le texte biblique des lectionnaires ».

4. « Les textes vieux latins de nos documents sont tous européens ; il n'y a que quelques leçons africaines dans un petit nombre d'entre eux. Pour préciser davantage, dans la mesure où c'est possible tant que les anciennes versions ne seront pas mieux connues, on pourrait dire que les textes les plus anciens, ceux qui sont contenus dans Wolfenbüttel, dans *Parisinus BN 10863*, et dans l'Évangélaire de Saint-Denis, présentent des rapprochements fréquents avec le *Veronensis*, puis avec le *Vercellensis* (*Vercell, Tesoro*

– Le lectionnaire fragmentaire palimpseste *Wolfenbüttel, Herzog August-Bibl. 4160 (Weissenburgensis 76)* ; CLLA 250 ; CLA IX, 1392 et VL 32 ; autour de 500, peut-être du sud de la Gaule¹. Comme à Jérusalem, des répons psalmiques accompagnent les lectures et la vigile pascale est dotée de *cantica*². Wolfenbüttel recourt parfois à des systèmes de concordances évangéliques, en particulier pour la Semaine sainte. Les leçons sont en général vieilles latines (avec, pour le Nouveau Testament, des révisions hiéronymiennes) sauf pour la Genèse et Isaïe, qui suivent surtout la Vulgate. Le texte des Évangiles se rapproche du *Veronensis (b)*.

– Le lectionnaire fragmentaire palimpseste *Paris BNF Lat. 10863* ; CLLA 258 et CLA V, 607³ ; vers 600, localisation impossible ; Salmon a pu ajouter trois pages aux sept déchiffrées par Chatelain⁴. Le texte se conforme à la Vulgate pour l'Ancien Testament mais possède des leçons vieilles latines pour l'Évangile. Il suit aussi un Évangile concordant (dépourvu d'équivalent connu) pour le vendredi saint.

– Le lectionnaire provenant de la bibliothèque de l'abbaye de Luxeuil, *Paris BNF Lat. 9427* ; CLLA 255 et CLA V, 579⁵ ; vers 700, rédigé – en écriture luxovienne⁶ – probablement à Luxeuil même, et à l'usage de l'Église de Langres⁷. C'est un

della Cattedrale) et le *Corbiensis II (Paris BN 17225)*, qui sont de très bons représentants des anciennes versions » (SALMON, « Le texte biblique des lectionnaires », p. 502).

1. Éd. DOLD, *Das älteste Liturgiebuch* ; additions et corrections dans SALMON, *Le Lectionnaire I*, p. CXXII s. MORIN, « Le plus ancien monument », suivi par GAMBER, « Das Lektionar und Sakramentar », ont attribué ce lectionnaire à Musée ; BERTI, « Il piu antico Lezionario », a proposé Claudius Mamert († vers 475). On peut s'interroger sur l'utilité de ce genre de débat.

2. SCHNEIDER, *Die altlateinischen Cantica*, p. 158-160.

3. Éd. CHATELAIN, « Fragments palimpsestes » ; voir aussi RADO, « Das älteste Schriflesungssystem », p. 109-110.

4. *Le Lectionnaire I*, p. LXXXIV.

5. Voir également H. LECLERCQ, « Luxeuil », DACL, IX-2, col. 2748-2772 et l'étude de RADO, « Das älteste Schriflesungssystem », p. 9-25 et 100-115.

6. Voir LOWE, « The Script of Luxeuil ». Voir, toutefois, les réserves, à propos de l'origine de l'écriture « luxovienne », de R. MARICHAL, « Paléographie précaroline et papyrologie », *Scriptorium* 9 (1955), p. 148 s.

7. Éd. SALMON. – CHARLIER, « Notes sur les origines », proposait Autun ; MASAI, « Pour quelle Église », un monastère féminin et royal de la région parisienne ; MORIN, « Le lectionnaire de l'Église de Paris au VII^e siècle » (à titre d'hypothèse), Paris ; repris dans « Lectionnaire de Paris ». Mais les arguments de SALMON, « Le Lectionnaire de Luxeuil. Ses origines », puis *Le Lectionnaire I*, p. XCII-XCVIII et II, p. 64-75, n'ont pas trouvé de contradicteurs. Signalons la mémoire des saints Julien et Basilisse lors de la vigile de l'Épiphanie qui constitue une rareté commune au calendrier de Langres et

des premiers témoins de la Vulgate (avec quelques influences vieilles latines)¹. Le cycle annuel est entièrement pourvu, malgré quelques lacunes. Les leçons puisent dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau Testament, mais aussi au moins deux fois dans un passionnaire et quatre fois dans un homélaire patristique². La vigile pascale, notamment, est dotée de *cantica*. À peu près vierge d'influences romaines, le lectionnaire suit en général l'ordre tripartite gallican, mais il propose parfois quatre leçons ou se contente de deux (comme dans le cycle « quotidien »).

– Le *Bobiense* en sa qualité de missel recèle un lectionnaire. À la différence de l'euchologie qui est fortement romanisée, les péripopes obéissent, elles, à un système gallican. Le texte suit en général celui de la Vulgate, mais pas les péripopes tirées de 3 Rois, Prov et Eccl³. On ne s'est pas privé d'harmoniser et d'abrégé – voire d'effectuer quelques incises.

– Le *Liber Commicus* palimpseste *Paris BNF Lat. 2269*, *CLLA 361*⁴; fin du VIII^e siècle, à l'usage de l'église Saint-Nazaire de Carcassonne ou pour une communauté des environs. Il présente un système original dont subsistent les péripopes comprises entre la Théophanie (*apparitio domini*) et le quatrième dimanche de Carême (*de Lazaro*). On notera que des homélies patristiques suivent parfois la leçon évangélique. L'ordonnance, à la fois apparentée à la Gaule et à l'Espagne, est propre à la Septimanie, confluent du Nord franc et du Sud wisigothique.

– Le lectionnaire fragmentaire *Orléans, Bibl. Mun. 184* (*ol. 161*), *CLLA 540* et *CLA VI, 803*⁵; vers 600, Italie septentrionale. Il contient notamment une lecture pour la vigile de la Saint-Laurent (2 Co 9, 10-15) tributaire de l'*ordo* milanais, mais dont certains traits suggèrent des influences venues de

au Lectionnaire de Luxeuil, difficilement explicable en dehors du cadre de cette Église.

1. Voir SALMON, « Le texte biblique des lectionnaires », p. 496 ; BOGAERT, « Un témoin liturgique ».

2. L'une de ces leçons patristiques a retenu l'attention de WILMART (voir « La Lettre LVIII de saint Cyprien »).

3. Voir WILMART dans LOWE, *The Bobbio Missal*, p. 21 s. et SALMON, « Le texte biblique des lectionnaires », p. 499 s.

4. Éd. MUNDO, « El Commicus Palimpsest ». Voir MUNDO, « Frammenti palimpsesti del Liber comicus visigotico », *Analecta Gregoriana* 70 (1954), p. 101-106 ; et « Sur quelques manuscrits liturgiques », p. 85-86.

5. Éd. GAMBER, « Leimadbrücke eines mailändischen Lektionars ». Voir aussi GAMBER, « Impronte nella copertina ».

Gaule (*dominus Iesus* à la place de *Iesus* et *lectio*... à la place de *sequentia*...).

– Le *folio* de lectionnaire *Toledo Bibl. del Cabildo 13. 3^o A* ; CLLA 257* et CLA XI, 1641 ; VIII^e siècle, du sud ou de l'ouest de la Gaule. Il est doté de péricopes pour la Semaine pascale.

– Le *folio* en écriture de Luxeuil *Chicago Newberry Lib. frag. 1* ; CLLA 260 f et CLA IX, 1337 ; début VIII^e siècle, écrit à Luxeuil. Il reste des péricopes pour la Dédicace.

Certains lectionnaires ne contiennent que les leçons prophétiques et apostoliques :

– Le lectionnaire *Sélestat, Bibl. de la Ville 1 (ol. 1093)* ; CLLA 265 ; CLA VI, 829 et VL 58¹ ; vers 700, Italie septentrionale. Sa provenance est trahie par les dimanches après Pâques appelés *dominica post albas*, ou encore par l'absence de toute péricope de l'Apocalypse au Temps pascal²... Ce manuscrit, très complet, est destiné à la première lecture. Il contient une série de *Prophetia* du Nouveau Testament, à laquelle s'ajoute une série de lectures tirées des Actes des Apôtres pour le Temps pascal. Le texte des Actes présente la particularité de suivre la version « occidentale » – le texte archaïque caractéristique de la *Vetus Latina* –, tandis que le reste de l'ouvrage se conforme à la Vulgate.

– L'épistolier fragmentaire et partiellement palimpseste *Sélestat Bibl. de la Ville 1 B* (ces feuillets ont été regroupés avec le lectionnaire cité précédemment) ; CLLA 206 et CLA VI, 831, VL 87 ; vers 700, Italie septentrionale³. Il contient des épîtres pauliniennes (selon la Vulgate mais avec quelques leçons vieilles latines) qui vont depuis l'Avent jusqu'au deuxième dimanche de Carême (*dominica de Samaritana*). La présence de l'Octave de la Nativité et de la Sexagésime suppose des influences romaines.

– Le recueil (éclectique) *Liber Commonei, Oxford Bodleian Lib. Auct. F. 4/32* ; CLLA 1275 ; début IX^e siècle, recopié au pays de Galles⁴. Ce manuscrit contient (f^{os} 24-28) une

1. Éd. partielle de MORIN, « Le Lectionnaire mérovingien de Sélestat ». Voir GAMBER, « I piu antichi libri », p. 74-75.

2. De même, la lecture prévue pour la Dédicace (3 R 8, 22-30) renvoie à un système apparenté au romain. CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien*, p. 47, remarque la concordance de cette lecture avec une de celles données pour la même cérémonie par l'épistolier du *comes* de type romain de Wurtzbourg *Universitätsbibl. M p th f 62* (CLLA 1001).

3. Éd. MORIN, « Le Lectionnaire mérovingien de Sélestat », p. 166.

4. Éd. BREEN, « The Liturgical Materials ».

collection de 40 brèves péricopes bilingues, extraites des Petits Prophètes et qui suivent l'ordre des Septante, dépourvues d'unité narrative, et dont il est difficile de saisir la fonction. Elles précèdent immédiatement les lectures de la vigile pascale (romaine), et possèdent toutes un caractère pénitentiel accusé. Leur éditeur, au vu de ces indices, suppose qu'il s'agit de péricopes quadragésimales journalières. Elles formeraient alors un système de lecture unique en son genre, propre aux Églises celtes¹, mais non sans parallèles dans les liturgies orientales (copte et syro-palestinienne).

Les passionnaires.

En Gaule, comme dans la plupart des Églises d'Occident, la lecture des actes de la passion d'un martyr faisait partie intégrante de l'office des lectures de la messe en son honneur². Il faut donc compter les passionnaires parmi les livres liturgiques³. En général, c'est le légendier du *Codex Velsleri* de *Munich Bay. Staatsbibl. CLM 3514* du VIII^e siècle⁴, que l'on

1. BREEN, p. 121 et 152-153, souligne les nombreuses caractéristiques irlandaises.

2. C. H. LECLERCQ, « Légendes liturgiques et légendiers », DACL VIII-2, col. 2440-2460 ; DE GAIFFIER, « La lecture », p. 145-151. Chanter la passion d'un saint comme première lecture liturgique le jour de sa fête, est une coutume bien attestée dès le IV^e siècle, en Espagne, en Afrique et dans une grande partie de l'Italie.

3. SALMON, *Le Lectionnaire* II, p. 48, remarque qu'il devait y avoir davantage de saints célébrés que ne l'indiquent lectionnaires et sacramentaires comme le suggère la présence de communs des saints. Les différentes versions du Martyrologe hiéronymien d'Auxerre donnent des listes très abondantes (éd. J.-B. DE ROSSI et L. DUCHESNE, Bruxelles, 1894 [ASS II, 1], p. 1-195, puis H. DELAHAYE et H. QUENTIN, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*, Bruxelles, 1931 [ASS II, 2]). Sur cette collection rassemblée à Auxerre au début du VII^e siècle à partir d'une compilation archétypale nord-italienne de la fin du IV^e siècle, voir H. QUENTIN, *Les Martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du martyrologe romain*, Paris, 1908 ; J. DUBOIS, *Les Martyrologes du Moyen Âge latin*, Turnhout, 1978 (TSMO 26), p. 29-35, ou encore CLLA II, p. 440-445 et Sup., p. 115-116. Les plus anciens calendriers gallicans connus, ceux de Polemius Silvius († 448) (PL 13, col. 676-688) et de Perpetuus de Tours († vers 490) (voir GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.* X, 31, 6), sont très modestes. On trouvera une synthèse sur le calendrier liturgique dans SALMON, *Le Lectionnaire* II, p. 48-51, que l'on complètera avec DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 90*-93*.

4. Éd. Br. KRUSCH, dans MGH, *Ser. Rer. Merov.* I, Berlin, 1885, p. 878-881 ; *Ser. Rer. Merov.* VII, Berlin, 1920, p. 771 ; *Auct. Antiqu.* IV, 2, Berlin, 1885, p. 64-67 ; CLA IX, 1238 ; CLLA 276 ; voir GAIFFIER, p. 150

présente comme notre meilleur témoin. Il provient de la même école de copistes, identifiée par Bischoff, du quart nord-est de la Gaule à laquelle se rattachent le MGV III, le Psautier de la Reine, ou le *Missale Francorum*.

Les psautiers.

Parmi les livres nécessaires à liturgie eucharistique, les psautiers (dotés des Cantiques bibliques qui concluent normalement ces livres ¹) tiennent aussi une bonne place ². C'est dans le psautier que puise la majeure partie du répertoire chanté, tant de la messe (où le psaume avait à l'origine presque le rang de lecture) que de l'office ³. Wolfenbüttel atteste l'existence d'antiphonaires spéciaux pour la messe, dès le début du VI^e siècle, mais l'*antiphonarium missae* ne formait primitivement pas un livre distinct du psautier lui-même.

Précisons que les versions préhiéronymiennes du psautier qui circulaient en Gaule, de même que les psautiers vieux latins d'Italie, y compris de Rome ⁴, et de l'Espagne wisigothique, étaient tous extrêmement proches d'une tradition vieille latine ⁵, fidèle aux Septante (l'édition du Psautier

et LECLERCQ, « Légendiers », col. 2457 ; d'autres passionnaires fragmentaires ou plus tardifs sont référencés dans CLLA 278 et 279.

1. Sur les Cantiques de l'Ancien Testament en Gaule, voir SCHNEIDER, *Die altlateinischen Cantica*, p. 158-177.

2. Sur les anciens psautiers latins, voir A. ALLGEIER, *Die altlateinischen Psalterien*, Fribourg-en-Brigau (1928) et « Lehrreiche Fehler in den altlateinischen Psalterien », *Biblische Zeitschrift* 18 (1929), p. 271-293 ; WEBER, *Le Psautier romain* ; J. ZIEGLER, « Altlateinische Psalterien. Neue Ausgabe und Beiträge », *Biblische Zeitschrift* 5 (1961), p. 94-115 ; *Richesses et déficiences des anciens psautiers latins*, collectif, Rome, 1959 (CBL 13) ; C. ESTIN, « Les traductions du psautier », dans *Le Monde latin antique et la Bible*, p. 67-88.

3. GENNADE DE MARSEILLE, *De uir. ill.* 80 : « Musée [...] sélectionna au sein des Saintes Écritures des leçons adaptées à toutes les festivités de l'année, ainsi que des répons et des *capitula* de psaumes accordés au temps et aux lectures » (ce qui n'implique pas nécessairement la confection d'un antiphonaire autonome).

4. On a longtemps cru que le Psautier romain était une première révision hiéronymienne du psautier latin, mais D. DE BRUYNE, « Le problème du Psautier romain », *RBén* 42 (1930), p. 101-126, a montré la fragilité de cette opinion.

5. On ne négligera pas le rôle primordial de l'influx africain au sein des traductions latines des Septante, même « européennes » plus tardives ; voir BOGAERT, « La Bible latine des origines au Moyen Âge », p. 138 s. Cette racine africaine est encore clairement identifiable dans nombre de psautiers italiens, gaulois et hispaniques. Sur les leçons africaines du psautier, voir B. CAPELLE, *Le Texte du Psautier latin en Afrique*, Rome, 1913 (CBL 4).

romain de Weber indique les variantes des autres psautiers anciens).

On peut subdiviser le « Psautier gaulois » autochtone en deux groupes chronologiquement et géographiquement distincts.

Le Psautier gaulois « ancien », connu notamment grâce aux citations psalmiques d'Eucher de Lyon († vers 450), a comme témoin le plus prestigieux celui de Saint-Germain (*Paris BNF Lat. 11947*) ; CLA V, 616 ; CLLA 1601 et VL 303¹. Ce *codex* pourpre, rédigé probablement en Italie du Nord au VI^e siècle, séjourna longtemps dans le célèbre monastère parisien. La tradition dit qu'il appartenait à Germain de Paris († vers 575) en personne. Le texte comportait à l'origine une ou plusieurs antiennes pour chaque psaume². Il prend place au côté du Psautier de Corbie, *Saint-Petersbourg Bibl. Pub. F v I n 5* (avec *Cantica*³) ; CLLA 1608 (copié au VIII^e siècle à Corbie) ; de celui de Chartres, détruit lors de la dernière guerre, *Bibl. Mun. 22* (X^e siècle)⁴ ; et du Psautier palimpseste de Reichenau « 1 », *Karlsruhe, Bad. Landesbibl. Aug. 253* (il se trouve à la fin du *codex* qui préserve les Messes de Mone) ; CLLA 1603 ; CLA VIII, 1108 et VL 301⁵ (Gaule, fin VI^e siècle). Ces témoins constituent la famille gauloise originale, localisable en *Gallia Lugdunensis* – mais sans doute ne s'y confinait-elle pas. Elle est vierge de parallèle hispanique ou d'influence romaine (les rares coïncidences s'expliquent très bien par l'utilisation d'une source commune).

Le Psautier gaulois « ancien » s'oppose au type illustré par le Psautier palimpseste dit « de Zénon de Vérone » *Vat. Lat. 5359* ;

1. Voir V. LEROQUAIS, *Les Psautiers latins manuscrits des bibliothèques de France* II, Mâcon, 1940, n° 335 ; WEBER, *Le Psautier romain*, p. x et XVIII.

2. Voir CLAIRE, « Les Répertoires latins avant l'*Ochoechos* », p. 179-180 ; HUGLO, « Le répons-graduel de la messe » (avec fac-similé du manuscrit).

3. Voir SCHNEIDER, *Die altlateinischen Cantica*, p. 162-163, qui constate que les *Cantica* du psautier de Corbie constituent un remaniement de leçons vieilles latines gallicanes d'après celles des *Cantica* romains. La première version – purement gallicane – s'apparentait à celle des *Cantica* contenus dans le Psautier de Lyon et dans le *Reginensis 11* (voir ici p. 170). Schneider fait remarquer que le Psautier de Laon, dit de Salaberge, *Berlin Deutsche Staatsbibl. Hamilton 553* ; CLLA 1613 et CLA VIII, 1048, un Psautier romain (avec *Cantica*) recopié en Northumbrie avant 750 et passé sur le continent avant la fin du VIII^e siècle, témoigne de la pénétration précoce du Romain en Gaule.

4. LEROQUAIS, *Les Psautiers* I, n° 121.

5. Voir CAPELLE, « Deux psautiers gaulois » (avec l'édition Dold) et WEBER, p. x et XVIII.

CLLA 1606 et CLA I, 23¹ (VII^e-VIII^e siècle, nord de l'Italie) ; par le Psautier palimpseste de Reichenau « 2 » (*ut supra*) (fin VII^e siècle) ; et par le Psautier latino-grec du fonds Coislin, *Paris BNF, Coislin Lat. 186 (suppl. Grec 385)* ; CLLA 080 et CLA V, 520 (d'origine inconnue et datant du VII^e siècle²). Cette seconde famille de psautiers se rapproche de ceux auxquels avaient recours les Pères provençaux des V^e-VI^e siècles (Fauste, Salvien ou Césaire), puis Grégoire de Tours³. Ce type « méridional », un peu plus tardif, se distingue du premier en raison de ses nombreux parallèles avec le Psautier mozarabe⁴. Cependant, aucun de ces psautiers n'entretient de relation avec le Psautier dit « gallican » de Jérôme.

Par opposition au Psautier romain, il est souvent question du Psautier abusivement appelé « gallican », qui n'est en réalité qu'une révision du Psautier romain faite par Jérôme d'après les Septante hexaplaïres d'Origène (jusqu'à Pie XII, le Psautier *Iuxta Hebraeos* n'a jamais été reçu dans la liturgie⁵). Le « Gallican » doit son nom à son succès dans l'Europe septentrionale à partir de l'époque carolingienne. Un succès lié à l'influence considérable du monachisme insulaire, puisque ces communautés s'étaient faites les hérauts de ce psautier. Le « Gallican » n'est nullement caractéristique de la liturgie gallicane, bien que la pénétration de ce psautier ait débuté en Occident dès l'aube du VI^e siècle⁶, comme l'attestent le

1. H. SCHNEIDER, « Der altlateinische Palimpsest-Psalter in Cod. Vat. lat. 5359 », *Biblica* 19 (1938), p. 361-381.

2. Selon Gamber ce psautier viendrait du sud de l'Italie ; il suppose que seule cette région possédait des *scriptoria* capables d'un tel travail. Il ne tient cependant pas compte de la leçon du texte latin. Lowe montre, quant à lui, que ce psautier devait se trouver en Gaule dès le VIII^e siècle.

3. Voir CAPELLE, « Deux psautiers gaulois ».

4. Lorsque l'on parle de ce psautier, il faut prendre garde à ne pas le confondre avec le Psautier hispanique « ancien » qui fut supplanté à une époque très reculée par le « Mozarabe » utilisé depuis dans la liturgie de la Péninsule ; voir BROU, « Le Psautier liturgique wisigothique ». Le Psautier mozarabe a été édité d'après *Londres, Brit. Mus. Add. 30 851 (Cod. Silensis VIII)*, un manuscrit de Silos du X^e-XI^e siècle, par J. GILSON, *The Mozarabic Psalter*, Londres, 1905 (HBS 30) ; CLLA 352.

5. D'ailleurs, à partir du IX^e siècle, le Psautier « gallican », traduit du grec, s'est substitué dans la Vulgate au Psautier hébraïque. Sur la valeur respective des psautiers hébraïque ou grec pour la liturgie, voir J. CAPELLE, « Actualité des anciens psautiers latins », *RHE* 55 (1960), p. 492-498 ; Fr. VANDENBROUCKE, « Sur le psautier liturgique latin. L'exemple du Triduum Sacrum », dans *Misc... Lercaro* II, Rome, 1967, p. 935-956 ou ROSE, *Les Psaumes*, p. 25-30.

6. Voir A. DE BRUYNE, « La reconstitution du Psautier hexaplaire latin »,

Psautier de Lyon (qui est mixte, en réalité) ¹ et le Cathach dit « de Colomba d'Iona », qui pourrait également dater de la fin du VI^e siècle ². Au contraire, la liturgie lui a offert une résistance opiniâtre jusqu'à la seconde moitié du VIII^e siècle, et même au-delà ³. Il ne pénètre dans l'antiphonaire romano-franc (dit « grégorien ») qu'au cours du IX^e siècle – et seulement dans les pays septentrionaux.

Les premiers témoins de l'usage (à moins que l'on ne tienne compte du Psautier de Lyon) du Psautier hiéronymien en Gaule datent du VIII^e siècle, à l'instar du célèbre Psautier de la Reine, *Vat. Reg. Lat. 11* ⁴; CLLA 1617 et CLA I, 101 (début du VIII^e siècle, issu de la région parisienne, de Corbie, ou encore de Soissons, et de la même famille paléographique que le MGV III, le *Missale Francorum* et le Gélisien ancien). Le *Reginensis* était un livre destiné à l'office, qui, outre un hymnaire de grande valeur ⁵, s'est vu doter d'une double série de *cantica*, toutes deux assez particulières, et dont l'une demeure tributaire d'une version vieille latine issue de la tradition hispanique ⁶. C'est notre meilleur témoin des Cantiques bibliques gallicans avec le Psautier de Sedulius Scottus *Paris Bibl. de l'Arsenal 8407*, VL 250, du IX^e siècle ⁷.

RBén 41 (1929), p. 304 (à propos du Cathach de Colomba, du Psautier de Lyon et du Psautier de la Reine).

1. *Lyon Bibl. de la Ville 425 (351)* et *Paris BNF n. a. Lat. 1585*; un ouvrage composite du V^e-VI^e siècle qui combine un psautier (avec *Cantica*) vieux latin (voir VL 421) et un *Gallicanum*; voir WEBER, p. XI et XIX-XX; LEROQUAIS, t. I, n° 192 et II, n° 371; CLLA 039; CLA VI 772; LECLERCQ, « Gallicane (Liturgie) », col. 534-536.

2. *Dublin Royal Irish Academy*, éd. H. J. LAWLOR, « The Cathach of St. Columba », *Proceedings of the Royal Academy* 33, Dublin, 1916, p. 241-433; sur ce psautier « gallican » copié en Irlande à la fin du VI^e siècle ou au début VII^e, voir CLLA 130 et CLA II, 266. Le Cathach comporte une importante série de *tituli psalmodie*; voir P. SALMON, *Les « Tituli Psalmorum » des manuscrits latins*, Rome, 1959 (CBL 12), p. 47 et 55-74 (texte), qui remarque que : « Tous [les *tituli* de cette famille] semblent dériver, par l'Angleterre et les missions insulaires sur le continent, d'un texte en usage en Irlande au VI^e siècle, quelles que soient ses origines plus lointaines » (p. 47).

3. Des témoignages indiquent que, même en Irlande au VI^e-VII^e siècle, le « Gallican » était encore loin de s'être généralisé; voir M. McNAMARA, « Psalter Text and Psalter Study in the Early Irish Church (A.D. 600-1200) », *Proceedings of the Royal Irish Academy* 73 (1973), p. 260 s.

4. Voir WILMART, « Le Psautier de la Reine », p. 361-364; MORIN, « La provenance du Psautier de la Reine », p. 17-29.

5. Voir SMYTH, « Les hymnes ».

6. Voir WILMART, « Le Psautier de la Reine », p. 357-361; SCHNEIDER, *Die altlateinischen Cantica*, p. 166-171 et « Die biblischen Oden seit dem VI. Jahrhundert », p. 242-243.

7. SCHNEIDER, *Die altlateinischen Cantica*, p. 172-177. Également munis

Quant au Psautier romain lui-même, il est certainement connu en Gaule à la fin du VII^e siècle, par le truchement de moines anglo-saxons¹, voire irlandais².

Les homéliaires.

L'homélie demeure, jusqu'à l'apparition de la messe « privée », un acte pleinement liturgique, essentiel à la synaxe eucharistique. L'importance de l'homélie suscitera en Gaule franque la rédaction de collections pour servir de modèle à la prédication, ou ayant même déjà un statut d'homélaire à l'usage des prêtres qui se sentent désarmés devant leur tâche de prédicateur. Vaison II (529), can. 2, présidé par Césaire, atteste déjà l'existence de tels recueils et leur utilisation dans le cadre liturgique. Nous savons aussi que, lors de la formation de l'homélaire romano-franc au cours du VIII^e siècle, des homéliaires mérovingiens d'origine lointainement provençale, notamment des livres préservant la collection du Pseudo-Eusèbe, furent exploités par l'homélaire romano-franc aquitain d'Alain de Farfa († vers 770)³.

À ce titre, il faut donc appréhender les deux grandes collections gallicanes de sermons, celle du Pseudo-Eusèbe (confectionnée au cours des V^e et VI^e siècles⁴) et celle de Césaire d'Arles, lesquelles constituent l'armature autochtone des homéliaires francs, comme des livres liturgiques au sens propre du terme⁵. La plus riche est celle collationnée par

d'un texte vieux latin, mais plus franchement autochtones et déjà influencés par la Vulgate, ces *cantica* sont ordonnés selon leur récitation hebdomadaire à peu près à la manière des odes byzantines.

1. Les premiers témoins manuscrits du Romain sont anglo-saxons et datent du VIII^e siècle ; voir WEBER, p. IX.

2. Comme le remarque A. DE VOGÜÉ, *La Vie de saint Colomban et de ses disciples*, Bellefontaine, 1988 (Vie monastique 19), p. 107, n. 13, l'œuvre, rédigée en 659 à Réomé par Jonas de Bobbio, cite une version du Psautier romain. La présence du Romain en Gaule au cours du VIII^e siècle est confirmée par la venue précoce à Laon du Psautier de Salaberge (voir ici p. 168, n. 3).

3. Voir R. GRÉGOIRE, *Les Homéliaires du Moyen Âge*, p. 17-18 et 51-63 (partie d'été de l'homélaire d'Alain) ; voir aussi *Homéliaires liturgiques*, p. 41 s. et CLLA 1655-1659* (liste des témoins).

4. Voir ici p. 47 s.

5. Voir TRIACCA, « *Cultus in Eusebio "gallicano"* », p. 109 et MORIN, *Sancti Caesarii Arelatensis sermones* I, p. LXII-LXX (Praefatio) et R. ÉTAIX, « Nouvelle collection des sermons rassemblés par saint Césaire », RBén 87 (1977), p. 7-33.

Césaire (238 sermons dans l'édition Morin) à partir d'autres sources patristiques ou de ses propres discours¹. L'importance de la tradition manuscrite (15 collections différentes dont une moitié est représentée par d'innombrables manuscrits – sans compter les homéliaires) témoigne du succès incomparable de cette œuvre. À cet égard, il faut noter le rôle spécial qu'assuma Césaire, à l'imitation d'Augustin, dans cette diffusion, en favorisant et en supervisant les débuts de la transcription de son œuvre².

Du reste, de nombreux reliquats d'homéliaires copiés à la fin de la période mérovingienne nous sont parvenus³. On peut citer celui de New Haven, *Yale University 481, n. 2* ; *Londres Brit. Museum Add. 29972, f^os 26-38* et *Metz Archap. de la Ville Fds Salis 140 (I)* (début VIII^e siècle, en écriture de Luxeuil⁴), qui est fortement augustinien et couvre Noël et le Temps pascal ; celui de New York, *Pierpont Morgan Library M 17* (VIII^e siècle, en écriture luxovienne⁵), qui met également à contribution l'œuvre d'Augustin (authentique ou apocryphe) et semble avoir été destiné au Carême et au Temps pascal ; ou encore celui contenu dans le *Lectionnaire de Luxeuil* et dont il a été question plus haut. Quant à l'*Homélaire de Fleury (Orléans Bibl. Mun. 184 [olim 131])* et *Paris BNF nouv. acq. Lat. 1598-1599*, recopié par une main franque vers 750 (et déposé à Fleury-sur-Loire vers la fin du VIII^e siècle), il témoigne d'un fonds africain collationné du temps de Césaire (quelques-unes de ses homélies y figurent) ou peu après⁶.

Il ne faut pas négliger quelques témoins plus tardifs qui continuent de refléter la tradition gallicane en marge de l'homélaire romano-franc, comme *Wolfenbüttel, Herzog August-Bibl. 4096 (Weissenburgensis 12)* du IX^e siècle. Il préserverait la collection de sermons d'Augustin constituée par Césaire en personne⁷.

1. Voir par exemple MALNORY, chap. IX (sur la prédication) ; OLIVAR, *La predicacion*, p. 461-473 et 623-624 ; KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*.

2. Voir OLIVAR, *La predicacion*, p. 938-939.

3. Voir GRÉGOIRE, *Homéliaires liturgiques*, p. 50-51, qui donne une liste de fragments d'homéliaires en écriture de Luxeuil.

4. R. GRÉGOIRE, p. 51-54 (avec bibliographie) ; ses caractéristiques paléographiques (voir CLA VII et II, 173 et **173 ; CLLA 1651) nous renvoient à la même patrie que le *Gothicum* et MG V (I et II). Voir aussi R. ÉTAIX, « Sermon pour l'Épiphanie tiré d'un homélaire en écriture de Luxeuil », RBén 81 (1971), p. 7-13.

5. Voir R. GRÉGOIRE, p. 54-63 et CLA VII, **173.

6. Voir R. GRÉGOIRE, p. 263-280 et CLA VI, 802.

7. Voir R. GRÉGOIRE, p. 393-422.

Excursus : l'« *Expositio missae* » du Pseudo-Germain de Paris.

Parmi les sources ayant mobilisé les historiens de la liturgie des Gaules, il n'y en a pas qui aient été autant exploitées (afin de reconstituer l'*ordo gallican*), ni qui aient autant suscité de débats que les deux lettres dites de « Germain de Paris » (*Autun Bibl. Mun.* 184, f^{rs} 113-122)¹. Il est vrai que ces lettres sont connues depuis longtemps : c'est au mauriste dom Martène (1654-1739) que l'on doit la découverte de ce petit manuscrit au monastère Saint-Martin d'Autun en 1709, au sein d'un recueil de textes d'origines diverses². Il est également vrai que leurs intitulés ont de quoi éveiller l'intérêt :

CAPITVLA PAT<ERNA>RVM TRADITIONVM SVSCIPIMVS
QVOMODO SOLEMNIS ORDO ECCLESIE AGETVR Quibus uel
instructionibus kanon ecclesiasticus decoratur. Germanus eps parisius
scripsit de missa. Prima igitur ac summa omnium carismatum missa
cantetur. in quo memoracione mortis dni [...] ³ [pour la première lettre].

INCIPIE EPISTOLA SECVNDA DE COMMVNI OFFICIO [titre
trompeur, pour la seconde].

Le recueil contient, en outre, le *Livre des Étincelles* du Defensor de Ligugé, une lettre apocryphe de Jérôme sur le symbolisme des heures canoniales (également présente dans le *Bobiense* [Bob 590]), deux petits traités canoniques, un commentaire de Bède sur Tobie, un sermon attribué à Augustin, un petit questionnaire catéchétique⁴, nos deux lettres, une autre *expositio missae*⁵ et trois libelles traitant de

1. Éd. RATCLIFF ; à ce jour la meilleure étude demeure celle de WILMART, « Germain ». Notice dans *CLLA* I, p. 154-155 et *Supp.*, p. 24 ; voir aussi les autres études citées ci-dessous. On attend l'ouvrage que prépare Philippe Bernard.

2. Il l'édite à Paris en 1717, dans son *Thesaurus novus anecdotorum* V, p. 91-100. Voir la notice de A.-G. MARTIMORT, *La Documentation liturgique de Dom Edmond Martène. Étude codicologique*, Cité du Vatican, 1978 (ST 279), n° 543.

3. Titre que Wilmart restitue ainsi, à titre d'hypothèse : *Capitula paternum traditionum suscipimus, quomodo sollempnis ordo ecclesiae agitur quibus uel instructionibus kanon ecclesiasticus decoratur. Prima igitur etc.* (col. 1064). Si l'on s'en tient au manuscrit, on peut traduire ainsi : « Nous abordons les chapitres de la tradition des Pères sur la manière d'accomplir l'*ordo* des solennités ecclésiastiques, et par quelles instructions le canon ecclésiastique est honoré. Germain, évêque de Paris, écrivit sur la Messe. Que la messe soit chantée est donc le premier et le plus haut des charismes, en lequel est commémorée la mort du Seigneur. » On retrouve un texte identique dans l'interrogatoire narbonnais et celui du *Sangallensis* (ALTÈS, « Un questionari », § 4).

4. À la fin du recueil se trouve une interrogation qui fait écho au rite de la fraction mozarabe ; voir LECLERCQ, « Autun (Manuscrits liturgiques du Grand Séminaire d') », col. 3212-3213.

5. Voir WILMART, « *Expositio missae* », col. 1019 s.

l'ordo baptismal en particulier par manière de gloses littérales ; un ensemble en somme presque cohérent.

Comme le remarque Wilmart à propos de la nature du texte : « On ne peut n'être pas frappé de la part faite à l'argument d'autorité et de tradition. Les "Pères", les "canons", la "coutume" sont un appui occasionnel du commentaire, depuis la phrase initiale : *Capitula paternarum* [*patrum* ms.] *traditionum suscipimus*, qui donne le mot d'ordre¹. » Quels que furent les buts de l'auteur (on peut supposer qu'ils rejoignent les préoccupations canonico-didactiques du *De officiis* d'Isidore dont il est si fortement tributaire), cette note « juridique » est si nette qu'elle ne permet pas de douter qu'une préoccupation d'ordre canonique ait en partie animé le dessein de « Germain ».

L'ensemble du manuscrit fut collationné par deux scribes francs peu avant 850. Cette transcription, selon Wilmart, s'est probablement effectuée en Bourgogne, comme tendrait à le prouver l'incise du nom de Germain de Paris († vers 575), natif d'Autun et moine, puis abbé, en cette même ville, enfin prélat dont le zèle liturgique sera loué par Venance qui décrit en termes dithyrambiques les cérémonies se déroulant dans la cathédrale parisienne *sub duce Germano*². Cela put encourager un scribe autochtone à couvrir l'*Expositio* de l'autorité de son illustre compatriote, quitte, certainement, à interpoler la mention de « Germain évêque de Paris ».

La paternité et l'antiquité supposées du document devaient pousser d'innombrables liturgistes à décrire la liturgie des Gaules d'après « Germain »³. Cependant, à la suite d'Edmund Bishop⁴, qui

1. « Germain », col. 1099 ; suivi par VOGEL, « Les échanges liturgiques », p. 201. Toutefois, il semble difficile d'admettre qu'un seul synode hypothétique soit à l'origine de l'ordo commenté. Il est plus vraisemblable d'envisager que « Germain » ait eu accès à une collection canonique d'origines diverses. Aucun synode gaulois connu n'a traité de liturgie de manière si détaillée – à la différence des synodes hispaniques (voir SÉJOURNÉ, *Le Dernier Père de l'Église*, p. 200). Ainsi, l'interdiction de l'Alléluia en Carême, 2 Germ 21, paraît bien être un écho du canon 12 de Tolède IV.

2. *Ad clerum parisiacum* (Carm. II, IX), éd. Fr. LEO, *Venanti Honori Clementiani Fortunati opera poetica*, Berlin, 1881, MGH Auct. Ant. IV.

3. Voir DUCHESNE, *Les Origines*, chap. VII ; LECLERCQ, « Gallicane (Liturgie) », col. 540-554 et « Messe », DACL XI-1, col. 648-674 (« La messe gallicane à Paris ») ; BATIFFOL, « L'*Expositio Missae* » ; THIBAUT, *L'Ancienne Liturgie gallicane*, p. 23-75 ; GAMBER, *Ordo antiquus gallicanus et Die Messfeier nach altgallikanischem Ritus*. Cependant, même pour ceux qui ne songent plus à voir dans ces lettres la liturgie parisienne du VI^e siècle, celles-ci demeurent souvent, malgré les réserves de Wilmart (puis de Griffe), la référence de base de maintes restitutions du rit gallican : ainsi F. CABROL, *La Messe en Occident*, Paris, 1932, p. 139-156 (« La messe dans les Gaules ») ; KING, *Liturgies du passé*, p. 206-246 ; ou encore plus récemment BERNARD, *Du chant romain*, p. 646-650.

4. E. Bishop, convaincu des influences isidoriennes au sein du texte (voir WILMART, « Germain », col. 1100), jugeait dans « Kyrie eleison », p. 131,

avait été l'un des premiers à rejeter l'attribution traditionnelle des lettres, Wilmart prouva le caractère apocryphe du document, notamment au vu de la dépendance de la seconde lettre à l'égard du premier chapitre (« De psalmis ») du *De ecclesiasticis officiis* d'Isidore, écrit vers 620¹, et une des principales sources (parmi un grand nombre d'autres) utilisées par « Germain »². Du reste, certaines données, notamment la fermeture du baptistère en Carême (2 Germ 4) qui fait écho au canon 2 du synode de Tolède XVII (694), la glose du dialogue de l'anaphore qui cite le *Cheroubicon* (introduit dans la liturgie byzantine à la fin du VI^e siècle³ et attesté en Occident seulement à partir du IX^e siècle⁴), ou encore la mention d'une *stola* (2 Germ 20) plutôt que d'un *orarium*⁵, inclinent à repousser sa rédaction entre 700 et 750⁶. Rien ne s'y oppose, car de

n. 1, qu'il s'agit : « d'une production de la seconde moitié du VII^e siècle, et peut-être même du début du VIII^e ».

1. Col. 1099-1102. Depuis, ce jugement n'a guère été contesté. Cependant, en 1933, Leclercq dans l'article « Messe », col. 649-651, tâchera d'établir une dépendance inverse ; argument qui sera repris plus tard par VAN DER MENSBRUGGHE, « Pseudo-Germanus reconsidered » (essentiellement pour des motifs apologétiques). Il ne sera suivi que par Klaus Gamber. On trouvera une utile mise au point dans CABIÉ, « Les lettres ». Enfin, il a été démontré que « Germain » avait utilisé une version défectueuse de l'ouvrage d'Isidore ; voir LAWSON, *Isidorus, De ecclesiasticis officiis*, p. 58*-64* et 151*.

2. D'autres éléments du DEO sont cités ailleurs dans le document ; voir notamment RATCLIFF, 2 Germ 20, n. 1 – à propos de l'Alléluia et du DEO, « De laudibus » (p. 15-16) ; voir aussi le parallèle signalé à propos de la bénédiction avant la communion par MOELLER, CBP (« Perspective de recherche »), p. XVI. Isidore n'est cependant pas l'unique inspirateur de « Germain ». À propos de la citation de l'apophtegme célèbre d'Arsène de Scété selon lequel un ange administre la communion au moine incrédule (*Les Sentences des Pères du désert, Collection alphabétique*, éd. et trad. L. REGNAULT, Solesmes, 1981, n° 189 « Abba Daniel 7 ») repris par « Germain » à la fraction (traduction latine vers 530 ; voir J. GERALDES-FREIERE, « Traductions latines des Apophthegmata Patrum », dans *Nouveaux mélanges... Mohrmann*, Utrecht-Anvers, 1973, p. 164-171) ; voir WILMART, col. 1101, n. 1 ; QUAISTEN, « Oriental Influence », p. 76 ; CAPELLE, « Le rite de la fraction », p. 289-291. Voir aussi GAUDEL, « Le problème de l'authenticité » (à propos d'une citation de GRÉGOIRE LE GRAND, *Dial.* IV, 57) ; ou encore BERNARD, « L'*Hexaméron* de Basile ».

3. Voir TAFT, *The Great Entrance*, p. 68 s.

4. Voir K. LEVY, « A Hymn for Thursday in Holy Week », *Journal of the American Musicological Society* 16 (1963), p. 127.

5. LEBRUN, *Explication de la messe*, fait remarquer que : « L'étole a été pendant les huit premiers siècles appelée *orarium* [...] ». Saint Jérôme nous fait bien entendre ce que c'était que l'*orarium*, lorsqu'il parle des personnes qui se faisaient un mérite de n'en point porter, ou, comme il l'explique, de n'en point porter autour du cou [...]. Raban Maur, dans son traité de l'*Institution des Clercs*, qu'il écrivit l'an 819, en parle ainsi : « Le cinquième vêtement s'appelle *orarium*, quoique quelques-uns le nomment étole. » Walfred Strabon son disciple, mort en 849, ne le nomme qu'*orarium*. »

6. Selon MCKITTERICK, *The Frankish Church*, p. 216, à cause de leur

nombreux éléments démontrent la persistance d'usages gallicans, en plus ou moins grande proportion, bien après la romanisation carolingienne. Certaines régions franques excentrées ont longtemps pu ignorer les directives romanisatrices.

Et puisque 1 Germ 18 cite le récit de l'institution du canon romain (*hic est calix sanguinis mei mysterium fidei qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*), force est d'en conclure que c'est la *missa romensis* qui fournit le formulaire de la messe décrite par « Germain » (ce qui expliquerait bien la mention de l'ange en 2 Germ 13, si l'auteur s'appuie sur le *Supplices* romain ou sur une de ses adaptations hispaniques, LMS 627 et 718, ou LOr, col. 279) – formulaire dont on ne nous dit du reste quasiment rien. Que les diptyques et le baiser de paix soient encore à leur place gallicane traditionnelle ne constitue nullement un obstacle à cela : c'est bien un *ordo* hybride de ce type que suivent le *Missale Francorum* et le *Bobiense*.

L'*ordo* baptismal semble également romanisé : il n'y est pas question du lavement des pieds commun à tous les documents de type gallican.

Il n'y a donc peut-être qu'une différence infime entre la messe de l'*Expositio* de « Germain » et l'*ordo* hybride de OR XV. Seuls les points de vue divergent : le premier tâche de maintenir des coutumes gallicanes au sein d'une messe romaine tandis que le second s'efforce d'introduire l'essentiel de l'*ordo* romain et la *canonica prex* au sein d'un contexte gallican. Cependant le grand nombre de transcriptions (au moins quatre selon Wilmart) que dut subir le texte avant d'aboutir à l'état dans lequel nous le connaissons n'autorise guère à repousser une datation au-delà de 750.

Il n'est pas interdit de supposer, par ailleurs, eu égard à la place privilégiée occupée par Isidore au sein des lettres, que le rédacteur ait évolué dans l'orbite du rit wisigothique¹, même si rien ne nous contraint à supposer une proximité géographique avec l'Espagne puisque les influences hispaniques se sont fait sentir jusque dans les manuscrits irlandais.

La liturgie eucharistique – au cérémonial dépouillé par contraste avec les productions médiévales – que suggère le discours allégorique de l'*Expositio*, se déroule ainsi : procession avec chant d'entrée

nature d'*expositio*, les Lettres seraient un document carolingien ; datation hardie, mais plus plausible que celle de EKENBERG, « Germanus » qui veut maintenir sa rédaction au début du VII^e siècle.

1. Selon SÉJOURNÉ, *Le Dernier Père de l'Église*, p. 199-201, le rédacteur (qui pouvait très bien être autunois, cependant) de cette « interprétation mystique du rite mozarabe » (p. 200) a eu recours – avec liberté – à un *ordo* et à des canons synodaux hispaniques tels que ceux du quatrième concile de Tolède, beaucoup plus riches en directives liturgiques que les canons gaulois. La thèse d'une dépendance de « Germain » et des livres gallicans en général par rapport à la Péninsule a été systématisée par PORTER, *The Gallican Rite*.

antiphoné (1)¹ ; monition diaconale (2) et salut de l'évêque à l'assemblée (3) ; *Aius* (i.e. trisagion) (4)² ; triple *Kyrie* (5) ; Cantique de Zacharie (6) ; lecture vétérotestamentaire (7a) ; lecture épistolaire ou apocalyptique (7b) ; le Cantique de Daniel (8) ; un répons (9) ; procession de l'Évangile avec un second *Aius* (10) ; acclamation et Évangile (11) ; *Sanctus* (12) ; homélie (13)³ ; litanie diaconale et prière de l'évêque (14) ; congé des catéchumènes (15) ; monitions diaconales (16) ; chant (17) et procession des dons (18) (les oblats sont désignés – par prolepse – comme le corps et le sang du Christ et il est donc question incidemment du récit de l'institution)⁴ ; dépôt des espèces sur la patène (19a) ; voilement des oblats (19b-d) ; triple Alléluia (20) ; diptyque des défunts (seuls) et dévoilement des oblats (21) ; baiser de paix (22) ; dialogue anaphoral (23) ; fraction-commixtion (24a) avec chant antiphoné (24b) ; *Pater* (25) ; bénédiction (26a-b)⁵ ; communion avec une claire allusion au psaume 33 (27)⁶ ; pièce mystérieuse dénommée *trecanum* (28a)⁷.

1. « Germain » utilise l'expression *Antiphona ad praelegendum* qui est identique à celle des anciens livres mozarabes ; voir WILMART, « Germain », col. 1066 ; ce *Spanish symptom* laisse planer des doutes sur l'existence habituelle d'une telle antienne en Gaule avant la réforme carolingienne, étant donné le caractère relativement tardif de son introduction en Espagne (ni Isidore, ni le concile de Tolède IV n'en parlent), ainsi que l'absence de preuve certaine de sa présence en Gaule en dehors du témoignage sujet à caution du Pseudo-Germain.

2. « Germain » donne à propos du *trisagion* la raison qui, selon lui, nécessite l'utilisation dans la liturgie chrétienne de trois langues « liturgiques », à savoir l'hébreux, le grec et le latin : voir THOMSON, « Ss. Cyril and Methodius », p. 88-90.

3. GRÉGOIRE, *Homéliaires liturgiques*, p. 71-72, relève une mention de l'usage d'un homélaire ; BANNIARD, *Viva Voce*, p. 261, remarque une influence isidorienne à propos du style préconisé pour l'homélie.

4. On comparera avec l'Interrogatoire narbonnais (ALTÈS, § 6) et avec la prière franque pour la préparation du calice *Ex latere Christi* (voir TIROT, p. 41).

5. La glose de la bénédiction avant la communion paraît s'appuyer sur le texte de la bénédiction de communion de la Liturgie de saint Jacques (voir MERCIER, p. 226-227). En outre, 1 Germ 26a cite le même texte tiré de Nb 6, 22-26 que DEO I, 17 et que Fr A VI (reprise ensuite dans les Gélasiens mixtes).

6. *Iam uero quam dulcis sit animae et corpori sacra communio Christus...* [1 Germ 27].

7. La glose du *trecanum* (de même que le Mnc 73 et 151, ainsi que la bénédiction FrB CXX 622) semble inspirée de la doxologie de E-Bas : *Pater in filio, filius in spiritu sancto <ursum> spiritus sanctus in filio, filius rursum in patre* (1 Germ 28a). BERNARD, « Le *Trecanum* », émet l'hypothèse que *trecanum* ne serait qu'une mauvaise lecture de TPICATION. Un scribe négligent aurait ainsi ajouté *in fine* le *Sanctus* de la *contestatio*. Il n'est cependant pas possible d'être aussi catégorique à propos de ce dernier point. Il peut s'agir d'un *Sanctus* comme celui que l'on trouve dans LMS, col. 53 (en note) à la suite du *Sancta sanctis*, à la manière du « Un seul Saint... » oriental (voir TAFT, *The Precom-*

La seconde lettre traite de sujets apparemment plus disparates et dans un certain désordre. Mais il est vrai qu'elle a subi davantage de mutilations que la première. Il y est question des différentes formes de la psalmodie antiphonée de l'office (1-2) ; des répons (3) ; de coutumes liturgiques particulières à la quadragésime – notamment le remplacement du Cantique de Zacharie par un mystérieux *Sanctus deus archangelorum*¹ (4) ; des bénédictions des diverses huiles, dont sans doute celle de la lampe du lucernaire (5a-b) ; de l'initiation chrétienne (ici le texte est très corrompu) : Tradition du Symbole, bénédiction du chrême, Tradition des Évangiles, baptême, chris-mation (6-12) ; de l'ange de l'eucharistie pendant la messe de la vigile pascalle – avec une allusion à une épiclese non pneumatique (13) ; de rubriques pascales (14) ; du vêtement des clercs (15-20) ; des chants défendus pendant le Carême (20-21).

« Germain » s'appuie bien de quelque manière sur la description d'une – voire de plusieurs – liturgie pontificale recoupant ce que nous savons de la liturgie des Gaules grâce aux sacramentaires, aux lectionnaires et aux témoignages des contemporains. Seuls, *grosso modo*, les deux trisagions encadrant l'évangile, la place des *laudes* (l'Alléluia) après le chant accompagnant l'entrée des dons (ce que « Germain » appelle le *sonus*²), fussent-ils élargis aux livres espagnols et milanais (voire romains³ !), ne se retrouvent dans aucune autre source que l'*Expositio*. « Germain » a-t-il pour autant souhaité asseoir ses gloses sur un *ordo* à proprement parler, sur une description oculaire véridique d'une liturgie ayant effectivement été célébrée dans une église précise ? Ou, comme se le demandait Gregory Dix : « *But was this rite ever in practice used as it stands in any church*⁴ ? » Le discours, à cause de son ton juridique, paraît souvent plus théorique que fondé sur une expérience concrète. Et on relève des lacunes très importantes par rapport aux sacramentaires gallicans (notamment la

munion Rites, p. 246-248). Nul besoin dans ce cas de supposer une erreur de copiste.

1. QUASTEN, « Oriental Influence », p. 63-64, signale que la coutume hispanique (voir le concile de Tolède XVII de 694, can. 2) de fermer le baptistère en Carême, à laquelle la suppression du *Benedictus* est relative, est attestée également en Syro-Palestine.

2. C'est cette inversion qui fait accroire à BERNARD, *Du chant romain*, p. 649, que le *sonus* serait l'équivalent du *post euangelium* milanais et les *laudes* celui de l'*offertorium* romain. En réalité, « Germain » s'est borné à renverser l'*ordo* hispanique qui, lui, donne bien le *lauda* suivi du *sacrificium* ; de même le deuxième *ordo missae* de OR XV (gallican) suit une disposition analogue à celle du rit hispanique, mais où la procession est anticipée dès le *lauda* (voir ANDRIEU, *Les Ordines romani* III, p. 74-75 et § 135-144).

3. « Germain » connaît la liturgie de l'*Urbs* : outre la citation du canon romain mentionnée plus haut, il décrit une procession de l'Évangile accompagnée de sept candélabres qui rappelle fortement l'escorte du pape lors de l'entrée décrite dans OR I (ANDRIEU, t. II, § 11).

4. *The Shape*, p. 460, n. 1.

praefatio missae et sa *collectio*, les prières *post nomina*, la *contestatio*, les collectes *post sanctus* et *post secreta*).

Toutefois, il est certain que l'archétype souffrit beaucoup entre les transcriptions successives, notamment à la fin de la première lettre, à propos du cycle de la communion. En outre, le Pseudo-Germain, qui cite le *Qui pridie* « grégorien » (1 Germ 18), ignore vraisemblablement les prières *post nomina* ou *post sanctus*, tout simplement parce que notre glossateur ne connaît plus qu'un *ordo* tardif, déjà essentiellement romain. Ainsi, la *praefatio missae* et la prière universelle ont disparu au profit des *preces* diaconales comme dans le Missel de Stowe et (sans doute) dans le *Missale Francorum*. Mais il ne faut pas négliger que le propos même de « Germain » permet aussi d'expliquer certaines lacunes, celles-ci devenant du même coup révélatrices d'une certaine vision de la liturgie. On conçoit très bien que dans sa perspective allégorisante, à visée souvent moralisatrice, « Germain » traite de la messe sans souci de réalisme scrupuleux (même s'il est peut-être question après tout du *Sanctus*, comme le suggère Ph. Bernard), voire sans en saisir la structure véritable, privilégiant ce qui s'intègre le mieux à son objectif : « L'auteur, intéressé seulement aux symboles expressifs et aux leçons morales, n'avait à rappeler ni la Préface ou *Contestatio*, ni le *Sanctus* (à cause des raisons déjà fournies de l'Aïos et de l'Alléluia) ni rien des prières qui accomplissaient l'eucharistie. Il ne reprend son commentaire mystique qu'à propos du rite de la confection, passant ainsi par-dessus tout ce qui correspondait à notre canon ¹. »

Il est particulièrement remarquable, en revanche, que l'allégorisme narratif de « Germain » accorde une place conséquente aux rites préanaphoraux et en particulier à la procession des oblates vers l'autel et à leur voilement ². En cela, il se place tout à fait dans la lignée des grands commentaires syriens de la liturgie. Ainsi, les lettres sont-elles tributaires de l'idée, chère aux liturgies syro-orientales, d'une procession des dons symbolisant la sépulture du Christ et annonçant sa résurrection ³ ; un symbolisme dont la I^{re} Homélie

1. WILMART, col. 1084 s. ; selon BERNARD, *Du chant romain*, p. 646, il faudrait voir là un vestige de la discipline de l'arcane. Cependant, plus haut, « Germain » s'étend en détail sur la transformation des dons à propos de la procession des oblates (voir 1 Germ 18) ; il s'agit donc plus probablement d'un symptôme de l'effacement – perceptible de bonne heure en Orient comme en Occident – de la grande *prex* en tant que prière d'action de grâces sacrificielle.

2. On trouvera cette question développée dans SMYTH, « La première Lettre ».

3. « Le vrai corps du Seigneur est apporté dans des "tours" car le sépulcre du Seigneur est ouvert (*scissum*) comme une tour dans la pierre, et le corps du Seigneur y reposa comme à l'intérieur d'une couche dont ressuscita le roi de gloire en triomphe » (1 Germ 18). L'utilisation du terme *corpus uerum*, pour désigner le pain eucharistique, n'est pas un signe d'antiquité ; voir DE LUBAC, *Corpus mysticum*. À propos de l'utilisation de la typologie du

catéchétique sur l'Eucharistie de Théodore de Mopsueste († 428) ¹ constitue le premier témoin (bien avant que la liturgie byzantine ne la reprenne à son compte ²). Cela dit, bien qu'à l'évidence « Germain » soit à certains égards débiteur (mais probablement à son insu) de modèles syriens ³, il n'a pas les catéchèses de Théodore sous les yeux. Il serait même tout à fait abusif de mettre son travail sur un pied d'égalité avec celui des grands commentateurs syriens. Il n'a ni la rigueur descriptive ni la puissance théologique de la prédication de Théodore ou des Homélies liturgiques de Narsai. À la différence du discours fortement structuré de Théodore, « Germain » ne s'appuie pas sur une christologie rigoureuse. Les lettres trahissent sans contredit une époque de transition culturelle, une époque portée aux centonisations pédantes, bigarrées et artificielles.

L'*Expositio* est d'abord le premier témoin de ces commentaires liturgiques médiévaux latins où se mêlent allégories arbitraires, explications génétiques fantaisistes et extrapolations édifiantes,

psaume 23 dans Germain, voir BERNARD, « La "Liturgie de la Victoire" » (qui lit « Germain » à travers la symbolique de l'*adventus*) ; et de manière plus général, voir ROSE, « *Attollite portas* ». On comparera avec le répons de Pâques *Cum rex gloriae* qui est absent des témoins du CAO, mais présent notamment dans les livres aquitains (par exemple *Graduel de Saint-Yrieix*, p. 148-149) ; voir LENGELING, « Unbekannte oder Seltene Ostergesänge », p. 213-226 et ROSE, « *Attollite portas* », p. 470-471.

1. Éd. TONNEAU et DEVREESE, *Hom.* 15, p. 463 s. ; et de même, à une époque plus tardive, NARSAI († vers 503), *Hom.* XVII A (éd. CONNOLLY, p. 3-4) ; l'hymne préanaphorale syro-orientale « Le corps du Christ et son sang précieux sont déposés sur ce saint autel » (LEW, p. 267) ; ou encore, à propos du symbolisme du voile, voir l'antichalcédonien Sévère († 538) qui participe du même allégorisme narratif que Théodore de Mopsueste ; voir JANERAS, « Une lettre », p. 69 et CUMING, « The Liturgy of Antioch ».

2. Ce thème « intrus » pénètre à Constantinople, via Jérusalem, seulement avec le patriarche Germain († vers 730), voir R. F. TAFT, « The Liturgy of the Great Church. An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm », *DOP* 34-35 (1980-1981), p. 45-75 ; et dans l'euchologe seulement au Moyen Âge (TAFT, *The Great Entrance*, p. 178 et 217 s.). L'hypothèse émise par Ph. Bernard dans *Du chant romain*, p. 643-644, d'une influence directe sur « Germain » des mystagogies « anagogiques » du Pseudo-Denys et de Maxime le Confesseur († 662), est fantaisiste. Celles-ci (connues en Occident seulement au IX^e siècle) sont à l'opposé du symbolisme allégorisant de type syrien suivi par « Germain ». Même si Maxime accorde une certaine place à l'allégorisme narratif en comparant l'Entrée de l'Évêque à l'Avènement du Christ symbolisant l'économie salutaire (voir *Myst.* 8), il ignore tout à fait la symbolique « sépulcrale » de l'entrée des dons. Selon lui, la liturgie de l'Église est avant tout cosmique, eschatologique et théophanique : l'image ici-bas de l'univers transfiguré où Dieu trône en majesté, la participation à la liturgie angélique. Pour une vue d'ensemble, on se reportera à R. BORNERT, *Les Commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Paris, 1966.

3. Cette dépendance du Pseudo-Germain aux modèles syriens est développée dans QUASTEN, « Oriental Influence » ; il conclut, p. 78 qu'« il s'avère que les liturgies syriaques ont exercé une influence majeure sur celle de la Gaule » ; ce qui est peut-être un peu exagéré.

popularisées par Amalaire († vers 855) ou plus tard Innocent III et Guillaume Durand l'Ancien¹. À cet égard, la première lettre constitue un exemple frappant du déclin de la notion traditionnelle d'eucharistie précisément en tant que sacrifice eucharistique culminant dans l'anaphore (on remarquera l'absence de la *contestatio* chez le Pseudo-Germain), au profit d'« une conception dramatique du rituel, complètement chimérique évidemment² ».

Que peut-on dire, en conclusion, de la valeur du témoignage du document ? La plupart des prescriptions (mais certainement pas toutes), prises chacune séparément, témoignent certainement de l'usage – déjà profondément romanisé – de telle ou telle Église locale. Cependant, le dessein de « Germain » a très bien pu l'entraîner à retoucher l'organisation de ses « matériaux » en fonction de plusieurs usages différents : cela semble être le cas de l'inversion du *sonus* et de l'Alléluia, qui survient sans doute pour compléter grâce à une figure de la Résurrection, figurée dans l'Alléluia, la symbolique de l'entrée des dons, elle-même dominée par l'ensevelissement du Christ³. Il faut donc juger l'« *ordo* » à l'aune du faisceau des divers témoignages contemporains concordants, qui fournissent à l'historien des données plus solides. Du point de vue de cette étude, on n'accordera donc pas une importance démesurée à cet opuscule tardif, hybride, ne traitant guère de l'euchologie et probablement quelque peu fantaisiste.

1. Voir WILMART, « *Expositio missae* » ; M. M. SCHAEFFER, « Latin Mass Commentaries from the Ninth through Twelfth Centuries : Chronology and Theology », dans *Fountain of Life*, Washington, 1991, p. 35-50 ; T.-M. THIBODEAU, « Les sources du *Rationale* de Guillaume Durand », dans *Guillaume Durand évêque de Mende (vers 1230-1296)*, Paris, 1992, p. 143-153 ; MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 178-188.

2. BOUYER, *Eucharistie*, p. 366.

3. « Les *laudes* sont l'Alléluia que Jean dans l'Apocalypse entendit psalmodier dans le ciel après la résurrection du Christ, et c'est pourquoi à ce moment le corps du Seigneur est recouvert d'une pale à l'image du Christ recouvert par le ciel, et que l'Église ne chante que le cantique angélique comportant ces mêmes *alleluia prima et secunda et tertia* en signe des trois époques : avant la Loi, sous la Loi et sous la grâce » (1 Germ 20).

CHAPITRE VII

L'« ORDO MISSAE »

Avant d'aller plus loin, il n'est sans doute pas inutile d'opérer une mise en situation des prières de l'anaphore et de celles qui lui sont relatives (depuis la *praefatio* jusqu'à la *post eucharistiam*), en ordonnant tous les éléments rituels présents au sein des diverses sources, afin de proposer une approche structurelle et génétique globale de la messe en « Extrême-Occident ».

L'*ordo* de la synaxe eucharistique dominicale et festive, à la différence de l'euchologie, est probablement l'élément de la *consuetudo* gallicane qui subit au cours du temps le moins de mutations spectaculaires. Certains éléments de cet *ordo*, en particulier les diptyques, résistèrent même longtemps à la réforme liturgique carolingienne, comme en témoignent les récriminations du canon 54 du *Capitulare ecclesiasticum* (789) et du canon 51 du concile de Francfort (794). La structure de la célébration eucharistique dominicale ne pose donc pas de problème comparable à ceux soulevés par l'euchologie. Nous sommes relativement bien documentés pour une longue période et pour une vaste aire géographique (comprenant la Gaule, l'Espagne wisigothique et l'Irlande) dont les témoignages coïncident avec une rare constance.

L'office des lectures.

Toutes les synaxes eucharistiques, du moins dès l'époque de Justin de Rome, sont divisées en deux sections : un office des lectures auquel peuvent assister les catéchumènes, suivi de l'offrande réservée aux fidèles. Le rit occidental ne fait pas exception à la règle. L'office des lectures proprement dit repose en Espagne, en Gaule et à Milan, essentiellement sur

trois types de lectures (vétérotestamentaires, pauliniennes, évangéliques) couronnées par l'homélie et séparées de ce qui suit par le renvoi des catéchumènes, selon un ordre qui ne s'est maintenu jusqu'à aujourd'hui que chez les Syriques, les Arméniens et les Chaldéens.

L'entrée.

Les Églises occidentales, comme tant d'autres, ont tourné le dos à cette simplicité primitive en solennisant la procession du clergé dans l'église-bâtiment. Ainsi, la Gaule, dès le tournant du IV^e-V^e siècle, rehausse les rites d'ouverture d'une invite prononcée par l'archidiacre à l'intention de l'évêque. Sulpice Sévère († vers 420) relate que : « l'archidiacre s'avancant, avertit [l'évêque], selon la coutume, qu'il doit attendre le peuple dans l'église, et qu'il doit aller accomplir les *sollemnia* » (*Dial.* 2, 1) ¹. Plus tard, sans doute au cours du VI^e siècle, se développa une véritable procession d'entrée ² (depuis le *sacrarium*) inspirée de la typologie de l'*adventus* royal ³. La synaxe au temps des Mérovingiens est même parfois précédée de stations de type hiérosolymitain ⁴.

1. De même PAULIN DE PÉRIGUEUX (V^e siècle), *Vit. Martini* 4 (éd. M. PETSCHENIG, Vienne, 1888 [CSEL 16-1]) ; GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.* 4, 43 ; cités dans MOURET, *Les Fonctions liturgiques*, p. 109-111.

2. CONSTANCE DE LYON (V^e siècle), *Vit. Germani* 46, mentionne – en des circonstances très particulières, certes, puisqu'il s'agit du cortège funèbre de Germain d'Auxerre – que l'on utilisa à cette occasion des luminaires malgré l'heure diurne : « La multitude des luminaires brillait en répercutant l'éclat du soleil, au point de lui dérober son éclat en plein jour. » Même si l'on ne peut en déduire que l'illumination diurne était pratiquée à la messe en Gaule à cette époque, au moins n'était-elle pas inconnue dans un contexte religieux. Celle-ci apparaît surtout liée à la lecture de l'évangile ; voir ici p. 193.

3. GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.* 4, 44 ; *De miraculis sancti Martini* 2, 49 et 3, 17 ; voir DES GRAVIERS, *La Liturgie*, p. 68. Voir aussi 1 Germ 1 et BERNARD, « La "Liturgie de la Victoire" », qui s'inspire notamment de P. DUFRAIGNE, *Adventus Augusti, Adventus Christi. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1994 (CEA-SA 141) et M. MCCORMICK, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge, 1986.

4. GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.* 10, 34 ; *Les Gesta pontificum d'Auxerre* (PL 138, col. 219-364) nous décrivent avec précision l'organisation stationnale de la ville promulguée par l'évêque Aunaire (VI^e siècle) ou son successeur Tétrice (VII^e siècle) ; M. DE LAUGARDIÈRE, *L'Église de Bourges avant Charlemagne*, Bourges, 1951, p. 127, évoque un système similaire à celui d'Auxerre ; J.-B. PELT, *Études sur la cathédrale de Metz. La liturgie I, V^e-XIII^e siècle*, Metz, 1937, p. 1-4, donne des exemples pour le VI^e et le VII^e siècle à Metz ; synthèse pour la Gaule dans SALMON, « Aux origines » et *L'Office divin*, p. 77-84 ; sur les différents types de liturgies stationnales, on

Toutefois, rien n'atteste en Gaule avant l'ère carolingienne que cette entrée se soit effectuée au son de quelque introït romain ou *ingressa* milanaise, c'est-à-dire d'un chant de procession stationnal transformé en chant d'entrée ; en effet, le témoignage de « Germain » n'est certainement pas antérieur au VIII^e siècle. Il se réfère d'ailleurs à une *antiphona ad praelegendum* dont le nom hispanique laisse planer quelques doutes sur sa présence en Gaule, lorsque l'on songe aux nombreux *Spanish symptoms* des Lettres. En Espagne (ni Isidore, ni Tolède IV ne la mentionnent)¹, cette pièce ne s'est introduite que tardivement sous la pression de modèles orientaux, hiérosolymitains ou byzantins (l'Espagne utilise le Psaume 92, une des trois antiphones byzantines de l'office du même nom², comme chant fixe *per annum* [AntL p. 492], et on trouve, notamment en Carême, trois antiennes *ad praelegendum*). Il semble que la Gaule en soit restée à un stade de développement liturgique moins avancé : celui de la procession stationnale avec chants. En effet, notre unique témoignage probant, celui des *Gesta pontificum Antissiodorensium* (rédigés au IX^e siècle), rapporte que l'évêque Pallade d'Auxerre (première moitié du VII^e siècle) institua une procession hebdomadaire depuis le monastère Saint-Julien jusqu'à la cathédrale *cum litanis*³. Encore ne s'agit-il visiblement pas d'une pratique habituelle.

On peut exclure que l'entrée solennelle, avec son symbolisme emprunté à l'*adventus* royal, fût connue avant le V^e siècle, alors qu'en 426, selon *De ciuitate dei* 22, 8, Augustin l'ignore encore. À quoi, d'ailleurs, aurait servi le *Silentium facite* qui, selon 1 Germ 2 précède le salut, si l'entrée avait déjà constitué un acte significatif du point de vue culturel ? Cette monition, dont on trouve de nombreux témoins et qui devait être d'un usage fréquent au sein de la liturgie⁴, ne se comprend que s'il

lira BALDOVIN, *The Urban Character* (l'auteur [p. 246], commet un curieux contresens : il confond le *Sanctus* anaphoral mentionné par le canon 3 de Vaison 529 avec un trisagion de procession).

1. En Italie, cependant, cette coutume a dû s'introduire plus tôt. OR I 44 s. et SG 908 (voir WILMART, « Missa catechumenorum » et DOLD, « Le texte de la *Missa catechumenorum* ») en témoignent. En revanche, le récit du *Liber pontificalis* à propos de Célestin I^{er} (vers 430) est éminemment sujet à caution ; voir P. JEFFERY, « The Introduction of Psalmody into the Roman Mass by Pope Celestine I (422-432) : Reinterpreting a Passage in the *Liber Pontificalis* », ALW 26 (1984), p. 147-165.

2. Sur l'office des trois antiphones : MATEOS, *La Célébration*, p. 34-61.

3. PL 138, col. 242.

4. *State cum silentio, audientes intente* (Gev 302 et 304) ; *State cum disciplina*

est nécessaire de marquer le début de la cérémonie. La ou plutôt les monitions devaient surtout avoir pour fonction de préparer aux lectures, à l'exemple de la monition diaconale *Silencium facite* avant l'évangile dans MM, col. 534, ainsi que le suggère Césaire (*Serm.* 73) qui se préoccupe avant tout du silence au cours des leçons de l'Écriture.

En réalité, comme toutes les liturgies, celle de Gaule ne fait débiter véritablement la synaxe que par le salut du président au peuple¹. D'après le témoignage suivant, il était échangé avant que l'évêque gagne le *podium*, l'équivalent du *bèma* syrien :

il s'avance pour célébrer la messe, et après avoir adressé sa salutation rituelle, il se prosterne en prière de tout son long [...]. Finalement l'homme très bienheureux, se relevant de sa prière, se rend au *podium*. [Constance de Lyon, *Vit. Germ.* 7.]

Il n'est pas impossible que la prière silencieuse que Germain effectue avant de monter sur le *podium* soit liée à un rite comparable à celui supposé par l'*apologia* LOr, col. 230 au début de la messe, par le Pseudo-Denys, dans *Hier. eccl.* III, 2, ou par OR XV, 14-15 (d'après OR I), même s'il s'agit clairement d'un geste à caractère exceptionnel, lié à l'exorcisme que l'évêque accomplit à cet instant.

La prophétie.

À moins qu'une commémoration ne fasse débiter les lectures par celles des actes d'un martyr², c'est à la *lectio prophetica*, la lecture vétérotestamentaire, que ce rôle revient. La quasi-unanimité des lectionnaires occidentaux, à l'exception notable de Rome, atteste une telle lecture (pour la Gaule : Wolfenbüttel, *Paris BNF Lat.* 10863, Luxeuil,

et cum silentio, audientes intente (Gev 328). Voir aussi CÉSAIRE D'ARLES, *Serm.* 21 et GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.* 7, 8 ; HUGLO, « Gallican Rite », p. 118, donne un *State cum silentio* noté d'après le processionnal de Saint-Pierre de Cologne, *Cologne GA 89b (olim W 105)*.

1. 1 Germ 3 donne la formule hispanique : *Domine sit semper uobiscum* ; mais rien ne nous dit que la Gaule n'ait pas connu un autre usage. CONSTANCE DE LYON, *Vit. Germ.* 7, mentionne ce salut sans spécifier son contenu.

2. Voir DE GAFFIER, « La lecture ».

Bobiense, Sélestat Bibl. Mun. 1, les Pentateuques de Lyon et d'Ashburnam...) ¹.

En Espagne, à Luxeuil, dans le Missel de Bobbio, ou encore selon 1 Germ 7b et OR XV, 133, la prophétie est remplacée au Temps pascal par l'Apocalypse. Luxeuil, cependant, laisse supposer que, dès la fin du VII^e siècle, certaines célébrations sont dépourvues de troisième lecture, montrant ainsi que la Gaule n'est pas tout à fait épargnée par le phénomène de désaffection de la Prophétie qui frappe la plupart des Églises d'Orient, et, en Occident, celle de Rome. Il en va de même du *Bobiense* dont seulement 14 messes sur 58 conservent encore les trois leçons, mais ce livre présuppose peut-être l'existence parallèle d'un lectionnaire additionnel, comme à Milan.

L'usage primitif devait en revanche connaître plusieurs lectures vétérotestamentaires : au moins deux, « la Loi et les Prophètes », à l'image de CA VIII, 5, 11 et des Syriens orientaux. C'est ce que semble impliquer Hilaire (*In Psalm. CXXII*, *In Psalm. CXXV* et *In Psalm. CXXXVII*) ou encore Augustin (*Serm. 341*). De fait, une telle coutume s'est conservée lors des messes du Carême hispanique, plus conservateur.

La psalmodie.

Sidoine Apollinaire (*Ep. Lib. IV*, 11, 6), Gennade (*De uir. ill. 79*), le Lectionnaire de Wolfenbüttel et Grégoire de Tours (*Hist. Franc. 8*, 3) ² l'attestent : la liturgie de la Gaule, de même que toutes les autres liturgies, connaît un psaume qui s'insère entre les lectures. Sa fonction est toute différente, à l'origine, des autres cantiques de la messe plus tardifs, puisque la liturgie le considère davantage comme une leçon scripturaire que comme un cantique. On peut supposer qu'à l'image des lectures, son choix fut longtemps laissé à la discrétion de l'évêque avant d'être fixé, d'abord pour les fêtes, puis pour le

1. Comme le rappelle MOURET, p. 138-139, nous avons aussi les témoignages d'HILAIRE, *In Ps. CXIX* ; Sulpice Sévère, *Vita Martini* 9 ; PROSPER, *In Ps. CXXI* ; VALÉRIEN DE CIMIEZ, *Hom. 1*, 4 ; 5, 1 ; 8, 2 ; CÉSAIRE D'ARLES, *Serm. 73* ; GRÉGOIRE DE TOURS, *De mirac. 1*, 5 ; *Hist. Franc. 4*, 16 ; *Epist. ad Constantium*... Sans oublier 1 Germ 7a et OR XV, 133.

2. Grégoire précise en l'occurrence qu'il s'agit d'une fonction diaconale ; ce qui n'est pas dire que la Gaule ignorait l'institution de la *schola* de clercs (voir RÉMI DE REIMS *Ep. 4* ; cité dans BERNARD, *Du chant romain*, p. 643) ni le chant communautaire (voir *Vita Caesarii* 19).

reste de l'année¹. Dans le contexte de l'office, certes, Césaire (*Reg. uirg.* 66 et 69 ; *Reg. mon.* 21) et Aurélien (*Reg. mon.* 56) montrent qu'au VI^e siècle le chant de psaumes *in directum* et responsoriaux (souvent alléluiatiques) était pratiqué².

La cantilation d'un psaume *ante altaria* telle que l'évoque Sidoine (*Epist. Lib.* IV, 11, 6), au moins sous sa forme *in directum* (c'est-à-dire d'une manière ne différant guère de la lecture comme en témoignent les Traits, quelques versets de l'office particulièrement vénérables, ou encore les *Cantica* de la vigile pascale bénévontaine³), était certainement depuis longtemps, voire dès l'origine, un élément normal de la synaxe des lectures. Sa présence est déjà attestée par Tertullien⁴. Le psaume constituait une lecture parmi d'autres pouvant faire l'objet d'une homélie – on se souvient de la mésaventure d'Augustin contraint d'improviser un commentaire sur un psaume que le lecteur avait choisi par erreur (*En. in Psalm.* 138, 1).

Plus tard, c'est à l'initiative d'Ambroise, comme le relatent Augustin (*Conf.* IX, 7) et Paulin de Nole (*Vita sancti Ambrosii*, 13), que s'est répandue en Italie la coutume venue d'Orient consistant, soit à l'office soit à la messe, à chanter le psaume de manière responsoriale, c'est-à-dire en faisant alterner les versets du psaume chanté par le lecteur⁵ et un bref verset psalmique fixe (alléluiatique ou non) repris par le peuple, comme Ambroise le décrit lui-même (*Ep.* 20, 20 et *En. in Ps.* 1, 9)⁶. On peut supposer que la Gaule a rapidement suivi le mouvement, puisque les témoignages dans ce sens se succèdent à partir du V^e siècle : Gennade (V^e siècle) évoque l'existence d'antiphonaires ; le Psautier de Saint-Germain (VI^e siècle) est doté de répons ; le Lectionnaire de Wolfenbüttel

1. Voir MARTIMORT, « Fonction » et BROU, « Études sur la liturgie mozarabe. Le Psallendum de la messe », à propos de la liturgie wisigothique, où, *per annum*, l'on suit l'ordre du psautier.

2. Sur ces différentes formes de psalmodies, voir MATEOS, *La Célébration*, p. 7-26 ; D. SAULNIER, *Le Chant grégorien par un moine de Solesmes*, Fontevraud, 1996, p. 34-39. 2 Germ 1-3, sans doute à la suite d'Isidore, entreprend de décrire et d'expliquer les différents types de psalmodies.

3. Voir CLAIRE, « Le *Cantatorium* romain ».

4. Nombreuses références dans SAXER, *Vie liturgique*, p. 220, n. 96. Il semble même que Tertullien ait déjà connu la psalmodie alléluiatique ; voir *De or.* 27.

5. Sur les fonctions du lecteur qui se confondent en général avec celle de chantre soliste, voir PAOLI-LAFAYE, « Les "lecteurs" ».

6. Voir H. LEEB, *Die Psalmodie bei Ambrosius*, Vienne, 1967 (*Wiener Beitrage zur Theologie* 18), chap. III.

(début du VI^e siècle) indique des chants *in directum* et sans doute aussi responsoriaux ; ceux-ci sont en tout cas mentionnés à cette époque par les deux règles de Césaire et par sa *Vita* I, 19.

Bien que 1 Germ 9 place le psaume *more romano* avant l'évangile, après les autres chants intercalaires, le psaume devait être chanté en Gaule entre les lectures prophétiques et l'*apostolus* (l'épître), comme c'est le cas en Espagne et à Milan mais aussi dans la plupart des liturgies (*Didascalie des Apôtres*¹, liturgie constantinopolitaine – où la prophétie a fini par disparaître –, syrienne orientale...). Cependant, Wolfenbüttel n'indique de psalmodie qu'une seule fois après la prophétie, et, ailleurs, tantôt après l'Apôtre... tantôt après l'évangile !

Enfin, il n'est pas improbable que, lorsque les lectures étaient nombreuses, plusieurs psaumes fussent alors chantés, comme c'est le cas à la vigile pascale, pour laquelle Wolfenbüttel mentionne les *Cantica* d'Habaquq, de Daniel, et probablement celui de Moïse (*Cantemus*).

Hymnes intercalaires.

Nous savons que, dès la fin du VI^e siècle, en certains lieux et en certaines circonstances festives du moins, la leçon prophétique est précédée d'un chant, la *Prophetia*, c'est-à-dire le Cantique de Zacharie². Dans ce transfert d'un des *Cantica* de matines, on reconnaît un processus de « coulissage » engendré par la proximité des vigiles et de la messe lors des grandes solennités, un processus analogue à celui qui conduisit Rome à

1. L'archétype grec de ce *Kirchenordnung* syro-septentrional du premier tiers du III^e siècle a disparu et n'est pas reconstituable ; on consultera donc le texte syriaque : éd. A. VÖÖBUS, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, Louvain, 1979 (CSCO *Scriptores Syri* 175, 176, 179 et 180), ainsi que le texte latin préservé avec quelques variantes dans CA I-VI. Les textes d'intérêt liturgique (voir surtout CA II, 53-59) se trouvent rassemblés dans S. BROCK et M. VASEY, *The Liturgical Portions of the Didascalia*, Nottingham, 1982 (ACC-GLS 29).

2. GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.* 8, 7 ; 1 Germ 6 ; et les collectes MG 11 (Jour de Noël) et § 273 (Jour de Pâques) ; Mo 56 et § 68 (Germain) ; Bob 47 (Avent II), § 316 (Nativité du Baptiste), § 375 (Dédicace), § 448 (Dom I), § 465 (Dom III), § 474 (Dom IV) – Bob 376 (donnée comme *post prophetia* n'en a aucun des traits, il s'agit peut-être d'une erreur de copiste) ; MF 121 (Dom), § 139 (Dom), § 148 (Dom) et probablement § 130 (Dom). Les collectes du *Gothicum* semblent indiquer qu'il en était du *Benedictus* comme du *Gloria* autrefois à Rome : il s'agissait d'un chant exceptionnel, lié aux fêtes principales. Le *Bobiense* devait alterner le chant du *Benedictus* et celui du *Gloria* (rédigé *in extenso* § 26 avec sa collecte § 27).

déplacer le *Gloria* de la fin des matines au début de la messe, et Milan ainsi que l'Espagne à le dédoubler ¹.

En revanche, le témoignage d'Avit de Vienne († 518) permet d'exclure l'usage d'un trisagion (long) à son époque ² ; ce chant, attesté par 1 Germ 4, Bob 25 et 32, n'a dû faire son apparition à la messe que plus tard, probablement sous l'influence de l'Espagne où, dépourvu de tout caractère stationnal ³, il conclut parfois le *Gloria*. On remarquera que les trisagions gallicans comportaient justement l'incise christologique de Pierre Le Foulon qu'Avit condamnait naguère ⁴ !

En outre, 1 Germ 8, Lux et l'oraison Bob 33 ⁵ témoignent, mais ils sont les seuls, du chant à la messe du *Benedictus es* (Dn 3, 52-88) ; dans *Vit. patr.* 6, 7, Grégoire de Tours ne le mentionne que pour les matines. Là encore, on peut penser qu'il s'agit d'une imitation tardive de l'Espagne qui avait

1. Ce qui n'a pu se produire avant la seconde moitié du VII^e siècle, ni Isidore, ni Tolède IV n'en disant mot. En revanche, le *Liber pontificalis*, rédigé au début du VI^e siècle, atteste que le *Gloria* était habituellement chanté à la messe papale depuis un certain temps déjà (voir DUCHESNE, t. I, p. 263).

2. *Epist. III Ad Gondebaldum regem* « Contra eutychianam haeresim II » : « dans les églises de ces nobles cités ci [illic – c'est-à-dire celles d'Orient], existe la coutume de faire monter une supplication en même temps qu'une louange divine au début de chaque messe » ; voir GRIFFE, « Aux origines », p. 26 ; sur le trisagion en Occident, voir BROU, « Études sur la liturgie mozarabe. Le Trisagion de la messe », p. 309-334 (notamment 331 s.) ; J. GIBERT, « Il Significato cristologico del Trisagio nelle messa ispanica », dans *Paschale mysterium*, Rome, 1986, p. 33-53 et « Influssi dell'Oriente », p. 846-855 ; S. JANERAS, « Sobre un Trisagi grec de la liturgia visigotica », *RCatT* 13 (1988), p. 365-369 ; « Un trisagi no catalogat de l'antiga liturgia hispanica », *MLC* 9 (1999), p. 29-32 ; les synthèses de JANERAS, « Les Byzantins » et MATEOS, *La Célébration*, chap. v.

3. On trouve dans l'aire franque quelques attestations de trisagions stationnaux, tel celui pour l'adoration de la Croix le vendredi saint (qui est passé dans la liturgie romano-franque). On peut penser qu'il s'agit d'un apport italien méridional puisque ce trisagion latin/grec existe aussi à Bénévent dans le cadre d'une célébration entièrement bilingue dont il semble bien avoir été extrait, lui et le tropaire *Proskinenum ton stauron/Crucem tuam*, afin de rehausser l'éclat des cérémonies septentrionales. C'est en tout cas le chemin que suivit l'*ingressa* pascal bénéventain *Maria uidit angelum* jusqu'au sein de l'Antiphonaire de Compiègne (AMS 214). – Certaines liturgies locales françaises utilisent un trisagion (avec incise christologique) parmi leurs anciennes des Rogations ; voir GASTOUË, *Le Chant gallican*, p. 21-22 (dom Jean Claire m'a fait remarquer que la mélodie de ce trisagion n'est qu'une adaptation du timbre présent dans les introïts *In uirtute tua et Probasti domine*).

4. C'est ce qui ressort clairement de la collecte Bob 25 ; voir BROU, p. 333 ; GASTOUË, p. 21-22, qui produit plusieurs trisagions comportant une incise christologique.

5. C'est sans doute une telle collecte *post benedictionem* que blâme 1 Germ 9 : « entre la *bénédition* et l'évangile aucune collecte n'est priée ».

renchéri sur les autres Églises d'Occident en introduisant l'*incipit* de cette seconde pièce des matines à la messe, non sans lui accoler en sus le verset 24 du psaume 117 (un psaume des matines également)¹. On retrouvera par la suite un Cantique de Daniel iro-gallican, proche textuellement de Bgr 6², adapté à la messe de la vigile des Quatre-Temps romano-franque.

Quant aux oraisons conclusives de ces chants intercalaires, ajoutées afin d'étendre systématiquement le principe de la collecte psalmique, elles sont de facture tardive ou constituent des emprunts à Rome (en outre, elles sont absentes du *Monacensis* et du *Mediolanensis*). Elles ne se conçoivent pas avant la disparition du catéchuménat, dont la discipline interdisait toute prière commune avant la *dimissio*.

L'Apôtre.

L'épître, l'*Apostolus*, remplacé par les Actes des Apôtres au Temps pascal, selon une coutume bien attestée en Gaule, en Espagne et en Italie septentrionale, ne pose guère de question. Le texte de l'épître devait être essentiellement paulinien (les Épîtres catholiques, inconnues à l'origine dans le cadre liturgique latin, ne semblent s'être introduites dans les lectionnaires gaulois et wisigothiques que très marginalement³). Il n'est pas non plus impossible qu'à une époque reculée, on ait lu à la fois Paul et les Actes, comme dans CA VIII, 5, 11.

Les « preces ».

Le *Missale Mixtum* et les missels milanais connaissent en Carême des litanies diaconales dialoguées avec le peuple au début de la messe (en Espagne, entre la deuxième *Prophetia* et l'*Apostolus* ; à Milan, après l'entrée). Bob 29-31 les place apparemment avant l'*Aius* ; et dans 1 Germ 14, elles suivent le sermon et précèdent immédiatement la *dimissio catechumenorum*. S'il faut en croire le Pseudo-Germain qui évoque « les diacres priant pour le peuple et les pontifes (*sacerdotes*) prosternés devant le Seigneur et intercédant pour les péchés du peuple » et la *Deprecatio Martini* (Sto, p. 6-7), les *preces*

1. Voir BROU, « Les *Benedictiones* ».

2. Voir BERNARD, « Le Cantique des trois enfants » et *Du chant romain*, p. 152-163.

3. BOUHOT, « Les lectionnaires latins ».

diaconales et leur collecte ont fini par entièrement supplanter la prière des fidèles (comme à Constantinople)¹. Le *Missale Francorum* devait en être au même point d'évolution : ses prières *ante nomina* ne semblent plus supposer d'*oratio communis*. Cependant, sans nier que ces « ecténies » (litanies diaconales dialoguées) aient été adaptées en Occident, d'après des modèles grecs, dès le v^e siècle (sans doute d'abord en Italie), leur introduction au sein de la messe n'avait en Gaule vraisemblablement rien de bien antique : nous n'en avons aucun témoignage antérieur à celui des sacramentaires (Mo 69, MG 12 et 274, MF 140 et 149, Bob 29, 30 et 31, And 1 et Sto, p. 6-7)². Et le *Monacensis* et le *Mediolanensis* les ignorent.

René Mouret a suggéré dans un article inédit que les *preces* étaient les lointaines héritières d'une prière diaconale disparue qui précédait une bénédiction sacerdotale de *dimissio* du type de celles données par CA VIII, 6-9 (une bénédiction sacerdotale précédée d'un invitoire diaconal). Effectivement, nombre de *preces* et de *collectiones post precem* présentent un caractère pénitentiel encore accentué par le fait que l'Espagne, Milan et le *Bobiense* (mais pas les sacramentaires iro-francs) réservent ces prières au Carême et à la Semaine sainte, ce qui renforce l'hypothèse d'un lien primitif avec le catéchuménat et la pénitence. Toutefois, et sans nécessairement invalider la première hypothèse, on peut aussi envisager que, à l'instar de la liturgie byzantine, une prière pénitentielle, liée à l'origine aux processions, en soit venue progressivement à perdre sa signification première et à s'agréger à la messe.

Il faut sans doute rattacher le triple *Kyrie*, évoquant celui que prescrit Vaison 529, can. 3, mentionné par 1 Germ 5 au début de la messe, à un phénomène identique. De même, le *Capitulare* indique un triple *Kyrie*, répété trois fois (mais dépourvu de l'invocation romaine *Christe eleison*), au début de la messe (OR XV, 18 et 133). Quant à l'*ordo missae* milanais, il connaît trois *Kyrie* triples : le premier conclut le *Gloria*, le second précède la *dimissio* (de même que la litanie de « Germain »), le troisième suit la postcommunion, le premier

1. Sur l'évolution des prières litaniques byzantines : MATEOS, *La Célébration*, chap. VI.

2. Voir MOURET, p. 158-173 et DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, II^e partie chap. II-III, ainsi que p. 293-295 ; sur l'ecténie ; MATEOS, *La Célébration*, p. 148-156.

de ces *Kyrie* étant justement remplacé en Carême par une ecténie.

L'évangile.

Selon 1 Germ 10-11 et Grégoire de Tours, le chant de l'évangile est précédé d'une procession « du diacre portant le saint livre des Évangiles » (*Hist. Franc.* 8, 4) qui se rend (depuis le *sacrarium*) à un pupitre particulier, la tribune de l'*analogium*, que mentionnent Grégoire de Tours (*In glor. mart.* 93 et *In glor. conf.* 35) et 1 Germ 11. La lecture (qui n'est pas toujours réservée aux diacres) de la péricope est accompagnée en Espagne comme en Gaule d'acclamations dont certaines sont passées dans la liturgie romano-franque¹. L'usage de luminaires diurnes paraît également lié à la proclamation de l'Évangile (1 Germ 11 décrit à ce propos une procession de sept céroféraires très probablement empruntée à l'entrée de ORI, 46)².

L'homélie.

Prononcer l'homélie sur une des lectures du jour était obligatoire pour le président de l'assemblée comme le stipulent Agde 506, can. 47 et Saint-Jean-de-Losne 673/675, can. 18, même si, au dire de Césaire (*Serm.* 1, 9-13 ; *Serm.* 4...), cela n'allait pas de soi. Césaire (*Serm.* 1, 15), la *Vita Caesarii* I, 54-55 et 1 Germ 13 rappellent qu'au besoin, il incombait au diacre de la lire dans un sermonnaire. De même, le synode Vaison II (529), présidé par Césaire, prescrit que : « si le prêtre est empêché par quelque infirmité de prêcher par lui-même,

1. GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.* 8, 4, donne avant la lecture : *Gloria deo omnipotenti* ; 1 Germ 11 : *Gloria tibi domine*, de même que les livres hispaniques et romano-francs (voir AMALAIRE, *De eccl. off.* III, 18, 9). C'est un emprunt à l'Orient, où le *Doxa si kyrie* est presque universel avant l'évangile. Il se peut que le *Laus tibi Christe* après l'évangile des missels romano-francs soit également d'origine gallicane, mais les sources anciennes sont muettes. Selon l'usage hispanique, le peuple conclut chaque lecture d'un simple *Amen* (de même : *Reg. Ben.* 11).

2. Primitivement les luminaires diurnes étaient proscrits à l'église comme nous l'apprend JÉRÔME, *Contra Vigilantium* 3, qui précise cependant qu'en Orient on illumine l'église au moment de l'évangile. Il faut croire que l'Occident finit par l'imiter : ISIDORE DE SÉVILLE, *Etym.* VII, 12, 29 et ORI, 59, parlent de deux céroféraires solennisant la lecture de l'évangile ; voir LEBRUN, *Explication de la messe*, p. 62-68.

que les homélies des saints Pères soient récitées par les diacres » (can. 2).

En effet, l'homélie, jusqu'à la fin de l'Antiquité, fait encore partie intégrante de la messe, tout autant que les lectures ou l'anaphore¹. L'homélie confère aux lectures leur dimension liturgique et ecclésiale transmise à chacun des auditeurs en les reliant au mystère célébré, et surtout en faisant vivre les lectures comme une anamnèse du salut au sein de la communauté chrétienne.

Par ailleurs, il est bien difficile de tracer une barrière entre les exhortations informelles et les invitatoires (nombreux en Espagne et en Gaule) qui s'apparentent si étroitement aux formes homilétiques, tandis que l'homélie adopte volontiers des tournures euchologiques². Elle se termine par une doxologie, en général trinitaire ou christologique, dont nous avons des exemples chez Césaire³ ou chez le Pseudo-Eusèbe⁴. De plus, pour Césaire (*Serm.* 17, 91, 125 et 148) comme pour Augustin, un embolisme *Conuersi ad dominum*, parfois suivi

1. Sur la prédication comme acte liturgique, voir LECLERCQ, « Le sermon » ; SALMON, *L'Office divin*, p. 142-143 et surtout OLIVAR, « Quelques remarques » et *La predicacion*, p. 515-527.

2. OLIVAR, « Quelques remarques », p. 441 s. et *La predicacion*, p. 520 s. ; R. GRÉGOIRE, *Homéliaires liturgiques*, p. 25-40.

3. Chez Césaire, la plupart des doxologies sont apparentées à celles en usage dans les liturgies gallicanes et hispaniques (*Serm.* 7, 12-13, 15, 18-20, 23, 25, 27-31, 33, 35-38, 41-43, 45-46, 48-54, 56-58, 61-62, 67, 70 73-77, 79). Elles débutent souvent par une accroche du type : *Quod ipse praestare dignetur...* ou *Praestante domino Iesu Christo...* Elles poursuivent (ou commencent directement) avec un corps en général christologique : soit directement *qui cum patre et spiritu sancto uiuit et regnat in saecula saeculorum* ; soit en ajoutant *cui est honor et imperium cum patre...* ; *cui est honor et gloria...* ; *cui est gloria et imperium...* Mais il est fréquent que Césaire (ou le copiste) ne se donne pas la peine de transcrire le développement trinitaire et passe directement à *in saecula saeculorum*. – On trouve aussi quelques formules dérivées plus originales : *Regnante domino nostro cuius est honor et imperium per omnia...* (*Serm.* 9) ; *Adiuante domino...* (*Serm.* 50, 55) ; *Quam rem dominus et pro sua misericordia praestare dignetur cui est honor et imperium cum patre...* (*Serm.* 34) ; *Quam rem nobis dominus et saluator noster praestare dignetur qui cum patre...* (*Serm.* 40) ; *Quod ipse dominus Christus in nobis pro sua pietate implere dignetur, cui est honor et imperium...* (*Serm.* 80).

4. Pour « Eusèbe » citons celles-ci : *Praestante ipso domino nostro Iesu christo qui cum...* (*Serm.* 1 dans Vat. Lat. 479) ; *Ipsi gloria honor et potestas cum patre in unitate spiritus sancti per infinita saecula...* (*Serm.* 12 dans Munich Bay. Staatsbibl. CLM 14039 et 7953) ; *Ad quam gloriosam resurrectionem piis uos operibus praeparare dignetur qui regnat...* (*Serm.* 17) ; *Iesum Christum redemptorem nostrum qui cum...* (*Serm.* 18 dans Paris BNF Lat. 1436) ; *Ipso adiuante qui uiuit et regnat...* (*Serm.* 28 dans PL 39, col. 2082 ; voir R. GRÉGOIRE, *Les Homéliaires du Moyen Âge*, p. 53).

d'une ample prière doxologique, lointaine héritière du *qaddish* synagogaal, vient s'insérer juste après la prédication ¹.

La « dimissio ».

Selon SEA, can. 16 (sans doute), Orange 441, can. 1, Lyon I codicille du canon 4 (peut-être), Valence (en Espagne) 524, can. 1 et encore Amalaire (*De eccl. off.* III, 36, 8) ², le renvoi des catéchumènes et des pénitents avait lieu primitivement en Espagne et en Gaule – mais peut-être pas partout – avant l'Évangile (Épaone 517, can. 29, précise que les pénitents étaient renvoyés en même temps que les catéchumènes). En effet, la lecture de l'évangile devait être considérée comme faisant partie des *mysteria* auxquels n'avaient droit que les baptisés ; discipline qui justifie le rite de la Tradition des Évangiles de MGV 15 et Gev XXXIII clôturant le catéchuménat. On peut s'interroger cependant sur l'antiquité de cette coutume, qui n'est peut-être liée primitivement qu'à l'acuité du problème des *traditores* en Occident. Et nous savons grâce à Orange 441, can. 17 et 1 Germ 15 que la Gaule progressivement s'aligna sur l'usage courant décrit pour Milan par Ambroise (*Ep.* 20, 4-5), selon qui vient, « après les lectures et l'homélie, le renvoi des catéchumènes ».

Nos sacramentaires, livres du prêtre, ne nous ont pas conservé de formule gallicane pour la *dimissio*. Mais on peut certainement s'en faire une idée grâce à la monition Gev 423-424 (*Catecumeni recedant. Omnes catecumenes exeat foris. Filii carissimi reuertimini locis uestris...*), à celle de OR XV, 97 (*Catecumeni recedant. Si quis catecumenus est, recedat. Omnes catecumeni exeant foris*), ou à celle citée par Isidore qui affirme dans *Etym.* VI, 19, 4 que « les catéchumènes sont envoyés dehors, lorsque le diacre s'écrie : “*Si quis catechumenus remansit, exeat foris*” ». Cassien (*Inst.* II, 6), Isidore et « Germain » nous confirment que cette monition était proclamée par le diacre comme partout ³.

1. Voir DOLBEAU, « *Conuersi ad dominum...* », p. 72, n. 77 et ici p. 339, n. 1.

2. Voir MOURET, p. 121-124 ; selon lui toutefois la décision du concile de Lyon peut être interprétée en faveur d'un déplacement de la *dimissio catechumenorum* après l'évangile, déplacement dont témoigne déjà, il est vrai, le concile d'Orange puisque celui-ci l'entérine.

3. HUGLO, « Gallican Rite », p. 118, cite une monition, analogue mais notée, extraite du même processionnal de Cologne, elle aussi probablement gallicane : *Catechumeni procedant. Si qui catechumenus est procedat. Omnes*

Nous n'avons pas conservé de trace de formule gallicane de prière ou de bénédiction sur les catéchumènes (ni sur les pénitents) pour leur *dimissio*, comparable à CA VIII, 6, 1 ; ce qui ne signifie pas que ces prières n'aient jamais existé. On trouve ainsi trois collectes sacerdotales hispaniques sur les pénitents *in dominicis diebus* : LOr, col. 94-95 (voir aussi la prière quadragésimale sur les pénitents MM, col. 85, juste avant la procession des dons). Il existe de même à Milan, pour les dimanches quadragésimaux, une formule de bénédiction spéciale pour la *dimissio* des *competentes* (*Manuale Ambrosianum* II, p. 123-124).

Que garder de cet inventaire des rites, chants et prières précédant l'évangile, que préservent les sources mérovingiennes, irlandaises ou carolingiennes ? La majeure partie de ces éléments de l'*ordo* ne remonte certainement pas à l'époque de formation du fonds euchologique des sacramentaires que, à titre d'hypothèse de départ, je ne date pas plus tard que 400. La liturgie commence encore à cette époque directement par le salut et les lectures, *ex abrupto*, sans autres formes de cérémonie si ce n'est les monitions diaconales ravivant l'attention des assistants. En outre, en même temps que les chants liés à l'entrée du clergé, on peut sans risque éliminer de l'*ordo* gallican « préfranc » les chants transférés des matines, comme les Cantiques de Zacharie et de Daniel.

La préanaphore.

Contrairement à ce qui est parfois dit, cette série de rites ne constitue nullement une section spécifique d'« offertoire » (prétendument propre aux fidèles) distincte de la seule offrande du Christ et de son Église, le sacrifice eucharistique lui-même. Pour la période qui nous préoccupe, le seul « offertoire » qui existe c'est l'offrande eucharistique elle-même¹. Les rites préliminaires, c'est-à-dire les intercessions, la déposition des oblats sur l'autel et la *pax*, ne sont qu'une simple transition vers l'*oblatio*. En un sens, et par le fait même, la présence des oblats sur l'autel, surtout lorsque ceux-ci sont

catechumeni procedant. Les autres monitions occidentales de *dimissio* (milanaise et bénéventaine) sont très proches de celle du Gélisien et d'Isidore ; synthèse dans BORELLA, « La Missa ».

1. Voir MOLIN, « Depuis quand le mot "offertoire" » ; RASMUSSEN, « Les rites ».

dévoilés, marque incontestablement le début de l'offrande eucharistique.

La procession des dons.

De nombreux témoignages attestent que, à l'époque franque, « les diacres¹ apportent les dons jusqu'à l'autel et préparent la table du Seigneur » (*De Septem Ordinibus Ecclesiae*² p. 39-40) ; les diacres portent apparemment les oblats dans des « tours »³ et un calice *contra capita sua* (OR XV, 134). S'il faut en croire Grégoire de Tours (*In glor. mart.* 85), « Germain » et OR XV, ce transfert des dons prenait la forme d'une procession particulièrement solennelle. Cependant aucun de ces témoignages n'est antérieur au VI^e siècle, et le *Paenitentiale Cummeani* 12, 11 (VII^e siècle)⁴ décrit bien un transfert des oblats par le diacre mais dépourvu de toute solennité particulière, ce qui laisse supposer que les fastes de la procession des dons sont le fruit d'une évolution tardive. Cette procession depuis le *sacrarium* (qui correspond au *diakonikon* syrien selon le canon 66 – apocryphe – du concile d'Agde 506) nécessite une réception et une préparation des dons par le diacre avant la messe, c'est-à-dire le choix des oblats et l'addition d'eau au calice (un usage qui s'est maintenu jusqu'à Vatican II dans un certain nombre de rits

1. De même GRÉGOIRE DE TOURS, *In glor. mart.* 45 et 85 ; par la suite, ce sont les prêtres qui s'arrogeront cette fonction (voir OR XV, 136) comme en Orient dès l'époque de Narsai (*Hom.* 17). « Germain », lui, ne précise pas qui porte les oblats ; on retrouvera ce phénomène de « captation » à Byzance ; voir TAFT, *The Great Entrance*, p. 203-206.

2. Éd. KALF ; pour l'analyse liturgique, voir MORIN, « Hiérarchie et liturgie », « Portion inédite de l'apocryphe hiéronymien *De Septem Ordinibus Ecclesiae* », RBén 40 (1928), p. 310 et E. GRIFFE, « L'apocryphe hiéronymien *De Septem Ordinibus Ecclesiae* », BLE 57 (1956), p. 215-224 (repris et modifié dans *La Gaule chrétienne* II, p. 321-322). On a longtemps considéré que cet anonyme pseudo-hiéronymien avait été écrit en Gaule méridionale au V^e siècle, mais REYNOLDS, « The Pseudo-Hieronymian *De Septem Ordinibus Ecclesiae* », a montré qu'il était hispanique et datait du VI^e-VII^e siècle.

3. Voir J. BRAUN, *Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung*, Munich, 1932, p. 242-246 : GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.* 31, 13 ; *In glor. mart.* 85 ; *Testamentum Remigii* (Remi de Reims [† 532], PL 65, col. 971) ; *Vita beati Desiderii episcopi Cadurcensis* 9 (Didier de Cahors [† vers 655], PL 87, col. 229) ; *Testamentum Aredii* (Yrieix [† vers 590], PL 71, col. 1147) ; 1 Germ 18 ; OR XV, 136.

4. BIELER, *The Irish Penitential*, p. 5-7 et 108-35 (texte) ; notice dans VOGEL, *Les « Libri paenitentiales »*, p. 67-68.

locaux ou monastiques : lyonnais, chartreux, dominicain...¹). La procession devait donc souvent commencer depuis quelque édicule latéral comme semble l'indiquer Théodore de Mopsueste (*Hom.* 15, 25).

Il s'agit d'une procession de type syrien, analogue à celle que décrivent Théodore (*Hom.* 15) et Narsaï (*Hom.* 17) : les espèces y sont considérées par prolepse comme les *Sancta*². Bien que cette procession n'implique pas nécessairement une « Grande Entrée » de type byzantin, véritable *eisodos* que favorise la disposition particulière de Sainte-Sophie³, Grégoire de Tours décrit apparemment une procession venue d'un *sacrarium* extérieur. Il relate dans *In glor. mart.* 85, ce qui se produisit « lorsque vint le moment d'offrir le sacrifice, et que le diacre, prenant la tour dans laquelle est contenu le mystère du corps du Seigneur, l'apporta jusqu'au portail, puis s'avança dans le temple afin de déposer [le mystère] sur l'autel ».

Qu'en est-il d'une éventuelle participation des fidèles à la procession avec les dons ? Rome (OR I, 67 s.)⁴, Milan⁵ ou l'Espagne (MM, col. 529 et AntL, p. 248 *in die palmarum*), qui ne connaissent pas de transfert des dons depuis le *sacrarium* sur le modèle syrien, solennisent de diverses manières l'apport des dons par les fidèles⁶. OR XV, 145 ajoute à la procession « syrienne » cléricale celle des *boni christiani* (ce qui montre qu'il n'y a pas de raison d'opposer ces coutumes). Il semble donc difficile de rejeter son caractère traditionnel et d'en exclure la présence en Gaule de manière plus ou moins parallèle. Du reste, le canon 1 d'Arles 554 atteste de la diversité des usages (mais sans préciser sur quels aspects particuliers du rituel portent ces divergences), puisqu'il réclame que « les oblations, offertes sur le saint autel, ne soient pas

1. Voir A. A. KING, *Liturgies of the Primatial Sees*, Londres, 1957 et *Liturgies of the Religious Orders*, Londres, 1955.

2. GRÉGOIRE DE TOURS, *In glor. mart.* 85 ; *De mirac.* 2, 25 ; *Vit. patr.* 8, 11 et 17, 2 ; *Hist. Franc.* 7, 22 (cités dans DES GRAVIERS, *La Liturgie*, p. 75 s.) ; 1 Germ 18. Il faut renoncer complètement à l'hypothèse encore défendue par GAMBER, « Fragen zur *Processio oblationis* », de la présence d'espèces consacrées dans la procession. Du reste Mâcon 585, can. 6 stipule clairement que les *reliquiae* eucharistiques sont consommées au cours d'offices des Présanctifiés célébrés le mercredi et le vendredi.

3. Voir TAFT, *The Great Entrance* p. 192-194.

4. Pour la liturgie romano-franque, voir JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* II, p. 271-298.

5. Voir BORELLA, *Il rito ambrosiano*, p. 165-166.

6. Voir ici p. 349-350.

offertes par les évêques coprovinciaux autrement que selon l'usage de l'Église d'Arles ».

Vraisemblablement, en Gaule franque la procession des oblats précédait la *praefatio* et la prière universelle : le *Missale Francorum* (dont le témoignage est certes sujet à caution puisqu'il vide les prières préanaphorales de leur contenu), en désignant la *praefatio* comme prière *ante nomina*, paraît indiquer que l'une succède immédiatement à l'autre, de même qu'en Espagne. En effet, tandis que le lien des intercessions et de la *pax* avec l'office des lectures s'estompe et que le transfert des dons se voit conférer une signification nouvelle, cette procession prend logiquement la première place de ce qui constitue désormais le bloc des rites préanaphoriques ; une place digne de son prestige fraîchement gagné. Cette préséance est acquise en Orient dès Théodore de Mopsueste.

Toutefois, même si l'Occident finit par imiter ce processus, il n'y a pas de raison de penser que le Pénitentiel de Cummean, par exemple, ait déjà connu ce recul du transfert des dons avant l'*oratio communis* dont témoigne Théodore, puisque le pénitentiel s'inquiète au contraire de son éventuel retard après les *nomina*, ce qui suggère que ceux-ci devaient immédiatement succéder à l'apport des dons. Cummean 12, 11 précise seulement que le diacre doit apporter l'oblation avant le moment du dévoilement qui suit lui-même les *nomina*. La déposition des dons par le diacre sur l'autel (de même que l'apport de ces mêmes dons par les fidèles) a dû longtemps conserver la simplicité décrite par Justin (1 *Apol.* 65, 3 et 67, 5) ; TradAp ; la *Didascalie des Apôtres* ; CA VIII, 12, 3 ; ou encore, au ^v siècle, le Pseudo-Denys (*Hier. eccl.* III, 2). En revanche, la cohérence du rituel antique sera oblitérée, lorsque, grâce à la richesse évocatrice que comporte toute procession solennelle par elle-même, la venue des dons sur l'autel acquerra une signification autonome et allégorique.

La monition diaconale au début de la procession des dons de 1 Germ 16 demandant la fermeture des portes, puis, derechef, le silence (une directive également mentionnée par Grégoire de Tours dans *Hist. Franc.* 7, 8), devait certainement être traditionnelle ¹.

1. Comme le remarquent QUASTEN, « Oriental Influence », p. 69-71 et éd. RATCLIFF (1 Germ 16, n. 1), l'appel à la vigilance aux portes est très antique et bien documenté pour l'Orient ; *Didasc. Apost.* (CA II, 57) ; CONNOLLY,

Le chant de procession.

En Espagne, au moins depuis la fin du VI^e siècle¹, une antienne de préparation à l'oblation appelée *sacrificium* (qui est chantée « lorsque les victimes sont immolées » [DEO I, 14]) devait avoir lieu, comme à Rome, au moment où les fidèles présentaient l'oblation². 1 Germ 17 et OR XV, 144 désignent du nom de *sonus* le chant accompagnant (pendant, selon « Germain », mais après elle, selon OR XV) la procession des dons. Cependant, le Pénitentiel de Cummean (PC 12, 11), du VII^e siècle, décrit un transfert des dons sur l'autel qui ne nécessite aucun chant particulier. De même Stowe (qui, il est vrai, présuppose une préparation des dons directement à l'autel avant la messe) ne mentionne aucun chant de procession. Grégoire de Tours parle bien de la procession, mais sans mentionner de chant. En outre, la série des *offertoria* romano-francs, dont l'origine non romaine a été prouvée³, semble tellement liée à l'Espagne (*sonus* est du reste un terme hispanique désignant un répons de l'office) et à l'Aquitaine, qu'on hésite à étendre vers le Nord l'usage précoce de ce chant. Là où le *sonus* était effectivement chanté, il devait s'agir d'un de ces chants non psalmiques principalement inspirés de

Liturgical Homelies of Narsai, p. 3 et 79... La monition demandant le silence a été transformée en hymne de la Grande Entrée du samedi saint byzantin (« Que toute chair fasse silence ») ; voir TAFT, *The Great Entrance*, p. 76-77 (qui soupçonne un emprunt tardif à la liturgie de Jérusalem) ; une pièce analogue, *Sileat omnis caro a facie domini quia consurrexit*, figure comme *sacrificium* dans AntL, p. 75. Cette monition était cependant sans doute primitivement liée (en Gaule comme ailleurs) à la *prex* et non au transfert des dons.

1. On se réfère souvent à AUGUSTIN, *Retractiones* 2, 11, à propos des *hymni ad altare [...] siue ante oblationem* (PL 32, col. 634), comme au premier témoin occidental de cette antienne. Mais DYER, « Augustine », soutient que la phrase est sujette à diverses interprétations (toutefois il ne peut s'agir d'un introït contrairement à ce que suggère Dyer). THÉODORE, *Hom.* 15, 28, témoigne encore d'une procession des dons silencieuse. « Denys » parle bien d'une hymne, mais elle précède le transfert des dons auquel d'ailleurs il n'attache aucune importance. Les premières attestations viennent du *Codex Rahmani* et du sermon pascal d'Eutychius de Constantinople (patriarche de 552 à 565, puis de 577 à 585 – contemporain donc de l'introduction par Justinien du *Cheroubicon* vers 575) dont on peut supposer qu'il décrit (et blâme !) une coutume relativement récente ; voir TAFT, *The Great Entrance*, p. 84-111.

2. Il faut souligner qu'Isidore ne mentionne pas de procession. Ce qui compte à ses yeux, c'est l'oblation dont le *sacrificium* est le chant préparatoire ; voir SMYTH, « La première Lettre ».

3. Voir LEVY, « Toledo » ; M. B. SMYTH, « Répertoire romano-franc et chant "gallican" dans la recherche contemporaine », MLC 10 (2000), p. 15-45.

l'Exode, préservés dans le répertoire romano-franc et qui constituent le fonds des *sacrificia* hispaniques¹.

L'Alléluia.

L'Alléluia constitue un candidat plus sérieux pour un chant préanaphoral antique. En effet, le *tractatus* sur la messe de Stowe, celui du *Leabhar breagh*², l'Ordo XV, 135 et d'une certaine manière 1 Germ 20 (Milan donne une antienne *post euangelium* mais elle n'est pas alléluiatique) laissent penser qu'habituellement les *laudes* se trouvaient en Gaule comme en Espagne (voir Tolède IV, can. 12 et DEO I, 13) après l'homélie, au commencement de la messe des fidèles, et qu'elles étaient sans rapport avec l'évangile. « Germain » va même jusqu'à les déplacer à la fin de la procession des dons, après le *sonus*, à peu près à l'endroit du bref *Hagios* hispanique³. Et 1 Germ 11-12 semble bien anticiper ce dernier lorsqu'il indique un *Sanctus* (suivi d'une référence à Ap 4) après l'évangile (*Sanctus* que l'on ne confondra pas avec celui placé avant, appelé *Aius*, qui est certainement un véritable trisagion doublant celui de l'entrée). Quant aux antiphonaires francs, ils préservent un *Sanctus* court (CAO 4796), citant textuellement Ap 4, 8, qui répond au *Hagios* hispanique et qui en avait probablement la fonction. Il y a du reste une amphibologie entre *laudes* et *Sanctus* ainsi qu'en témoigne Grégoire de Tours, *In glor. mart.* 87, relatant que : *Expedita contestatione, omnis populus sanctus in laudem domini proclamauit. Le Monacensis* parle même de *post laudem* pour désigner la *post sanctus* (§ 49 et 115).

Les *laudes* gallo-hispaniques ne correspondent donc pas à l'Alléluia byzantin et romain, mais vraisemblablement à

1. Voir PINELL, « Repertorio del Sacrificium » et LEVY, « Toledo ».

2. Ces documents irlandais donnent deux Alléluias : le premier, sans doute d'origine romaine, se place avant l'évangile, le second, appelé *alloir*, qui correspond aux *laudes* de OR XV (et de la liturgie hispanique), suit l'évangile.

3. *Agyos, agyos, agyos, domine deus rex aeternae tibi laudes et gratias* (MM, col. 540) ; on trouve parfois aussi *Agie, agie, agie, domine...* ; voir GROS, « El ordo missae ». Ce *Hagios* concluant l'*oratio admonitionis* décalque presque parfaitement l'usage syro-palestinien primitif, bien attesté par la liturgie arménienne ; voir TAFT, *The Great Entrance*, p. 90-97 ; JANERAS, « Les Byzantins », *Le Vendredi saint*, p. 423-425 et « Elements orientaux », p. 101-102. Peut-être s'agit-il d'un reliquat du *Sanctus* qui, avec la *pax* et l'eucharistie, concluait certains rites baptismaux primitifs ; voir WINKLER, « Nochmals zu den Anfängen der Epiklese » et « Further Observations ».

l'*alleluya qdam raze* (« Alléluia au début des mystères ») chanté pendant le transfert des dons de la liturgie syro-orientale du VI^e siècle décrite dans le *Codex Rahmani Syr. 303*. Cet Alléluia était lui-même sans doute à l'origine l'hymne primitive préanaphorale hiérosolymitaine¹. Indépendamment du transfert des dons, cette façon de marquer le début de l'eucharistie, à l'instar du « cantique catholique » du Pseudo-Denys², pourrait correspondre à la fonction primitive des *laudes* gallicanes et hispaniques (une fonction ultérieurement dédoublée par le *sonus/sacrificium*). On peut supposer que la Gaule et l'Espagne ont adopté conjointement l'Alléluia à la messe, peut-être dès la fin du IV^e siècle³, avant Rome donc, où son utilisation à la messe fut longtemps réservée au jour de Pâques, puis au seul Temps pascal, avant que Grégoire le Grand n'en généralise l'usage (à l'exception du Carême)⁴.

Le chant de ces *laudes* devait connaître diverses formes : avec verset psalmique comme en Italie et en Espagne, purement psalmique (*Laudate dominum de caelis*) comme dans OR XV, ou encore un triple Alléluia dépourvu de verset comme dans « Germain », ou dans le Graduel (breton) *Chartres 47 (ol. 40)* du IX^e-X^e siècle⁵. 2 Germ 21, à la suite du canon 12 de Tolède IV et de DEO I, 13, exclut l'Alléluia du Carême, mais ce n'est sans doute pas une coutume bien antique puisqu'elle est encore inconnue en Arles au VI^e siècle. En effet, ni les Règles de Césaire, ni celles d'Aurélien ne prévoient de supprimer l'Alléluia de l'office en Carême. Césaire indique

1. Voir TAFT, *The Great Entrance*, p. 40-42 et 96-97, qui s'appuie sur H. LEEB, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert)*, Vienne, 1970, p. 115-121. Éd. et trad. du *Codex Rahmani* dans G. KHOURI-SARKIS, « Réception d'un évêque syrien au VI^e siècle », *L'Orient syrien* 2 (1957), p. 137-148.

2. Le « cantique de louange » préanaphoral mentionné par le PSEUDO-DENYS, *Hier. eccl.* III, 2 et III, 3, 7 (voir JANERAS, « La *Katholiké Hymnologia* »), paraît justement être une forme de l'*alleluia coram mysteriis* hiérosolymitain. D'ailleurs, tel qu'il est décrit par « Denys », ce n'est pas encore vraiment un chant pour la procession des dons, mais une pièce préparatoire à cette procession.

3. Augustin mentionne souvent des pièces alléluïatiques de la messe, mais il est difficile de savoir s'il parle d'un Alléluia distinct ou d'une antienne alléluïatique attachée à un psaume.

4. Voir J. FROGER, « L'alléluia dans l'usage romain et la réforme de saint Grégoire », *EL* 62 (1948), p. 6-48.

5. Éd. Tournai, 1912 (PM 11), p. 116-118 ; ce graduel fut détruit en 1944 ; CLLA 1351 ; *Le Graduel romain. Édition critique par les moines de Solesmes II. Les Sources*, Solesmes, 1957, p. 43 ; M. HUGLO et G. BENOÎT-CASTELLI, « L'origine bretonne du Graduel de Chartres 47 », *EG* 1 (1954), p. 173-178.

même qu'il est chanté tous les dimanches de l'année (*Regula Virg.* 69).

La préparation de l'autel.

Cet office, sans doute antique ¹, revient au diacre : Grégoire de Tours parle d'un diacre s'apprêtant à « déposer [le mystère du corps du Seigneur] sur l'autel » (*In glor. mart.* 85) ; et selon le DSOE : *leuitae componunt mensam domini* (repris dans un texte espagnol du VII^e ou du VIII^e siècle, l'*Epistula ad Leudefredum* du Pseudo-Isidore ²). Une fois le calice sur l'autel, le pain est transféré, selon Grégoire de Tours, *In glor. mart.* 22 et 84, de la tour sur la patène qui est « ce sur quoi l'oblation est consacrée » (1 Germ 19a). Le diacre procède ensuite au voilement des oblats avec une large *palla* que décrit Grégoire de Tours en ces termes : « alors que s'accomplissent les *sancta sollemnia*, et que les saintes offrandes sont offertes sur l'autel, et que le mystère du corps et du sang du Christ est entièrement recouvert, selon la coutume, par une *palla* » (*De mirac.* 2, 25) ³. PC 12, 27, ainsi que Sto, p. 7 et 9, semblent supposer l'usage de deux voiles ; 1 Germ 19b-d en mentionne même trois ⁴.

On ne peut pas exclure que la préparation de l'autel se soit, dès l'époque mérovingienne, en certaines Églises du moins, achevée par un encensement des *Sancta*, comme semble l'indiquer une rubrique du MM (col. 537) ⁵. Cependant ni OR XV, ni « Germain » n'en disent mot et les attestations d'un tel rite sont un peu plus tardives ⁶.

1. Ce rite est bien attesté en Syrie dès 400 ; voir THÉODORE, *Hom.* 15, 26 ; PSEUDO-DENYS, *Hier. eccl.* III, 3, 8 ; SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Ep.* 105 (voir CUMING, « The Liturgy of Antioch », p. 87).

2. REYNOLDS, « The "Isidorian" *Epistula* », p. 260.

3. Voir aussi *Hist. Franc.* 7, 22 ; *Vit. patr.* 8, 11 ; *In glor. mart.* 91 ; Clermont 535, can. 3 et 7 ; AURÉLIEN, *Reg. mon.*, 27 ; MF 60 ; PRG I, 33... On notera que le voile peut être diversement désigné.

4. Le dernier voile (1 Germ 19d) que « Germain » décrit orné de pierres précieuses à l'image du voile huméral de Ex 28, 6 (voir RATCLIFF, p. 12, n. 1), serait-il ce voile dont les diacres se couvrent les épaules et que blâme le canon 13 du synode d'Auxerre ?

5. Voir aussi le Pseudo-Isidore (REYNOLDS, « The "Isidorian" *Epistula* », p. 261).

6. Voir le canon 1 du pseudo-concile de Rouen (MANSI, *Concilia* X, col. 1199) probablement de la fin du IX^e siècle (voir PONTAL, *Histoire des conciles mérovingiens*, p. 242) ; AMALAIRE, *De eccl. off.* III, 19, 26 ; HINCMAR DE REIMS, *Capitula* 6 ; l'*Expositio missae Troyes Bibl. Mun.* 804 (BOUHOT,

La montée à l'autel.

Afin d'accomplir son ministère et d'accueillir la procession, le pontife doit monter à l'autel, ce qui en soi, à l'origine, ne faisait pas l'objet de prières et de rites particuliers. Toutefois il dut, assez tôt¹, se préparer à la récitation de l'anaphore par un *lavabo* symbolique, à l'exemple de OR XV, 27 et 138-139².

La prière *Orate fratres*, bien attestée en Gaule franque dès la fin du VIII^e siècle, notamment par OR XVII, 45³, n'est donc probablement pas une création carolingienne. Il s'agit d'une prière d'*accessus ad altare* mérovingienne qui, de même que l'*Adiuuate me* hispanique (MM, col. 537), décalque l'*Orate fratres* de l'*accessus ad altare* des rits syriens (occidental comme oriental) et byzantins⁴. On notera que l'*Adiuuate me* nous a été conservé doté d'une mélodie hispanique authentique, ce qui est un indice d'antiquité⁵. L'*Adiuuate me* (suivi

p. 145) ; OR V, 55 mentionnent l'encensement des oblats après leur déposition. Le prêtre vêtu à la mode du clergé syrien (cape et large étole) dessiné vers 800 en marge de Gell f^o 1v^o, tient un encensoir. On trouve diverses attestations de l'usage de l'encens en Gaule mérovingienne, mais en dehors de la messe (par exemple dans MF 57) ; voir KING, *Liturgies du passé*, p. 198-199. — En Orient, nous n'avons pas non plus de témoignage ancien sur l'encensement de la procession des dons. Les grands commentateurs Cyrille, Théodore ou Narsaï sont muets ; mais on peut penser que l'usage attesté au VI^e siècle par le *Codex Rahmani* (KHOURI-SARKIS, p. 177), par Germain de Constantinople (voir TAFT, *The Great Entrance*, p. 151) au VIII^e siècle, ou encore par Moïse bar Képha (*Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George, Bishop of the Arab Tribes and Moses bar Kepha together with the Syriac Anaphora of Saint James and a Document Entitled the Book of Life*, éd. et trad. R. B. CONNOLLY et H. W. CODRINGTON, Londres, 1913, p. 34) au IX^e siècle, s'appuie sur une tradition bien établie. Nous savons que l'encens était en usage dès le IV^e siècle (ÉPHREM DE NISIBE, *Carm. Nis.* 17 ; ÉGÉRIE, *Per.* 24...) au moins à l'office ; voir J. MATEOS, « Quelques anciens documents sur l'office du soir », OCP 35 (1969), p. 371 ; quant au Pseudo-Denys (V^e siècle), il mentionne un encensement au début de la synaxe des lectures (*Hier. eccl.* III, 2).

1. Un *lavabo* doté d'un sens symbolique est déjà bien répandu en Orient dès le IV^e siècle : CA VIII, 11, 12 ; CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat. myst.* 5 ; THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom.* 15, 42...

2. Il y a deux *lavabo* dans OR XV : le premier, celui dont il est question, se place avant la réception des dons, le second (§ 30), situé après celle-ci et à but purement pratique, est romain (voir OR I).

3. Voir aussi AMALAIRE DE METZ, *De eccl. off.* III, 19, 36 ; *Expositio missae Troyes Bibl. Mun.* 804 et la *Missa ut beatus Isidorus dicit* (respectivement BOUHOT, p. 145-146 et 161) ; Sacramentaire d'Amiens (LEROQUAIS, p. 441) ; OR V, 56 ; OR X, 46.

4. TAFT, *The Great Entrance*, chap. VIII, notamment p. 286-288 ; Narsaï († vers 503) décrit avec précision le rite de l'*Orate fratres* ; voir CONNOLLY, p. 9-10.

5. CLAIRE, « L'évolution modale », p. 132-134.

immédiatement du *lavabo*) est situé entre la procession des dons et la *missa* ; cela suggère que le prêtre ne venait à l'autel qu'une fois les dons déposés. En effet, d'après Grégoire de Tours (*In glor. mart.* 85) et le DSOE, les diacres déposaient et préparaient eux-mêmes les dons sur l'autel (comme le décrit Théodore dans *Hom.* 15, 24-26) – ce qui exclut un usage comparable à celui de CA VIII, 12, 3 où l'évêque accueille les dons à l'autel. Les sources franques placent même l'*Orate fratres* juste avant la prière eucharistique (comme Narsai et Sévère d'Antioche), mais elles sont trop tardives pour qu'on en déduise quoi que ce soit. En revanche OR XV indique un rite plus compliqué et clérical où l'*accessus ad altare* et la procession des dons coïncident. Le « célébrant » quitte la procession et vient se placer *ante altare* (§ 140) où il accepte les oblats et les dépose lui-même (§ 141-143).

En outre, MG 275 indique une *apologia* préparatoire à l'anaphore (*ante conspectum* de facture littéraire fort décadente), composée à l'imitation de l'Orient, sans doute par quelque moine irlandais¹.

Le Symbole.

À l'exception de la première rédaction du Missel de Stowe², nous n'avons pas d'indice d'une récitation d'un Symbole de Nicée-Constantinople à la messe en Gaule franque. Néanmoins, à la fin du VI^e siècle, en Espagne, la forme archaïque *Credimus* du Symbole de Nicée est adoptée comme chant de la fraction, en plus du *confractorium*³. On peut

1. Voir CABROL, « Apologies », col. 2591-2601 ; WILMART, *Auteurs spirituels*, p. 113 ; NOCENT, « Les apologies », p. 181-183 ; TIROT, p. 17-19. À propos de l'usage byzantin équivalent ; voir E. LANNE, « La prière de la Grande Entrée dans la liturgie byzantine », dans *Mélanges... Lercaro II*, Rome, 1967, p. 303-312 ; MATEOS, *La Célébration*, p. 174-179 ; TAFT, *The Great Entrance*, chap. III et VII. Il est bien possible que le moine Agrestius, lors du concile Mâcon III (626/627) qui l'oppose à son abbé, Eusthate de Luxeuil, se soit plaint de l'invasion de ce genre de prières ; voir JONAS DE BOBBIO, *Vita Eusthasii abbatis lexoviensis* 9.

2. La mention d'une profession de foi dans quelques-unes des messes pascuales de Mone (voir ici p. 61 s.) ne permet nullement d'affirmer que le Symbole ait été récité à la messe à cette époque, contrairement à ce qu'affirme BERNARD, « Quadrata Confessio ».

3. Et ce, dans des circonstances très particulières, liées à la conversion à l'orthodoxie de la monarchie wisigothique ; voir PINELL, « Credo y communion ». Cependant, à cause de l'influence de Tolède en Gaule méridionale, on trouve des vestiges en Aquitaine de l'usage de la formule

supposer que l'usage carolingien s'appuie sur une coutume préexistante, probablement iro-franque, imitée directement de l'Orient comme le laisse penser le *Credo* originel du Missel de Stowe qui est dépourvu de *filioque* et placé au début des rites préanaphoraux (Sto, p. 8) ¹.

Les intercessions.

Les sacramentaires, parvenus à ce point, donnent quatre prières qui seront étudiées en détail au chapitre suivant : la *praefatio missae* et sa *collectio*, puis la *post nomina* et l'*ad pacem* (qui n'est qu'une simple *collectio* selon le *Monacensis*). La première pièce, souvent de type invitatorial, ouvre la synaxe eucharistique proprement dite. Elle est universelle dans les manuscrits gallicans et hispaniques à l'exception de « Germain », ce qui constitue un autre indice de sa romanisation ; mais elle est apparemment inconnue de Rome et de Milan. Le *Monacensis* et le *Mediolanensis* la désignent comme *praefatio missae* ² (voire parfois dans le *Mediolanensis* comme *ordo missae praefatio*), le *Gothicum* et le MGV comme *praefatio*, le *Missale Francorum* comme *ante nomina*. À en juger par les livres hispaniques et le témoignage d'Isidore (DEO I, 15), ces deux prières, jusqu'à une certaine époque, encadraient des intercessions de la prière des fidèles.

Les sacramentaires poursuivent avec la prière *post nomina* concluant la lecture des noms des vivants et des morts inscrits aux diptyques. Leur fonction s'apparente dans ce contexte à une conclusion de la prière des fidèles – de même que celle-ci paraît un préliminaire des diptyques ! Enfin, la *contestatio* est précédée d'une prière pour le baiser de paix, sauf dans le *Monacensis* où cette prière est la *collectio* de la *post nomina*.

credimus, comme dans le Graduel de Gaillac, Paris BNF Lat. 776, f° 92 v°, voir GASTOUÉ, p. 33-34.

1. Voir CONNOLLY, *Liturgical Homelies of Narsai*, p. 5 et 31 ; LEW, p. 52 (Syriaques occidentaux) et 270 (Syriaques orientaux)...

2. Il faut entendre ici *missa* au sens non de *dimissio*, mais de sacrifice eucharistique comme dans CÉSAIRE D'ARLES, *Serm.* 73 et 74, voire plus précisément au sens d'ISIDORE DE SÉVILLE, *Etym.* VI, 19, 4 : « la *missa* c'est le moment du sacrifice, quand les catéchumènes sont renvoyés dehors [...] et on dit donc *missa* car ceux qui ne sont pas encore nés à la régénération ne peuvent être présents au sacrement de l'autel », voir ici p. 224.

Le dévoilement.

Corollaire nécessaire du voilement mentionné plus haut, le dévoilement constituait un moment privilégié de la célébration comme le suggèrent la deuxième rédaction de Sto, p. 7 et 9, ainsi que le Traité sur la messe de Stowe et celui du *Leabhar breagh*. Deux de nos documents, PC 12, 11 et 1 Germ 21, intercalent ce dévoilement entre les *nomina* et la *pax*¹.

Toujours dans la mouvance celtique (ainsi Sto, p. 7 ; ML, p. 10 ou OR X, 46), ce dévoilement apparaît lié à une véritable épiclese : la prière *Veni sanctificator*. Il est possible que cette bénédiction procède du signe de croix précédant l'oblation auquel Augustin fait allusion (*In Ioan.* 118), de même probablement que Grégoire de Tours qui mentionne juste avant la *contestatio* le « moment de bénir par le signe de la croix le saint don selon l'usage catholique » (*Vit. patr.* 16, 2). Ce signe de croix se retrouve lié à une bénédiction préanaphorale des oblats dans MM, col. 538, à Sarum (Salisbury), à la Chartreuse et à Lyon².

Le baiser de paix.

La *pax* gallicane et hispanique est attestée avant l'oblation par l'ensemble de la documentation antérieure à 750, y compris par le *Missale Francorum*, le *Bobiense* et les missels milanais (dans ce dernier cas à la manière d'un vestige). Si *instituta* d'Innocent I^{er} témoigne de la singularité de l'usage romain.

La *pax*, en Espagne (MM, col. 546), précède sans aucun intermède le *Sursum corda* du dialogue, de telle sorte que la paraphrase de 2 Co 13, 13 (sans nul doute empruntée à la Syrie), qui devrait ouvrir le dialogue, tient lieu de salut initial de la *pax*, quitte à accentuer encore la proximité du baiser de

1. De nouveau, ce rite apparaît particulièrement solennisé en Syrie ; voir THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom.* 15, 46 (mais la mention du dévoilement n'est ici qu'implicite) ; PSEUDO-DENYS, *Hier. eccl.* III, 3, 10 ; CONNOLLY, *Liturgical Homelies of Narsai*, p. 11 ; SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Ep.* 105 (citée dans CUMING, « The Liturgy of Antioch », p. 87-88, avec d'autres références) ; JANERAS, « Une lettre », p. 69-70 ; J. SADER, *Le Lieu de culte et la Messe syro-occidentale selon le « De Oblatione » de Jean de Dara*, Rome, 1983 (OCA 223), p. 104-105 ; TAFT, *The Great Entrance*, p. 418-423.

2. Voir KING, *Liturgies du passé* et JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* II, p. 342.

paix et de la prière eucharistique. En Espagne, et par conséquent sans doute en Gaule, le salut qui est attaché à la *pax* et celui qui précède le dialogue ont donc fusionné, faisant ainsi ouvrir le dialogue (au moins en Espagne) directement par la monition diaconale *Aures ad dominum*. L'Extrême-Occident se sépare ici des liturgies orientales. En effet, celles-ci, en laissant subsister deux saluts (le premier attaché à la *pax* et le second au dialogue), ont conservé un souvenir de l'époque où la synaxe eucharistique n'était pas encore précédée d'une synaxe des lectures, et donc débutait directement par le salut du dialogue (comme en témoigne le lucernaire décrit dans la version éthiopienne de la prétendue *Traditio apostolica*) – tandis que la synaxe des lectures, elle, qui ne s'achevait pas encore par une eucharistie, se terminait par la *pax* et son salut respectif. À l'évidence, l'Occident n'a pas jugé bon, en revanche, de s'encombrer de ce qui devait apparaître désormais comme un doublet.

Mone permet d'affirmer qu'une partie de la Gaule était demeurée plus conservatrice que l'Espagne, en ne substituant pas une formule de type *Gratia...*¹ au salut traditionnel *Pax uobis* (*Pax domini sit <semper uobiscum>*, selon Mo 13²). Toutefois, les documents celtiques et influencés par l'Irlande comme le *Gothicum* et le *Missale Francorum* amalgament ce souhait de paix avec différentes paraphrases libres de 2 Co 13, 13.

Le long rituel de la *pax* était certainement annoncé par une monition diaconale³. D'après 1 Germ 22 et la liturgie

1. TAFT, « The Dialogue I », a montré – de manière convaincante – qu'en Syrie, la paraphrase paulinienne s'était substituée à un simple *Pax uobiscum*.

2. *Pax domini sit semper uobiscum* (pax romaine) ; *Pax tecum* (formule post-baptismale romaine ; voir Gev 452) ; *Pax et communicatio domini nostri Iesu Christi sit semper uobiscum* (Med) ; *Gratia dei patris omnipotentis pax et dilectio domini nostri Iesu Christi et communicatio spiritus sancti sit semper cum omnibus uobis* (Hisp) ; *Pax et caritas domini nostri Iesu Christi, et communicatio sanctorum omnium, sit semper uobiscum* (Sto, p. 17 et 35 ; SG 1394 ; voir WARREN, p. 177) ; *Pax et communicatio sanctorum tuorum, Christe Iesu, sit semper nobiscum* (*Book of Dimma* ; voir WARREN, p. 170) ; *Pax fides karitas domini <nostri Iesu> Christi et omnium sanctorum sit semper <uobiscum>* (MG, p. 121, n. 11 et MF 87) ; *Pax et karitas domini nostri Iesu Christi sit semper uobiscum* (MG, p. 120, n. 10 ; *Book of Dimma*, voir WARREN, p. 170 [avec *nobiscum*]). Sur le salut précédant le dialogue, voir TAFT, « The Dialogue I » et PHILLIPS, « The Kiss of Peace » (selon qui le salut du dialogue est un doublet superflu et tardif de celui de la *pax*).

3. Voir DSOE, p. 41 (*et pacem anunciat*) ; le LOr, col. 191 (d'après le *Liber ordinum episcopalis*) au jeudi saint donne *Inter uos pacem tradite* ; le MM, col. 546 témoigne curieusement de deux formules *Quomodo astantis pacem*

hispanique (MM, col. 546), on chantait alors une antienne *Pacem meam do uobis*, tirée de Jn 14, 27. Cette antienne figure dans SG 1394 et Sto, p. 18 à cette place, ainsi que dans les livres romano-francs, à la communion (AMS 109)¹.

La prière d'offrande et la préparation à la communion.

À l'exception des livres fortement romanisés comme le *Bobiense*, le *Missale Francorum* ou les missels milanais, les prières de l'oblation supposent toujours quatre sections principales distinctes : l'eucharistie proprement dite qui est aussi l'élément de loin le plus variable, l'embolisme du *Sanctus*, le récit de l'institution et la prière conclusive. En outre, le protocole du *Pater* et sa conclusion forment dans les sacramentaires une sorte de complément à la prière eucharistique. Certains documents comme Mone, le *Gothicum*, le MGv et le Fragment Anderson font état de la bénédiction épiscopale qui suivait.

La structure générale des prières eucharistiques gallicanes à l'époque franque.

La prière de louange en Gaule franque, l'*immolatio/contestatio*, glorifie très souvent Dieu pour le témoignage d'un ou plusieurs saints, essentiellement des apôtres, des martyrs et de quelques pontifes. Il faut signaler la présence de saints de l'Ancien Testament. Marie n'est commémorée qu'une seule fois, en janvier, et seulement dans les livres du VIII^e siècle. Les fêtes du Christ bénéficient de *contestationes* propres. Le Carême, les Rogations et les messes des défunts en connaissent également, avec pour résultat de négliger complètement le thème de l'eucharistie. Seuls le Temps pascal et les dimanches « quotidiens » préservent la structure traditionnelle d'une louange adressée à Dieu pour la rédemption accordée dans son Fils.

facite et *Habete osculum dilectionis et pacis* ; de même, à Milan, le diacre dit : *Pacem habete* (avant l'oraison *super sindonem*) et *Offerte uobis pacem* (avant la communion, *more romano*). Les premières semblent demander une disposition intérieure tandis que les secondes intiment l'ordre précis d'échanger le baiser.

1. Voir également les antiennes du *Mandatum* du jeudi saint CAO III, 3239 et 3688, tirées de Jn 13.

À l'époque des sacramentaires francs, la *contestatio* se conclut par un *Sanctus* (qui n'est jamais écrit en totalité) et son protocole, souvent ajouté de seconde main sans grand effort d'unité littéraire avec la *prex*. Ce protocole est parfois *sui generis*, mais le plus souvent consiste en un bref *cui merito* [*omnes angeli atque archangeli sine cessatione proclamant dicentes...*] identique à la formule hispanique¹. Il arrive même que le rédacteur se borne à un *cum* d'accroche comme dans MG 200 et 413. Le *Monacensis*, notamment, donne des formules variées et relativement amples. Le protocole est cependant le plus souvent abrégé, quand il n'est pas omis.

Le *Sanctus* constitue en Gaule une innovation relativement récente, puisque Césaire d'Arles obtient que le canon 3 de Vaison II (529), concile provincial arlésien, étende son exécution à toutes les messes². Il faut donc supposer que le *Sanctus* (il s'agit du *Sanctus* « long », c'est-à-dire avec *Benedictus* [Ps 117/Mt 21, 9]³) s'est glissé dans l'*ordo missae*, d'abord pour les grandes fêtes, aux derniers jours de la Gaule romaine, peut-être dès le début du v^e siècle. L'accroche christologique typique *cui merito* témoigne d'un effort d'acculturation. On est loin de l'angélologie alambiquée que Rome et Milan empruntèrent à l'Orient⁴. Il faut au contraire y reconnaître la « concision et la densité théologique » que Jordi Pinell attribue au fonds gallican authentique. De même, l'orientation christologique que donnent au *Sanctus* nombre de ses protocoles et la plupart de ses embolismes (*Vere sanctus*), s'inscrit dans une tradition archaïque d'origine johannique et syrienne⁵, dont la présence est attestée en Afrique peu après

1. On trouve à de multiples reprises des formules empruntées à l'Italie (surtout lorsqu'il s'agit d'une *prex* romaine) ; notamment : *Per quem maiestatem tuam laudant* ou *Quem laudant* (lorsqu'il s'agit d'un *Sanctus* christologique) ; *Ante cuius conspectum* ; *Propterea profusis gaudiis* ; *Et ideo* ; *Tibi hostias laudis immolamus...*

2. Voir GRIFFE, « Trois textes importants », p. 70-72.

3. Une majorité de *post sanctus* fait allusion au *Benedictus qui uenit in nomine domini*. *Hosanna in excelsis* : Bia 511 ; Mnc 27/MG 4/Mil, p. 24*, § 31, § 49, § 74, § 98, § 140 ; Mo 44 et 53 ; MG 30, § 42, § 56, § 87, § 133, § 163, § 430, § 493, § 504, § 515, § 526 et § 537 ; MGv 6 et § 44 ; Mil, p. 4*, p. 21* et p. 30* ; Sto, p. 20 ; et CÉSAIRE, *Serm.* 73, 2, atteste qu'en Arles on chantait alors *Sanctus, sanctus, sanctus ; benedictus qui uenit in nomine domini*.

4. L'angélologie complexe n'est pas une preuve d'archaïsme au contraire ; voir R. CABIÉ, « Les anges dans la liturgie », CSMC 28 (1997), p. 5-10.

5. À la suite de J. VELLIAN, « The Anaphoral Structure of Addai and Mari Compared to the Berakoth Preceding the Shema in the Synagog Morning Service », *Le Muséon* 85 (1972), p. 201-223, SPINKS, *The Sanctus*, p. 60-61 et

200 dans la *Passio Perpetuae* XII, 2, c'est-à-dire la Vision de Saturus¹. En revanche, cette tradition est oubliée de Rome comme de l'Orient postnichéen qui préfèrent accorder à Is 6, 3 une signification trinitaire. On notera cependant la présence régulière en Gaule, comme à Alexandrie et parfois à Rome, de *Sanctus* théocentriques. Il est donc probable que le *Sanctus* soit parvenu en Gaule avant d'avoir été adopté à Rome (à moins de supposer une refonte radicale lors du passage des Alpes, ce qui est assez peu convaincant eu égard à la tendance à la prolixité qui apparaît alors, par exemple dans l'*Exultet*). La Gaule a dû l'emprunter directement à des liturgies syriennes ayant échappé au modèle antiochien « standard » établi par CA VIII, XIIAp/Chrys, Bas ou Jas². Toutefois, en Gaule comme à Rome, le *Sanctus* fait figure d'intrus inorganique brisant l'unité d'une prière eucharistique déjà bien constituée. Malgré l'accroche *cui merito/quem laudant*, le *Sanctus* interrompt la *contestatio* sans établir de lien rhétorique avec l'action de grâces qui précède³. Et même le *Vere sanctus* christologique,

112-113, admet que le *Sanctus* a très tôt été agrégé à Addaï et Mari (tout en demeurant prudent sur les relations possibles de cette anaphore avec le *Yotzer synagoga*). Selon SPINKS, « The Original Form », p. 21-36 (qui suit E. C. Ratcliff et W. F. Macomber), Addaï et Mari serait primitivement entièrement christologique, ce qui laisse penser que son *Sanctus* l'était aussi ; cependant pour GELSTON, *The Eucharistic Prayer*, l'anaphore dans son état originel « balançait » alternativement du Père au Fils. En fait, le corps primitif de l'anaphore semble théocentrique.

1. CLLA 025 ; voir DANIELOU, *Les Origines du christianisme latin*, p. 62-63 ; R. PETRAGLIO, « Des influences de l'Apocalypse dans la *Passio Perpetua* 11-13 », dans *Actes du colloque de la Fondation Hardt* 1976, Genève, 1979, p. 15-29 ; C. C. ROWLAND, *The Open Heaven*, Londres, 1982, p. 396-402 ; GERHARDS, « Le phénomène », p. 70-71 ; SPINKS, p. 51.

2. Le fait que ces anaphores aient fini par s'imposer n'interdit pas que d'autres types plus archaïques aient longtemps subsisté, et peut-être même dans des proportions significatives. L'anaphore attribuée à Théodore de Mopsueste († 428) par NARSAÏ, *Hom.* 17, ne comporte pas encore de *Sanctus* ; W. F. MACOMBER, « An Anaphoral Prayer composed by Theodore of Mopsuesta », *Paroles de l'Orient* 6-7 (1975-1976), p. 341-347, signale une citation analogue dans Cyrus d'Édesse (VI^e siècle) qui semble ignorer encore le *Sanctus*. En revanche les *Homélies catéchétiques* de Théodore le mentionnent (voir SPINKS, *The Sanctus*, p. 74), mais rien n'empêche que Théodore ait connu plusieurs types d'anaphores entre Antioche et Mopsueste. L'anaphore syro-occidentale dite d'Épiphane du V^e-VI^e siècle (citée dans un traité polémique antiarménien) est dépourvue de *Sanctus* ; éd. G. GARITTE, « Un opuscule grec traduit de l'arménien sur l'addition d'eau au vin eucharistique », *Le Muséon* 73 (1960), p. 298-299 et B. BOTTE, « Fragments d'une anaphore inconnue attribuée à saint Épiphane », *ibid.*, p. 311-315 ; voir aussi H. ENGBERDING, « Zur griechischen Epiphaniusliturgie », *Le Muséon* 74 (1961), p. 135-142.

3. Contrairement à l'Orient, « le *Sanctus* était simplement un élément

qui sert normalement d'accroche entre le *Sanctus* et le récit de l'institution, ne parvient pas à rétablir l'harmonie d'une unité liturgique qui devait être déjà solidement établie lors de l'introduction du *Sanctus*.

Du reste, l'accroche *Vere* est sans aucun doute étrangère au fonds gallican, puisqu'elle devrait répondre au *Vere dignum* qui commence la *laus deo*, alors que les *contestationes* commencent directement par *Dignum*. En outre, le *Vere sanctus* incorpore très souvent des éléments anaphoriques tantôt anamnétiques, tantôt épiclétiques, qui trahissent une structure liturgique plus ancienne, mise à mal par le *Sanctus* et son embolisme.

À l'exception du *Monacensis*, aucun sacramentaire ne prend la peine de rédiger le récit scripturaire, dont on se contente d'indiquer l'*incipit* à la fin de la *post sanctus*. Ce n'est certes pas au nom d'un « secret des mystères » : *mysteria/mysterium* ou *[missa] secreta* sont des locutions qu'il faut comprendre au sens théologique et qui n'indiquent nullement que la prière eucharistique ni même le seul récit aient été récités à voix basse¹, comme le montre la liturgie hispanique avec sa prière *post sanctus* chantée, ou son récit ponctué d'*Amen* et en général conclu d'un *Sic credimus domine Iesu*², sans doute connu ici et là en Gaule³.

Le récit est suivi de l'oraison *post mysteria/mysterium* ou *post secreta* (ce qui est une abréviation de *post missa secreta* – titre conservé en Espagne lorsque l'on n'utilise pas celui de *post pridie*), considérée par les rédacteurs des sacramentaires comme une collecte (bien qu'elle ait parfois la tournure d'un invitoire, et même dans quelques cas d'une prière divisée en invitoire/collecte). En général, la *post mysterium* comporte une anamnèse suivie d'une épiclese et d'une brève doxologie

nécessaire et attendu de l'anaphore, mais pas quelque chose d'essentiel au concept exprimé dans la *contestatio* ; il s'agissait simplement d'une clause conventionnelle de la *contestatio* » (SPINKS, p. 102).

1. Voir PINELL, *Liturgia hispanica*, p. 196-197 ; les premiers témoignages latins certains d'une telle coutume sont tous postérieurs à 800 : FLORUS DE LYON († vers 860) ; voir P. DUC, *Étude sur l'« Expositio Missae » de Florus de Lyon, suivie d'une édition critique du texte*, Belley, 1937 (§ 42) ; OR V, 58 (pays franc à la fin du IX^e siècle). OR XV, 39, semble attester d'un état intermédiaire ; voir J. A. JUNGSMANN, « Praefatio und stiller Kanon », ZKTh 53 (1929), p. 66-94 et 247-271 ; WILLIS, *A History*, p. 36-38.

2. Voir cependant *Tolède Bibl. Cap.* 35. 6 (LMS, col. 327, n. 19 et GROS, « El "ordo missae" », p. 50).

3. C'est du moins ce que laissent penser ces anamnèses MG 516/Sto, p. 17 et MG 19 commençant par *Credimus*. L'anamnèse MG 134 emploie aussi *credimus*, mais dans un autre contexte.

variable que les copistes ne se donnent que rarement la peine de mettre par écrit.

La fraction.

Comme dans la plupart des liturgies la *fractio panis* suivait immédiatement l'anaphore, peut-être parfois en lien avec l'épiclese ainsi que semblent l'indiquer l'antienne *Emitte* et les *post mysterium* MG 19 et 516/Sto, p. 17 (mais qui tiennent lieu d'épiclese sans en être explicitement)¹. Pour Augustin, la fraction fait même partie intégrante de la prière eucharistique : « Les orationes [1 Tm 2, 1] consistent en la bénédiction et la sanctification [de ce qui se trouve sur la table du Seigneur], puis en sa fraction en vue de sa distribution » (*Ep.* 149, 16).

Il ne semble pas qu'il y ait eu habituellement de prière spécifique correspondant à la fraction. Les seules exceptions résultent de l'addition d'une formule hybride (MG 272) en supplément de l'*ordo* de type gallican, ou au contraire d'une volonté de maintenir, au sein d'*ordines* perturbés par l'introduction du canon romain, une *post mysterium* comme dans Sto, p. 17 et à Milan *in cena domini* (Bia 452 qui cite la *post mysterium* MG 31 sous la forme d'une *ante orationem dominicam*).

La fraction était certainement accompagnée d'un chant. Un *confractorium* est mentionné dans 1 Germ 24b, et on le trouve aussi en Espagne, à Milan, en Irlande (Sto, p. 17) ainsi que parfois dans la liturgie romano-franque. Il n'est pas impossible que le psaume 32, 22, peut-être à cause de la demande de bénédiction qui y est exprimée, et qui fait écho à certaines épicleses telle MGV 8/46, ait été à un moment donné une

1. Dans cette perspective, *Emitte*, du moins sa version *Emitte angelum*, s'inscrit dans une tradition où la fraction est associée au ministère angélique : « Quand [Samson évêque de Dol] chantait la messe, on voyait à côté de lui les anges qui sont éternellement les ministres de l'autel et du sacrifice du Dieu saint, et régulièrement ils fractionnaient l'oblation de leurs propres mains, Samson demeurant seul à le voir » (*Vita Samsoni*, ASS [juillet], seconde rédaction du IX^e siècle) ; de même 1 Germ 24a-b (qui s'appuie sur *Abba Daniel* 7 et sur GRÉGOIRE LE GRAND, *Dial.* IV, 58 – avec dans ce dernier cas une véritable dimension théophanique attachée à la fraction) et 2 Germ 13 ; voir aussi LMS 718 (qui paraphrase le *Fac nobis* de DS IV et le *Supplices* romain) ; sur tout cela voir CAGIN, *Te Deum ou Illatio*, p. 218-221. Mais tous ces témoignages sont soit marginaux, soit tardifs.

prière fixe assignée à la fraction, comme semblent en témoigner Stowe et la liturgie hispanique en Carême ¹.

Le canon 3 de Tours II (567) précise en outre qu'il faut disposer sur la patène les parcelles « non selon la forme d'une image mais selon le motif de la croix » (*non in imaginario ordine sed sub crucis titulo*) ²; une coutume attestée tant en Espagne par le *De cognitione baptismi* 19 d'Ildephonse de Tolède (PL 96, 119-120) et MM, col. 557 ³ qu'en Italie méridionale ⁴, et qu'en Irlande par Sto, p. 42 s., « Traité sur la messe », n^{os} 17-18 et le *Leabhar breagh* ⁵.

La commixtion.

Si la Gaule connaît la consécration du calice par commixtion (voir Orange 441, can. 16 ou 1 Germ 24a⁶), en revanche, rien ne nous dit qu'elle ait adopté le rite, chargé d'allégorismes, de la commixtion de type syrien (elle-même une lointaine héritière de la coutume d'échanger d'Église à Église des parcelles eucharistiques en signe d'unité), et dont les premières traces en Occident semblent venir de Rome ⁷. Stowe connaît deux commixtions : la première, d'allure orientale, se place après le *per quem haec omnia* ; la seconde après le *Pater* comme en Espagne (voir Tolède IV, can. 18). Du reste, la formule de Stowe est proche de celle de la

1. Voir JANERAS, « El rito de la fracción », p. 234 (et n° 3).

2. Il faut maintenir l'interprétation traditionnelle (voir CABROL, « Fractio panis ») contre MARKUS, « The Cult of Icons », qui ne tient nullement compte de la pratique liturgique correspondante. Ce canon est bien à mettre en relation avec la lettre de Pélagé I^{er} à Sapaudus d'Arles (vers 560) condamnant la pratique superstitieuse de représenter un visage humain avec les parcelles ; voir P. GASSO et C. BATTLE, *Pelagii I Papae epistulae quae supersunt*, Montserrat, 1956 (SD 8), p. 61 (*Ep.* 19).

3. Voir JANERAS, « El rito de la fracción », p. 224-230.

4. Voir EBNER, *Iter Italicum*, p. 309.

5. On lira GOUGAUD, « Les rites de la consécration », à propos de la cofraction effectuée par les prêtres en Irlande.

6. « Germain » place la commixtion immédiatement à la suite de la fraction sans s'étendre sur sa nature, mais on peut supposer qu'il s'agit toujours de la commixtion consécraire mentionnée par Orange 441.

7. Les deux commixtions romaines présentes dans la plupart des recensions de OR I (la première juste avant la fraction [§ 95], la seconde accompagnée d'une formule *Haec commixtio* d'origine syrienne [voir LEW, p. 62] après la communion du pape [§ 107]), ont suscité une vaste littérature : M. ANDRIEU, *Immixtio et Consecratio*, Paris, 1924, p. 1-19 et *Les « Ordines romani »* II, p. 56-64 ; DE JONG, « Le rite de la commixtion » ; CAPELLE, « Le rite de la fraction », « L'oraison *Haec commixtio* » ; TAFT, *The Precommunion Rites*, p. 398-426...

commixtion hispanique (MM, col. 561-562). Cette dernière est un amalgame d'aspect tardif du *Sancta sanctis* et d'une formule spécifique de commixtion proche de celle de Rome et de Sto, p. 18 (ainsi que la milanaise, Bia 775).

Le « Pater ».

La Prière du Seigneur, l'*ultima oratio* de DEO I, 15, s'est introduite dans la messe gallicane, comme ailleurs, en tant que prière de préparation à la communion.

Elle était récitée par tous, ainsi qu'en témoignent Cassien (*Collationes* 9, 22), Prosper (*De gratia dei et libero arbitrio* 15), Césaire (*Serm.* 73), Grégoire (*De mirac.* 2, 30 et *Vit. patr.* 16, 2), ou encore 1 Germ 25, à l'instar de l'Orient, de l'Afrique (contrairement à ce qui est parfois affirmé) et primitivement de l'Espagne¹. Augustin (*Serm.* 49, 8) n'avertit-il pas ceux qui vont communier en ces termes : « Savez-vous [...] quelle sera la première prière qu'il vous faudra dire à Dieu [après la *prex*] ? "*Dimitte nobis debita nostra sicut...*" » (voir aussi *Serm.* 56 « *In traditio orationis dominicae* », 10).

Le *Pater* est muni d'un protocole et d'un embolisme variables (mais en nombre limité dans nos sources). Le protocole est parfois long, quelquefois tourné à la manière d'un invitoire, et brode en général sur l'idée simple et universelle de l'institution dominicale du *Pater*. Deux formules stéréotypes, dépourvues d'enflure rhétorique, elles-mêmes étroitement apparentées et proches de la romaine, coexistent ; celle illustrée par le *Gothicum* : *Non nostro praesumentes, pater sancte, merito, sed domini nostri Iesu Christi fillii tui oboedientes imperio audemus dicere* (MG 20) ; *Non nostro merito omnipotens deus, sed Iesu Christi fillii tui oboedientes praecepto...* (MG 528) ; *Non nostro praesumentes, domine, merito, sed domini nostri Iesu Christi fillii tui oboedientes imperio [...] iubemur dicere* (MG 89)² ; et la milanaise attestée dans la collecte *post*

1. Voir LOr, col. 187 et AntL, p. 286 (qui représentent certainement l'usage primitif préservé respectivement comme il se doit *in cena domini* et lors de la vigile pascale) ; voir GROS, « *El ordo missae* », p. 47 et 57.

2. On peut mentionner *Non agnoscentes, domine, meritum, sed praeceptum, quia iubere dignatus es, audemus dicere* (MG 165), ainsi que ces formules assez proches : *His praecibus te, deus, pater omnipotens deprecamur, quibus nos dominus noster Iesus Christus filius tuus orare praecepit, dicens* (§ 6) ; *Omnipotentem sempiternum dominum deprecemur ut [...] orationem quam nos dominus noster edocuit, cum fiducia dicere permittat* (§ 58) ; *Exaudi, omnipotens aeterne deus, supplicem plebem tuam [...], et ita preces nostras benignus intende, ut cum*

confractorium Bia 527, *Diuino magisterio edocti et salutaribus monitis instituti audemus dicere* de Pâques mais aussi dans MG 517 (avec *docti...*), ou encore MG 155 ; Sto, p. 17 et Bob 21 : *Diuino magisterio edocti et diuina institutione formati...*

La formule stéréotype qui conclut le *Pater* est plus simple que la romaine mais très proche d'elle : *Libera nos a malo et custodi nos semper in bono*¹. Ni le *Mediolanensis*, ni le *Monacensis* ne donnent d'embolisme.

Il est difficile de déterminer quand la Prière du Seigneur a été adoptée au sein de la messe. Selon Victor Saxer, elle était déjà récitée en Afrique à la messe du temps de Cyprien, mais comme conclusion de la prière universelle². Effectivement, le *Pater* achève souvent à l'office les prières d'intercession finales (voir Tolède IV, can. 10) et des documents, certes tardifs (par exemple le *De synodalis causis et disciplinis ecclesiasticis, capit.* 192 de Réginon de Prüm), attestent qu'il était récité par le peuple lors de l'*oratio communis*. Optat de Milève (*Aduer. Don.* II, 20) se réfère à un *Pater* achevant la bénédiction sur les pénitents, ce qui semble indiquer que le *Pater* était un élément normal de la prière *ad altare conuersi*, lors de la synaxe. Cependant CA VIII, Sérapion et Théodore, qui passent de l'anaphore à la communion sans indiquer de *Pater*, n'en font pas non plus état à propos de la prière universelle. Notre premier témoignage occidental certain concernant l'emploi de la Prière du Seigneur comme prière de préparation à la communion est celui d'Augustin (notamment *Serm* 49, 8 et *Ep.* 149, 16). Selon R. F. Taft, il faut voir dans cette innovation la réponse des Églises (et d'abord de celle d'Antioche) confrontées à l'afflux des chrétiens tièdes et à la menace de communions indignes³.

Le *Pater* aurait été choisi surtout en fonction de la cinquième demande, ce que confirment les protocoles occidentaux avec

fiducia dicere mereamur orationem, quam nos dominus noster Iesus Christus filius tuus orare sic docuit dicens (§ 101) ; *Concede domine, famulis tuis, ut orantes cum fiduciam dicamus, sicut ipse iubere dignatus es dicere* (§ 495) ; *Memores praeceptorum tuorum, domine, oramus et dicimus* (§ 506) ; *Illis te domine sancte deus pater omnipotens praecibus deprecamur quibus nos [...] orare docuisti* (Mnc 141) ; *Dum sacrosancti sacrificii fratres karissimi dona tractamus omnipotenti deo concessa oratione placamus agnoscat pater filiae suae uerba atque ad aures clemenciae suae unita prece concordēs populi clamor adtolat et dicat* (Bob 595)...

1. Voir Mo 34 ; MG 7, 21, 496, 507, 518 et 529 ; MGv 10 ; Bob 596.

2. Voir *Vie liturgique*, p. 215-217, 233-240 et surtout 237 s.

3. *The Precommunion Rites*, p. 135-151 ; pour Taft, le *Pater* aurait été transféré depuis les rites postbaptismaux.

l'idée de confiance qui y est développée (... *audemus dicere*), mais mieux encore par son embolisme non romain (la *post orationem dominicam*) typique : *Libera nos a malo et custodi nos semper in bono*. À ce propos, il faut préciser que l'absence de toute mention de l'embolisme du *Pater* dans les palimpsestes de Munich et de Milan peut, soit confirmer le caractère invariable de cette formule, soit laisser supposer que l'embolisme n'était pas universel en Occident.

La bénédiction épiscopale.

L'Afrique, la Gaule et l'Espagne (voir Tolède IV, can. 18 et DEO I, 17) connaissent avant la communion une bénédiction solennelle :

Presque toute l'Église conclut l'ensemble de cette prière [sur les dons] par la prière du Seigneur [...]. Les *interpellationes* [1 Tm 2, 1], ou *postulationes* comme le donnent vos manuscrits, s'effectuent lorsque l'on bénit le peuple ; ainsi les évêques comme des avocats, par une imposition de la main, offrent-ils à la puissance miséricordieuse ceux qu'ils représentent. [Augustin, *Ep.* 149, 16.]

D'ailleurs, la forme tripartite et optative, qui est à la base de toutes les bénédictions hispaniques et gallicanes, trouve sans doute son origine en Afrique, où elle est attestée en premier :

Ces critiques perverses et impies contredisent non seulement nos oraisons, [...] mais résistent également à nos bénédictions lorsque nous faisons ces souhaits sur le peuple en suppliant le Seigneur : [...] *ut eos abundare faciat in caritate inuicem et in omnes* [1 Th 3, 12] ; *et det eis secundum diuitias gloriae suae uirtute corroborari per spiritum eius* [Ep 3, 16] ; *et impleat eos omni gaudio et pace in credendo et abundant in spe et potentia spiritus sancti* [Rm 15, 13]¹. [Augustin, *Ep.* 179, 4.]

1. Même si le texte ci-dessous est sujet à de multiples interprétations (il est difficile de dire s'il s'agit d'une bénédiction pour des catéchumènes avant leur *dimissio*, d'une bénédiction avant la communion ou d'une bénédiction de congé après un office) ; Augustin cite bien également une bénédiction tripartite optative intercalée d'*Amen* tout à fait conforme à l'usage gallican : « Ces bénédictions, mes frères, nos bénédictions que nous effectuons sur vous, ils les évacuent [...]. Vous m'entendez, je pense, mes frères, lorsque je dis : "Tournés vers le Seigneur, bénissons son nom, qu'il nous donne de persévérer dans ses commandements, de marcher dans la droite voie de son enseignement, de lui plaire en toute œuvre bonne" (*Conuersi ad dominum benedicamus nomen eius, det nobis perseuerare in mandatis suis, ambulare in uia*

1 Germ 26b ou par exemple Fr B CXI (qui est une véritable épiclese) montrent, derechef en Gaule franque comme en Afrique (voir par exemple le sermon *In traditio orationis dominicae* d'Augustin), que cette bénédiction a le sens d'une ultime prière de préparation à la communion. Ce rite réservé à l'évêque¹, avec sa forme optative et litanique (au minimum tripartite), typique de l'Espagne et de la Gaule, devint, sans doute très tôt, extrêmement populaire. Il est précédé, de même qu'en Orient, d'une monition diaconale *Humiliate uos ad benedictionem* (déjà attestée par Césaire, *Serm.* 76 et 77). Cette monition, dans les graduels aquitains est dotée d'un préambule chanté².

Au VIII^e siècle, la bénédiction épiscopale connaîtra une amplification considérable aboutissant à la création de formulaires longs et variés. Cependant, DEO 17 et 1 Germ 26a citent une formule de bénédiction tirée de Nb 6, 22-26, bien attestée dans les sources (Fr A VI, Gell 1981/1963...), qui applique au prêtre la figure du sacerdoce vétérotestamentaire, et qui avait sans doute un caractère « standard ».

Ce type de bénédiction s'est maintenu dans certains diocèses français jusqu'à Vatican II. La plupart des sacramentaires, sont les Messes de Mone (Mo 37, que Mohlberg désigne comme une *collectio post precem*, semble plutôt être une bénédiction), le *Gothicum*, le MGv, les Fragments Anderson et Bickell, le *Gellonensis*, l'*Engolismensis*, le Sacramentaire Philipps, etc., donnent de telles bénédictions, à l'exception du *Monacensis* et du *Mediolanensis*.

Comment expliquer que, au contraire de Rome³ (et Milan pour qui nous n'avons aucun indice sérieux d'une bénédiction avant la communion), en Gaule, en Espagne et en Afrique, la

recta eruditionis suae, placere illi in omni opere bono) [...]. Défendons-nous, défendez-vous, afin que nous ne bénissions pas sans mobile et que vous ne souscriviez pas "Amen" sans raison » (*Aduer. Pel. Fragm.* 3 ; PL 39, col. 1721). Comme pour OPTAT DE MILÈVE, *Aduer. Don.* II, 20 la monition *Conuersi ad dominum* apparaît liée à la bénédiction épiscopale.

1. Voir Agde 506, can. 44 ; « Germain » autorise cependant une *benedictio breuior* presbytérale qui reprend le salut de la *pax* : *Pax fides et caritas et communicatio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi sit semper uobiscum*. [1 Germ 26b] ; cette bénédiction figure (à peu près) dans Fr B CXXXIV (b) 693.

2. Voir HESBERT, « Le chant » ; CLAIRE, « L'évolution modale », p. 145-147.

3. Une lettre célèbre du pape Zacharie (*Ep.* 13) à Boniface condamne les bénédictions « que font les Gaulois », mais ces « bénédictions » désignent peut-être des dons simoniaques ; voir MOELLER, CBP III, p. xviii, n. 26.

bénédictio finale se place avant la communion ? Nous retrouvons cette coutume dans la plupart des liturgies orientales (sauf CA VIII, 15 qui donne la bénédiction après la communion comme à Rome) – où cependant la bénédiction se dédouble souvent avant et après la communion. Cette divergence résulte-t-elle d'une innovation romaine, comme le soutient Moeller¹ ou, au contraire, Rome et Milan ont-elles mieux conservé l'usage antique ? Selon lui, la bénédiction aurait toujours eu le sens d'ultime préparation à la communion que lui donnent les bénédictionnaires gallicans, et Rome lui aurait plus tard donné le sens d'une prière après la communion. Dans cette perspective, il serait possible de rattacher cette bénédiction à celle que l'évêque accomplit sur les dons des fidèles et que la tradition romaine ancienne associe à la conclusion de l'anaphore. On pourrait même rattacher ainsi la bénédiction épiscopale à l'épiclese, car celle-ci contient souvent une demande de bénédiction des dons en vue de la communion (voir par exemple AcTh 133).

Toutefois, les arguments proposés en sens contraire par Taft ne manquent pas de force². Selon lui, la bénédiction serait originellement une formule de congé des fidèles qui aurait reculé de la fin de la synaxe jusqu'à avant la communion, lorsque, au IV^e siècle, des fidèles, de plus en plus nombreux, prirent l'habitude de se retirer juste avant la communion. Effectivement, dans les sources, les bénédictions épiscopales avec chirotonie apparaissent surtout liées au congé des pénitents et des catéchumènes, et il semble bien que la Gaule ait longtemps continué à associer congé des fidèles et bénédiction, bien que celle-ci fut prononcée avant la communion (voir ici p. 220). En outre, Grégoire le Grand mentionne (*Dial.* II, 23) une monition diaconale de *dimissio* adressée aux non-communians à cet instant, et la bénédiction de l'Euchologe de Sérapion (Ser 3), donnée avant la communion, a bien le sens d'une *dimissio*.

Cependant, Sérapion, qui parle d'une « Chirotonie sur le peuple après la distribution de la fraction au clergé » (Ser 3),

1. Qui se fonde sur les témoignages de Ser 3 ; ÉGÉRIE, *Per.* 25, 3 (pour Jérusalem) ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE († vers 390), *Discours* 18, 29 et THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom.* 16, 22 ; voir CBP III, p. x-xi ; CUTRONE, « The Liturgical Setting », p. 108-112, a proposé encore une autre solution qui se rapproche de celle de Moeller : la bénédiction du peuple serait une relique de la bénédiction sur la coupe.

2. TAFT, *The Precommunion Rites*, p. 177-197.

permet d'échafauder une troisième hypothèse conciliatrice : la bénédiction de communion, la communion et le début des rites de congé (postcommunion et *dimissio*) ne faisaient, à l'origine, qu'un seul et même rite organique. La bénédiction n'aurait alors pas été donnée avant, mais en même temps que la communion était distribuée : d'abord par une formule collective avant de communier, puis par une imposition des mains individuelle au moment de recevoir les dons et juste avant de rendre grâce une dernière fois et de dissoudre l'assemblée. Au reste, Justin décrit bien cette simultanéité (1 *Apol.* 65, 5 et 67, 5). Par la suite, selon les lieux, la bénédiction aura été soit anticipée, soit repoussée à la fin.

La communion.

Orléans 511, can. 26, Césaire (*Serm.* 73) ou Grégoire (*De mirac.* 2, 47) apportent la preuve qu'au VI^e siècle on considérait la bénédiction comme la fin de la messe. Grégoire de Tours parle de la communion comme d'une action s'accomplissant *peractis sollemnibus* [*Hist. Franc.* 9, 3]. Selon Agde 506, can. 47, Orléans 511, can. 26, Orléans 538, can. 32, Césaire (*Serm.* 73, 74 et 76), les fidèles sont autorisés à prendre congé à ce moment-là. On peut ainsi constater que les efforts déployés par les Pères à partir du IV^e siècle pour maintenir le principe, au départ intangible, de l'unité du sacrifice et de la participation à celui-ci se sont révélés vains.

Le « *Sancta sanctis* ».

Nicétas de Remesiana († vers 415) et l'évêque breton Fastidius (V^e siècle)¹ attestent que l'antique monition *Sancta*

1. Nicétas, dans son *De spiritu sancto*, mentionne la réponse du *Sancta sanctis* : « À l'instar de ce qu'affirment nos bouches au cours des mystères, nous tenons en conscience *Vnus sanctus, unus dominus Iesus Christus in gloria dei patris. Amen.* » Quant à FASTIDIUS, *De castitate*, il écrit : « Et c'est de cela que dérive, je pense, cette remarquable monition préparatoire (*praefationem*) : *Sancta sanctis*, destinée à faire comprendre à celui qui s'était reconnu non sanctifié qu'il ne faut pas qu'on lui donne les *Sancta* » (*Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters*, éd. C. P. CASPARI, *Christiania*, 1890 [*Corpus Pelagianum*], p. 132). De plus, en France, la formule hispanique figure dans de nombreux missels médiévaux ; MORIN, « Formules liturgiques orientales » ; BROU, « Le *Sancta sanctis* » (dont le scepticisme ne semble pas pertinent) ; JANERAS, « El rito de la fraccion », p. 221-223 et

sanctis était utilisée en Occident, mais elle ne s'y est pas maintenue. La formule, un peu retouchée et accolée à une formule proche du *Haec commixtio* romain, subsiste toutefois en Espagne lors de la commixtion (MM, col. 561-563). Enfin, l'antienne pour la fraction *Venite populi*¹ paraît faire allusion au *Sancta sanctis*, de même qu'à sa réponse *Vnus sanctus*². Du reste, le *Venite populi*, une paraphrase de la monition diaconale byzantine « Approchez avec crainte de Dieu et foi », attestée dans l'orbite milanaise (dès SG 908) et en Irlande dans l'hymne *Sancti uenite* (Bgr 8)³ dès le VII^e siècle, laisse supposer que la communion était accompagnée de monitions correspondant au *Locis uestris accedite. R/. Deo gratias* hispanique (LOR, col. 241).

Le pain et la coupe.

Comme partout primitivement⁴, on communiait à l'autel ainsi que le précise Tours II (567), can. 4 : « Pour prier et communier, les laïques et les femmes, selon l'usage, peuvent se rendre au *sancta sanctorum* ». Grégoire de Tours (*Hist. Franc.* 9, 3 et 10, 8 ; *In glor. conf.* 95) ne connaît pas d'autre coutume, et Auxerre (VI-VII^e siècle), can. 37 l'implique clairement. La communion s'effectue sous les deux espèces et avec du pain levé⁵. Selon SEA, can. 58 et le DSOE, p. 39 le

237-238. Sur le *Sancta sanctis* : ARRANZ, « Le *Sancta sanctis* » et TAFT, *The Precommunion Rites*, p. 230-236.

1. *Graduel de Saint-Yrieix*, p. 33 ; GASTOUÉ, p. 35-36 ; HUGLO, « Antifone antiche », n° 6 et *Fonti e paleographia*, n° 1 ; NAVONI, « Riti e testi orientali », p. 824.

2. La *collectio post orationem dominicam* MG 540 pourrait bien conserver une telle monition de communion : *Corpus tuum pro nobis crucifixum aedimus et sanguinem sanctum tuum pro nobis effusum bibimus. Fiat nobis corpus sanctum tuum in salute et sanguis sanctus tuos in remissione peccatorum, hic et in aeterna saeculorum*. La mention du « saint sang » renvoie à la zone d'influence celtique.

3. Voir T. A. MURPHY, « The Oldest Eucharistic Hymn », IER 57 (1935), p. 172-176 ; C. MULCAHY, « The Irish Latin Hymns *Sancti venite* of St. Sechnall (circ. 447) and *Altus prosator* of St. Colomba (521-597) », IER 57 (1941), p. 385-405 ; CURRAN, p. 47-49. Cette hymne est également attestée dans JONAS DE BOBBIO, *Vita Burgundofarae (Vita S. Columbani abbatis discipulorumque eius* II, 16, éd. Br. KRUSCH, MGH, *Ser. Rer. Merov.* IV, Berlin, 1904, p. 267).

4. Cependant THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom.* 16, 24, interdit déjà aux fidèles l'accès à l'autel.

5. La première attestation du pain azyme en Occident date de Raban Maur († 856) ; voir K. H. KANDLER, « Wann werden die Azyme das Brote-

diacre présente le calice. Auxerre, can. 36, 37 et 42, contraint les femmes à se voiler les mains d'un linge et atteste que les hommes utilisaient à cette fin la nappe de l'autel, car le canon 37 interdit ce geste aux femmes. La formule était sans doute l'universel *Corpus Christi. R/. Amen* (voir DS IV, 25) encore en usage à Milan jusqu'en 1751.

Enfin, tous les indices permettent d'affirmer que la communion était accompagnée depuis fort longtemps d'une psalmodie¹. À l'instar de CA VIII, 13, 16, de Cyrille de Jérusalem (*Cat. myst.* 5), de la Liturgie de saint Jacques, de la Liturgie palestinienne des Présanctifiés, d'Ambroise (*De myst.* 58), de Gaudence (*Tractatus* II, 31), de l'Antiphonaire de Leon et du *Liber Omnium Offerentium* (tradition B ; voir CLLA 303), elle s'effectuait normalement en Gaule (voir *Serm.* 106, 10 de Césaire et 1 Germ 27) et en Irlande (voir Bgr 110 et Sto, p. 18) au chant du psaume 33². Cependant il n'est pas impossible que l'Occident ait également connu le psaume 22 comme chant primitif de communion³. Par la suite sont venues se joindre à ceux-ci quelques pièces supplémentaires dont on peut avoir une idée grâce aux livres celtiques⁴. On a introduit, parallèlement, quelques antiennes non psalmiques comme *Qui manducat corpus* (Jn 6, 57) attestée dans Bgr 114, SG 1394, Sto, p. 18, AMS 50b/187 (et peut-être dans 1 Germ 27 qui cite Jn 5, 7)⁵.

lement in der Eucharistie im Abendland? », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75 (1964), p. 153-155.

1. DYER, « Augustine », met également en doute l'interprétation habituelle d'AUGUSTIN, *Retractiones* 2, 11 : *Mos erat ut hymni [...] cum distribueretur populo quod fuisset oblatum*.

2. Voir H. LECLERCQ, « Communion (Rites et antiennes de la) », DACL III-2, 1914, col. 2427-2436 ; BROWE, « Die Kommunion » ; MATEOS, « Un Horologion inédit », p. 54-55 ; ROSE, *Les Psaumes*, p. 180 s. ; TAFT, *The Precommunion Rites*, p. 274-278.

3. Voir P. LEJAY, « Ambrosien (Rit) », dans DACL I-1, 1907, col. 1419, qui se fonde sur le témoignage d'AMBROISE DE MILAN, *De Elia* 10, 34 (auquel on peut ajouter DS V, 13). Effectivement SG 1394 (voir WARREN, p. 177), Sto, p. 18 et AMS 66 le donnent à la communion ; l'antienne romano-franque est en deuxième mode (*a priori* non romain, voir CLAIRE, « Le Cantatorium romain » et « Un exemple d'inculturation »).

4. Ps 4, 6 (*Deer, Mulling, Dimma*, Sto) ; Ps 7, 9 (SG 1394, Sto) ; Ps 24, 1 (SG 1394, Sto) ; Ps 106, 9 (*Deer, Mulling*, Sto) ; Ps 106, 22 (*Deer, Mulling*) ; Ps 115, 13 (*Deer, Mulling, Dimma*, Sto) ; Ps 116 (*Deer, Mulling, Dimma*, Sto) ; Ps 117, 14 (*Dimma*, Sto) ; Ps 118, 103 (Bgr) ; Ps 118, 171 (SG 1394, Sto, Bgr) ; Ct 6, 1 (SG 1394, Sto) ; Pr 9, 5 (SG 1394, Sto) ; voir WARREN, p. 165 s. Ces séries d'antiennes se présentent dans les manuscrits à la manière d'une litanie, comme des *capitella psalmi*.

5. Bgr 109-115, SG 1394 et Sto, p. 18 donnent, à côté de quelques

La postcommunion.

Une double prière, portant des noms variés¹, achève la syntaxe : un invitoire (absent en Espagne) suivi de sa collecte. Mais la liturgie hispanique et les livres celtiques² donnent une brève antienne d'action de grâces après la communion, *Refecti*, dont le texte correspond à celui de la postcommunion MG 487 (*Refecti* étant l'*incipit* habituel des invitatoires de postcommunions) – à l'évidence il s'agit d'un invitoire qui s'est mué en pièce de chant. D'autre part, un *transitorium* milanais, *Te laudamus*, également attesté dans quelques graduels français mais sous une autre recension, pourrait bien avoir tenu un tel rôle évoquant celui de la doxologie de CA VIII, 13, 13³.

Le congé.

Les documents francs ne nous ont pas conservé de formule diaconale de renvoi final. En Espagne, on annonce la fin de la célébration et on congédie les fidèles avec un vœu de paix : *Missa acta est. In nomine domini nostri Ihesu Christi, eamus cum pace* (LOR, col. 41 et 71) ; *Missa [...] completa est. In nomine [...] eamus cum pace R/. Deo gratias* (LOR, col. 243) ; *In nomine [...] eamus cum pace* (LOR, col. 438, en note) (mais on trouve aussi *Sollemnia completa sunt in nomine domini nostri Iesu Christi. Votum nostrum sit acceptum cum pace* [MM, col. 567 et LOR, col. 276, n. 2]). C'est aussi avec un vœu de paix qu'en Orient on congédie les fidèles. On retrouve peut-être un écho de cette coutume dans le *Book of Dimma*, dont la fin de l'*ordo infirmis* donne *Pax tecum* suivi d'une bénédiction, ou dans Sto, p. 19, qui propose la première formule hispanique *Missa acta est <eamus [?]> in pace*⁴. Avit, dans son *Contra arianos* 30,

compositions ecclésiastiques, un grand choix d'antennes de communion tirées de Jn 6 et de Mt ; SG 1394 (WARREN, p. 178-179) propose même quatre antennes d'inspiration néotestamentaire adaptées respectivement à Noël, à l'Épiphanie, à Pâques et à la Pentecôte. De nombreuses pièces analogues figurent dans l'AMS : *Panem de caelo* (AMS 185b ; Sg 16, 20), *Panis quem* (AMS 44/186 et Bgr 114 ; Jn 6, 62), *Comedite* (AMS 190 ; 2 Esd 8) ; voir aussi pour l'Espagne *Qui uenit ad me* (AntL, p. 157), un *ad accedentes* également tiré de Jn 6.

1. Voir ici p. 455.

2. MM, col. 452 ; WARREN, p. 165 (*Book of Deer*), 171 (*Book of Dimma*) et 173 (*Book of Mulling*) ; Sto, p. 36 (*ordo* du baptême) ; Bgr 115, voir ASENSIO, « Los recitativos ».

3. Voir GASTOUÉ, p. 37-38 et HUGLO et alii, *Fonti e paleografia*, p. 124.

4. Une formule à la fois proche du *Procedamus in pace. R/. In nomine Christi Med* (qui correspond au « Allons-nous-en dans la paix. R/. Au nom du

paraît plutôt sous-entendre une formule du type de l'*Ite missa est* de ORI, 124, car selon l'évêque de Vienne « dans les églises comme dans les palais prétoriaux, la *missa* est ordonnée (*missa fieri pronunciat*) tandis que le peuple est renvoyé selon la coutume ». Mais dans son *Sermo in restauratione baptiserii*, il utilise un *sacramenta completa sint* (à propos du baptême) qui évoque la formule hispanique ! Il se peut aussi que la formule de congé gallicane primitive ait été, comme en Espagne et à Milan, un vœu de paix. C'est sans doute ce dont témoigne Stowe, où *missa* semble bien avoir le sens de « synaxe ».

En effet, si le mot *missa* signifie « renvoi » pour Augustin (*post sermonem fit missa catechumenis, manebunt fideles* [Serm. 49, 8]), SEA, can. 16, Égérie (*Per. 25, 27, 37, 46...*), son sens premier se voit fort tôt élargi afin de désigner la conclusion d'offices liturgiques de toute nature, comme dans *Reg. Ben. 17*, ou de l'un d'eux pris dans son ensemble, comme dans Égérie (*Per. 37 et 43*), Ambroise (*Ep. 20, 4-5*) ; Cassien (*Inst. II et III*) ou la *Regula Secunda Patris 6*. Selon l'acception qu'en donnent les Règles de Césaire (*Reg. Virg. 66 ; Reg. Mon. 20*) et d'Aurélien (*Reg. Mon. 56*), *missa* désigne une série de lectures au cours d'un office (et une série de psaumes, pour l'office hispanique, mais toujours au sein d'un office). Et l'on trouve, dès le v^e siècle, *missa* comme synonyme de liturgie eucharistique chez Paulin de Périgueux (*Vit. Mart. 4*), et Constance de Lyon : *missam celebraturus egreditur* (*Vit. Germ. 7*)¹.

En outre, nous savons que la distribution d'eulogies n'était pas inconnue en Gaule ainsi que l'attestent Grégoire (*Hist. Franc. 5, 14*), la *Vita Samsoni 45* (première rédaction,

Seigneur » byzantin) et du *Ite missa est. R/. Deo gratias* Rom ; JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia III*, p. 371-372, suggère que le *Benedicamus domino*, qui figure en certaines circonstances dans la liturgie romano-franque, est un reliquat gallican, mais ses attestations sont tardives.

1. Voir MOHRMANN, « Missa » ; GAMBER, « Missa » et « Nochmals zur Bedeutung Missa », a émis l'hypothèse séduisante que *missa* était une tentative de traduire *prophora*. Il est vrai qu'une expression comme *immolatio missae* (telle qu'elle figure dans le *Monacensis* et le *Gothicum*) évoque l'« anaphore de l'oblation » dont parle THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom. 15, 44*, mais il ne peut s'agir dans ce cas que d'une amphibologie établie *a posteriori*, bien plus tardive que le glissement, bien attesté lui, qui s'est opéré entre *missa/dimissio*, *missa/conclusion*, *missa/synaxe* et enfin *missa/eucharistie*. Pour JUNGSMANN, « Von der "Eucharistia" zur "Messe" », *missa* aurait le sens de bénédiction. Dernièrement, ZAMBONI, « Quelques nouvelles considérations », a repris l'idée ancienne que *missa est* soit venu remplacer un *ite oblatio missa est*, en donnant à *missa* le sens de « service de la table ».

VII^e siècle) ou plus tard le canon 9 du pseudo-concile de Nantes (d'époque carolingienne) ¹.

Si nous faisons abstraction des développements survenus à l'époque franque : chants supplémentaires intercalés au sein de l'office des lectures, rites additionnels précédant l'anaphore ou prières de préparation à la communion, on constate que l'*ordo missae* occidental s'inscrit parmi les liturgies qui reproduisent le plus fidèlement le schéma décrit par Justin dans *1 Apol.* 67 : triple lecture (prophétie, et sans doute épître et évangile), homélie, renvoi des catéchumènes, prière des fidèles, baiser de paix, déposition des dons sur l'autel, offrande eucharistique et communion ². La liturgie de type gallican marque ainsi son conservatisme, notamment par rapport à la liturgie romaine.

1. Éd. MANSI, *Concilia* XVIII, col. 165-174 ; voir J. GAUDEMET, « Le pseudo-concile de Nantes », RDC 25 (1975), p. 40-60.

2. Voir A. HAMMAN, « Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin », SP 13, Berlin, 1975 (TU 116), p. 364-365.

CHAPITRE VIII

LA LITURGIE DE TYPE GALLICAN ENTRE L'ÉMERGENCE ET L'EFFACEMENT DE LA CHRÉTIENTÉ D'EXPRESSION LATINE

Lorsque l'on étudie les textes des prières liturgiques anciennes, il ne faut pas toujours s'attendre à voir s'y refléter toutes les crises que traversent l'Église et le monde de ce temps, ni surtout les élaborations théologiques spéculatives que commence à susciter la rencontre de l'Évangile et de l'hellénisme. Les choses vont changer, surtout en Orient, après le concile de Nicée, où la liturgie subira fortement le contrecoup de la crise arienne¹. Mais auparavant, et encore pour longtemps en Occident, son mode d'expression demeure proche de celui des écrivains du Nouveau Testament et de celui de la première période patristique. L'euchologie constitue bien, au cours des premiers siècles de notre ère du moins, l'expression littéraire par excellence de la foi chrétienne telle qu'elle est vécue et célébrée quotidiennement par l'ensemble des fidèles de chacune des Églises dispersées de l'Orient à l'Occident, dans l'*orbis terrarum* symbolisé par l'Empire romain.

L'histoire de la liturgie suit ses propres rythmes.

L'histoire de la liturgie, du point de vue épistémologique, s'apparente donc davantage à celle des mentalités religieuses qu'à celle, par exemple, des controverses théologiques, même

1. Voir TAFT, « Historicism revisited », dans *Beyond East and West*, p. 41-42 et MAZZA, *La mistagogia*, p. 61-122.

si souvent liturgie et dogmatique interagissent – en particulier lorsque s'élaborera une doctrine « des sacrements ». Mais ces deux domaines ne se confondent jamais tout à fait.

Surtout en Occident, il n'est guère nécessaire de se soucier des personnalités intellectuelles marquantes, contrairement à l'étude des Pères, bien que celle de la liturgie se rapproche par des liens nombreux et solides de la patristique. On ne peut que très rarement associer des pièces euchologiques à un auteur particulier. Le cas échéant, celui-ci ne fait fréquemment que s'inscrire dans une tradition plus vaste.

Quant aux décisions législatives autoritaires, elles n'ont d'impact dans la liturgie que fort ponctuellement. Dans la plupart des cas, elles restent lettre morte ou ne font qu'entériner un état de fait. De notre point de vue, le seul contre-exemple pourrait être celui de la réforme liturgique carolingienne ; mais celle-ci se situe en dehors du cadre chronologique de cet essai.

Analyser les prières anciennes de la synaxe eucharistique s'inscrit dans l'historiographie des institutions de l'Église, et plus précisément d'une de ses institutions – en théorie – les plus capitales et les plus stables pour les disciples de Jésus, puisque ceux-ci sont convaincus qu'il l'a lui-même établie au cœur de leur vie commune comme le mémorial de sa passion salvifique devant être accompli jusqu'à son avènement.

Cette institution se présente, de ce fait, indissociablement unie à un rite qui symbolise, au sens fort du mot, l'Évangile annoncé et accompli par le Christ. Cette dimension rituelle du mystère chrétien représente par nature une tradition sacrée, et sacrée dans l'acte même de sa transmission autant que dans le contenu de cette tradition. Celle-ci devrait donc être nécessairement la gardienne fidèle tant de ses expressions cérémonielles que littéraires. Les divergences d'Église à Église qui se reflètent dans cette tradition correspondent en général à des options profondes et qui n'ont rien d'éphémère. Les rites savent s'adapter, mais il leur arrive plus d'une fois d'opposer toute leur inertie naturelle (même si c'est parfois sans succès) aux transformations, fussent-elles théologiques ou canoniques ; quitte à se retrouver en contradiction avec les conceptions du temps. On remarque souvent, en effet, que les formulaires n'enregistrent les évolutions doctrinales qu'avec un long décalage chronologique, quand ils daignent seulement s'en soucier. Et cela est tout particulièrement vrai des Églises

latines qui, dans l'Antiquité, se montrent moins créatives que celles de l'Orient.

Bien entendu, la liturgie connaît ses propres mutations, et celles-ci peuvent se révéler à terme radicales. Mais rituels et formulaires, lorsqu'ils n'ont pas à subir d'agression extérieure, ne changent pas de manière brutale : ils ont plutôt tendance à évoluer par le jeu de sédimentations : de discrètes accrétions « digérant » plus ou moins bien les apports extérieurs et les créations locales. Dans une certaine mesure, le rite et ses prières échappent largement aux transformations délibérées, conscientes. Un phénomène fréquent est la dérive progressive de certains usages qui s'éloignent toujours davantage tant de leur signification que de leur contexte primitifs (ce qui fatalement entraîne une détérioration de leur forme originelle). En général, les mutations subies par la liturgie correspondent à des phénomènes si profonds qu'elles demeurent paradoxalement presque imperceptibles pour les générations qui les vivent. En outre, la charge sacrée dont ces rites sont investis interdit souvent à ceux qui les accomplissent d'imaginer tout simplement que naguère la tradition liturgique ait pu évoluer (et *a fortiori* de revenir en arrière). Au contraire, on aura tendance à projeter sur un passé imaginaire des pratiques contemporaines.

Il serait pourtant un peu exagéré d'affirmer purement et simplement que la liturgie chrétienne s'inscrit dans le « temps long » de la *structure* tel que l'a défini Fernand Braudel. La liturgie, considérée comme phénomène global, connaît en réalité divers types de durées qui coexistent ou se succèdent. Par certains aspects, la liturgie, comme la croyance, est bien « une réalité que le temps use mal et véhicule longtemps¹ ». Elle résiste aux mutations de la société civile et parfois même à celles de la société ecclésiastique. Mais s'il fallait définir la liturgie en tant que phénomène historique et en termes de catégories braudéliennes, et considérer l'histoire des rites chrétiens dans son ensemble, il vaudrait probablement mieux parler de *conjoncture*, c'est-à-dire d'un phénomène plus perméable aux fluctuations. Pour l'Occident, si l'on désire se soustraire à cette catégorie, on est contraint d'isoler la période de fixité qui (exception faite de la Réforme) court depuis l'élaboration de la liturgie romano-franque carolingienne

1. F. BRAUDEL, « Histoire et sciences sociales : la longue durée », repris dans *Écrits sur l'histoire*, Paris, 1969, p. 50.

(IX^e-X^e siècle) jusqu'au second tiers du XX^e siècle ; ou, évidemment, d'isoler un petit nombre d'éléments vraiment fondamentaux de la structure interne propre à chacun des rites chrétiens, bien que ces éléments ne soient parfois guère discernables sans beaucoup d'imagination et de bonne volonté. Il suffit de songer par exemple au chemin parcouru entre la liturgie eucharistique de la *Didachè* et la liturgie décrite par les *Homélies catéchétiques* de Théodore de Mopsueste († 428) ; ou mieux encore, à l'abîme séparant la Cène du Seigneur décrite par Paul ou les synoptiques d'une messe votive privée récitée par un prêtre solitaire *pro se ipso* à l'époque de Charlemagne.

Même si c'est souvent avec retard, et en l'amortissant, le rite et la prière accompagnent l'histoire des communautés chrétiennes dans ses orientations successives les plus fondamentales. La liturgie occidentale ne se soustrait pas à cette loi.

Liturgie et acculturation de l'Évangile.

La liturgie gallicane, en ce qu'elle représente non seulement l'usage de la Gaule romaine mais témoigne éminemment de l'archaïque « type gallican », prend place dans un cadre ecclésial tributaire de l'histoire et de la géographie. Ce cadre, puisque l'histoire de la liturgie de type gallican s'étend depuis l'apparition d'une liturgie de langue latine jusqu'à la formation des recueils euchologiques romano-francs, est même particulièrement large et mouvant, englobant tout le monde méditerranéen chrétien de la période patristique, avec lequel ce rit entretient diverses corrélations. Du reste, l'histoire des formulaires latins non romains, jusqu'à, sinon leur complète disparition au profit des livres romanisés, du moins leur marginalisation sous des formes hybrides en dehors de l'Empire franc, a été esquissée à plusieurs reprises. Retracer en détail cette évolution est une tâche immense qui nous ferait outrepasser les limites que cet ouvrage s'est fixées. Mais on peut difficilement se dispenser de proposer un essai de périodisation et de suggérer quelques traits caractéristiques de son contexte, en tâchant de reprendre les observations qui ont déjà été faites, pour les situer au fil des grandes transformations que connaissent les Églises d'Occident jusqu'à la fondation de l'Empire carolingien.

La première de ces corrélations, par l'importance, est le lien étroit que la prière liturgique latine entretient avec la diffusion

précoce de l'Évangile dans l'Ouest du monde méditerranéen et la création consécutive d'Églises autochtones de langue latine ; c'est-à-dire avec l'acculturation en Occident du message chrétien et de son rituel¹. De ce fait, l'histoire de la prière eucharistique de type gallican prend place parmi celle de la genèse des diverses formes de la prière eucharistique antique en général², depuis nos premiers témoignages qui remontent à l'époque de la rédaction du Nouveau Testament³, lorsque la liturgie chrétienne était encore étroitement liée à ses racines juives, jusqu'à la codification des grands formulaires d'époque nicéenne exclusivement, ceux-ci accusant une « avance » (si l'on raisonne en termes de progrès) théologico-littéraire écrasante sur l'euchologie occidentale⁴.

Et par la suite, l'histoire de la liturgie de type gallican

1. Pl. DESEILLE, *Les Origines du christianisme latin. L'acculturation du christianisme en Occident entre le IV^e et le VII^e siècle*, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 1995, propose une approche globale de ce phénomène ; voir aussi les études plus spécifiques de MOHRMANN, « Quelques traits caractéristiques » ; BASTIAENSEN, « The Beginnings of Latin Liturgy » ; P.-M. GY, « L'inculturation de la liturgie en Occident », repris dans *La Liturgie dans l'histoire*, p. 59-72. On préférera le terme « acculturation » (habituellement seul mentionné dans le dictionnaire) à l'anglicisme « inculturation ».

2. Études classiques : J.-P. AUDET, « Esquisse du genre littéraire de la "bénédiction" juive et de l'"eucharistie" chrétienne », RBibl 65 (1958), p. 371-379 ; L. LIGIER, « The Origins of the Eucharistic Prayer. From the Last Supper to the Eucharist », SL 9 (1973), p. 176-185 ; Th. J. TALLEY, « Sources and Structure of the Eucharistic Prayer », repris dans *Reforming Tradition*, Washington, 1990, p. 11-34 ; C. GIRAUDO, *La Struttura letteraria della Preghiera eucaristica. Saggio sulla Genesi letteraria di una Forma. Toda veterotestamentaria, Beraka giudaica, Anafora cristiana*, Rome, 1981 (Analecta Biblica 92) ; H. WEGMANN, « Généalogie hypothétique de la prière eucharistique », *Questions liturgiques* 61 (1980), p. 263-278 ; synthèses récentes dans MAZZA, *L'anafora eucaristica et L'action eucharistique* ; METZGER, *Histoire de la liturgie* ; BRADSHAW, *La Liturgie chrétienne*, surtout chap. I, II et IV, ainsi que « The Evolution of Early Anaphora », p. 1-18. Ce dernier, comme la plupart des historiens anglophones, tend à minimiser (à l'excès) les liens entre l'anaphore chrétienne et l'euchologie juive, et à souligner à l'extrême la diversité originelle de la tradition liturgique chrétienne ; de même B. D. SPINKS, « Beware of Liturgical Horses ! An English Interjection on Anaphoral Evolution », Wo 59 (1985), p. 211-219 et *The Sanctus*, chap. III. Tout en prenant au sérieux leurs mises en garde, on ne se méfiera pas moins des mouvements de balancier de l'historiographie. Il faut tenir compte de la diversité du christianisme primitif même s'il ne faut pas négliger du même coup les facteurs fondamentaux d'unité.

3. Études récentes : X. LÉON-DUFOUR, *Le Partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, 1982 ; E. LAVERDIÈRE, *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*, Collegeville, 1996...

4. Voir R. F. TAFT, « L'apport des liturgies d'Orient à l'intelligence du culte chrétien », dans *La Liturgie lieu théologique*, éd. P. DE CLERCK, Paris, 1999, p. 107 s. ou B. D. SPINKS, « Trinitarian Theology and the Eucharistic Prayer », SL 26 (1996), p. 210 s.

demeure attachée à l'histoire des mentalités religieuses qui naissent de ce que les cultures retiennent du message chrétien, ou des interprétations – plus ou moins fidèles selon les lieux et les époques – qu'elles en donnent. La diversité des rites constitue une expression et un symbole privilégiés de la genèse des personnalités respectives des différentes Églises. On ne peut considérer les uns en faisant abstraction des autres.

Or, dans ce processus d'acculturation, et pour en revenir à ses origines en Occident, il faut signaler la place toute particulière dévolue à l'Afrique proconsulaire, « le véritable terreau de la chrétienté latine ¹ ». À l'époque romaine, jusqu'à l'invasion vandale de 429, l'Église d'Afrique groupée autour du puissant siège de Carthage jouit d'un prestige si considérable en Occident, qu'il éclipse en partie celui du siège romain. On soulignera que c'est en Proconsulaire que la Bible latine voit le jour et que s'élabore la première théologie latine, notamment grâce à l'œuvre de Cyprien de Carthage († 258) ², et que celle-ci accorde, dans la ligne d'Ignace d'Antioche, à l'Église dans sa relation à l'eucharistie une importance capitale ³. L'hégémonie de l'Afrique constitue donc la première étape de l'histoire littéraire des Églises d'Occident. Cette première étape correspond à l'apparition des premières prières liturgiques d'expression latine. Le peu de documents dont nous disposons sur l'euchologie africaine ⁴ n'invalide pas cette affirmation

1. G. KUNZE, *Die gottesdienstliche Schrifilesung* I, Göttingen, 1947, p. 103 (cité par GAMBER, « Prex mystica », p. 87) ; synthèse récente dans les premiers chapitre de J.-G. CUOQ, *L'Église d'Afrique du Nord du I^{er} au XI^e siècle*, Paris, 1984 et dans V. SAXER, « L'Afrique chrétienne (180-260) », dans *Histoire du christianisme* I, *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris, 2000, p. 579-623.

2. Sur Cyprien, voir BRISSON, *Autonomisme et christianisme*, notamment chap. I ; U. WICKERT, *Sacramentum Unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian*, New York, 1971 ; M. M. SAZE, *Cyprian*, Cambridge (Mass.), 1975 ; Cl. SAUMAGNE, *Saint Cyprien, évêque de Carthage, « pape » d'Afrique*, Paris, 1975.

3. Voir DE LUBAC, *Corpus mysticum*, chap. IV ; ZIZOULAS (Jean de Pergame), *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église* ; TILLARD, *Chair de l'Église...*

4. Voici une bibliographie sommaire : BISHOP, « The African Rite » ; F. CABROL, « Afrique », *DACL*, I-1, 1907, col. 591-657 ; J. BERAN, « De ordine missae secundum Tertulliani Apologeticum », dans *Misc... Mohlberg*, Rome, 1949, p. 3-32 ; K. BAUS, « Die Stellung Christi im Beten des heiligen Augustinus », *Trierer theol. Zeitschrift* 63 (1954), p. 321-339 ; GAMBER, « Das Eucharistiegebet in der frühen nordafrikanischen Liturgie » et « Der nordafrikanische Messritus » ; G. CASATI, « La liturgia della messa al tempo di S. Agostino », *Augustinianum* 9 (1969), p. 484-514 ; SAXER, *Vie liturgique* ; « Figura corporis » ; « L'eucharistie chez Tertullien » ; GRIBOMONT, « *Ecclesiam adunare* » ; E. SCHWEITZER, « Fragen der Liturgie in Nordafrika »

d'aspect si péremptoire. La trace de cette prépondérance africaine originelle est bien perceptible dans les formules qui structurent l'euchologie hispanique et gallicane – ce qui constituera l'objet du chapitre VII de la Seconde Partie.

L'épanouissement du christianisme latin en Italie et en Gaule.

Justement, l'évolution de la littérature chrétienne latine se signale par « la possibilité de répartir son développement en périodes, caractérisées chacune par la prédominance d'une région géographique¹ ». Ainsi, au cours du IV^e siècle, à l'époque de l'établissement progressif du christianisme comme religion d'empire (et par conséquent de masse), tandis que s'affermir peu à peu l'orthodoxie nicéenne, on voit apparaître en face des rives africaines les signes de la vitalité croissante culturelle des Églises plus septentrionales. À la Gaule de ce temps demeurent attachés les noms de ces grands adversaires de l'arianisme que furent Hilaire de Poitiers († 367) et Phébad de Agen (mort à la fin du IV^e siècle)².

Mais c'est d'abord le nord de la péninsule Italienne, unie par des liens nombreux et solides à la Gaule romaine, du reste, qui tient désormais le flambeau de la culture chrétienne latine. Cette période durera jusqu'à la guerre que se livrèrent Ostrogoths et Byzantins au cours du VI^e siècle, puis jusqu'aux invasions lombardes qui suivirent de peu (à partir de 568), instaurant un régime hostile à l'appareil ecclésiastique pendant plus de cent ans. Avant cette crise, la culture chrétienne du

zur Zeit Cyprians », ALW 12 (1970), p. 69-84 ; WILLIS, « Saint Cyprien » ; JOHANNY, « Cyprien de Carthage » ; B. AMATA, « Testimonianze di Arnobio Afro sulle assemblee liturgiche agli inizi del sec. IV », EL 98 (1984), p. 513-525 ; KILMARTIN, « Early African Legislation » ; A. GERHARDS, « Benedicere/Benedictio in Theologie und Liturgie nach den Schriften des Hl. Augustinus », EcclOr 5 (1988), p. 53-75 ; M. KLÖCKENER, « Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung », dans *Signum Pietatis. Festgabe... Mayer*, éd. A. ZUMKELLER, Wurtzbourg, 1989, p. 461-495 ; « Die recitatio nominum » et « La prière eucharistique » ; A. MARINI, *La celebrazione eucaristica presieduta da sant'Agostino*, Pavoniana-Brescia, 1989.

1. MORESCHINI et NORELLI, *Histoire de la littérature chrétienne* I, p. 369.

2. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* I, chap. IV et V ; M. SIMONETTI, « Hilaire de Poitiers et la crise arienne en Occident », dans *Initiation aux Pères de l'Église* IV, éd. QUASTEN, chap. II ; (à propos d'Hilaire) ; GRIFFE, p. 312 (à propos de Phébad).

nord de la péninsule (et des provinces danubiennes) jouit d'un rayonnement considérable, notamment grâce à ses prédicateurs¹ : Zénon de Vérone († 371), Ambroise de Milan († 397), Chromace d'Aquilée († 407), Gaudence de Brescia († vers 410), Maxime de Turin († vers 470), Nicétas de Remesiana en Illyrie († vers 415), Pierre Chrysologue (évêque de Ravenne, † vers 450), Énode de Pavie († 521), qui est né en Arles... Les Églises de ces contrées, grâce aux talents oratoires de leurs évêques, témoignent de l'épanouissement de la rhétorique latine chrétienne. L'explication de l'Écriture et l'exhortation éthique, surmontant leurs dernières réticences, se marient plus étroitement que jamais à l'art classique du *sermo* latin. De même, la poésie liturgique, grâce aux hymnes d'Ambroise², adopte alors avec succès la métrique antique (la tentative d'Hilaire de Poitiers n'avait pas fait long feu).

Dans une certaine mesure, les documents liturgiques francs témoignent du prestige de l'Italie du Nord. Il suffit de songer à l'accueil chaleureux que la Gaule réserva à l'hymnographie ambrosienne, comme à l'émulation que celle-ci suscita³.

Au sein des sacramentaires de la fin de l'ère mérovingienne, au moins quatre éléments paraissent témoigner d'un précoce et puissant influx spécifiquement nord-italien : la formule du *pedi lauum* (MG 262, MGV 176, Bob 251 et Sto, p. 32), à laquelle fait souvent allusion Césaire dans ses sermons (voir ici p. 477), qui est d'abord attestée dans le nord de l'Italie dans une catéchèse baptismale pseudo-maximienne (*Tractatus de baptismo II*)⁴ ; la formule de chrismation nord-italienne *Deus et pater domini nostri* (reprise dans le MGV, le *Bobiense* et Stowe)⁵ ; l'ancêtre (indirecte) de la *canonica prex* romaine,

1. Voir OLIVAR, *La predicacion*, p. 272-307.

2. AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, éd. J. FONTAINE, Paris, 1992 ; voir FONTAINE, *Naissance de la poésie*, p. 127-141 ; A. FRANZ, *Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchung zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand*, St. Ottilien, 1994 (Pietas Liturgica Studia 9).

3. C'est ce dont témoignent, dès le VI^e siècle, les Règles de Césaire et d'Aurélien d'Arles, puis les hymnaires gallicans plus tardifs ; voir VOGEL, « L'Hymnaire de Murbach » et ici, p. 240 ; on lira HUGLO, « Gallican Rite », p. 121-122 ; M.-H. JULIEN, « Les sources de la tradition ancienne des hymnes attribuées à Ambroise de Milan », dans *Revue d'histoire des textes* 19 (1989), p. 57-189 ; SMYTH, « Les hymnes ».

4. Voir VANHENGEL, « Le rite et la formule », p. 209-218 (qui souligne d'autres parallèles entre l'*ordo* baptismal du *Gothicum* et celui du Pseudo-Maxime) et BEATRICE, *La lavanda dei piedi*, p. 168-171.

5. Voir VANHENGEL, « Le rite et la formule ».

telle que nous la connaissons par sa version milanaise préservée dans le *De sacramentis* d'Ambroise ; les apports originellement orientaux, notamment le *Sanctus* (et son embolisme *Vere sanctus*) pour lequel la péninsule Italienne a probablement joué un rôle d'intermédiaire¹. La présence dans le *Gothicum* (MG 527, dont la leçon semble être plus archaïque) du formulaire eucharistique cité par Ambroise, de même que celle d'une *prex* italienne (MG 481) antérieure à la diffusion du *Sanctus*, semblent indiquer que ces formules, qui devaient déjà coexister dans le nord de l'Italie avec des prières de type gallican, ont franchi les Alpes sans encombre avant la fin du v^e siècle.

Bien entendu, cette influence italienne ne joue pas un rôle aussi séminal que sa parente africaine. L'Italie du Nord – qui n'est rien d'autre à l'origine que la Gaule cisalpine – connaissant fondamentalement la même liturgie que la Gaule transalpine, la question n'a de sens que pour les éléments hétérogènes ou plus tardifs. À ceux qui doutent de cette unicité, il faut retourner la charge de la preuve : pourquoi l'Italie du Nord aurait-elle connu une liturgie essentiellement différente de celle de la Gaule, alors qu'il s'agit d'une seule et même zone géographique et que tout montre l'unité profonde des strates milanaises anciennes et de la liturgie occidentale non romaine ? Le rite si singulier du *pedi lauum*, et pourtant commun à la Gaule et à l'Italie du Nord, est un indice qui ne trompe pas². Ajoutons qu'il est toujours assez difficile de défendre une évidence face à ceux qui s'obstinent à la nier.

C'est de manière indirecte que l'influence italienne sera la plus décisive. En Italie l'efflorescence de l'homilétique latine

1. GY, « Le *Sanctus* romain », a montré, à partir de l'angélologie du protocole romain du *Sanctus*, que la Liturgie grecque de saint Jean Chrysostome ou celle de saint Jacques lui ont servi de modèle ; voir aussi SPINKS, *The Sanctus*, p. 93-97. Cependant, la datation « haute » proposée par P.-M. Gy semble difficilement compatible avec le fait que la strate rédactionnelle primitive des textes romains ignore le *Sanctus* qui fait figure d'une interpolation violente, en particulier à l'égard du *Te igitur*. On ne peut affirmer que Rome, plus qu'une autre Église italienne, ait servi d'intermédiaire. Le *Sanctus* n'a probablement pas atteint l'*Urbs* avant le v-vi^e siècle, précédant de peu la rédaction du *Liber pontificalis* (vi^e siècle), son premier témoin romain avec le *Veronensis*.

2. Il en va de même de l'accord des lectionnaires quadragésimaux milanais, hispaniques et gallicans (qui semblent tous dépendre, à divers degrés, du système hagiopolite en vigueur au iv^e siècle) ; voir MARTIN-PINDADO, *Los sistemas de lecturas*, p. 265-268 ; dans le même sens : SALMON, « Le texte biblique », p. 514 ; voir aussi pour l'office, PINELL, « Vestigis del lucernari ».

va déborder sur les textes liturgiques. Ceux-ci offraient un terrain de choix pour permettre à la créativité des évêques rhéteurs de s'épanouir. En outre, la prédication, qui fait encore à cette époque intégralement partie de la célébration eucharistique, est bien plus intimement liée à l'euchologie que la polémique théologique. Cette étroite relation unissant homilétique et euchologie se vérifie encore davantage à cette époque. De sorte que la créativité euchologique ainsi que le discours homilétique paraissent, en particulier dans les sources d'origine romaine, se conditionner mutuellement¹. En effet, quelle que soit la validité des résultats de ce type d'investigation, il est clair que les efforts répétés pour rattacher telle ou telle prière romaine notamment à la plume de Léon le Grand († 461) ont au moins permis de mettre en lumière la proximité de l'euchologie tardo-antique avec l'homilétique de ce temps². À l'évidence, cet âge d'or de l'homilétique latine est à l'origine de l'expansion du *corpus*, étonnamment varié, de l'euchologie occidentale ; un *corpus* que personnifie, à cet égard, celui des bénédictions, oraisons et préfaces romaines composées entre la fin du IV^e siècle et le début du VII^e siècle selon les canons métriques du *cursus* cicéronien. Cette créativité rhétorique, empruntée à l'homilétique, mais appliquée au domaine liturgique, semble s'être propagée depuis l'Italie jusqu'en Gaule et en Espagne où l'on dotera la liturgie de pièces encore plus franchement inspirées de l'art oratoire³.

La profusion de textes nouveaux tend, à des degrés divers selon les lieux, à ensevelir, voire à oblitérer, le fonds euchologique latin archaïque. Mais là n'est pas la conséquence la plus spectaculaire de la fièvre rhétorique latine chrétienne : sous le poids de cette poussée, mais aussi à cause d'une nouvelle notion des finalités de la prière liturgique, le clergé tâche de plus en plus d'adapter l'euchologie de la messe aux diverses

1. De même à Ravenne, avec Pierre Chrysologue ; voir ici p. 140, n. 2.

2. Voir les études (typiques d'une vue excessivement optimiste sur ce que peuvent apporter les parentés littéraires pour l'attribution des formulaires) de A. P. LANG, *Leo der Grosse und die Texte des Altgelasianums mit Berücksichtigung des Sacramentarium Leonianum und des Sacramentarium Gregorianum*, Steyl, 1957, ou E. DEKKERS, « Autour de l'œuvre liturgique de S. Léon le Grand », SE 10 (1958), p. 363-398. Les hypothèses de COEBERGH, « Saint Léon le Grand » ou J. JANINI, « S. Leon y las misas del bautista », *Anales del Seminario Valencia* 3 (1962), p. 123-144, qui portent sur des points précis, paraissent moins téméraires. On lira les réflexions lucides de N. W. JAMES, « Was Leo the Great the Author of Liturgical Prayers ? », SP 26 (1993), p. 35-40.

3. Voir PINELL, « History ».

circonstances festives ou rituelles. Au besoin, on n'hésite pas à s'affranchir des limites rigides de l'action de grâces adressée à Dieu pour le don du salut octroyé dans son Fils.

Nous trouvons en Orient l'amorce d'un phénomène comparable, qui, s'il s'oriente de manière toute différente, n'aura pas des effets moindres pour la liturgie. La crise dogmatique du iv^e siècle et la définition subséquente de l'égalité divine des trois hypostases va provoquer la réorientation trinitaire « théologique » de prières « économiques », naguère adressées au Père par le Fils¹, ainsi que l'effacement du thème de la médiation du Christ². En Occident, de telles préoccupations n'affecteront que marginalement et tardivement la liturgie. Ce n'est pas tant la dogmatique que la pastorale et la prédication qui vont se substituer à la louange du Père.

En effet, avec le « principe de variabilité », la *prex eucharistica* latine accueille, elle aussi, des thèmes qui lui étaient primitivement annexes ; en particulier des prières de demande ; ou pire, qui lui étaient entièrement étrangers (épisodes secondaires de la vie de Jésus suivant le cycle liturgique, vies de saints, admonitions moralisatrices ou ascétiques, événements circonstanciels...) ³. Selon l'opinion commune, cette « révolution liturgique ⁴ » serait née à Rome – d'où proviennent les premiers indices –, sans doute dès la fin du iv^e siècle ⁵, et certainement avant la fin du suivant ⁶. Milan se laissera gagner à son tour par cette variabilité eucharistique ⁷. Enfin, la Gaule et l'Espagne en adopteront le principe.

1. Voir par exemple l'*oratio theologica* (la préface) de l'anaphore de saint Jean Chrysostome et la *post sanctus* de celle de saint Jacques.

2. Voir J. MATEOS, « *Sedre* et prières connexes dans quelques anciennes collections », OCP 28 (1962), p. 275 ou TAFT, « *Historicism Revisited* », repris dans *Beyond East and West*, p. 41-42.

3. Voir MOELLER, *Corpus praefationum* I, p. XIX.

4. BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires romains* I, p. 32.

5. Voir J. JANINI, *S. Siricio y las Cuatro Temporales. Una investigación sobre las fuentes de la espiritualidad seglar y del Sacramentario Leoniano*, Valence, 1958, qui propose avec des arguments sérieux Sirice († 399) comme étant l'auteur de cette innovation.

6. COEBERGH, « Le pape saint Gélase I^{er} », a montré que le Léonien comportait des pièces remontant au pape Gélase († 496) ; voir aussi G. POMARÈS, *Gélase P^e. Lettre contre les Lupercales et XVIII messes du Sacramentaire léonien*, Paris, 1959 (SC 65).

7. Voir A. PAREDI, *I prefazi ambrosiani. Contributo alla storia della liturgia latina*, Milan, 1937. Il semble difficile de maintenir l'attribution de ces préfaces de type romain à Eusèbe de Milan († 462) comme le proposait

L'œuvre des évêques provençaux.

L'ascendant qu'exerce l'Italie chrétienne est mis à mal lors de la profonde mutation structurelle que subit la partie occidentale de l'Empire, définitivement submergée par les invasions barbares germaniques à partir de 406¹. Les Ostrogoths règnent sur l'Italie et les marches danubiennes, tandis que leurs cousins wisigoths se taillent la part du lion puisque leur royaume de Toulouse s'étend sur l'Aquitaine, la Novempopulanie, la Narbonnaise et l'Espagne (à l'exception du petit royaume occidental suève). Quant à ce qui reste de la Gaule, au milieu du siècle, le territoire est partagé en divers royaumes : breton en Armorique, francs (saliens et ripuaires) fédérés au Nord, burgonde (en Lyonnaise Première et en Viennoise) et alaman sur le Rhin (pour un bref laps de temps). D'autre part, le diocèse civil d'Afrique subit le joug (exagérément noirci) des Vandales.

Aujourd'hui, les historiens soulignent (parfois à l'excès) les nombreux éléments de continuité romaine qui interdisent de voir dans les invasions une rupture radicale. C'est certainement très vrai dans le cas de la Gaule. Wisigoths, Burgondes et Francs n'entendent nullement mettre fin à l'empire d'Occident, ni en abolir les structures politiques, ni surtout rompre avec sa latinité. Menant à son terme une logique instaurée par l'Empire lui-même, l'autorité militaire ayant été légitimement confiée naguère aux armées germaniques, leurs chefs prennent désormais la tête du gouvernement civil pour sa défense, après une période de troubles particulièrement intenses (de 405 à 450). Ils se bornent à venir coiffer le pouvoir des notables romains en place². Ainsi, lorsque Clovis

Paredi, et plus plausible de les dater du VI^e siècle avec HEIMING, « Das maïlandische Präfationale ». GAMBER, « Das kampanische Messbuch », p. 104-106, propose l'époque de Laurent de Milan († 512) ; voir aussi à ce propos A. TRIACCA, *I prefazi ambrosiani del ciclo « de Tempore », secondo il Sacramentarium Bergomense : Avviamento ad uno studio critico-teologico*, Rome, 1970. CAGIN, *Te Deum ou Illatio ?*, p. 46-47, relève des emprunts milanais à Avit de Vienne († vers 518).

1. On peut retenir comme date symbolique, pour la fin de la Gaule romaine, l'assassinat du *magister militum* Aetius en 454. Sur cette période, voir E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, Paris, 1949 et 1950, trad. de l'allemand : I, *De l'état romain à l'état byzantin (284-476)* ; II, *De la disparition de l'empire d'Occident à la mort Justinien*.

2. Voir l'étude désormais classique de K. F. WERNER, « Conquête franque de la Gaule ou changement de régime ? », repris dans *Vom Frankenreich zur Entfaltung Deutschlands und Frankreichs*, Siegmaringen, 1984, p. 1-11.

cherchera une légitimité romaine auprès de l'empereur Anastase, il n'aura (comme ses descendants) aucun mal à se faire reconnaître par Constantinople. Malgré l'état de guerre qui l'accompagne, cette transition est particulièrement souple en Gaule, notamment pour l'Église qui ne subit que peu de temps les vexations (très relatives) des Wisigoths ariens, puisque la monarchie franque que Clovis établit au tournant du siècle se rallie à l'Église gallo-romaine orthodoxe, une fois leur roi baptisé (vers 498). D'ailleurs, la Septimanie qui demeure wisigothique malgré la chute du royaume de Toulouse (Vouillé 507), et la Provence qui passe alors sous le commandement des Ostrogoths, bénéficient d'une administration conduite par des Germains particulièrement civilisés et romanisés (de même que les Burgondes, dont le royaume ne dura que de 413 à 534). Théodoric ne nomme-t-il pas en 510/511 le patricien romain Marcellinus Felix Liberius à la tête de la préfecture des Gaules que ce même roi ostrogoth vient de rétablir en Arles, au plus grand bénéfice de l'institution ecclésiastique¹ ?

La grande époque de la prédication en Gaule coïncide justement avec cette conjoncture assez favorable². La vitalité de l'homilétique gallicane au temps de Valérien de Cimiez († vers 452), Fauste de Riez († vers 490), Sedatus de Nîmes (v^e/vi^e siècle), Avit de Vienne († 518), Césaire d'Arles († 543) et de la collection provençale d'homélies placée sous le patronage d'Eusèbe (vi^e-vii^e siècle) marque même dans une certaine mesure un troisième changement de polarité au sein de la chrétienté latine, cette fois vers la Gaule romaine (la Gaule celtique faisant figure de province reculée³). Les Églises d'Aquitaine, de Lyonnaise et de Narbonnaise, relativement préservées, et qui, pour des raisons culturelles évidentes, avaient déjà marqué les premiers siècles chrétiens de la Gaule, connaissent alors une période faste autour de la prestigieuse métropole de la Narbonnaise, Arles, et de ses non moins prestigieux évêques Hilaire et Césaire. Les Églises du sillon

1. Voir KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles*, chap. v.

2. Voir OLIVAR, *La predicacion*, p. 442-473 ; GRIFFE, *La Gaule chrétienne III*, p. 185-194 ; A.-G. HAMMAN, « Les écrivains de la Gaule et de la péninsule Ibérique », dans *Initiation aux Pères de l'Églises IV*, p. 643-705.

3. Voir GRIFFE, *La Gaule chrétienne I*, p. 98-100 et RICHÉ, *Éducation et culture*, p. 220 s., qui soulignent la prédominance culturelle de la Gaule méridionale sur la septentrionale, encore bien marquée à l'époque mérovin-gienne.

rhodanien brillent alors par leurs écrivains, par leur intense activité législative conciliaire, ou encore par cette nouvelle institution ecclésiastique que sont les centres monastiques, en particulier Lérins (fondé peu après 400) ¹.

C'est en Gaule méridionale que s'est constitué le socle législatif de l'Église gallicane, et que sont nées les premières collections canoniques enrichies par la suite dans le nord du *Regnum Francorum* ². C'est depuis Arles que se sont diffusées les règles monastiques dont nous trouvons l'empreinte jusqu'en Irlande. Le Psautier de la Reine *Vat. Reg. Lat. 11* ³, l'Hymnaire de Murbach *Oxford Bodleiana Junius 25, 1685* ⁴ ou encore celui de Corbie *Paris BNF Lat. 14088* ⁵, tous copiés au nord de la *Francia* au VIII^e siècle, reproduisent fidèlement l'hymnaire milano-gallican que prescrivent les règles de Césaire et d'Aurélien ⁶. C'est encore de Provence que proviennent les collections homilétiques destinées à être incorporées ultérieurement à l'homélaire romano-franc compilé au VIII^e siècle par Alain de Farfa. Mieux, le *Credo* baptismal qui sera adopté dans les Gélasiens mixtes (et que l'on trouve dans MG^V 63 et dans Bob 184), avant de devenir universellement normatif, n'est autre que celui de Césaire d'Arles ⁷. On ne peut donc guère douter que l'euchologie authentiquement gallicane, telle que nous la connaissons à travers les sacramentaires copiés au nord de la Gaule aux VII^e et VIII^e siècles, repose sur un patrimoine euchologique provenant de Gaule romaine, et qui aura suivi le même chemin que les collections canoniques, le Symbole baptismal, les homéliaires et les hymnes.

1. Voir S. PRICOCO, *L'isola dei santi. Il cenobio di lerino e le origini del monachismo gallico*, Rome, 1978 ; R. NOUAILHAT, *Saints et patrons. Les premiers moines de Lérins*, Paris, 1988 ; synthèse sur le monachisme en Gaule dans R. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankreich*, Munich, 1988².

2. « J'ai montré [dans *Les Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I. Les provinces du Sud-Est*², Paris, 1907, p. 141] que presque tous les *libri canonum* en usage dans la Gaule mérovingienne dérivent de ceux de l'église d'Arles » (DUCHESNE, *Les Origines*, p. 91).

3. Voir ici p. 167 s.

4. Peut-être originaire de Reichenau ; il date de la fin du VIII^e siècle pour sa strate la plus ancienne ; éd. VOGEL, « L'Hymnaire de Murbach » ; CLLA 1670.

5. Recopié vers 800 à Corbie ; voir A. WILMART, « Corbie », DACL III-2, 1914, col. 2951 et « Le Psautier de la Reine », p. 362-363. À cette liste on peut ajouter l'hymnaire fragmentaire de Rheinau *Zürich, Bibl. cant. 34* (CLLA 1622), de la même époque.

6. Voir VOGEL, « L'Hymnaire de Murbach » et SMYTH, « Les hymnes ».

7. *Serm.* 9 ; voir MORIN, « Le Symbole » et KELLY, *Early Christian Creeds*, p. 411-420.

Or, il est difficile d'imaginer nos grands évêques de la Gaule romaine restant inactifs dans le domaine eucharistique. Grégoire atteste d'ailleurs du contraire à propos de Sidoine (*Hist. Franc.* II, 22). Il est donc permis de supposer que nos sacramentaires ont conservé une trace de la production méridionale. Même si quelques-unes ont peut-être été composées peu avant en Italie du Nord, les longues prières, dont le lyrisme – de bonne tenue – vient concurrencer pendant le Temps pascal le sobre fonds gallican, sont certainement de leur plume. La parenté de certaines de ces *contestationes* avec les homélies (également pascals) de la collection provençale, dite d'Eusèbe le Gallican, est, du reste, frappante. La rédaction des grandes *contestationes* pascals doit peu ou prou correspondre chronologiquement et géographiquement avec celle de l'*Exultet* (dont Michel Huglo a montré qu'il avait été composé en Gaule¹) ou des hymnes gallicanes de l'office².

Cet enrichissement du fonds eucharistique gallican, certainement achevé pour les pièces de meilleure qualité vers 600, à l'époque où la culture gallo-romaine brille de ses tout derniers feux, coïncide, vers la fin du V^e siècle ou le début du VI^e siècle, avec l'adoption (peut-être par l'intermédiaire de Milan³) du principe de variabilité *more romano*. Celui-ci s'accordait bien aux prétentions littéraires des clercs gallo-romains. Grégoire de Tours (*De mir.* 2, 14) mentionne des *contestationes* célébrant les exploits de saints, et l'on peut supposer que le recueil de *contestationiculae* qu'il attribue à Sidoine (*Hist. Franc.* II, 22) répondait à ce nouveau besoin. Il en va sans doute déjà de même de Gennade à propos du sacramentaire de Musée « distribué en diverses sections qui s'accordent aux offices et aux cycles saisonniers » (*De uir. ill.* 80). L'*illatio* de SG 908 (VI^e siècle) indique qu'elle pouvait être, dès cette époque, transformée en prière pour les défunts. On peut considérer que le « rit gallican » tel que nous le connaissons encore par les

1. « L'auteur de l'*Exultet* » ; parallèlement FISCHER, « Ambrosius » ; contre B. CAPELLE, « L'*Exultet* œuvre de saint Ambroise », dans *Misc... Mercati* I, Cité du Vatican, 1946, p. 219-246 (qui se fonde sur les larges emprunts à la théologie et au style d'Ambroise) et PINELL, « La benediccio del ciri pasqual » (favorable à une origine milanaise ou nord-italienne). On consultera la synthèse de Th. F. KELLY, *The Exultet in Southern Italy*, New York-Oxford, 1996, chap. III.

2. Par exemple *Mediae noctis, Rex aeternae domine et Inuentor rutili* ; textes dans VOGEL, « L'Hymnaire de Murbach » ou dans BULST, *Hymni latini antiquissimi* III ; voir SMYTH, « Les hymnes ».

3. PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 12.

sacramentaires (et malgré les changements ultérieurs) est né de cette mutation, lointain contrecoup d'une innovation romaine.

À l'image des collections canoniques, dont nous trouvons l'écho jusque dans les collections canoniques irlandaises, cette « liturgie provençale » a dû se répandre dans toutes les contrées qui bénéficiaient alors du rayonnement de la Provence, en Gaule septentrionale comme en Irlande. Il faut seulement avoir présent à l'esprit que toutes les régions de la Gaule (sans parler de la Bretagne et de l'Irlande) ne devaient pas avancer au même rythme, certaines zones périphériques demeurant plus longtemps à l'abri des nouveautés.

L'influence liturgique provençale s'est même fait probablement sentir en Espagne wisigothique. Ainsi, la première collection hispanique, le *Liber Complutensis* (seconde moitié du VI^e siècle), connue seulement à travers l'*Epitome Hispanico*, reproduit pour l'essentiel une collection rhodanienne du début du VI^e siècle (supplémentée par quelques conciles espagnols de la première moitié du VI^e siècle). Par la suite, l'*Epitome* hispanique (vers 600) puis la famille de collections constituées entre 630 et 700, connue sous le nom d'*Hispana*¹, témoignent encore de cette réception. De même, les homéliaires wisigothiques sont tributaires de collections provençales. Quant au Psautier hispanique ancien, celui-ci s'est vu supplanter par un psautier apparenté au gaulois de type provençal². N'oublions pas, du reste, que le royaume de Toulouse s'étendait de part et d'autre des Pyrénées. Les évêques des six provinces du royaume d'Alaric siégeaient au grand concile d'Agde (506) présidé par Césaire. De même, des évêques gaulois siègeront au concile wisigothique de Narbonne (589).

Toutefois, à cette époque, le *leadership* ecclésiastique que la Gaule exerce en Occident reste limité. L'Italie du Nord demeure pour l'instant en dehors de son rayonnement. On peut soupçonner que la faiblesse de l'organisation ecclésiastique gallicane de ce temps y est pour quelque chose. Elle est dotée d'un tissu épiscopal très serré dans le Sud, avec lequel contrastent les vastes circonscriptions ecclésiastiques au nord dont l'influence s'étend sur un pays faiblement christianisé. Surtout, aucune des métropoles de la Gaule (dont certaines

1. Voir GAUDEMET, *Les Sources du droit*, p. 149-161.

2. Voir CAPELLE, « Deux psautiers gaulois » et BROU, « Le Psautier liturgique wisigothique ».

sont plus théoriques que réelles) – soit vers 400 : Aix (en 445), Arles (en 398), Embrun (au cours du v^e siècle), Narbonne, Eauze, Bordeaux, Vienne, Lyon, Bourges, Tours, Sens, Rouen, Reims, Besançon (en théorie), Trèves, Mayence et Cologne¹ – n'est jamais parvenue à accéder à une véritable primatie. Pas même Arles, pourtant un temps capitale², et malgré ses tentatives infructueuses menées dans ce sens. Quant à Lyon, son rôle, depuis le iv^e siècle, est tout à fait mineur. Aucun siège épiscopal, fût-ce Arles ou plus tard Tours, n'a jamais réussi à jouir d'un prestige comparable à celui de Carthage, Rome, Milan, Ravenne ou Tolède. Avec le temps, même la structure métropolitaine, liant les suffragants à leur archevêque, mise en place par le concile d'Arles de 314 (une législation reprise par Nicée et Antioche), tendra à se relâcher. On notera que ce ne sont pas les conditions les plus favorables au maintien d'un rit vigoureux et créatif.

Le contexte institutionnel particulier de l'Espagne wisigothique.

La situation, bien que comparable, est sensiblement différente plus au sud. Si les invasions barbares et l'installation durable d'une dynastie wisigothique arienne à partir de 411 avaient mis en difficulté l'Église d'Espagne, la réception en 587 par Léandre de Séville du roi wisigoth Reccared dans l'orthodoxie, en mettant fin à un long antagonisme entre les

1. LECLERCQ, « Gallicane (Église) », col. 440-441 ; GRIFFE, *La Gaule chrétienne* I, p. 330-348 et II, p. 111-168 ; on trouvera, dispersées au gré des volumes, plusieurs synthèses récentes (mais qui ne remplacent pas Griffé) sur l'histoire de l'Église en Gaule dans, *Histoire du christianisme*, éd. J.-M. MAYEUR et alii, Paris, 2000, 1995, 1998 et 1993 : I, *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)* ; II, *Naissance d'une chrétienté* ; III, *Les Églises d'Orient et d'Occident* ; V, *Evêques, moines et empereurs*. Pour une vue d'ensemble, on ne négligera pas l'ouvrage de J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain (iv^e-v^e siècle)*, Paris, 1958.

2. Sur l'importance d'Arles à la fin de l'empire d'Occident : A.-C. CHASTAGNOL, « Le repli sur Arles des services administratifs gaulois en l'an 407 de notre ère », *Revue historique* 97 (1973), p. 23-40 ; sur le siège arlésien à cette époque : LANGGÄRTNER, *Die Gallienpolitik der Päpste* ; GRIFFE, *La Gaule chrétienne* II, notamment p. 236-251 ; J.-R. PALANQUE, « Les évêchés provençaux à l'époque romaine », *Provence historique* 1 (1951), p. 103-143 ; J.-M. ROUX, « Les évêchés provençaux de la fin de l'époque romaine à l'avènement des Carolingiens », *Provence historique* 21 (1971), p. 373-421 ; J. GUYON, « La christianisation », dans *La Provence des origines à l'an mil*, Rennes, 1989, p. 381-442.

autorités civiles et religieuses, va offrir une période de rémission à la latinité chrétienne. Ainsi, autour du roi et de l'archevêque de Tolède, primat de la Péninsule, s'instaure une véritable « symphonie » des pouvoirs, entérinée en 589 par le troisième concile de Tolède, et comparable à celle que connaît alors Constantinople. Grâce aux efforts conjugués de l'aristocratie wisigothique et du clergé, une latinité qui ne s'était jamais éteinte (notamment en Tarragonaise) va s'épanouir, jusqu'à l'invasion arabe de 711, dans ce que l'on peut considérer comme le chant du cygne de l'Église et de la culture proprement latines, au cours d'un siècle d'or dominé par la figure d'Isidore de Séville († 636)¹. Du point de vue institutionnel, cette prospérité se traduit en particulier par l'œuvre canonique menée par les clercs espagnols. La célèbre famille de collections canoniques *Hispana* put ainsi voir le jour et, sans compter les innombrables synodes de moindre envergure, pas moins de quinze conciles généraux furent convoqués à Tolède par le roi entre 589 (Tolède III) et 703 (Tolède XVIII). Tolède IV (633), que présida Isidore, est certainement le plus important de par son legs législatif, notamment dans le domaine liturgique : c'est ce concile qui pose les bases de la liturgie wisigothique en tant que rit codifié, propre au royaume tolédan, et ciment de son unité religieuse. Si rien ne devait primitivement distinguer les liturgies gallicane et hispanique, les conditions particulières dont jouit l'Église d'Espagne au VII^e siècle permettront l'éclosion d'un rit particulier à la Péninsule, marqué par une forte créativité littéraire. On remarquera que ce rit étend son influence au nord des Pyrénées, en Septimanie wisigothique, mais aussi au-delà, au sein d'une vaste aire géographique qui correspond à la zone linguistique occitane. De ce fait, jusqu'à l'irruption de Charles Martel, les contrées situées en dessous d'une ligne passant approximativement un peu au nord de Limoges et de Grenoble (soit à peu près la zone linguistique occitane limitée au nord par les zones

1. Voir FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique* et *Isidore de Séville. Genèse et originalité*, ou encore la série d'articles rassemblés dans *Culture et spiritualité* ; RICHÉ, *Éducation et culture*, p. 291 s. et 320 s. ; BANNIARD, *Viva voce*, chap. IV.

alors désertiques bordant la Loire¹⁾ bénéficient du rayonnement de la liturgie hispanique²⁾.

En effet, à partir du VII^e siècle, à cause de cette influence directe espagnole jusqu'au nord du Massif central, du prestige culturel de Tolède qui s'étend jusqu'en Irlande³⁾, de l'éclat de sa liturgie, les nouvelles prières écrites en Espagne pendant l'âge d'or du royaume wisigothique vont gagner les livres liturgiques septentrionaux. Le Palimpseste de Milan⁴⁾ d'une part, et les livres irlandais de l'autre, en sont les meilleurs exemples.

L'Église franque, le monachisme celtique et les aléas de l'acculturation.

Au nord, cependant, l'ampleur de la mutation qui s'opère à partir du V^e siècle semble avoir été bien plus considérable, en particulier sur le plan culturel. La nouvelle conjoncture n'est pas sans contrecoup pour l'Église franque dont est issue la majeure partie de nos documents. L'autorité civile, en se déplaçant du sud (Aquitaine, Bourgondie et Provence) marqué par Rome et les Wisigoths – des Germains tout à fait romanisés – vers la Gaule septentrionale où se mettent en place les royaumes rivaux de Neustrie, de Bourgogne et d'Austrasie, va couper progressivement l'Église des Gaules de ses bases culturelles latines. Comme en témoigne l'évolution de l'activité synodale⁵⁾, la « polarité » au sein des Églises de Gaule bascula à partir du VII^e siècle du sud vers le nord⁶⁾, au profit de centres

1. Voir M. DERRUAU, *La Grande Limagne auvergnate et bourbonnaise. Étude géographique*, Grenoble, 1949, p. 480-484, suivi par J. WÜEST, *La Dialectalisation de la Gallo-Romania. Problèmes phonologiques*, Berne, 1979 (*Romanica Helvetica* 91), p. 354-362.

2. Voir MUNDO, « Sur quelques manuscrits », p. 85 s. ; GROS, « La liturgie narbonnaise » et « Les Wisigoths », ou encore MOLIN et MUTEMBÉ, *Le Rituel du mariage* et J.-B. MOLIN, « L'héritage wisigothique dans la liturgie du mariage du midi de la France », dans *166^e congrès national des Sociétés savantes. Perpignan 1981. Philologie et histoire*, p. 255-264.

3. Voir BISHOP, « Spanish Symptoms » ; HILLGARTH, « Visigothic Spain » et « The East » ; DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 103*-104* (« Der Spanische Einschlag »)...

4. Voir DOLD, *Das Sakramentar*, p. 27 s. et BROU, « Encore les *Spanish Symptoms* », p. 475 s.

5. Sur cette question, on lira WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, p. 99 s. et SMYTH, « Les canons ».

6. Ce qui préfigure la bipartition de la Gaule en « France B » et « France A » ; voir éd. R. LAFONT, *Le Sud et le Nord, dialectique de la France*, Toulouse, 1971.

comme Tours, le prestigieux sanctuaire de l'Apôtre des Gaules, ou le Bassin parisien¹. L'empreinte latine y était superficielle et s'y révéla moins durable². Ce changement constitue le premier signe que l'effort visant en ces contrées à christianiser le monde latin touche à son terme, ne serait-ce que parce que celui-ci était en passe de disparaître. L'Église gallicane d'expression latine sera de plus en plus une réalité artificielle. La voie de changements radicaux était ouverte.

L'émergence politique et ecclésiastique de la Gaule septentrionale correspond également, à partir de la seconde moitié du VI^e siècle, à la prodigieuse expansion sur le continent du monachisme celtique dont on sait l'impact sur l'Église d'Occident et même sur la civilisation européenne³. On remarquera, du reste, que nos sources principales, les sacramentaires francs, ont la caractéristique commune de trahir, chacun à sa manière, l'influence de la culture religieuse insulaire véhiculée par les moines celtes. Cela se vérifie bien entendu à propos du *Monacensis* qui fut composé en Irlande ou en Northumbrie, mais aussi des livres continentaux comme le *Gothicum*, le *Bobiense* ou le *Lectionnaire de Luxeuil* (qui donne le cantique de Daniel [Dn 3, 52-57] doté d'éléments vieux latins apparentés aux leçons irlandaises du texte de l'Antiphonaire de Bangor⁴). De manière analogue, la législation irlandaise, tributaire des collections gallicanes, ne manquera pas de faire sentir son influence en Gaule par l'intermédiaire des moines celtes qui, en plus de leurs pénitentiels⁵,

1. RICHÉ, *Éducation et culture*, p. 312-313, souligne que : « Après la génération des disciples de Césaire d'Arles († 546), Cyprien de Toulon, Aurélien d'Arles, Ferréol d'Uzès, nous ne connaissons plus d'évêque lettré » ; voir aussi J.-M. ROUX, « Les évêchés provençaux de la fin de l'époque romaine à l'avènement des Carolingiens », *Provence historique* 21 (1971), p. 373-421.

2. Voir RICHÉ, *Éducation et culture*, p. 220-226.

3. Il existe une abondante bibliographie relative à cette question ; voir notamment GUGAUD, *Christianity*, chap. v ; P. FOURNIER, « De l'influence de la collection canonique irlandaise sur la formation des collections canoniques », *Nouvelle revue d'histoire de droit français et étranger* 23 (1899), p. 20-73 ; L. BIELER, « Hibernian Latin and Patristics », SP 1, Berlin, 1957 (TU 63), p. 182-187 ; B. BISCHOFF, « Il monachismo irlandese nei suoi rapporti col continente », dans *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, *Semaine de Spolète* 4, Spolète, 1957, p. 121-138 ; A. ANGENENDT, *Monachi peregrini*, Munich, 1972 ; éd. H. LÖWE, *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart, 1982 (2 vol.) ; éd. P. NI CHATAIN et M. RICHTERS, *Ireland and Europe : The Early Church*, Stuttgart, 1984 ; éd. J.-M. PICARD, *Ireland and Northern France AD 600-850*, Dublin, 1991.

4. Voir VL 251 ; SCHNEIDER, *Die altilateinischen Cantica*, p. 160-162.

5. Voir BIELER, *The Irish Penitentials* et VOGEL, p. 60-68.

répandent au VIII^e siècle la *Collectio Canonum Hibernensis*¹ sur le continent². Sans doute devrait-on, de même que pour certaines règles monastiques continentales (comme la Règle de Donat), regrouper les sacramentaires de l'époque mérovingienne et des débuts de l'ère carolingienne sous le qualificatif « iro-franc » (à l'exception probable du *Mediolanensis*).

Du point de vue de la liturgie – et la liturgie commence alors à représenter pour quelque temps un enjeu singulièrement important –, la période iro-franque est marquée par une aliénation croissante de la tradition locale. Tandis que les formulaires se disloquent de plus en plus à mesure que le principe de variabilité se propage, la rhétorique latine déclinante introduit ici et là au sein des formulaires traditionnels des « embellissements » redondants. Ce phénomène, caractéristique des livres espagnols, est déjà évident dans le *Monacensis*.

On peut aussi relever en Gaule quelques nouveaux emprunts à l'Orient, directs ou médiats, certes très superficiels, telle la procession des dons (dès Grégoire de Tours) ; l'introduction d'*apologiae* présentant la liturgie comme un mystère « terrible » ; la fête de l'Assomption de Marie (attestée pour la première fois par Grégoire, *In glor. mart.* 8) ; la chris-mation des eaux du baptême ; la cérémonie de type baptismal pour la consécration d'une Église (qui est précisément apparue en Syrie au VI^e siècle³) ; le *Kyrie* ou le trisagion farci (nous sommes loin cependant d'enregistrer une influence orientale comparable à celle subie par Milan⁴).

En plus de l'influence des formulaires wisigothiques (qui s'inscrit bien dans le cadre d'une hégémonie celtique, eu égard aux liens de l'Irlande et de l'Espagne), des fantaisies plus

1. Éd. H. WASSERSCHLEBEN, *Die irische Kanonensammlung*, Leipzig, 1885 ; on lira P. FOURNIER, « Le *Liber ex lege Moysi* et les tendances bibliques du droit canonique irlandais », *Revue celtique* 30 (1909), p. 221-234 ; Ch. MUNIER, *Les Sources patristiques du droit de l'Église du VIII^e au XIII^e siècle*, Mulhouse, 1957 ; S. KUTTNER, « The *Collectio Canonum Hibernensis*. A Celtic Phenomenon », dans éd. H. LÖWE, *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter* I, p. 525-535.

2. Voir P. FOURNIER, « De l'influence de la collection canonique irlandaise sur la formation des collections canoniques », *Nouvelle revue d'histoire de droit français et étranger* 23 (1899), p. 20-73 et « De quelques infiltrations byzantines dans le droit canonique de l'époque carolingienne », dans *Mélanges... Schlumberger* I, Paris, 1924, p. 67-78.

3. Voir TAFT, *Le Rite byzantin*, p. 44, n. 39, d'après A. GRABAR, « Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Édesse au VI^e siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien », dans *Cahiers archéologiques* 2 (1948), p. 41-67.

4. Voir NAVONI, « Riti e testi orientali ».

exotiques ajoutées par les moines irlandais, il faut enfin compter avec la pénétration des *libelli* romains diffusant prières eucharistiques et collectes de la génération du Léonien (diffusion attestée par le *Monacensis*), soit par l'intermédiaire de l'Espagne (qui en incorpore une quantité notable dès le début du VII^e siècle¹), soit directement depuis l'Italie – ce qui est certainement le cas à partir de la fin du VII^e siècle². Le *Gothicum* et le *Gallicanum Vetus* témoignent, quant à eux, que la collection des préfaces milanaises (composées entre le V^e et le VI^e siècle), formant le fonds autochtone du missel ambrosien, est connue en Gaule septentrionale au tournant des VII^e et VIII^e siècles. Mais il s'agit peut-être déjà ici d'une répercussion des liens étroits unissant le monachisme irlandais et l'Italie du Nord par l'intermédiaire de Bobbio. On se souvient que l'embolisme milanais du récit de l'institution est incorporé tel quel dans le Missel de Stowe.

Quoi qu'il en soit, dès la fin du VII^e siècle, tandis que la Gaule traverse une période difficile³, on voit circuler des sacramentaires de construction encore en partie gallicane, mais presque entièrement romanisés, comme le *Missale Francorum* qui préfigure la collection romano-gallicane du Gélisien. Et, malgré l'importance de l'apport non romain au sein du Gélisien ancien puis des *Gelasiana Mixta*, l'épine dorsale de cette famille de sacramentaires est désormais romaine. Même des documents structurellement gallicans comme le *Gothicum*, le *Gallicanum Vetus* ou le Fragment Anderson paraissent

1. Voir COEBBERGH, « Sacramentaire léonien » et JANINI, « Roma y Toledo ».

2. Voir l'étude classique de VOGEL, « Les échanges liturgiques », p. 188-229.

3. D'aucuns tendent aujourd'hui à relativiser la crise qui frappe la Gaule pendant le déclin de la dynastie mérovingienne. Ces nuances sont certainement nécessaires, mais les faits sont têtus : peu avant 700 et jusqu'en 750, c'est-à-dire essentiellement du temps de Charles Martel, l'activité synodale s'éclipse, des listes épiscopales s'interrompent, des églises et des monastères sont pillés par les musulmans ou spoliés par les princes francs, le latin vulgaire s'efface... Voici d'ailleurs un indice qui ne trompe pas : la qualité du texte des manuscrits s'effondre. Il est délicat de tracer une frontière précise entre le Bas-Empire et la période mérovingienne, malgré la période difficile traversée par la Gaule de 400 à 450, tant les indices de romanisation demeurent nombreux jusque tard dans le VII^e siècle, même si ceux-ci sont largement contrebalancés par les facteurs de discontinuité. Mais la crise qui accompagne l'établissement des usurpateurs est nette. Même K. F. WERNER, *Les Origines*, Paris, 1984 (Histoire de France 1), p. 348-368, pourtant peu suspect de préjugés « antifrancs », souligne volontiers l'importance de cette rupture.

profondément hybrides, à l'instar de la liturgie milanaise, mais à un moindre degré.

Cette substitution progressive d'un rite paisiblement majoritaire par un intrus profondément différent est venue grossir le flot de changements engendrés par la profonde mutation des mentalités religieuses marquant la transition de l'Antiquité au Moyen Âge, et dont il ne faut pas moins tenir compte pour s'imprégner du contexte qui a vu naître nos sacramentaires.

Vers la fin de l'époque mérovingienne, la langue des clercs et de la liturgie, en passe de se muer en langue hiératique, n'était plus guère, voire plus du tout, comprise des fidèles ; ceux-ci n'avaient jamais vraiment accédé au latin classique et ils s'en éloignaient maintenant à grands pas (vers quelques dialectes romans, vieux français ou germaniques)¹. Pourtant cette coupure n'avait rien d'obligatoire : les Goths ariens avaient longtemps bénéficié d'une liturgie en langue vernaculaire. Mais entre-temps une telle option pastorale était devenue tout simplement étrangère aux représentations mentales des ecclésiastiques.

Pour cette raison et pour bien d'autres, la mentalité ecclésiastique absorbera la vision du monde des tribus guerrières indo-européennes, laquelle à son tour réinterprétera ce qu'elle a retenu du message chrétien selon ses catégories². La première des conséquences sera, au VII^e-VIII^e siècle (et jusqu'à

1. Dans la ligne de D. NORBERG, « À quelle époque a-t-on cessé de parler latin en Gaule ? », *Les Annales* 21 (1966), p. 346-356, BANNIARD, *Viva voce*, chap. I et IX, juge, d'après l'évolution de la syntaxe, que le latin parlé se détériore rapidement vers 650 et s'effondre après 700. En revanche, selon J. HERMAN, « The End of the History of Latin », *Romance Philology* 49 (1996), p. 364-382, la mort du latin devrait être située au cours de la première moitié du VIII^e siècle et correspond plutôt à la disparition des voyelles dans les syllabes finales (je remercie Rémy Burget de m'avoir signalé cet article) ; synthèse récente dans : éd. R. WRIGHT, *Latin and the Romance Language in the Early Middle Ages*, Londres-New York, 1991. On se souviendra également que le « latin classique » fut toujours le fait d'une infime minorité, et qu'à ce latin s'opposent le ou plutôt les « latins vulgaires » des classes moyennes, les ancêtres des langues romanes, et au moins jusqu'au V^e siècle, pour la Gaule, les dialectes ruraux celtiques plus ou moins résiduels ; voir G. REICHENKRON, *Historische latein-altromanische Grammatik I. Einleitung. Das sogenannte Vulgärlatein und das Wesen der Romanisierung*, Wiesbaden, 1965 ; sur le latin parlé voir aussi V. VÄÄNÄNEN, *Introduction au latin vulgaire*, Paris, 1967² et D. NORBERG, *Manuel pratique de latin médiéval*, Paris, 1968.

2. R. BOYER, *Le Christ des Barbares*, Paris, 1987 (très nuancé) ; J. C. RUSSEL, *The Germanisation of Early Medieval Christianity*, New York-Oxford, 1994 ; dans une perspective plus générale : R. A. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990.

la fin du XVIII^e siècle dans quelques diocèses du Saint Empire) une sécularisation – déjà à l'œuvre dans l'Empire romain, il est vrai – presque complète du rôle de l'évêque (voire de l'abbé), qui, parfois doté de pouvoirs temporels¹, devient un agent royal à la tête de vastes domaines fonciers préfigurant le seigneur féodal². Il ne s'agit nullement d'une « légende noire », et le fait que certains prélats aient continué à avoir des préoccupations pastorales à caractère religieux n'y change rien : le temps des évêques théologiens et prédicateurs s'efface peu à peu. En revanche, avec l'apparition du concept de la guerre sainte au début de l'ère carolingienne, la fonction militaire du prince se voit sacralisée et même « liturgisée », comme l'attestent les prières rituelles dites pour le succès des armes³.

L'époque franque a ceci de paradoxal que, si d'une certaine manière l'histoire de l'Église et celle des institutions civiles tendent à se confondre, la demande de « sacré » (intercessions, rites, etc.) ne cesse pas pour autant de peser sur les clercs. Au contraire, elle s'alourdit brutalement, tandis que le prêtre se voit désormais reconnu – et même défini – comme le détenteur d'un « pouvoir » d'origine divine assurant l'efficacité des rites⁴. Il n'est plus le président de l'assemblée, mais (et pour longtemps) un médiateur entre Dieu et les hommes, assumant un sacerdoce de type vétérotestamentaire. Dans ces conditions, ce n'est plus l'Église qui offre, mais le prêtre au nom de l'assistance⁵, suscitant l'éclosion d'une « caste » cléricale dévouée au sacré, conforme à la trifonctionnalité

1. Mais, contrairement à l'opinion courante, les évêques mérovingiens n'étaient pas *defensor ciuitatis* ; voir H. LECLERCQ, « *Defensor ciuitatis* », DACL, IV-1, 1920, col. 424-426 ; synthèse dans J. DURLIAT, « Les attributions civiles des évêques mérovingiens », *Annales du Midi* 91 (1979), p. 237-254.

2. Voir notamment LECLERCQ, « Gallicane (Église) », col. 441-443 ; PONTAL, *Histoire des conciles mérovingiens*, p. 260 et RICHÉ, *Éducation et culture*, p. 315 ; sur l'épiscopat gallo-romain et franc, voir HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft* ; SCHEIBELREITER, *Der Bischof* ; VAN DAM, *Leadership and Community*.

3. Voir par exemple la *Missa pro regibus in die belli contra paganos* du Sacramentaire d'Angoulême (Eng 2307-2310) copié vers 800 ; ou bien les offices accompagnant le départ en guerre du roi et son retour, LOR, col. 149-155 (qui datent du VII^e siècle). Synthèse dans J. FLORI, *La Guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, 2001, chap. II.

4. Cette conception nouvelle est très sensible dans les rites d'ordination du *Pontificale Romano-germanicum* mayençais (X^e siècle).

5. Voir Y. CONGAR, « L'*Ecclesia* ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », dans *La Liturgie après Vatican II*, Paris, 1967, éd. J.-P. JOSSUA et Y. CONGAR (Unam Sanctam 66), p. 193-246 et *L'Ecclésiologie du haut Moyen Âge*, p. 92-98.

indo-européenne¹. La barrière entre profane et sacré ne passe plus entre incroyants et fidèles, mais entre laïcs et clercs, auxquels revient la tâche de s'approcher du mystère terrible², pour offrir un sacrifice qui existe par lui-même, sans référence à l'action de l'assemblée.

À la fin de la période qui nous occupe, ce changement de perspective va être poussé à outrance par une série d'innovations. Une forme liturgique inédite apparaît : la messe votive (d'abord *pro defuncto*). Cette évolution annonce l'idée médiévale de la messe comme *opus bonum* confié, avec une valeur autonome vis-à-vis de l'assemblée, aux mains du seul prêtre ; prêtre qui lui-même se voit de plus en plus reconnaître une efficence dans la confection de l'eucharistie, en particulier lorsqu'il répète les paroles de l'institution³.

Tout cela s'inscrit dans un large mouvement par lequel l'Église franque se dote de concepts nouveaux : un christomonisme primaire exclusivement transcendant (avec un effacement parallèle de la médiation du Christ)⁴, la sacralisation des lieux et des objets (en particulier les reliques), l'appel à la *uirtus* des saints⁵... même si en réalité il est plus juste de dire que le clergé franc accentue plus ou moins radicalement des orientations écloses un peu partout lors de la période constantinienne, et qui ne sont donc pas réductibles à une mentalité « germanique ». L'eucharistie comme *mysterium tremendum*

1. Voir M. METZGER, « Pluralisme liturgique, créativité et expressions de la communion dans les Églises du premier millénaire », *Bulletin ET, Zeitschrift für Theologie in Europa* 9 (1998), p. 155.

2. Cette thématique apparaît surtout dans les prières privées du prêtre – ou « apologies » – qui insistent lourdement sur son indignité dans sa tâche d'intermédiaire entre un Dieu (réputé terrible et inaccessible) et les hommes, lorsque le prêtre monte à l'autel ; voir NOCENT, « Les apologies ».

3. Synthèses dans GY, « Doctrine eucharistique » et KILMARTIN, *The Eucharist in the West*, I^{re} partie.

4. Un point bien mis en lumière par JUNGSMANN, « La lutte », p. 60-68, mais il faut souligner qu'une forme de « docétisme naïf » semble avoir existé de manière plus ou moins endémique presque depuis les origines.

5. En fait l'idée d'une intercession des saints, bien qu'elle constitue une innovation (voir JUNGSMANN, *The Place*, p. 264-267), remonte loin et n'a rien de spécifiquement germanique. Elle est présente en Orient, Augustin la mentionne souvent et Grégoire de Tours, qui n'a rien d'un Franc, s'en fait l'ardent zéléteur ; voir R. VAN DAM, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, 1993 ; B. BEAUJARD, *Le Culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle*, Paris, 2000 ; synthèse dans P. BROWN, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. de l'anglais, Paris, 1984.

clérical, par exemple, apparaît en Syrie à la fin du IV^e siècle¹. Cette approche correspond à une disjonction de l'assemblée célébrante et des espèces eucharistiques dont la signification se voit dès lors réifiée, affectant ainsi la notion même de symbole. Elle correspond aussi à une orientation de plus en plus exclusivement théophanique du rite en lui-même, tel qu'il est accompli par le seul *hiereus* érigé au rang de médiateur entre Dieu et les hommes. Les chrétiens se dotent – après en avoir repoussé l'idée avec horreur pendant trois siècles – de temples où habite la divinité. De sorte que, en définitive, l'église lieu de culte tend à se substituer à l'Église assemblée des fidèles.

D'autres données, qui sont pourtant spécifiquement occidentales, ne trouvent pas non plus leur origine chez les Barbares : l'insistance sur la réitération des paroles de l'institution par le prêtre remonte au moins au *De sacramentis* d'Ambroise de Milan ; de même la messe votive *opus bonum* dont l'efficacité est susceptible d'être appliquée en particulier aux défunts, est pour la première fois attestée à Rome dans les écrits de Grégoire le Grand (*Dial.* IV, 57-58)²... On peut penser que les chrétiens de Gaule, à la différence des Orientaux qui n'accepteront jamais de développements comparables à ceux de la messe votive ou de la « liturgie » *sine populo*, ont accueilli favorablement ces innovations parce qu'elles devaient répondre à leur conception ancestrale du sacré. De même, le christianisme celtique, dont la créativité propre et la vigueur évangélique constituent un des rares exemples d'acculturation réussie en milieu tribal, ne parvint pas à se défendre contre ces orientations. Au contraire, le monachisme irlandais va les exacerber et s'employer à les diffuser sur le continent³.

1. Voir BISHOP, Appendix, p. 92-97 ; JUNGSMANN, *The Place*, p. 245-254. Les *apologiae* se sont certainement diffusées en Occident par le truchement des moines irlandais ; voir « Spanish Symptoms », p. 161-163, mais on ne peut exclure d'autres canaux (notamment pour le *Nobis quoque peccatoribus* romain).

2. Voir le commentaire de A. DE VOGÜÉ, *Grégoire le Grand, Dialogues* I, Paris, 1978 (SC 251), p. 147-148 ainsi que VOGEL, « Deux conséquences » et « Une mutation culturelle ».

3. Voir GÖDEL, « Irisches Beten » (qui est très négatif) ; J. A. JUNGSMANN, *Histoire de la prière chrétienne*, trad. de l'allemand, Paris, 1972, chap. v (plus nuancé).

La liturgie à l'orée d'une ère nouvelle.

L'émergence d'Églises jeunes et l'instauration consécutive d'une mentalité sacrale qui tend à réduire le christianisme à une orthopraxie rituelle sont loin, du reste, d'être étrangères à la disparition de la liturgie occidentale non romaine. Le prêtre était alors convaincu d'être le détenteur d'une puissance d'origine divine bénéfique, par les rites qu'il accomplissait, *tam pro uiuis quam pro defunctis* (PRG dixit) ; ce pouvoir s'exerçant directement d'abord sur la transformation et l'offrande sacrificielle des *Sancta* par la vertu des *verba Christi* – pourvu que ceux-ci fussent énoncés correctement. Nombre de prêtres pouvaient, dans ces conditions, être sensibles à une argumentation qui permettait d'appuyer sur une norme absolue l'efficacité de l'ensemble des mots de la prière eucharistique, et non plus seulement de l'*oratio periculosa*, c'est-à-dire du *Qui pridie*¹. Et ce type d'argumentation était d'autant plus susceptible de rencontrer un écho favorable que la norme choisie était la *canonica prex*. En effet, pour la mentalité barbare, « l'Église et la tradition romaines garantissent cet accomplissement "juste" des actes du culte et des rites, qui met réellement en rapport avec la puissance divine »².

N'est-ce pas ce dont s'est persuadé le zélé franc de la liturgie romaine qui, dans le *Capitulare ecclesiastici ordinis*, réclame de tout prêtre « qui désire offrir spirituellement le sacrifice à Dieu », qu'il accomplisse les rites de la messe selon « la sainte institution des pères orthodoxes et du bienheureux et glorieux siège du saint apôtre Pierre » (OR XV, 155) ?

Or ce sont bien les jeunes Églises insulaires – issues de la mission romaine en Angleterre – qui vont diffuser les livres liturgiques venus de l'*Urbs*, au nom d'un nouvel idéal de *romanitas*, dont ces livres sont le drapeau. La face de

1. Le récit de l'institution de Stowe porte cette appellation que l'on trouve déjà dans la *Praefatio Gildae de Paenitentia*, can. 20 (pays de Galles, peut-être du VI^e siècle). Ce dernier impose une pénitence au prêtre qui se trompe dans l'*oratio periculosa*. De même, le Pénitentiel de Cummean (Irlande, VII^e siècle) 11, 29, inflige de cinquante à cent coups de bâton à celui qui bafouille à ce moment. L'*expositio missae* de Stowe (ajoutée vers l'an mil), reprise dans le *Leabhar Breagh*, contraint le prêtre à toute une gymnastique compliquée et à d'interminables prières privées supplémentaires pendant le *Qui pridie* ; voir KOTTJE, « *Oratio Periculosa* ».

2. SCHATZ, *La Primauté du pape*, p. 103-104, qui lie cette donnée, de manière très judicieuse, avec le synode de Whitby de 664, et la décision du roi Oswiu de se conformer à l'usage romain afin de ne pas contrarier le « portier du ciel » (BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Hist. eccl.* III, 25).

l'Occident en sera changée. Jusqu'à présent, nous avons envisagé la liturgie comme tributaire de son contexte ecclésial. Maintenant, aux mains des réformateurs, elle en devient un des acteurs principaux, prenant une part non négligeable dans l'instauration de nouveaux rapports des clercs avec l'autorité civile, comme dans l'élaboration d'une vision – de plus en plus centralisatrice – du lien des Églises locales entre elles, en somme dans l'éclosion de la chrétienté médiévale.

C'est depuis les îles qu'a commencé à se propager la *canonica prex* romaine grégorienne. À l'initiative de quelques moines irlandais romanisants, elle gagne le continent dans sa recension irlandaise, telle qu'on peut la lire dans le *Bobiense*, le *Missale Francorum*, Stowe ou le Sacramentaire de Boniface (et dans le *Gothicum* s'il n'était pas mutilé à la fin), et conserve quelques particularités prégrégoriennes. Simultanément, la *canonica prex* se diffuse, sans doute par le truchement des moines anglo-saxons, dans une version plus autorisée, à l'exemple de celle que l'on trouve dans les Gélasiens. Il revient à ces moines, en effet, d'avoir assuré le succès en *Francia* de la compilation sud-italienne de *libelli* romains formant le Sacramentaire gélasien (ainsi sans doute que le grégorien de type *Paduense* dont on peut déceler l'influence dans les Gélasiens mixtes), les *Comes* romains représentés par celui de Wurtzbourg, ou encore les psautiers romains (tel celui de sainte Salaberge).

Avec le concile ombrien de Clofesho (747)¹, entérinant la volonté romanisatrice des moines anglo-saxons et des dynasties insulaires qui luttèrent depuis longtemps contre les usages celtiques, et probablement dès le *Concilium Germanicum* de 742/743 présidé par Carloman et Boniface², l'*ordo romanus* réussit à acquérir un caractère normatif *per se* en Occident. Auparavant, il n'avait bénéficié d'un tel privilège que dans l'orbite métropolitaine romaine³. L'aire d'influence

1. CED III, p. 367-368 (can. 13-18) ; voir WILLIS, *Further Essays*, p. 230-233 ; C. CUBITT, « Pastoral Care and Councilar Canons : The Provisions of the 747 Council of Clofesho », dans *Pastoral Care before the Parish*, Leicester, 1992, p. 193-211 et *Anglo-Saxon Church Councils*, chap. v ; BERNARD, *Du chant romain*, p. 681-686. Voir aussi F. CABROL, « Bretagne (Grande-) (Liturgie) », DACL II-1, 1910, col. 1229-1245 ; G. ELLARD, *Master Alcuin Liturgist*, Chicago, 1956, chap. I-III. WALLACE-HADRILL, « Rome and the English Church », s'est interrogé sur la profondeur et les arrière-pensées de l'allégeance anglo-saxonne à Rome.

2. Voir VOGEL, « Les échanges liturgiques », p. 195-196.

3. Voir l'étude classique de P. BATIFFOL, « Les trois zones de la *potestas*

géographique des liturgies romaines demeurerait bien plus restreinte que celle de la liturgie de Tolède ou de la nébuleuse de type gallican. N'enregistre-t-on pas des influences de type gallican à Rome même¹ ? Inversement la tentative de romaniser le royaume suève, menée au VI^e siècle par le siège de Braga avec le consentement du pape Vigile, ne résiste pas aux mesures prises à son encontre lors du sixième concile de Tolède². Les papes de Rome, faute de trouver des relais locaux efficaces comme le purent Grégoire II et Zacharie, n'avaient pas les moyens de réclamer une stricte unification liturgique autour des coutumes liturgiques de l'*Urbs*, si tant est qu'ils aient réellement tous été animés de ce désir. Ainsi Grégoire le Grand prend-il résolument parti pour la diversité liturgique dans l'unité de la foi avec son *Libellus responsionum* aux neuf questions d'Augustin de Cantorbéry³. Cette lettre n'est pas isolée ; une réponse de Grégoire à Léandre de Séville (*Registrum* I, 41) autorise les Espagnols à baptiser par une simple immersion *quia in una fide nil officit sanctae ecclesiae consuetudo diuersa*⁴.

Mais en Gaule, au VIII^e siècle, la manière dont les clercs réformateurs envisagent l'unité ecclésiastique est tout autre. Quant à la liturgie gallicane, elle devait alors, à leurs yeux, faire pâle figure face à sa concurrente. À l'aune du principe de variabilité, les sacramentaires gallicans étaient pauvres en

papale », repris dans *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1938 (Unam Sanctam 4), p. 41-79 ; VOGEL, *Introduction*, p. 247-250 ; ou encore Y. CONGAR, « Le pape, patriarche d'Occident », repris dans *Eglise et papauté*, Paris, 1994 (Cogitatio Fidei 184), p. 15-20.

1. Voir COEBERGH, « Problèmes de l'évolution », p. 289, n. 70 ; R. E. REYNOLDS, « Addenda to South Italian Ordination Rite », dans *Clerical Orders in the Early Middle Ages*, Aldershot, 1999, XXII, p. 1.

2. Voir PINELL, *Liturgia hispanica*, p. 119-120.

3. Ce texte a suscité une controverse à cause de son absence du *Registrum* de Grégoire comme des archives du Latran. Nous ne le connaissons que grâce à Bède (*Hist. eccl.* I, 27). Et déjà Boniface (*Ep.* 30) mettait en doute l'authenticité de cette lettre qui contrevenait à ses propres conceptions. Cependant pourquoi Bède, partisan de la liturgie romaine, se serait-il donné la peine de recopier ce texte défavorable à ses propres vues ? Voir P. MEYVAERT, « Diversity within Unity : A Gregorian Theme », repris dans *Benedict, Gregory, Bede and Others*, Londres, 1977, chap. VI ; « Bede's Text of the *Libellus Responsionum* of Gregory the Great to Augustine of Canterbury », *ibid.*, chap. X et « Le *Libellus responsionum* à Augustin », dans *Grégoire le Grand*, Paris, 1986, p. 543-550. Synthèse (avec des réflexions sur la chronologie et le contexte de cette correspondance) dans R. A. MARKUS, *Gregory the Great and his World*, Cambridge, 1997, p. 184-185.

4. Voir M. F. WILES, « Triple Immersion : Baptism in the Arian Controversy », *SP* 30 (1997), p. 337-349.

formulaires par rapport aux collections issues de l'*Urbs*. De même, pour des ecclésiastiques lettrés, les prières gallicanes devaient sembler souvent difformes en regard des romaines. Que pouvaient-elles faire, d'ailleurs, contre une liturgie célébrée par l'évêque qui revendiquait l'héritage de l'apôtre supposé détenir les clefs du paradis ? Que pouvaient-elles faire pour enrayer l'attrait qu'exerçait le faste des basiliques de la Ville éternelle sur les âmes frustes des princes et des clercs austrasiens ? Enfin, la hiérarchie des pays francs, théologiquement inculte et largement sécularisée¹, n'offrait qu'un faible front face à ces zélotes, puis à l'autorité royale. Une certaine apathie (nous ne voyons rien de comparable à l'effort mené par Tolède IV contre la romanisation des usages), de même que l'absence de pouvoir central ecclésiastique, étaient certainement de puissants facteurs de conservatisme, mais aussi de piètres remparts contre les agressions extérieures, comme le signalait déjà Duchesne².

Avec l'aval plus ou moins lucide de Rome, la dynastie carolingienne, de Pépin le Bref († 768) à Louis le Pieux († 840), n'aura plus qu'à précipiter jusqu'à ses ultimes conséquences le mouvement d'hybridation (symbolisé par les Gélasiens mixtes et OR XV) déjà exacerbé par la partie la plus dynamique du clergé ; un mouvement que seul justement un monarque énergique aurait été en mesure d'inverser réellement. Pour des motifs proches de ceux des moines missionnaires anglo-saxons³, mais réorientés dans un sens plus régalien, et donc touchant à la symbolique politico-religieuse sur laquelle les parvenus de la nouvelle dynastie franque entendent fonder leur pouvoir, ces derniers parviennent à remplacer définitivement les rites occidentaux autochtones par une adaptation franque de la liturgie romaine. Le point d'orgue de ce processus est marqué par la venue (vers 790) du

1. RICHÉ, *Éducation et culture*, p. 315 : « En dépit de ces atouts, la production ecclésiastique des villes bourguignonnes se limite à l'hagiographie en vers et en prose, et à l'élaboration de collections canoniques. Les évêques de la Gaule ne sont que juristes, poètes et hagiographes. Leur origine sociale et leur éducation expliquent cette attitude. En effet, la plupart d'entre eux sont des fonctionnaires royaux. Rares sont les clercs qui accèdent à la dignité épiscopale, remarque avec amertume Grégoire de Tours [*Hist. Franc.* VI, 46]. »

2. *Les Origines*, p. 108.

3. Voir SCHATZ, *La Primauté du pape*, p. 107 ; CONGAR, *L'Écclesiologie*, p. 196-197.

Sacramentaire grégorien *Hadrianum* réclamé par Charlemagne¹. Mais cette romanisation devait être suffisamment avancée pour que cette substitution ne nécessite que des décisions législatives mineures et ponctuelles, comme le canon 54 du *Capitulare ecclesiasticum* (789) et le canon 51 du concile de Francfort (794) à propos des diptyques. La domination que les moines, gagnés aux idées réformatrices, exercent sur les *scriptoria*, assurera la pérennisation de ce bouleversement.

Seule la liturgie wisigothique, bien qu'elle soit dépourvue de son garant traditionnel après l'effondrement du royaume de Tolède, parviendra à survivre jusqu'à aujourd'hui. Paradoxalement, elle doit sa survie autant à la ténacité de quelques-uns qu'à la domination musulmane qui permit à quelques Églises de la péninsule Ibérique de conserver leur rit à l'abri de l'entreprise romanisatrice des Carolingiens, des moines clunysiens, puis de la condamnation fulminée par Grégoire VII contre les livres wisigothiques².

Pourtant, l'Église des Gaules devait être, elle aussi attachée à ses coutumes. Sous les coups de plus en plus accusés de la romanisation, elle avait pris conscience de sa particularité. Tous, au VIII^e siècle, n'acceptèrent pas de bon cœur la réforme carolingienne. Leur souffrance a laissé une trace jusqu'à nous à travers l'indignation du rédacteur de la Collection de Saint-Gall :

1. On consultera les synthèses de H. NETZER, *L'Introduction de la messe romaine en France sous les Carolingiens*, Paris, 1910 ; BISHOP et WILMART, « La réforme liturgique » ; E. EWIG, « Saint Chrodegang et la réforme de l'Église franque », repris dans *Spätantikes und frankisches Gallien II*, éd H. ATSMAN, Munich, 1979, p. 232-259 (Beiheft der Francia 3) ; VOGEL, « Les échanges liturgiques » ; « La réforme culturelle » ; « Saint Chrodegang », ou encore « Les motifs de la romanisation du culte sous Pépin le Bref (751-768) », dans *Culto cristiano. Política imperial carolingia*, Todi, 1979, p. 15-41, qui demeurent inégales, même si l'hypothèse, proposée par Vogel, d'une volonté de fermer la Gaule aux influences orientales comme motif de la réforme menée par la dynastie franque paraît invraisemblable ; voir BERNARD, *Du chant romain*, p. 693-695 (que je n'estime cependant pas devoir suivre dans sa remise en cause globale des travaux de Vogel). — À propos de l'abolition par les Carolingiens de la liturgie hispano-gallicane propre à la Septimanie wisigothique, voir GROS, « La liturgie narbonnaise » et MUNDO, « Les changements liturgiques ».

2. Voir A. UBIERTO ARTERA, « La introducción del rito romano en Aragón y Navarra », HS 1 (1948), p. 299-324 et R. GONZALVES, « The Persistence of the Mozarabic Liturgy in Toledo after a.d. 1080 », dans *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, New York, éd. B. F. REILLY, 1985, p. 157-185.

Je ne sais avec quelle audace et quelle témérité certains esprits présomptueux osent invoquer les bienheureux Hilaire, Martin, Germain, Ambroise et plusieurs autres [...] pour dire : « Ce qu'ont observé et gardé ces saints, nous voulons l'observer et le garder nous aussi. » [OR XIX, 39.]

Nous ne pourrions jamais mesurer l'ampleur réelle de cette résistance. Mais nous savons que le cadre liturgique de la synthèse romano-franque, qui absorbe une large quantité de matériaux gallicans¹, permet la survie d'éléments épars de l'ancien rit : chants, cérémonies (comme celle de la Dédicace), diptyques, prières universelles ou litanies diaconales, etc. Quelques documents attestent même d'une utilisation assez tardive de livres non romains. C'est le cas du *Lectionnaire* de Luxeuil, qui demeura en usage au moins jusqu'au IX^e-X^e siècle² ; ou encore de l'*Antiphonaire* de Fleury *Paris BNF nouv. acq. Lat. 1628*, un livre (probablement breton) écrit au IX^e siècle dans une écriture irlandaise, qui suit un office très largement gallican³. Si l'on accepte la datation basse de R. McKitterick pour la première lettre du Pseudo-Germain, il n'est pas impossible non plus que cet autre exemple d'*ordo* hybride (« Germain » cite le canon romain) témoigne d'une forme de résistance passive à la romanisation, appuyée sur les décisions législatives hispaniques. Sans l'intervention du prince, on peut penser que la liturgie hybride élaborée au VIII^e siècle, au sein des territoires francs, aurait évolué vers une forme essentiellement romaine, mais plus particulariste, plus acculturée, où des éléments structurels, voire le cadre général de l'*ordo* gallican, auraient été préservés.

C'est, du reste, un phénomène de ce type qui s'est produit à Milan et en Irlande. Le *De sacramentis* témoigne de la présence à Milan, dès le temps d'Ambroise, d'une cousine de la *canonica prex*, et les missels milanais du IX^e siècle ne seraient guère plus qu'une variante locale de la liturgie romaine dans sa version gélasienne sans quelques vestiges de type gallican suffisamment caractéristiques pour définir une « liturgie

1. GROS, « El ordo romano-hispanico », a montré qu'il s'est produit un phénomène analogue pour l'*ordo* hispanique de la Dédicace, lorsque la liturgie romaine s'est imposée en Septimanie.

2. SALMON, *Lectionnaire* I, p. XCVII et t. II, p. 75.

3. CLLA 428 ; selon Gamber, il s'agit d'un manuscrit anglo-saxon. MORIN, « Fragments inédits » et « Antiphonaire de Fleury » (suivi par SALMON, *Le Lectionnaire* I, p. LXXXVII) a montré son caractère gallican, du reste évident.

ambrosienne ». Quant à la liturgie celtique, telle que nous la connaissons à travers le Missel de Stowe et sa parentèle (le Missel de Fulda, le Fragment de Plaisance, les fragments *Sangallensis* 1394 et 1395, ceux de Reichenau *Karlsruhe Aug. 17 A* et *18 B...*), elle constitue une sorte de « rit », édifié à base d'éléments romains prégrégoriens, de prières gallicanes et de compositions locales. C'est bien d'ailleurs ce dont témoigne, au XI^e siècle, l'abbé Turgot qui constate qu'en certains endroits d'Écosse la messe est célébrée *contra totius ecclesiae consuetudinem*¹. Le rit celtique, échappant au contrôle de l'autorité impériale, a certainement pu conserver sa personnalité jusqu'à ce que, avec l'appui de l'envahisseur normand, la Réforme grégorienne², relayée par des synodes comme ceux de Cashel en 1101 et 1172, ou par l'action de prélats comme Malachie († 1148), zéloteurs des *consuetudines sanctae romanae ecclesiae*³, vienne anéantir les derniers vestiges septentrionaux de la liturgie extrême-occidentale.

On le voit, à bien des égards, les différents contextes au sein desquels la liturgie occidentale s'est modifiée depuis l'époque des origines de la chrétienté latine, et qui viennent d'être trop rapidement esquissés, correspondent à des réalités dont l'évolution offre un tableau fort contrasté, que ces réalités soient de l'ordre des représentations religieuses ou d'ordre institutionnel. Cependant, ce sont toutes ces transformations qu'il faut prendre en compte pour parvenir à se frayer un chemin depuis les sacramentaires résultant de l'adaptation, effectuée sous l'égide carolingienne à la fin VIII^e siècle, des rites romains en Gaule, jusqu'aux sacramentaires gallicans codifiés au cours du VII^e siècle, et enfin jusqu'à l'époque de la formation du fonds occidental non romain, probablement pas moins de quatre siècles auparavant.

1. Voir *Vita Margaritae* (CED, t. II, p. 158) ; cité dans GOUGAUD, *Christianity*, p. 329.

2. Voir A. GWYNN, « The Twelfth Century Reform », dans *A History of Irish Catholicism* II-1, Dublin, 1968 ; D. BETHELL, « English Monks and Irish Reform in the Eleventh and Twelfth Centuries », *Historical Studies* 8 (1971), p. 11-35.

3. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Vita Malachiae* III, 7.

CHAPITRE IX

PRIÈRES DE LA SYNAXE EUCHARISTIQUE AVEC TRADUCTION

DIPTYQUES

MM, col. 542-543. — Offerunt deo domino oblationem sacerdotes nostri papa romensis et reliqui pro se et omni clero et plebibus ecclesiae sibimet consignatis, uel pro uniuersa fraternitate. Item offerunt uniuersi presbyteri, diaconi, clerici ac populi circumadstantes in honorem sanctorum pro se et suis. Facientes commemorationem beatissimorum apostolorum [...]

Nos évêques, le pape romain et tous les autres, offrent l'oblation au Seigneur Dieu, pour eux-mêmes et pour tout le clergé, pour le peuple de l'Église qui leur sont assignés, comme pour la fraternité universelle. De même, tous les prêtres, les diacres, les clercs et le peuple ici présent offrent en l'honneur des saints, pour eux-mêmes et pour les leurs. Faisant mémoire des bienheureux apôtres...

« POST NOMINA »

Invitatoires.

Mnc 58/MG 207. — Diuersis oblationibus sacris^a una tamen fidei deuotione conlatis, mutuae inuicem sollicitudinis

a. sacris] sacris altaribus *MG 207*

uota promamus a domino nostro^a poscentes, ut cordia omnium offerentium ad hostiam rationabilis placitae^b sibi sanctificationis emundet et quiescentum animas in sinu Abrahae collocare dignetur et in partem primae resurrectionis admittat. [...]

Une fois offertes ces diverses oblations sacrées dans l'unique obéissance de la foi, exprimons nos vœux d'une sollicitude réciproque, réclamant avec insistance de notre Seigneur qu'il purifie le cœur de chacun des offrants de telle sorte qu'il soit pour lui une hostie sainte, spirituelle et agréable, et qu'il daigne placer les âmes des défunts dans le sein d'Abraham et qu'il les admette à participer à la première résurrection.

Mnc 106/MG 268. — Oremus pro his, qui offerunt munera domino deo nostro sacrosancta spiritalia pro se et pro caris suis et pro spiritibus carorum suorum in commemorationem sanctorum martyrum, ut dominus deus noster praeces eorum^c clementer exaudire dignetur. [...].

Prions pour ceux qui offrent les très saints dons spirituels au Seigneur Dieu, pour eux-mêmes et pour ceux qui leur sont chers, pour les âmes de ceux qui leur sont chers, faisant mémoire des saints martyrs, afin que le Seigneur notre Dieu daigne écouter avec bienveillance leurs prières.

Mnc 138/MG 294. — Auditis nominibus offerentium, debita cum ueneratione beatissimorum apostolorum et martyrum omniumque sanctorum commemoratione decursa^d, et offerentium et pausantium commemoremus nomina, ut aeternalibus indita paginis, sanctorum coetibus adgrentur. [...].

Ayant entendu les noms des offrants, la commémoration des bienheureux apôtres, des martyrs et de tous les saints ayant été faite avec la vénération qui convient, commémorons les noms des offrants et des morts afin que, leurs noms ayant été inscrits sur les pages éternelles, ils soient reçus dans la compagnie des saints.

a. domino nostro] domini pietate *MG 207*

b. placitae] conplacitae *MG 207*

c. eorum] illorum *MG 268*

d. /// <beatissim>orum patriarcharum, profetarum, apostolorum et martirum omniumque sanctorum memores sumus *Mnc 138*] Auditis nominibus offerentium, debita cum ueneratione beatissimorum apostolorum et martyrum omniumque sanctorum commemoratione decursa *MG 294*

Mo 26. — Oremus, carissimi, pro fratribus nostris qui offerunt deo nostro spiritalia munera petentes ut oblationes illorum accepto ferre dignetur. Restituat illis pro modicis ///

Prions, très chers, pour nos frères qui offrent à notre Dieu ces dons spirituels, en le suppliant qu'il daigne porter à leur crédit ces offrandes. Pour qu'il leur restitue en échange de ces modestes <dons> ///

Mo 59. — Sanctifica^a, omnipotens deus, ea quae a te ordinata sunt placabilitate dignatus, libens suscipe quod offerimus et clemens indulgeat quod litamus, sanctorum tuorum nos gloriosa merita ne in poena ueniamus, excusent. Defunctorum fidelium animae quae beatitudinem gaudent nobis <obtineant>^b, quae consolatione indigent ecclesiae praecibus absoluantur. Quorumque oblatio, quorum ante altare tuum nomina recitantur, ita sit in tuis oculis placita, ut illis sit in beneficiis copiosa. [...].

Sanctifie, Dieu tout-puissant, ce que dans ta bonté tu as daigné ordonner [d'accomplir] ; accepte dans ta bienveillance ce que nous t'offrons et accueille dans ton indulgence ce que nous présentons ; que les glorieux mérites de tes saints nous valent le pardon de telle sorte que nous ne subissions pas le châtement ; que les âmes des fidèles défunts qui sont dans la joie obtiennent pour nous la béatitude et que celles à qui fait défaut la consolation soient absoutes par les prières de l'Église ; que l'oblation de ceux dont les noms sont récités devant ton autel soit agréable à tes yeux de telle sorte qu'elle leur procure d'abondants bienfaits.

Mil, p. 23*. — Recensitis nominibus offerentium omnipotentem dominum supplicemus ut hostia spiritalis et pura libamina cum offerentium uotis pia miseratione suscipiat. [...].

Après avoir recensé les noms des offrants, supplions le Seigneur tout-puissant, afin qu'il accepte dans sa bienveillante mansuétude les sacrifices spirituels, et les pures libations avec les vœux des offrants.

MG 84. — Auditis nominibus ac desideriiis offerentium, fratres karissimi, dei patris omnipotentis clementiam deprecemur, ut [...] omnium simul oblationes et uota [...] dignetur

a. tua *add Mo 59*

b. obtineant] opetulentur *Mo 59*

[...] ^a accepto ferre, ut accepto tulit Abel iusti sui munera et Abrahæ patriachæ sui hostias. Et quorum nomina texuit recitatio præmissa, eorum sortem inter electos iubeas adgregare. [...].

Ayant entendu les noms et les souhaits des offrants, très chers frères, prions la clémence de Dieu le Père tout-puissant, afin qu'il [...] daigne porter à leur crédit les oblations et les vœux de tous, ainsi qu'il le fit pour les offrandes d'Abel son juste et d'Abraham son patriarche. Et pour que tu donnes l'ordre de joindre à celui des élus le sort de ceux dont les noms viennent d'être récités.

MG 365. — Recensitis nominibus fratrum carorumque nostrorum, oremus dominicam misericordiam, ut in medio Hierusalem in congregatione sanctorum hæc nomina sibi faciat ab angelo sanctificationis in beatitudinem æterni gaudii recensiri, sacrificiumque hoc nostrum sicut in præformationem Melchisedech in uirtute sanctificet. Præces quoque offerentium in hanc oblationem propitiatus exaudiat. [...].

Les noms de nos frères et de ceux qui nous sont chers ayant été recensés, prions la miséricorde du Seigneur, afin qu'il fasse que, au milieu de Jérusalem, dans l'assemblée des saints, ces noms soient recensés devant lui dans le bonheur de la joie éternelle, par l'ange de sanctification, et qu'il sanctifie de même en bienfaits nos sacrifices tels qu'ils étaient préfigurés en Melchisédech. Et qu'il exauce pareillement dans sa faveur les prières des offrants dans cette oblation...

MG 421. — Auditis nominibus karorum nostrorum, omnipotentem dominum deprecemur, ut plebis suæ ministro-rumque uota suscipiens oblationes nostras quas [...] pro spiritibus karorum nostrorum offerimus, in odorem bonæ suauitatis accipiat [...].

Ayant entendu les noms de ceux qui nous sont chers, prions le Seigneur tout-puissant, afin qu'en accueillant les vœux de son peuple et de ses ministres, il reçoive en sacrifice de parfum suave les oblations que nous offrons pour les âmes de ceux qui nous sont chers...

MG 427. — Auditis nominibus offerentium, fratres karissimi, domini maiestatem deprecemur, [...] ut sacra

a. qui hodie per filium suum mirifice aquæ speciem uertit in uinum, ita omnium simul oblationes et uota conuertere dignetur in sacrificium diuinum et *MG 84*

praesentis oblatio, quae offertur, uiuentibus emendationem et defunctis remissionem obtineat peccatorum. Et quorum nomina hic recitatione patefacta sunt, in caelestibus paginis conscribantur. [...].

Ayant entendu les noms des offrants, frères très chers, supplions la majesté du Seigneur, [...] afin que l'oblation sainte offerte en ce jour obtienne l'amendement des vivants, la rémission des péchés pour les morts ; et que ces noms qui ont été rappelés ici au cours de cette récitation soient inscrits dans les pages célestes...

MG 534. — Offerentium nominibus recensitis, fratres karissimi, dominum deprecemur, ut eorum oblationes inter sanctorum dona suscipiat, quorum a nobis facienda commemoratio est, ut et nostri memores esse dignentur. Petamus pro his, qui nos in dominica pace praecesserunt, ut tartario horrore segregatis in sinu Abrahae conlocatis resuscitare omnipotens dignetur in prima sua resurrectione, quae futura est^a [...].

Après avoir rappelé les noms des offrants, frères très chers, prions instamment le Seigneur, afin qu'il reçoive leurs offrandes parmi les dons des saints dont il nous faut faire mémoire, pour que ceux-ci daignent se souvenir de nous. Demandons pour ceux qui nous ont précédés dans la paix du Seigneur, que le Tout-Puissant daigne les ressusciter dans la première résurrection à venir, après les avoir arrachés à l'horreur du Tartare, et placés dans le sein d'Abraham...

Bob 486. — Offerentes deo fratres karissimi spiritalia munera, diuinam clemenciam deprecemur ut has oblationes, quas in commemoratione sanctorum et pro salute omnium credentium offerimus, plena pietatis suae dignatione suscipiat nostrum omnium preces exaudiat.

En offrant à Dieu, très chers frères, ces dons spirituels, prions instamment la clémence divine afin que, dans la plénitude de sa bonté, elle daigne accepter ces oblations que nous offrons en mémoire des saints comme pour le salut de tous les croyants, qu'elle les accueille avec la pleine faveur de sa bonté et qu'elle exauce les prières que nous lui adressons tous.

a. quae futura est] quam futurus est *MG 534*

Collectes.

Mnc 47. — Deus sanctificatio atque benedictio a te haec adsumatur oblatio <et> apud nos pergat in retributione deuotio. Per [...].

Que cette oblation soit accueillie par toi comme une sanctification et une bénédiction, et que notre dévotion nous apporte notre récompense. Par...

Mnc 84. — Exaudi nos deus pater omnipotens et praesta quaesumus ut munera <offerent>ium famulorum et famularum tuarum suscipere digneris, sanctifica quod offertur tibi, praesta quod poscimus. Per [...].

Exauce-nous, Père tout-puissant et accorde, nous t'en prions, que les dons offerts par tes serviteurs et tes servantes soient dignes d'être acceptés ; sanctifie ce qui t'est offert et accorde-nous ce que nous demandons. Par...

Mnc 150. — Perfunde domine spiritum tum sanctum^a suppliantis tibi populi praesentem oblationem et praeces nostras^b ad sublimissimam honoris tui sedem defferi tua dignatione concede. Qui regnas.

Répands, Seigneur, ton Esprit Saint, sur cette oblation de ton peuple qui t'implore [...] ; daigne accorder à nos prières d'être reçues au siège sublime de ta puissance. Toi qui règnes.

Mo 41 (ad pacem). — Exaudi nos deus salutaris noster et in consortio nos diuinorum^c sacrificiorum dignanter admitte ac pacem tuam benignus largire. Per dominum.

Exauce-nous, Dieu de notre salut, admetts-nous dans ta bonté parmi les sacrifices divins et, dans ta bienveillance, répands ta paix. Par notre Seigneur.

MG 480 (ad pacem). — Deus, cui summum sacrificium est concordans anima, cui holocaustum pinguissimum est placata et pura consciencia, concede nobis, quaesumus, ut coniunctio

a. spiritu tuo sancto *Mnc 150*

b. suffragantibus martirum tuorum meritis *add Mnc 150*

c. diuinorum] diuinos *Mo 41*

labiorum copulam efficiatur animarum et ministerium osculi perpetuae proficiat caritati. Per.

Dieu, pour qui le plus haut sacrifice est un esprit de concorde, pour qui l'holocauste le plus gras est une conscience apaisée et pure, accorde-nous, nous t'en prions, que la rencontre de nos lèvres opère celle de nos âmes et que la liturgie du baiser bénéficie à la charité éternelle. Par.

MGV 265. — Suscipe praeces populi tui, clementissime pater, et directas in <conspectu>^a tuo oblationes quasi odorem incensi fragrantis adsume. Per dominum.

Reçois les prières de ton peuple, Père très clément, et accueille devant ta face ces justes oblations comme l'arôme d'un encens parfumé. Par notre Seigneur.

« CONTESTATIONES »

*Eucharisties de type archaïque ou plus évolué,
mais présentant des éléments encore archaïsants.*

FrgB 1. — 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.

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 accès auprès de toi, t'adresser des prières, t'offrir un sacrifice, si ce n'est celui que tu nous as envoyé. Etc.

FrgB 2. — Dignum et iustum est, aequum et iustum est nos tibi super omnia gratias agere, domine sancte pater, omnipotens aeternae deus, qui incomparabili tuae bonitatis honestate lucem in tenebris fulgere dignatus es mittens nobis Iesum Christum sospitorem animarum nostrarum qui nostrae salutis causa humiliando se ad mortem usque subiecit,

a. conspectu] spiritu MGV 265

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 diuinae pietatis, per Iesum Christum dominum et deum nostrum, per quem petimus et rogamus.

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 libérateur 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 suffisamment pour tant de générosité et tant de magnanimité, nous supplions ta grande et indulgente bonté d'accepter 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'implorons.

Mnc 9/LMS 710 (collectio/ad orationem dominicam).

— [...] qui filium tuum pro nostra redemptione misisti, uerbo editum, uriginali utero procreatum, ut carnem et nos de peccatorum nostrorum uinculis liberaret, poenas crucis pertollet, diuersa tormenta sustinuit et nos sua passione saluauit simulque resurrectione redemit.

Toi qui pour notre rédemption envoyas ton fils, annoncé par le Verbe, procréé par un sein virginal, afin de nous libérer, nous et notre chair, des liens de nos péchés ; il endura les souffrances de la Croix, il subit toutes sortes de tourments et nous sauva par sa passion en même temps qu'il nous rachetait par sa résurrection.

Mnc 125. — Dignum et iustum est, aequum et <iustum est> et /// est, nos tibi deus pater omnipotens deuote laudis uota rependere et gratias agere, qui unigenitum filium tuum in redemptionis insigne praetium destinasti, quem ad terrena dimissum tecum semper in caelestibus conessentialem et consempiternum habuisti, cuius incarnationis aduentu inluminati pariter et sanati sumus [...]

Il est digne et juste, équitable et juste, ///, que nous te rendions grâce, Dieu Père tout-puissant, et que nous offrions avec ferveur les

vœux de notre louange, Dieu Père tout-puissant ; toi qui désignas ton Fils monogène comme prix insigne de la rédemption ; lui qui, envoyé sur terre, demeurerait toujours au ciel avec toi, coessentiel et coéternel ; lui par qui nous avons été illuminés autant que nous avons été guéris grâce à l'avènement de son incarnation...

Mnc 152 (post sanctus). — [...] qui unigenitum filium tuum ad hoc misisti ut perditos repararet, errantes reuocaret, uiuificaret, aeternitatis suae participes efficeret, crucis suae contrarias fortitudines uinceret.

Toi qui envoyas ton Fils monogène précisément pour relever ceux qui étaient perdus, pour rappeler ceux qui erraient, pour les vivifier, pour les faire participer à son éternité, pour vaincre les forces ennemies de sa croix.

Mo 62. — Dignum et iustum est, nos tibi semper gratias agere, <sancte pater aeternae>^a deus, cuius nos potestas uerbo creauit, pro^b merito nostro offensa damnavit, pro^c filio pietas liberauit, per baptismum et paenitentiam ad caelos uocauit. [...].

Il est digne et juste de te rendre grâce en tous temps Dieu, Père saint et éternel, toi dont la puissance nous créa par ton Verbe ; condamna nos offenses comme nous l'avions mérité ; à cause de ton amour envers ton Fils, nous libéra, et par le baptême et la pénitence aux cieux nous appela.

MG 70 (praefatio). — Omnipotens sempiterna deus, cuius non minor est misericordia quam potestas, qui licet aestimationem uniuersorum operum tuorum uiceris, ipse tamen tuorum magnitudinem pietate uicisti, mittendo nobis Iesum Christum filium tuum^d dominum nostrum, cuius et onus leue est et iugum suaue, <qui> uirginali utero procreatus ad hoc tradidit nobis salutis iugum, ut omnes nos exaltaret in regnum [...].

Dieu éternel et tout-puissant, toi dont la miséricorde n'est pas moindre que la puissance, toi dont pourtant l'ensemble des œuvres

a. sancte pater aeternae] trinitas *Mo 62*

b. pro] per *Mo 62*

c. pro] per *Mo 62*

d. suorum uicerit, ipse tamen suorum magnitudinem pietate uicit, mittendo nobis Iesum Christum filium suum *MG 70*

défiaient déjà toute mesure, tu les surpassas encore par ta bonté en nous envoyant ton fils Jésus-Christ notre Seigneur, lui dont le fardeau est léger et le joug agréable, lui qui fut conçu dans le sein d'une vierge et qui nous livra ce joug salutaire pour nous exalter tous dans le royaume.

MG 99 (post sanctus). — [...] Qui cum de suo genitori esset aequalis de nostro factus est minor ab angelis et ex patre habens immortalitatem, ex matre quod morietur adsumpsit ut in se liberaret genus humanum de tartaro, dum ipsum mors non tenuit in sepulchro.

Lui qui, bien qu'il fût, par essence, l'égal de son géniteur, a été fait, par notre essence, inférieur aux anges ; et, bien que tenant l'immortalité de son Père, il assuma de sa mère ce qui était mortel, afin de libérer en lui-même le genre humain du Tartare, alors que la mort ne l'a pas retenu dans le sépulcre.

MG 291/MGV 206. — Dignum et iustum est, nos tibi gratias agere, omnipotens sempiterna deus, per Iesum Christum filium tuum dominum nostrum, per quem humanum genus uiuificans pascha etiam per Moysem et Aaron famulos tuos agni immolatione iussisti celebrari consequentibus temporibus usque ad aduentum domini nostri Iesu Christi qui sicut agnus ad uictimam ductus est, eandem consuetudinem in memoriam obseruare praecipisti. Ipse est agnus immaculatus, qui prioris populi prima pascha in Aegypto fuerat immolatus, ipse est aries in uertice montis excelsi de uepre prolatus sacrificio destinatus, ipse est uitulus saginatus qui in tabernaculo patris nostri Abrahae propter hospites est uictimatus. Cuius passionem et resurrectionem celebamus, cuius et aduentum speramus. [...]

Il est digne et juste que nous te rendions grâce, Dieu éternel et tout-puissant, par ton fils Jésus-Christ notre Seigneur. Par lui, de même que tu commandas à Moïse et à Aaron, tes serviteurs, de célébrer en immolant l'agneau, tu instituas pour le genre humain la célébration de la Pâque vivifiante pour les temps à venir, en ordonnant de suivre cette coutume comme mémorial, jusqu'à l'Avènement de notre Seigneur Jésus-Christ, lui qui fut conduit à la mort comme un agneau. C'est lui l'agneau immaculé que ton premier peuple immola lors de la première Pâque en Égypte ; c'est lui le bélier qui fut retiré du buisson et désigné pour être sacrifié sur le sommet d'une haute montagne ; c'est lui le veau gras qui fut sacrifié

sous la tente de notre Père Abraham en l'honneur de ses invités ; c'est lui dont nous célébrons la Passion et la Résurrection et dont nous attendons l'Avènement.

MG 296/MGV 214. — *Dignum et iustum est nos tibi semper laudes et gratias agere omnipotens sempiterna deus, per Iesum Christum filium tuum dominum nostrum. Qui sicut oues ad occisionem pro nobis ductus est ut agnus coram tondente se sine uoce sic non apparuit os suum. Hic enim est agnus dei, unigenitus filius tuus, qui tollit peccatum mundi, qui se pro nobis offerendo non desinit nosque apud te perpetua aduocatione defendit, quia numquam moritur immolatus, sed semper uiuit occisus. Pascha enim nostrum immolatus est Christus, ut iam non in fermento ueteri neque in carnalium sanguine uictimarum, sed in azimis sinceritatis et corporis ueritatis immolemus. [...].*

Il est digne et juste de te rendre grâce et de te louer, Dieu éternel et tout-puissant par Jésus-Christ ton fils unique notre Seigneur. Celui-ci fut livré à la mort pour nous comme une brebis ; et, de même, comme un agneau devant celui qui le tond, il n'ouvrit pas la bouche. Voici donc l'agneau de Dieu, ton Fils monogène qui enlève le péché du monde ; celui qui ne cesse de s'offrir pour nous et demeure éternellement notre intercesseur devant toi ; en effet, immolé, la mort ne le retint pas, sacrifié, il vit pour toujours. Le Christ notre Pâque est immolé, et nous l'immolons, non avec un vieux levain ou le sang de victimes charnelles, mais avec des azymes de sincérité et la vérité de son corps.

MG 301. — *Vere dignum et iustum est, unanimes et concordés omnipotentem deum profusum deprecare cum unico filio eius domino Iesu Christo saluatore nostro, qui ecclesiam suam secunda liberauit a morte, quando sanguis ipsius effusus est super cruce. Per ipsum te rogamus omnipotens deus, ut ecclesiam tuam augeas in fide, custodias in spe, protegas in caritate, et sacrificia nostra libens suscipere digneris cum gloria et honore. [...].*

Il est vraiment digne et juste de supplier le Dieu tout-puissant et généreux d'une seule âme et d'un seul cœur, avec Jésus-Christ son fils unique notre sauveur, lui qui libéra son Église de la mort lorsque son sang fut répandu sur la Croix. Par lui nous te supplions, Dieu tout-puissant, afin que tu fasses croître ton Église dans la foi, que tu la gardes dans l'espérance, que tu la conserves dans la charité et que

tu daignes accepter dans ta bienveillance nos sacrifices avec gloire et honneur.

MG 312/MGV 244 (praefatio/post nomina). — [...] qui pro ruina totius mundi unicum filium tuum, adsumptam ex carne uirginis uiri hominis formam, mittere dignatus es^a [...].

[...] toi qui daignes envoyer ton fils unique pour assumer la forme d'un homme issue de la chair d'une vierge à cause de la ruine complète du monde...

MG 313 (collectio)/MGV 245 (place indéterminée). — [...] Quia ita dignatus es diligere hunc mundum ut unigenitum tuum traderis pro nostra salute. Cuius cruce redempti sumus, morte uiuificati, passione saluati, resurrectione glorificati. Per ipsum itaque te supplices inuocamus [...].

Car tu as daigné aimer ce monde au point de livrer ton Monogène pour notre salut. Lui dont la Croix nous rachète, dont la mort nous vivifie, dont la Passion nous sauve, dont la Résurrection nous glorifie. C'est pourquoi, c'est par lui que nous t'invoquons en te suppliant...

MG 492 (d'après une formule romaine archaïque ?). — Dignum et iustum est, maiestatis tuae, sancte pater, omnipotens aeternae deus, laudes pio honore deferre et mirabilium tuorum inenarrabilia praeconia deuotae mentis uenereatione celebrare. Te namque incomprehensibilem atque ineffabilem dominum et creatorem omnium semper tremendum per Iesum Christum filium tuum deum ac dominum saluatoremque nostrum sentimus, credimus, sequimur et oramus. Tibi purum hoc sacrificium offerimus gloriae tuae [...].

Il est digne et juste de te rendre grâce, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant ; d'adresser à ta majesté des louanges avec piété ; de proclamer avec la vénération d'un esprit dévot l'éloge indicible de tes hauts faits. Toi donc, l'incompréhensible, l'ineffable et toujours redoutable Seigneur et Créateur de toutes choses, nous te reconnaissons, nous te croyons, nous t'obéissons, et nous te prions, par Jésus-Christ ton fils, notre Dieu, maître et sauveur. Par lui nous offrons à ta gloire ce sacrifice pur...

a. qui pro ruina totius mundi unicum filium suum, adsumptam ex carne uirginis uiri hominis formam, mittere dignatus es *MG 312/MGV 244*

MG 525. — Dignum et iustum est, aequum et iustum est, nos tibi hic et ubique semper gratias agere, domine sancte pater, omnipotens aeternae deus. Qui nobis pietate pater es, cum dominus potestate permanens, quoniam quos origo feceras^a seruos, adoptare dignatus es in filios, et quos generatio terrena dimiserat in mortem, regeneratio caelestis erexit ad uitam. Te enim, omnipotens deus [...]

Il est digne et juste, équitable et juste, de te rendre grâce, ici, en tous lieux et toujours, Seigneur, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant ; toi qui es un Père pour nous dans ta bonté tandis que tu restes toujours notre maître dans ta puissance, puisque, créés à l'origine esclaves, tu leur as accordé d'être adoptés comme fils, et ceux que leur engendrement terrestre avait plongés dans la mort, la régénération céleste les a fait remonter à la vie. Toi donc, Dieu tout-puissant...

MG 536. — Dignum et iustum est, aequum et iustum est, nos tibi hic et ubique semper gratias agere, domine sancte pater, omnipotens aeternae deus. Qui nos a morte perpetua atque ab ultimis inferni sedibus liberasti. Venerat quidem mors per mulierem, sed uenit uita per uirginem, interitus per lignum, sed in ligno salus ; in Iesu Christo facta est finis moriendi, qui perennitatem uitae suae corpori restituit. [...].

Il est digne et juste, équitable et juste, que nous te rendions grâce ici, en tout lieu et toujours, Seigneur, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant. Toi qui nous libéras de la mort éternelle et des plus profonds abîmes de l'enfer. La mort était venue par une femme, mais la vie vint d'une vierge, la destruction par le bois mais le salut aussi par le bois ; dans le Christ Jésus la mort a connu sa fin, lui qui restituait au corps l'éternité de sa propre vie.

MGV 227/Eng 1618. — Dignum et iustum est. Vere dignum et iustum est nos tibi gratias agere, sancte pater, omnipotens aeternae deus, rex omnium^b, sanctificator et conditor generis humani. Qui filio tuo^c tecum aeterna claritate regnante, cum de nullis extantibus cuncta protulisses, hominem limosi puluere^d initiis inchoatum ad speciem tui decoris animasti eumque credula persuasione deceptum

a. feceras] fecerat *MG 525*

b. rex omnium *om Eng 1618*

c. tuo *om MGV 227*

d. puluere] pulueres *MGV 227*] pulueris *Eng 1618*

reparare uoluisti spiritalis gratiae aeterna suffragia, mittens^a nobis Iesum Christum filium tuum dominum nostrum^b. Qui mortuus est propter peccata nostra et resurrexit propter iustificationem nostram. [...]

Il est digne et juste, vraiment équitable et juste que nous te rendions grâce, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant, roi de toutes choses, sanctificateur et créateur du genre humain. Toi – ton Fils régnant avec toi dans la gloire éternelle –, après avoir au commencement tiré toutes choses du néant, tu as vivifié selon le reflet de ta splendeur l'homme que tu avais ébauché à partir de la poussière du limon ; et ce même homme qui dans sa crédulité avait été séduit et trompé, tu voulus le restaurer en nous envoyant, comme le secours éternel de ta grâce spirituelle, ton fils Jésus-Christ notre Seigneur. Lui qui mourut pour nos péchés et ressuscita pour notre justification.

Bob 274 (praefatio). — [...] qui unigenitum filium de caelis pro nobis misisti ut intoleranda sustinuit crucifixus pendi uoluit<que> ut nos a perpetuis cruciatibus liberaret, tumultu suo ut credimus^c peccata nostra sepeliuit auaras inferni fauces interiores^d penetrauit<que> [...].

[...] toi qui envoyas pour nous du ciel [ton] Fils monogène Jésus-Christ afin qu'il nous libère des tourments éternels, en supportant l'intolérable et en voulant être suspendu sur une croix ; et, comme nous le croyons, il a enseveli nos fautes dans son tombeau et a pénétré à l'intérieur des gueules avides de l'Enfer.

Bob 304. — Vere dignum et iustum est <nos tibi gratias agere> omnipotens deus per Christum dominum nostrum qui mortuus est propter peccata nostra et resurrexit propter iustificationem nostram. Qui solutis inferni nexibus aeras portas ac ferrea claustra confregit. Deinde resurgens a mortuis quadragesimo die uidentibus cunctis discipulis ad caelum ascendit, quia ipse est expectatio nostra quem expectamus uenire de caelis ut conformet corpus humilitatis nostrae corpori gloriae suae. [...].

a. mittens] mittendo *Eng 1618*

b. Qui mortuus, etc. *om Eng 1618*

c. credimus] credamus *Bob 274*

d. interiores] interiora *Bob 274*

Vraiment il est digne et juste que nous te rendions grâce Dieu tout-puissant par le Christ notre Seigneur ; lui qui est mort pour nos péchés et est ressuscité pour notre justification ; lui qui, ayant dénoué les liens de l'Enfer, en fractura les portes d'airain et les verrous de fer ; puis, étant ressuscité des morts, monta au ciel, sous les yeux de tous les disciples, le quarantième jour. Car c'est lui notre attente, lui dont nous attendons la venue du ciel afin qu'il conforme notre corps terrestre à son corps de gloire.

Bob 479/Eng 94. — 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^a languores nostros cura<ue>ris, peccata dimiseris^b, potentiam hostis antiqui contriueris^c, infernorum nexus resolveris, paradisi portas aperueris^d, fidem innoua<ue>ris, uitam mortuis redd<id>eris, dei filios <nos> feceris ad caelestia regna perduxeris, dominus noster Iesus Christus [...].

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 conduisis au règne céleste.

Bob 503. — Vere dignum et iustum est omnipotens deus te semper cultu^e 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 Christo 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

a. languores nostros, etc. *om Eng 94*

b. dimiseris] dimitteris *Bob 479*

c. contriueris] contereris *Bob 479*

d. aperueris] aperires *Bob 479*

e. cultu] cultum *Bob 503*

patefecit in cuius ineffabili gratia gloriantes quaesumus domine ut statuas in uia recta quos firmasti per gratiam, per Christum dominum nostrum.

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 montras généreux envers notre pauvre 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 Seigneur.

Gev 589. — Vere dignum <et iustum est, nos tibi gratias agere sancte pater, omnipotens sempiterne deus, per Iesum Christum filium tuum dominum nostrum>. Cuius hoc mirificum opus ac salutare mysterium fuit, ut perditum dudum atque prostati de diabolo et mortis acuelo ad hanc gloriam uocaremur, quia nunc genus electum, sacerdotiumque regale, populus acquisitionis et sancta gens uocaremur. Agentes igitur indefessas gratias sanctamque munificentiam praedicantes, maiestati tuae haec sacra deferimus quae nobis ipse salutis nostrae auctor Christus instituit. [...]

Vraiment il est digne et juste que nous te rendions grâce Père saint, Dieu tout-puissant et éternel, par ton fils Jésus-Christ notre Seigneur. Lui dont ce fut l'œuvre merveilleuse et le mystère salutaire, de nous appeler à cette gloire, nous qui étions perdus depuis longtemps, terrassés par le diable et l'aiguillon de la mort, car maintenant nous sommes désignés comme une nation élue, un sacerdoce royal, un peuple racheté et une nation sainte. Accomplissant donc des actions de grâce inlassables et proclamant la sainte munificence, nous présentons à ta majesté ces [rites] saints que le Christ, l'auteur même de notre salut, a institués pour nous.

MF 155. — Vere dignum <et iustum est, nos tibi gratias agere sancte pater, omnipotens sempiterne deus, per Iesum Christum dominum nostrum>, uerbum tuum tibi per omnia coaeternum. Qui semetipsum exinanivit, formam serui

accipiens, factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis, in qua pius sanguis in remissionem fusus est peccatorum. Venit enim animam suam dare redemptionem pro multis redditurus utique perenne fidei praemium, pro quibus sustinuit crucis opprobrium. [...].

Vraiment il est digne et juste que nous te rendions grâce, Dieu éternel et tout-puissant, par ton fils Jésus-Christ notre Seigneur, ton Verbe qui t'est toujours coéternel. Lui qui s'est anéanti lui-même, acceptant la condition d'esclave, se rendant obéissant jusqu'à la mort, même la mort de la Croix, sur laquelle son sang miséricordieux est répandu pour les pécheurs. Il vint en effet donner sa vie afin d'accorder, en récompense éternelle de la foi, la rédemption à la multitude en faveur de laquelle il endura l'opprobre de la Croix.

Eng 132. — Vere dignum <et iustum est nos tibi gratias agere omnipotens aeterne deus> semperque uirtutes et laudes tuas labiis exultationis effari, qui nobis ad releuandos istius uitae labores diuersa donorum tuorum solatia et munerum salutaria gaudia contulisti, mittendo nobis Iesum Christum dominum nostrum. Per quem.

Vraiment il est digne et juste que nous te rendions grâce Dieu éternel et tout-puissant, que nos lèvres exultantes proclament tes vertus et tes louanges ; toi qui pour nous soulager des tribulations de cette vie malheureuse, nous as accordé les multiples consolations de tes dons et les joies salutaires de tes présents, en nous envoyant Jésus-Christ notre Seigneur. Lui par qui.

Eng 216. — Vere dignum <et iustum est nos tibi gratias agere sancte pater omnipotens aeterne deus>, tibi hostiam immolationem offere, quae est mira rursus et ineffabilis diuini gratia sacramenti, quae offertur a plurimis et unum Christi corpus sancti spiritus infusione perficitur ; singuli accipiant Christum dominum et in singulis portionibus totus est, nec per singulos minuitur, sed integrum se prebet in singulis ; propterea ipsi qui summimus communionem huius sancti panis et calicis, unum in Christo corpus efficiamur ; per ipsius maiestatem tuam te supplices exoramus ut habeas et benedicas haec superinposita munera, per quae nos ab omnibus emundes contagiis uetustatis. [...]

Vraiment il est digne et juste que nous te rendions grâce Père saint, Dieu éternel et tout-puissant, que nous t'offrions une victime

immolée ; cette hostie qui est toujours à nouveau la grâce admirable et ineffable du sacrement divin offert par plusieurs et qui achève l'unité du corps du Christ par l'infusion du Saint-Esprit ; chacun reçoit le Seigneur Christ et dans chaque part il est tout entier ; il n'est pas diminué d'être partagé, mais il s'offre tout entier dans chaque part ; c'est pourquoi nous qui recevons la communion de ce pain et de ce calice saints, nous sommes faits un corps unique dans le Christ. Par la majesté qui n'est qu'à toi, nous te prions en te suppliant, afin que tu reçoives et que tu bénisses ces dons ainsi présentés, par lesquels tu nous purifies de toutes les contagions du passé [du vieux levain].

Eng 1461. — Vere dignum <et iustum est nos tibi gratias agere pater omnipotens aeterne deus>. Per Christum dominum nostrum ; per quem sanctum et benedictum nomen maiestatis tuae in omnibus terminis creaturae tuae a solis ortu usque ad occasum in gloria semper et laude est, per quem salus mundi, uita hominum, resurrectio mortuorum. Per quem.

Vraiment il est digne et juste que nous te rendions grâce, Dieu éternel et tout-puissant, par ton fils Jésus-Christ notre Seigneur, lui par qui le nom saint et béni de ta majesté est toujours glorifié et loué à tous les confins de ta création, depuis l'Orient jusqu'à l'Occident ; lui par qui adviennent le salut du monde, la vie des hommes et la résurrection des morts. Lui par qui.

Bia 372/Berg 405. — Vere dignum <et iustum est nos tibi gratias agere sancte pater omnipotens aeterne deus> per Christum dominum nostrum ; qui inluminacione suae fidei tenebras expulit mundi et genus humanum quod primae matris uterus profuderat caecum incarnationis suae misterio reddidit inluminatum fecitque filios adoptionis qui tenebantur uinculis iustae damnationis. Per ipsum te petimus [...]

Vraiment il est digne et juste que nous te rendions grâce Père saint, Dieu éternel et tout-puissant, par le Christ notre Seigneur ; lui qui a expulsé les ténèbres du monde par la lumière de sa foi ; qui, par le mystère de son incarnation, a rendu à la lumière le genre humain que le sein de la première mère avait rendu aveugle ; et qui a fait des fils d'adoption de ceux qui étaient liés par une juste condamnation. C'est par lui que nous te supplions...

Bia 417/Berg 459. — Vere dignum <et iustum est, nos tibi gratias agere sancte pater, omnipotens sempiterno deus>, qui filium tuum dominum nostrum Iesum Christum in hunc

mundum pro nostra salute misisti ut se humiliaret ad nos et nos reuocaret ad te [...].

Vraiment il est digne et juste que nous te rendions grâce Père saint, Dieu tout-puissant et éternel, par Jésus-Christ ton fils notre Seigneur ; toi qui envoyas ton fils Jésus-Christ notre Seigneur en ce monde pour notre salut afin qu'il s'abaisse jusqu'à nous et nous rappelle à toi...

Bia 429/Berg 470. — Vere dignum <et iustum est nos tibi gratias agere sancte pater omnipotens aeterne deus> per Christum dominum nostrum ; cuius nos humanitas collegit, humilitas erigit, traditio absoluit, poena redimit, crux saluificat, sanguis emaculat, caro saginat. Per quem te summe pater [...].

Vraiment il est digne et juste que nous te rendions grâce Père saint, Dieu éternel et tout-puissant, par le Christ notre Seigneur. C'est son humanité qui nous a rassemblés, c'est son abaissement qui nous a redressés, c'est la trahison qu'il subit qui nous a lavés, c'est la rançon dont il s'est acquitté qui nous a rachetés, c'est sa croix qui nous sauve, c'est son sang qui nous purifie et sa chair qui nous justifie. Lui par qui, Père très haut...

Bia 439/Berg 480. — Vere dignum <et iustum est nos tibi gratias agere sancte pater omnipotens aeterne deus> per Christum dominum nostrum ; qui innocens pro impiis uoluit pati et pro sceleratis indebite condemnari cuius mors delicta nostra detersit et resurrectio iustificationem nobis exhibuit. Per quem tuam pietatem supplices exoramus [...].

Vraiment il est digne et juste que nous te rendions grâce Père saint, Dieu éternel et tout-puissant, par le Christ notre Seigneur ; lui qui, innocent, voulut souffrir pour les impies et fut injustement condamné pour les scélérats ; lui dont la mort a effacé nos fautes et dont la Résurrection a manifesté notre justification. Lui par qui nous supplions ta bonté...

Bia 444/Berg 488. — Vere dignum <et iustum est, nos tibi gratias agere sancte pater, omnipotens sempiterno deus> per Christum dominum nostrum, qui, cum deus esset in caelis, ad delenda hominum peccata descendit in terras, et qui humanum genus uenerat liberare, tamquam obnoxius debitor, inclito pretio dominus a seruo distrahitur, et qui

angelos iudicat, in hominis est iudicio constitutus, ut hominem quem ipse fecerat de morte liberaret. [...]

Vraiment il est digne et juste que nous te rendions grâce Père saint, Dieu tout-puissant et éternel, par Jésus-Christ ton fils notre Seigneur ; lui qui, alors qu'il était Dieu au ciel, descendit sur terre pour détruire les péchés des hommes ; lui qui était venu libérer le genre humain, il est brisé par la main de l'esclave, lui le maître, en payant le prix fort tel un débiteur résigné ; et lui qui juge les anges a été soumis au jugement des hommes, afin de libérer de la mort l'homme qu'il avait lui-même créé.

Bia 445/Berg 489. — [...] Tu nos, domine, participes filii tui ; tu consortes regni tui ; tu incolas paradisi ; tu angelorum comites esse iussisti, si tamen illaesa et intemerata fide caelestis militiae sacramenta seruamus. Haud^a quid desperare de tua misericordia possumus, qui tantum munus accepimus, ut talem tibi hostiam offere mereremur corpus scilicet et sanguinem domini nostri Iesu Christi qui se pro mundi redemptione piae illi ac uenerandae tradidit passioni ; qui formam sacrificii salutis perennis instituens hostiam se primus obtulit et primus docuit offeri.

Toi, Seigneur, tu as ordonné que nous ayons part à ton Fils, que nous soyons associés à ton règne, que nous soyons habitants du Paradis, que nous soyons les compagnons des anges, si toutefois nous gardons avec une foi inaltérée et sans tache les sacrements de la milice céleste. Comment pourrions-nous désespérer en quoi que ce soit de ta miséricorde, nous qui avons reçu un si grand don : t'offrir une telle hostie qui n'est autre que le corps et le sang de Jésus-Christ notre Seigneur ; lui qui s'est livré à sa miséricordieuse et vénérable Passion pour la rédemption du monde ; lui qui, instituant la forme de ce sacrifice de salut éternel, s'est offert lui-même le premier comme hostie et enseigne en premier à l'offrir.

Bia 511/Berg 547 (post sanctus). — [...] Qui cum deus esset maiestatis, descendit de caelo formam serui qui primus perierat suscepit et sponte pati dignatus est ut eum quem ipse fecerat liberaret. Vnde et hoc paschale sacrificium tibi offerimus [...].

a. Haud *Berg 489*] aut *Bia 445*

Lui qui, alors qu'il était Dieu de majesté, descendit du ciel et assuma la forme de l'esclave qui avait péri auparavant, et daigna souffrir volontairement afin de libérer celui qu'il avait lui-même créé. C'est pourquoi nous t'offrons ce sacrifice pascal...

LMS 1411. — *Aequum satis et iustum est, omnipotens Pater, ut tibi plebs tua deferat laudem, quam unici filii tui redimisti ex sanguine. Vt enim opus tuum usquequaque non teneatur captivum, eundem unicum tuum dedisti uicarium, ut crucis perpressus iniuriam, perditum hominem repararet ad uitam [...].*

Il est pleinement équitable et juste, Père tout-puissant, que ton peuple, sauvé par le sang de ton Fils unique, t'offre la louange. Car, afin que ton œuvre ne soit pas retenue captive à jamais, tu fis don de ton Unique comme vicaire pour que, souffrant jusqu'au bout l'injure de la Croix, il ramène à la vie l'homme perdu.

LMS 1438. — *Dignum et iustum est, omnipotens ac piissime deus, te laudare, tibi que in quantum ipse tribuis ex totis praecordiis gratias agere, qui lacrimantium non despicias gemitus, sed placatus dignaris adesse flentibus. Per dominum nostrum Iesum Christum filium tuum quem de caelo mittens carnem adsumit propter salutem nostram et crucem qui cum ascendit latroni adfixo peccata donauit, nobis omnibus paradisi ianuam reserauit. Per quem adclines te oramus, omnipotens pater [...].*

Il est digne et juste, Dieu tout-puissant et très bon, de te louer et, autant que tu nous l'accordes toi-même, de te rendre grâce de tout notre cœur, toi qui ne méprises pas les gémissements de ceux qui pleurent, mais daignes secourir dans ta bienveillance ceux qui versent des larmes. Par Jésus-Christ ton Fils, qui, envoyé du ciel, assuma une chair pour notre salut et qui, lorsqu'il monta sur la Croix, remit ses péchés au larron crucifié, et nous ouvrit à tous la porte du paradis. Lui par qui nous te supplions en nous inclinant Père tout-puissant...

LMS 1456-1457 (prex romaine archaïque). — *Dignum et iustum est, Deus pater omnipotens te et terrestrium et caelestium creaturarum praeconio laudis adtolli. Qui nos unigeniti tui sanguine redimisti, quique nos tibi per eius mortem reconciliasti, ut regni sui essemus heredes, qui corporis nostri factus est particeps.*

Offerentes tibi, deus, sacrificium laudis rogamus ut oblata acceptes et oblatores sanctifices, quatenus libantes ex ea, hereditatem capiant aeternam. Amen.

Il est digne et juste, Dieu tout-puissant, que tu sois exalté par la louange des créatures terrestres et célestes, toi qui nous as rachetés par le sang de ton Fils monogène et qui nous as réconciliés avec toi par sa mort, afin que nous soyons faits héritiers de son royaume, lui qui s'est fait participant de notre corps.

En t'offrant, ô Dieu, le sacrifice de louange, nous te supplions afin que tu acceptes les offrandes et que tu sanctifies les offrants pour qu'ils reçoivent, en communiant à cette oblation, l'héritage éternel. Amen.

Eucharisties de facture tardive.

Mo 15. — Dignum et iustum est te laudare domine <sancte pater>^a, qui hominem tuum limi glutino coagulante constrictum et ad imaginis tuae speciem concordantium linamentorum officio normali ratione plasmatum effeceris de terra sidereum, de pulvere sempiternum. Nam spiritum tuum infundens, protenus per membra turpentina caluit sanguis in uenis, uigor in neruis, et ab caelestis c<ondit>oris^b imperio mox meruit terra animam, anima spiritum, spiritus rationem. Cui cuncta operis tui elementa conmittens, sicut eum plasmaueras praestantioris membris, ita uolueras esse sublimiorem et meritis. Sed misere carnis inlicebrata uoluptate flammatus concessa perdidit, dum illicite concupiuit. Nam dum dissimilis fieri per edulia interdicta contendit, accepit confestim^c pro aeternitate mortem, pro edacitate ieiunium, pro praesumptione supplicium, cunctisque mortalibus conformis effectus^d meruit per culpam quod non acceperat in naturam. Sed formae tuae imaginis miseratur, tibi doluit perire quod feceras, cum ille nesciit^e se perdidisse quod dederas. Igitur cum ipse captiuitatis nesciit^f uinculum, tu redemptionis destinas modum, mittendo^g nobis unigenitum tuum, dominum ac deum nostrum Iesum Christum, qui in se et per

a. sancte pater] trinitas deus *Mo 15*

b. conditoris] c<reat>oris ? *Mo 15*

c. confestim] confertim *Mo 15*

d. effectus] effectui *Mo 15*

e. nesciit] nescirit *Mo 15*

f. nesciit] nescirit *Mo 15*

g. mittendo] mittendum *Mo 15*

se nostrum nexus exsolueret debitorum, qui mortem nostram sua morte prosterneret et uulneres sui cruore pariter lymphaque perfusus purgaret, baptismum^a martyrio coronaret, fieretque nobis praeuius in paradyso, redemptor in Tartaro, doctor in mundo, inuitator in caelo. [...].

Il est digne et juste de te louer Seigneur, Père saint. Tu façonnas ton homme de la glaise en coagulant le limon, en le formant à ton image grâce à des ligaments bien agencés selon de justes proportions ; tu le rendis céleste à partir de la terre, éternel à partir de la poussière. Car infusant profondément ton esprit au sein de ses membres informes, le sang se mit à chauffer dans les veines et la force vint dans les nerfs ; puis par l'ordre du Créateur céleste, la terre mérita bientôt une âme, l'âme un esprit et l'esprit une raison. Et cet homme, à qui tu avais confié tous les éléments de ton œuvre, tu l'avais conçu aussi admirable dans ses membres que sublime par ses mérites. Mais misérablement enflammé par la volupté séduisante de la chair, il perdit, lorsqu'il désira les choses interdites, ce qu'il avait obtenu auparavant. Et au moment où il devenait difforme à cause des mets interdits, il reçut la mort à la place de l'éternité, la faim à la place de la satiété, le supplice à la place de la splendeur, et, redevenu conforme à tout ce qui était mortel, il mérita à cause de sa faute ce qu'il n'avait pas reçu par sa nature. Mais prenant pitié de ce qui était formé à ton image, tu t'es affligé de voir ton œuvre périr, tandis que cette même œuvre ignorait ce qu'elle avait perdu et que tu lui avais pourtant donné. Par conséquent, alors que l'homme ne connaissait pas les liens qui le tenaient captif, tu arrêtes le moyen de sa rédemption en envoyant ton Monogène, Jésus-Christ, notre Seigneur et notre Dieu, afin que, en lui et par lui, il déliât le lien de notre dette ; que par sa mort il terrassât notre mort ; qu'il guérît [nos] blessures par l'effusion de son sang et de son eau ; qu'il couronnât le baptême par le martyre ; et qu'il se fit notre précurseur dans le Paradis, notre rédempteur dans le Tartare, notre docteur dans le monde, celui qui nous offre l'hospitalité du ciel.

MG 270. — Dignum et iustum est, aequum et iustum est nos tibi hic et ubique gratias agere, tibi laudes dicere et hostias immolare et confiteri misericordias tuas, domine, sancte pater, omnipotens sempiternus deus. Quoniam magnus es tu et faciens mirabilia, tu es deus solus ; tu fecisti caelos in intellectu, tu <firmasti>^b terram super aquas, tu fecisti luminaria magna, solem in potestatem diei, lunam et stellas in

a. baptismum] baptismo *Mo 15*

b. firmati] formasti *MG 270*

potestatem noctis. Tuus est dies et tua est nox, in die enim mandasti misericordiam tuam et in nocte declarasti, quam hodiernis uigiliis in luminis huius festiuitate celebramus. Haec est enim nox, salutarium conscia sacramentorum, nox in qua ueniam peccatoribus praestas, de ueteribus hominibus nouos effectis, de senibus effectis maturos reddis infantes, quos in nouam creaturam renatos de sacro fonte producis. Hac nocte in aeternum diem nascentes populi procreantur, regni caelestis atria reserantur et beata lege commerciis diuinis humana mutantur. Haec est enim nox illa, quae facta est deliciis, in qua maxime dilectasti nos, domine, in factura tua. Nox, in qua inferna patuerunt, nox in qua absolutus est Adam, nox, in qua inuenta est dragma quae perierat, nox in qua diabolus occubuit et sol iustitiae Christus exortus est et solutis inferni nexibus claustrisque perfractis multa sanctorum corpora de sepulchris erumpentia intrauerunt in sanctam ciuitatem. O uere beata nox, quae sola meruit scire tempus et horam, qua Christus resurrexit, de qua iam in psalmo fuerat prophetarum : quia nox ut dies inluminabitur. Nox, in qua exorta est resurrectio in aeternum. Te enim omnipotens deus [...].

Il est digne et juste, équitable et juste, que nous te rendions grâce ici et partout, que nous proclamions tes louanges, que nous t'offrions des sacrifices, que nous confessions tes miséricordes, Seigneur, Père saint, Dieu tout-puissant et éternel. Parce que tu es grand et que tu accomplis des choses admirables, et que tu es le seul Dieu. Tu as fait les cieux par ton intelligence, tu as affermi la terre sur les eaux, tu es l'auteur des grands luminaires, du soleil qui règle les jours, de la lune et des étoiles qui règlent les nuits. Le jour est tien et la nuit est tienne ; en effet, c'est de jour que tu as envoyé ta miséricorde, et de nuit que tu as manifesté cette même miséricorde que nous célébrons au cours des vigiles d'aujourd'hui en la fête de cette lumière. Voici en effet la nuit qui connaît les sacrements salutaires ; cette nuit où tu offres le pardon aux pécheurs ; et après avoir transformé de vieux hommes en hommes nouveaux, des vieillards en hommes mûrs, tu en fais des petits enfants, eux que, nés de nouveau, tu introduis dans la nouvelle création grâce à cette source sacrée. Cette nuit, les peuples qui renaissent au jour éternel sont engendrés, les portes du royaume des cieux s'ouvrent et, par l'effet de ce bienheureux décret, ce qui est humain se transforme grâce à ces échanges divins. C'est en effet cette nuit-là qui a été constituée en nuit de joies ; cette nuit où, par ce que tu as accompli, tu as atteint, Seigneur, le comble de ton amour pour nous. Au cours de cette nuit, les Enfers s'ouvrirent, cette nuit Adam

fut absous, cette nuit la drachme autrefois perdue fut retrouvée, cette nuit le diable fut précipité, le soleil de justice, le Christ, s'est levé, la foule des corps des saints – une fois défaits les nœuds de l'Enfer et brisés ses verrous – surgissant des tombeaux, entra dans la cité sainte. Ô vraiment bienheureuse nuit, qui seule a mérité de connaître le temps et l'heure à laquelle le Christ ressuscita, l'heure qui se trouvait déjà prophétisée dans le psaume : car cette nuit sera éclairée comme le jour. Cette nuit la résurrection a surgi pour l'éternité. Toi donc, Dieu tout-puissant...

MG 280. — *Dignum et iustum est, aequum et salutare est, nos tibi hic et ubique semper gratias agere, domine sancte pater, omnipotens aeternae deus, sed in hac die resurrectionis domini nostri Iesu Christi filii tui gratulatio maior exultat in cordibus nostris. Hic est enim dies, in quo nobis exorta est perpetuae causa laetitiae ; hic est dies, in quo satiati sumus mane misericordia tua, <in> quo nobis ille benedictus, qui uenit in nomine domini, deus noster, inluxit nobis. Hic enim dominus noster Iesus Christus filius tuus adimplens prophetias temporibus praestitutis uisitauit nos post biduum, die tertia resurrexit. Hic enim est dies tanti muneris benedictione signatus qui hodierna festiuitate gaudentibus in toto orbe mortalibus frequentatur, quia omnium mors perimpta est in cruce Christi, et in resurrectione eius omnium uita surrexit. Et nunc domine, sancte pater, omnipotens aeternae deus, supplicis deprecamur, uti hanc oblationem benedicere et sanctificare digneris. Per Christum dominum nostrum.*

Il est digne et juste, équitable et salutaire, que nous te rendions grâce continuellement, ici et en tous lieux, Seigneur Père saint, Dieu tout-puissant et éternel, mais en ce jour de la résurrection du Christ notre Seigneur cette eucharistie jaillit plus vive encore de nos cœurs. Voici le jour où une source de joie perpétuelle naquit pour nous ; voici le jour au matin duquel nous avons été rassasiés de ta miséricorde, le jour où celui qui est béni, qui vint au nom du Seigneur notre Dieu, brilla pour nous. En effet, notre Seigneur Jésus-Christ ton fils, accomplissant les prophéties, nous visita aux temps prescrits et ressuscita le troisième jour après le *biduum* [pascal]. Voici le jour marqué par la bénédiction d'un si grand don, [le jour] qui est célébré dans la joie par toute la terre et par tous les mortels au cours de cette fête car la mort de chacun d'entre eux a été anéantie sur la croix du Christ et dans sa résurrection leur vie à tous s'est relevée à nouveau. Et maintenant Seigneur, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant, nous te prions en te suppliant pour que tu daignes bénir et sanctifier cette offrande par le Christ notre Seigneur.

MG 306/MGV 221. — Dignum et iustum est, nos tibi gratias agere, domine sancte pater, omnipotens aeterne deus, per Iesum christum dominum nostrum, quem pro nobis omnibus tradi hostiam uoluisti. O mira circa nos pietatis tuae dignatio ! O ineffabilis dilectio caritatis, ut seruum redemeris, filium tradidisti ! O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est ! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem ! Numquam enim quanta circa nos pietatis tuae dilectio esset, cognosceremus nisi ex morte unici et coeterni filii tui domini ac dei nostri Iesu Christi probaremus. Vicit malitiam superabundauit et gratia. Sed plus nobis tua misericordia reddidit, quam inuidus inimicus abstulerat. Ille paradysum inuidit, tu caelos donasti. Ille mortem temporalem intulit, tu uitam perpetuam tribuisti. [...]

Il est digne et juste que nous te rendions grâce, Seigneur Père saint, Dieu éternel et tout-puissant, par Jésus-Christ notre Seigneur. Tu as voulu qu'il fût livré comme hostie pour nous tous. Ô témoignage admirable de ta tendresse à notre égard ! Ô ineffable choix de ton amour, tu livras un fils pour racheter un esclave ! Ô faute d'Adam assurément nécessaire qui fut effacée par la mort du Christ ! Ô faute bienheureuse qui mérita un si grand, un tel rédempteur ! Jamais, en effet, nous ne saurions combien était grande la tendresse attentive de ta prédilection pour nous, si nous ne l'avions pas éprouvée par la mort de ton Fils unique et coéternel, notre Seigneur et notre Dieu, Jésus-Christ. Il triompha du mal, et la grâce surabonda. Ta miséricorde nous a rendu davantage que ce que nous avait arraché l'ennemi envieux. Lui c'est le paradis qu'il jalousait, toi ce sont les cieux que tu donnas. Lui c'est une mort temporaire qu'il nous infligea, toi c'est la vie éternelle que tu accordas.

MG 311/MGV 241. — Dignum et iustum est, necessarium et salutare est, nos tibi gratias agere ut te dominum ac deum totis uisceribus humana condicio ueneretur, rex mirabilis Christe, cuius condemnatione tartareis uinculis absoluta credentium turba libertatis insignia gratulatur, qui uere ut leo de tribu Iuda mundo ostensus, animarum deuorantem extinctum leonem diabolum omnis terra laetatur. Permittis te clauorum nexibus alligatum ad stipitem crucis teneri^a, ut non sit parua, quam impius quondam expauiscat, potentia. Ad cuius uocem emittentis spiritum terra tremuit, caelum expauit,

a. teneri] tereri *MG 311/MGV 241*

dies fugit, sol obscuratus est, astra absconderunt^a radios suos, simul omnia nigraverunt^b, cuius descensu confractis portis lugit infernum, quo resurgente laetantur angeli, exultat terra cum habitatoribus suis, in quo triumpho conspicitur comminatio^c illa prophetico ore promissa. Ero mors tua, o inferne, ubi est ergo uictoria tua ? Nec enim ab alio poterat nisi auida mors deuorari, qui descensu suo eos qui tenebantur a morte, superis reddidit resurgendo, ut eius resurrectio uiuorum uel mortuorum testimonio firmaretur^d. Vnde sancte pater, omnipotens sempiternus deus, per Iesum Christum filium tuum dominum nostrum gloria tibi semper, qui in te et ex te et tecum est semper. [...].

Il est digne et juste, nécessaire et salutaire, que nous te rendions grâce et que le genre humain te vénère de toutes ses entrailles, toi qui es Seigneur et Dieu, Roi admirable – toi le Christ. Toi dont la condamnation accorde à la foule des croyants libérés des liens de l'Enfer d'accueillir avec gratitude le sceau de sa liberté ; toi le Christ qui en vérité fut manifesté au monde comme le Lion de la tribu de Juda. La terre entière se réjouit de voir exterminé le diable, le lion qui dévore les âmes. Tu te laisses fixer au bois de la Croix par la contrainte des clous pour faire éclater la force que redoute à ce moment-là l'impie : à la voix de celui qui rendait son esprit, la terre trembla, le ciel s'épouvanta, le jour s'enfuit, le soleil s'éteignit, les astres cachèrent leurs rayons, tout en même temps s'obscurcit. Lorsqu'il y descend et fracture ses portes, l'Enfer se lamente ; lorsqu'il ressuscite, les anges se réjouissent, la terre avec ses habitants exultent, et, dans ce triomphe, la célèbre menace prédite [à l'Enfer] par la voix prophétique se réalise. Ô Enfer, je serai ta mort ; où est donc ta victoire ? En effet, la mort avide ne pouvait être engloutie par un autre que celui qui, par sa descente et sa résurrection, a rendu à la vie ceux qui se tenaient dans les régions souterraines, de sorte que sa résurrection soit confirmée par le témoignage des vivants comme des morts. Et c'est pourquoi, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant, tu es glorifié sans fin par ton Fils notre Seigneur Jésus-Christ, qui est en toi, de toi, et avec toi pour toujours.

MG 316/MGV 245. — *Dignum et iustum est, necessarium et salutare est, nos tibi gratias agere, omnipotens deus, licet gloriae tuae mortalium membra non congruant, redemptionis*

a. absconderunt] abscondentes *MG 311/MGV 241*

b. nigraverunt] migraverunt (negruerunt ?) *MG 311/MGV 241*

c. comminatio] comitacio *MG 311*

d. firmaretur] formaretur *MG 311*

nostrae praeferre^a praeconia, dum hominum genus mancipatum morte, inferorum sedibus tenebrarum uincula restringent, spiritale uerbum, per quod in principio omnia fuerant constituta, descendit in Mariam, quae dum partum suum uirgo miratur, inclusum hominem ededit deum. <Quem tuum filium>^b esse, summe omnipotens deus antequam nasceretur, cognouerat, quippe quae sciebat mundi esse principium. Is namque crucem spontanea uoluntate propter redemptionem humani generis, de inimico tyranno triumphaturus ascendit, et relicto paulisper corporis templo, inferorum claustra confringens pristinae, ut ante fuerat, uitae restituit. Nec suffecerat solum hominem emendasse peccatum, sed per ablu-tionem caelestem renatus rediuiuo ac nouo natiuitatis genere remeans ad originem suam nos ad caelestia regna perduxit. O consilium diuinae prouidentiae ! O inestimandum reparationis auxilium ! Per uirginem nobis gloriosa uita restituetur, quae per ligni inoboedenciam credebatur extincta, per aquam mundi peccata deluuntur, per quam ante senserat mundus ipse naufragium. Tibi ergo, summe genitor, pura deuotione immaculatum munus offerimus et eleuatione manuumstrarum iuxta filii tui Iesu Christi dispositionem pium sacrificium celebramus. Per christum dominum nostrum.

Il est digne et juste, nécessaire et salutaire, que nous te rendions grâce, Dieu tout-puissant, bien que ceux qui font partie des mortels ne conviennent pas à ta gloire, et que nous t'apportions la louange de notre rédemption. Le genre humain fut libéré de la mort, les liens qui nous retenaient dans les ténèbres infernaux furent dénoués, lorsque le Verbe spirituel par qui tout fut créé dans le principe descendit en Marie qui, tout en s'étonnant de cet enfantement virginal, donna un Dieu fait homme. Lui qui, ô Dieu tout-puissant et très haut, savait avant sa naissance qu'il était ton fils, lui qui connaissait quel était le principe de l'univers. Il monta sur la Croix de son propre gré pour la rédemption du genre humain, afin de triompher du tyran ennemi, en quittant peu de temps le temple de son corps, en brisant ainsi les portes de l'Enfer et en restituant à la vie son état antérieur. Il ne suffisait pas que le Christ purifiât l'homme de son péché, mais il fallait que le Christ renaisse ressuscité et qu'il retourne à son origine par une naissance revivifiante d'un nouveau genre et qu'il nous conduisît au royaume des cieux grâce à une purification céleste. Ô conseil de la divine providence ! Ô grâce incomparable ! Par la vierge

a. praeferre] perferre *MG 316/MGV 245*

b. Quem tuum filium] quae tamen tuum *MG 316/MGV 245*

nous est restituée une vie glorieuse que l'on croyait perdue à cause de la désobéissance opérée par le bois ; et le péché du monde est détruit par cette même eau qui avait noyé autrefois le monde. Ainsi donc, Père très haut, nous t'offrons un don immaculé avec une pure dévotion et, nos mains élevées, nous célébrons le sacrifice pieux conformément à l'ordre de Jésus-Christ ton Fils.

Bia 548/Berg 584 (voir Bob 269/MGV 190). — Vere dignum <et iustum est nos tibi gratias agere pater omnipotens aeterne deus>, aequum et iustum est nos te quidem domine omni tempore benedicere sed in hoc praecipue die quo domini nostri Iesu Christi resurrectio celebratur omni deuotione laudare, hoc itaque die quo Christus a mortuis resurrexit, potestas diaboli cecidit, tartarea sunt inferni uincula resoluta, cyrographum est antiquae preuaricationis extinctum et aeculeus mortis obtrit. Nos quoque de seruitis iugo damnationis Aegyptiae per spiritalis aquas educens, triumphans resurrexit in gloriam. [...].

Vraiment il est digne et juste de te rendre grâce Père, Dieu éternel et tout-puissant ; certainement il est équitable et juste que nous te bénissions en tous temps Seigneur, mais plus particulièrement de te louer avec toute notre dévotion en ce jour où la résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ est célébrée ; car c'est le jour où le Christ ressuscita des morts, où la puissance du diable s'est écroulée, où furent défaits les liens infernaux du Tartare, où le chiropgraphe condamnant l'antique prévarication est annulé et où l'aiguillon de la mort est anéanti. Et, en nous conduisant au travers des eaux spirituelles, loin du joug maudit de la servitude égyptienne, il ressuscita triomphant en gloire.

Eng 1182. — Vere dignum <et iustum est nos tibi gratias agere pater omnipotens aeterne deus>, per Christum dominum nostrum. Vt postposita uetustate ritus sacrificii te homo nouis quibus instituisti sacrificiis semper honoret, domine Iesu Christe, saluator et mediator noster omnipotens, qui ad hoc mortuus es, ut iura dissolueres mortis, tertia die ad superos resurrexisti, quia fuisti solus inter mortuos liber. Neque enim poteris mortis dominus deteneri a morte quia mortis et uitae totam obtines potestatem. Quis te talem non timeat aut quis tantam maiestatem non prostratus adoret ? Nos enim adoramus supplici corde, genu deflexo obsecrantes, ut erigas miseros ad te de luto fecis clamantes, et de tantis nos

absoluas quibus inuoluimur propitiatus peccatis, praesentis sacrificii oblata munera sanctificans. Per.

Vraiment il est digne et juste que nous te rendions grâce Père, Dieu éternel et tout-puissant, par le Christ notre Seigneur. Afin que l'homme, l'ancien rite sacrificiel désormais abandonné, t'honore toujours par les nouveaux sacrifices que tu as institués, Seigneur Jésus, notre sauveur et médiateur tout-puissant ; toi qui es mort précisément pour abolir les droits de la mort ; toi qui le troisième jour ressuscitas pour monter au ciel ; car tu fus seul libre entre les morts. Et en effet tu ne pouvais – toi le maître de la mort – être retenu par la mort, parce que tu as la maîtrise totale de la vie et de la mort. Qui ne te redouterait pas tel que tu es et qui n'adorerait pas prosterner une telle majesté ? Nous t'adorons donc avec un cœur suppliant, en implorant à genoux que tu nous relèves vers toi, nous qui te supplions depuis notre fange, et pour que dans ta bienveillance tu nous absolves de tous les péchés qui nous étreignent, en sanctifiant les dons offerts par ce présent sacrifice. Par.

RÉCITS DE L'INSTITUTION

« *Qui formam* » (et formules similaires).

MG 514 (contestatio)/Bia 445 (post sanctus). — [...] qui formam sacrificii^a perennis instituens hostiam se primus obtulit et primus docuit offeri.

Lui qui, instituant la forme de ce sacrifice éternel, s'est offert lui-même le premier comme hostie et enseigne en premier à l'offrir.

MG 30 (post sanctus). — [...] qui corporis nostri infirmitatem suscepit <et>, prius quam pium sanguinem pro humana salute funderet, mysterium sacra sollemnitate instituit. Ipse enim pridie quam pateretur.

Lui qui assuma la faiblesse de notre corps et, avant de répandre son saint sang pour le salut des hommes, institua le mystère de ces saintes solennités. Celui-là même qui la veille de souffrir sa passion.

a. salutis *add* Bia 445

Mil, p. 6* (post sanctus). — [...] Qui formam sacrificii perennis instituit, <hostiam se> primus obtulit, et a nobis iussit offeri. Qui pridie quam pateretur.

Lui qui institua la forme de ce sacrifice éternel, s'est offert lui-même le premier comme hostie et nous ordonna de l'offrir. Lui qui la veille de souffrir sa passion.

Bia 446/Berg 490/MGV 85 (post sanctus). — [...] in qua dominus noster Iesus Christus filius tuus in nouo testamento sacrificandi ritum instituit, dum panem ac uinum, quod Melchisedech in praefiguratione futuri misterii sacerdos obtulerat, in sacramentum sui corporis et sanguinis transformauit [...].

[...] au cours de laquelle, ton Fils Jésus-Christ notre Seigneur institua ce rite sacrificiel comme Nouveau Testament, par le pain et le vin que le *sacerdos* Melchisédech avait offert en préfiguration du mystère futur, et transforma son corps et son sang en sacrement...

Gev 476 (contestatio). — [...] Qui oblatione sui <corporis> remotis sacrificiis carnalium uictimarum seipsum tibi pro salute nostra offerens idem sacerdos et sacer agnus exhibuit. [...].

Lui qui, par l'oblation de son corps, ayant écarté les sacrifices de victimes charnelles, s'offrant lui-même à toi pour notre salut, se manifesta comme *sacerdos* autant que comme agneau consacré.

LMS 654 (post secreta). — Haec sunt, domine, uerissima noui testamenti edicta libamina, per quae tibi humanum genus reconcilians totius mundi deleta sunt crimina. Haec duo a te elicit munera quae tibi Melchisedech typicus ille sacerdos caeli domino obtulit, atque ut a nobis in ueritate offerretur praemisit [...].

Voici, Seigneur, les sacrifices très véridiques ordonnés dans le Nouveau Testament par lesquels, le genre humain réconcilié par toi avec toi, les péchés du monde entier sont abolis. Voici les deux dons choisis par toi que Melchisédech ce grand *sacerdos* sacrifia à toi Seigneur des cieux, et préfigura, afin que nous te l'offrions en vérité...

LMS 744 (post sanctus). — [...] tibi se immaculatam hostiam obtulit, et a nobis exiguis seruis pro sua commemoratione indesinenter offeri precipit.

Il s'est offert à toi en hostie immaculée, et il nous ordonna, nous faibles serviteurs, de l'offrir sans cesse en commémoration de lui [...].

LMS 1127/LMS 1367/Mnc 49 (post sanctus). — [...] qui sacrificandi nouam legem sacerdos dei uerus instituit, hostiam se tibi placitam et ipse obtulit, et a nobis iussit offeri.

[...] lui qui, *sacerdos* véritable de Dieu, institua la loi nouvelle du sacrifice, s'offrit lui-même à toi en hostie agréable, et nous ordonna de l'offrir.

LMS 1385 (post sanctus). — [...] qui, repudiata immun-dorum contagione libaminum, simplicem ritum nouae sanctionis instituit, docuitque discipulos suos inter haec sacrosancta solemnia innocentia pura uiuere, et deo soli hostiam laudis offerre.

Lui qui, ayant aboli l'influence pernicieuse des sacrifices impurs, institua le rite unique de l'ordonnance nouvelle, et enseigna à ses disciples de vivre selon la sacro-sainte liturgie d'une pure innocence, ainsi que d'offrir à Dieu le seul sacrifice de louange.

Bénévent Arch. Archiép. VI 33, § 4/Ve 1252/Gev 20/ LMS 1420 (prex). — [...] Vnde nos sancte pater, tuae laudis hostiam iugiter immolantes^a. Cuius figuram Abel iustus instituit, agnus quoque legalis ostendit, celebrauit Abraham^b, Melchisedec sacerdos^c exhibuit, sed uerus agnus et aeternus pontifex^d Christus impleuit.

Et donc, Père saint, nous t'offrons sans cesse l'oblation de louange. Elle dont Abel le juste institua la figure, que l'agneau de la

a. Vnde nos sancte pater, tuae laudis hostiam iugiter immolantes *Bénévent*] Dignum et iustum est, aequum et salutare est tibi laudis hostiam immolare, domine sancte, Pater aeternae, omnipotens deus, per Iesum Christum filium tuum dominum nostrum *LMS 1420*] VD tuae laudis hostiam iugiter immolantes *Ve 1252*

b. celebrauit Abraham] Abraham celebrauit *LMS 1420*

c. sacerdos *om LMS 1420*

d. hodie natus *add Bénévent Arch. Archiép. VI, 33/ Ve 1252*] dominus noster Iesus *add LMS 1420*

Loi manifesta également, qu'Abraham célébra, dont Melchisédech le *sacerdos* témoigna, mais qu'accomplit le Christ, l'agneau véritable et le pontife éternel.

« *Qui pridie* ».

Mnc 15. — <Qui>^a pridie quam pro nostra omnium salute pateretur, /// stans in medio discipulorum suorum apostolorum /// accipiens panem in suis sanctis manibus, respexit in caelum ad te deum patrem omnipotentem, gratias agens benedixit ac fregit, tradititque apostolis suis, dicens : « Accipite, edite de hoc omnes ; hoc est enim corpus meum quod confringetur pro saeculi uita. » Similiter postquam cenatum est, calicem manibus accipiens, respexit in caelum ad te deum patrem omnipotentem, gratias agens benedixit, et tradidit apostolis suis dicens : « Accipite, bibite ex hoc omnes ; hic est enim calix sancti sanguinis mei, noui et aeterni testamenti, qui pro multis ac pro uobis effundetur in remissione peccatorum. » Addens ad suum dictum, dicens eis : « Quotiescumque de hoc pane edeatis, et ex hoc calice bibatis, ad memoriam meam facietis, passionem meam omnibus indicentes^b, aduentum meum sperabitis donec <iterum> adueniam. »

Lui qui, la veille de souffrir pour le salut de nous tous, se tenant au milieu de ses disciples les apôtres, prenant le pain dans ses mains saintes, éleva les yeux au ciel vers toi Dieu Père tout-puissant en te rendant grâce ; puis il le bénit, le rompit, le donna à ses apôtres en disant : « Prenez et mangez-en tous ; ceci est mon corps qui est rompu pour la vie éternelle. » De même, à la fin du repas, prenant le calice dans ses mains, il éleva les yeux au ciel vers toi Dieu Père tout-puissant en te rendant grâce ; puis il le bénit, le donna à ses apôtres en disant : « Prenez et buvez-en tous ; ceci est le calice de mon saint sang, celui du testament nouveau et éternel, répandu pour vous et pour la multitude en rémission des péchés. » Il compléta les paroles qu'il avait prononcées en leur disant : « Chaque fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez à ce calice en mémorial de moi, annonçant à tous ma passion, vous espérerez mon Avènement jusqu'à ce que je revienne. »

a. Qui] Ipse enim ? *Mnc 15*

b. indicentes] indicens *Mnc 15*

« POST MYSTERIUM »

Mo 31. — Addit etiam istum edictum, ut quotiescumque corpus ipsius sumeretur et sanguis, commemoratio fieret dominicae passionis ; quod et nos facientes, Iesu Christi filii tui domini ac dei nostri semper gloriam predicamus. Rogamus uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas, et sancti spiritus rore perfundas, ut accipientibus uniuersis sit eucharistia pura, uera et legitima per Iesum Christum filium tuum dominum ac deum nostrum qui uiuit et regnat tecum cum spiritu sancto in aeterna saecula saeculorum. Amen.

Et il ajoute cet ordre : que chaque fois que seraient reçus son corps et son sang, la commémoration de la passion du Seigneur soit accomplie ; et c'est ce que nous faisons en proclamant sans cesse la gloire de ton Fils Jésus-Christ, notre Seigneur et notre Dieu. Nous te supplions de bénir de ta bénédiction ce sacrifice et d'y répandre la rosée de l'Esprit Saint, pour qu'il soit pour tous ceux qui y participent une eucharistie pure, vraie et légitime, par Jésus-Christ ton Fils, notre Seigneur et notre Dieu qui vit et règne avec toi et l'Esprit Saint dans l'éternité pour les siècles des siècles. Amen.

Mo 46. — Domini ac dei nostri sempiterni gloriam deprecemur orantes, uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas, et sancti spiritus rore perfundas, ut accipientibus uniuersis sit eucharistia legitima per Iesum Christum filium tuum dominum ac deum nostrum, cui est apud te, domine, cum spiritu sancto regnum sempiternum, perpetua diuinitas in saecula saeculorum. Amen.

Supplions en priant la gloire de notre Seigneur et Dieu éternel afin que tu bénisses de ta bénédiction ce sacrifice et que tu répandes la rosée de l'Esprit Saint, pour qu'il soit pour tous ceux qui y participent une eucharistie légitime, par Jésus-Christ ton Fils, notre Seigneur et notre Dieu à qui appartiennent, auprès de toi, Seigneur, et avec l'Esprit Saint, le règne sans fin et la divinité éternels, pour les siècles des siècles. Amen.

Mo 55/LMS 1377. — Recolentes^a igitur et^b seruantes praecepta unigeniti tui, deprecamur pater omnipotens^c, ut his

a. Recolentes] Complentes *LMS 1377*

b. et] atque *LMS 1377*

c. deprecamur pater omnipotens] precamur omnipotens pater *LMS 1377*

creaturis altario tuo superpositis spiritum sanctificationis^a infundas, ut per transfusionem caelestis atque inuisibilis sacramenti, panis hic mutatus in carnem, et calix translatus in sanguinem, sit totis gratia, sit sumentibus medicina^b. Per dominum.

Ayant donc en mémoire et gardant les préceptes de ton Monogène, nous te supplions Père tout-puissant de répandre sur ces créatures déposées sur ton autel l'Esprit de sanctification, pour que par une translation du sacrement céleste et invisible, ce pain mué en chair et ce calice changé en sang soient une grâce pour tous et soient un remède pour ceux qui le reçoivent. Par le Seigneur.

Mo 65. — Deus Abraham, deus Isaac, deus Iacob et pater domini nostri Iesu Christi, tu de caelis tuis propitius affauens, hoc sacrificium nostrum indulgentissima pietate proseguere. Descendat, domine, plenitudo maiestatis, diuinitatis, pietatis, uirtutis, benedictionis et gloriae tuae super hunc panem et super hunc calicem ; et fiat nobis legitima eucharistia, in transformationem^c corporis et sanguinis domini, ut quicumque et quotienscumque ex hoc pane et ex hoc calice libauerimus, summamus nobis munimentum fidei et sinceræ dilectionis, tranquillam spem resurrectionis atque immortalitatis aeternae, in tuo filii que tui ac spiritus sancti nomine, in communionem omnium sanctorum et remissionem nostrum criminum. Credimus, domine, quod haec nobis indefessa^d credulitate poscentibus praestabis. Per dominum.

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob et Père de notre Seigneur Jésus-Christ, accompagne dans ta bonté très miséricordieuse notre sacrifice en le considérant, du haut de tes cieux, avec une bienveillante faveur. Que descende, Seigneur, la plénitude de ta majesté, de ta divinité, de ta bonté, de ta force, de ta bénédiction et de ta gloire sur ce pain et sur ce vin ; que ce soit pour nous une eucharistie légitime dans la transformation du corps et du sang du Seigneur, afin que, nous tous, chaque fois que nous prenons part à ce pain et à ce calice, nous recevions le renfort de la foi et d'un amour sincère, l'espérance tranquille de la résurrection et de l'immortalité

a. altario tuo superpositis spiritum sanctificationis] altario tuo sanctificationis munus *MM*

b. sit totis gratia, sit sumentibus medecina] ut sit offerentibus gratia sumentibus medecina *LMS 1377*

c. transformationem] transformatione *Mo 65*

d. indefessa] fessa *Mo 65*

éternelle, en ton Nom [celui] de ton Fils et de ton Esprit Saint, dans la communion des saints et dans la rémission de tous nos crimes. Nous croyons, Seigneur, que tu nous accorderas ce que nous demandons avec une foi indéfectible. Par le Seigneur.

MG 5. — *Haec facimus, domine sancte pater, omnipotens aeterna deus, commemorantes et celebrantes passionem unici filii tui Iesus Christi domini nostri qui tecum uiuit et regnat cum spiritu sancto in saecula saeculorum.*

C'est ce que nous faisons, Seigneur Père saint, Dieu tout-puissant et éternel, commémorant et célébrant la Passion de ton Fils Jésus-Christ notre Seigneur qui vit et règne avec toi et l'Esprit Saint dans les siècles des siècles.

MG 57. — *Haec nos, domine, instituta et praecepta retinentes, suppliciter oramus, ut hoc sacrificium suscipere et benedicere et sanctificare digneris, ut fiat nobis eucharistia legitima in tuo filii que tui nomine et spiritus sancti, in transformationem corporis ac sanguinis domini dei nostri Iesus Christi unigeniti tui [...].*

Gardant, Seigneur, ces institutions et ces préceptes, nous te prions en te suppliant, afin que tu daignes accueillir, bénir et sanctifier ce sacrifice, pour qu'il devienne pour nous une eucharistie légitime en ton nom [celui] de ton Fils et de ton Esprit Saint, par la transformation du corps et du sang de Jésus-Christ notre Seigneur et notre Dieu, ton Monogène...

MG 100. — *Descendat domine, in his sacrificiis tuae benedictionis coaeternus et cooperador paraclitus spiritus, ut oblationem quam tibi de tua terra fructificante porregimus, caelestem per munerationem te sanctificante summamus. Vt translata fruge in corpus, calice in cruorem, proficiat meritis, quod obtulimus pro delictis. [...].*

Que descende, Seigneur, sur ces sacrifices l'Esprit paraclet coéternel et coopérateur de ta bénédiction, afin que nous consommions par un don céleste l'oblation, sanctifiée par toi, que nous t'avons apportée de ta terre fertile. Afin que ce que nous offrons pour nos péchés se tourne en mérite, ce fruit de la terre ayant été transféré en corps, et ce calice en sang.

MG 271/LMS 1208 (post sanctus). — [...] Quod et nos facientes^a, has^b hostias spiritales et sincera libamina^c ut libens suscipias deprecamur. Te oramus^d uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas, et spiritus sancti tui rore perfundas ut sit omnibus eucharistia legitima. Per Christum dominum nostrum. [...].

Et accomplissant cela, nous te supplions de recevoir volontiers ces offrandes sincères. Nous te prions afin que tu bénisses de ta bénédiction ce sacrifice et que tu répandes la rosée de ton Esprit Saint pour qu'il soit pour tous une eucharistie légitime. Par le Christ notre Seigneur.

MG 431. — Haec facimus, passionem tuam commemorantes, haec facimus, pater Iesu Christi, qui nobis de lege ueteri nouam tradidisti. Concede nobis^e, ut descendat benedictio tua super hunc panem et calicem in transformationem spiritus tui sancti, uti haec benedicendo benedicas, sanctificando sanctifies, et quicumque ex utraque benedictione sumpserimus, aeternitatis praemium et uitam consequi mereamur aeternam. Per.

C'est ce que nous faisons, commémorant ta passion ; c'est ce que nous faisons, ô Père de Jésus-Christ, lui qui nous donna une loi nouvelle à la place de l'ancienne. Accorde-nous que descende ta bénédiction sur ce pain et sur ce calice dans la transformation [opérée par] ton Saint Esprit, de sorte qu'en bénissant tu bénisses, qu'en sanctifiant tu sanctifies et que nous tous qui profitons de ces deux bénédications, nous puissions obtenir la récompense de l'éternité et la vie sans fin. Par.

MG 505. — Magnum hoc munus misericordiae est quif nobis docuit redemptionis nostrae sacrificia celebrare, sicut obtulit dominus noster Iesus Christus in terris ; per quem te pater omnipotens deprecamur ut superposita altario tuo munera laetus aspicias, atque haec omnia obumbres sancto filii

a. facientes] facimus, domine sancte pater omnipotens deus *LMS 1208*

b. has *om LMS 1208*

c. quae tibi offerimus *add LMS 1208*

d. Te oramus, etc.] Adsit huic sanctificationi illa benedictio, quam Christus filius tuus instituit ac benedixit. Christus dominus *LMS 1208*

e. intercidente beato antestite tuo Leudegario martire, cuius hodie annuae commemoratione celebramus *add MG 431*

f. qui] quod *rest PINELL Anamnesis y epiclesis*

tui spiritu, ut quod ex hac tua benedictione acceperimus aeternitatis gloriam consequamur.

Il est grand ce don de miséricorde qui nous enseigne à célébrer les sacrifices de notre rédemption, à l'image de celui que t'offrit sur cette terre notre Seigneur Jésus-Christ ; lui par qui nous te supplions Père tout-puissant afin que tu regardes favorablement les dons déposés sur ton autel et que tu les couvres tous de l'ombre du Saint Esprit de ton Fils, pour que, nous qui communions à cette bénédiction qui vient de toi, en obtenions la gloire de l'éternité.

MG 527 (voir DS IV). — *Memores gloriosissimae domini passionis et ab inferis resurrectionis, offerimus tibi, domine, hanc immaculatam hostiam, rationalem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem salutarem, obsecrantes ut infundere digneris spiritum tuum sanctum edentibus nobis uitam aeternam regnumque perpetuum conlatura potentibus. Per.*

Faisant mémoire de la très glorieuse passion du Seigneur et de sa résurrection des enfers, nous t'offrons cette hostie immaculée, cette hostie spirituelle, cette hostie non sanglante, ce pain saint et ce calice du salut, en te suppliant de daigner répandre ton Esprit Saint pour que nous soient accordés la vie éternelle et le règne sans fin, à nous qui mangeons et buvons. Par.

MGV 8/46. — *Descendat, precamur, omnipotens deus, super haec quae tibi offerimus, uerbum tuum sanctum, descendat inaestimabilis gloriae tuae spiritus, descendat antiquum indulgentiae donum, ut fiat oblatio nostra hostia spiritalis in odorem suauitatis accepta. Ita nos famulos tuos, per sanguinem Christi, tua manus inuicta custodiat. Per dominum.*

Que descende ton Verbe saint, nous t'en supplions Dieu tout-puissant, sur ce que nous t'offrons, que descende l'Esprit de ta gloire incommensurable, que descende le don originel de ta miséricorde, afin que notre offrande devienne une hostie spirituelle reçue par toi comme un parfum suave ; de même que ta main invincible nous protège, nous tes serviteurs, par le sang du Christ. Par le Seigneur.

Mil, p. 18* (post sanctus). — *Per hunc te domine deprecamur, per quem formam sollemnitatis et spem securitatis*

accepimus, ut hoc sacrificium fidei, diuini spiritus tui respectu tantummodo, benedicere et sanctificare digneris.

Nous te supplions, toi Seigneur, par celui dont nous recevons la forme de ce rite et l'espoir de la quiétude, afin que tu daignes bénir et sanctifier ce sacrifice de la foi, par la seule action de ton Esprit divin.

Mil, p. 40*. — Sancte domine, qui repudiatis carnalibus uictimis, ritum hunc sacrificii spiritalis, per Melchisedech praefiguratum, per unigenitum tuum apostolis traditum, per apostolos toto orbe diffusum, inualescere in aeternam tuorum salutem mystica sanctificatione uoluisti ; tuam in his felicibus creaturis gratiam, tuum spiritum tuamque infunde uirtutem ; ut eorum plenam consecrationem, non uox aut lingua mortalis, sed inspiratio caelestis operetur.

Seigneur saint, toi qui, après avoir rejeté les hosties charnelles, as voulu que ce rite de sacrifice spirituel préfiguré par Melchisédech, légué par ton Monogène aux apôtres, et, par ceux-ci répandu dans tout l'univers, reçût, par une sanctification mystique, une force de salut éternel pour les tiens : que ces créatures bénies soient remplies de ta grâce et de la vertu de ton Esprit ; afin qu'un souffle céleste, et non une voix ou une langue mortelle, opère leur pleine consécration.

Bick 3. — [...] Ex his quoque libaminibus odor ad te suauitatis ascendat, atque in his benedictio a te copiosa descendat, ut, per mysterium tuae operationis, fiat nobis eucharistia legitima <atque uerum corpus> et uerus sanguis in nomine patris et spiritus sancti in saecula saeculorum.

Que de ces offrandes aussi monte vers toi une odeur suave, et que descende de toi sur elles une pleine bénédiction, afin que par le mystère de ton action, elles deviennent pour nous une eucharistie légitime et le vrai corps et le vrai sang, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit pour les siècles des siècles.

SG 908 I. — Fiat nunc quaesumus indulgentissime pater per inuocationem nominis tui atque infusionem spiritus tui sancti creaturis omnibus haec cre<atura panis et uini corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi pura atque legitima eucharistia>^a ////

a. rest GAMBER, « *Fragmente eines oberitalienischen Liturgiebuches* »

Maintenant, nous t'en supplions Père très indulgent, par l'invocation de ton nom et l'infusion de ton Esprit Saint, fais que, entre toutes les créatures, ces créatures du pain et du vin deviennent le corps et le sang et de notre Seigneur Jésus-Christ ainsi qu'une eucharistie pure et légitime ////

Bia 450/Berg 492. — Haec facimus, haec celebramus tua domine praecepta seruantes, et ad communionem inuiolabilem hoc ipso quod corpus domini sumimus mortem dominicam nuntiamus. Tuum uero est omnipotens pater mittere nunc nobis unigenitum filium tuum, quem non quaerentibus sponte misisti. Qui cum sis ipse immensus et inaestimabilis deum quoque ex te immensum et inaestimabilem genuisti, ut cuius passione redemptionem humani generis tribuisti, eius nunc corpus tribuas ad salutem. Per eundem Christum dominum nostrum.

C'est ce que nous faisons, c'est ce que nous célébrons, Seigneur, obéissant à tes préceptes, et, pour une communion inviolable, par le fait même que nous recevons le corps du Seigneur, nous annonçons la mort du Seigneur. Il t'appartient, toi le Père tout-puissant, de nous envoyer maintenant ton Fils monogène, lui que tu as envoyé volontairement à ceux qui ne le cherchaient pas. Toi qui, bien que tu sois toi-même immense et incommensurable, as engendré un Dieu également immense et incommensurable, accorde-nous maintenant son corps pour notre salut, de même que par sa passion tu as accordé la rédemption au genre humain. Par le même Christ notre Seigneur.

LMS 627. — [...] Hanc quoque oblationem ut accepto habeas et benedicas supplices exoramus, sicut habuisti accepto munera Abel pueri tui iusti, et sacrificium patriachae patris nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech.

Descendat hic quaeso inuisibiliter benedictio tua sicut quondam in patrum hostiis uisibiliter descendebat. Ascendat odor suauitatis in conspectu diuinae maiestatis tuae ex hoc sublime altario tuo per manus angeli, et deferatur in ista sollemnia spiritus tuus sanctus, qui tam adstantis quam offerentis populi et oblata pariter uota sanctificet. Vt quicumque ex hoc corpore libauerimus, sumamus nobis medelam animae [...].

Nous te prions aussi en te suppliant pour que tu acceptes et bénisses cette offrande comme tu acceptas les dons de ton serviteur

Abel le juste, le sacrifice de notre patriarche Abraham et celui que t'offrit ton grand *sacerdos* Melchisédech.

Que descende invisiblement, je t'en prie, la bénédiction qui vient de toi comme elle descendit autrefois visiblement sur les offrandes des pères. Que ce parfum suave monte devant ta divine majesté depuis ton autel sublime par les mains de ton ange, et que ton Esprit Saint nous soit apporté en cette liturgie ; lui qui sanctifie le peuple ici présent qui t'offre [cette oblation] en même temps que ces dons et ces vœux. Afin que chacun d'entre nous qui prenons de ce corps reçoive la substance de l'âme...

LMS 854/MG 154. — Haec igitur praecepta seruantes, sacrosancta munera nostrae salutis offerimus, obsecrantes ut infundere^a digneris spiritum tuum sanctum supra haec sollemnia, ut fiat nobis legitima eucharistia in tuo filique tui nomine et spiritus sancti, benedicta^b in transformationem^c corporis domini nostri Iesu Christi filii tui, edentibus nobis uitam aeternam regnumque perpetuum conloquemur^d. [...].

Obéissant donc à ces préceptes, nous offrons les très saints dons de notre salut, en te suppliant de daigner infuser ton Esprit Saint sur ces offrandes, pour que ce soit pour nous une eucharistie légitime en ton Nom [celui] de ton Fils et de ton Esprit Saint, bénie par la transformation du corps de notre Seigneur Jésus-Christ ton Fils, et que, en les consommant, nous soyons établis dans la vie éternelle et le règne sans fin.

LMS 1111. — Praeceptorum tuorum memores, domine, oblationum tibi sacrificia dependentes supplices flagitamus ut infundas hiis hostiis sancti tui spiritus largitatem, ut, qui cum a te benedicta sumimus, omnino nos benedictione refectos et a criminum liberatos omnibus modis gaudeamus. Praesta Pater.

Nous souvenant de tes préceptes, Seigneur, et t'adressant l'offrande de ces présents, nous te supplions afin que tu répandes le don de ton Esprit Saint, pour que, tandis que nous qui communions à tes bénédictions, restaurés entièrement par ta bénédiction et libérés du péché, nous nous réjouissions en toute chose. Accorde-le Seigneur.

a. infundere] inmiscere MG 154

b. benedicta] om MG 154

c. transformationem] transformatione LMS 854

d. conloquemur] conlatura bibituris MG 154

LMS 1404. — *Benedic, domine, huic hostiae in honorem tui nominis oblatae, et sumentium ex ea sanctifica mentem et purifica uoluntatem. Amen.*

Bénis, Seigneur, cette hostie offerte en l'honneur de ton nom, sanctifie l'esprit et purifie la volonté de ceux qui y prennent part. Amen.

LMS 1413. — *Sanctificetur quaesumus, domine, haec oblata in honorem tui nominis uictima, ut libantes ex ea haereditatem capiamus aeternam. Amen.*

Que soient sanctifiées, Seigneur, nous t'en supplions, ces hosties offertes en l'honneur de ton nom afin que nous en recevions, en y participant, l'héritage éternel. Amen.

LMS 1422. — *Suscipe, omnipotens deus, sacrificii huius sacra solemnia et imposita haec altaribus tuiis munera benedicere nobis et sanctificare dignare.*

Reçois, Dieu tout-puissant, la sainte solennité de ce sacrifice et daigne bénir et sanctifier pour nous ces dons déposés sur ton autel.

POSTCOMMUNION

Invitatoires.

Mnc 19/LMS, col. 53 (en note) (voir aussi Sto, p. 36/Book of Dimma). — *Consummati ac refecti caelesti cibo, eucharistiae misterio in substantiam gloriae^a immortalitatis admissi^b, agamus deo patri^c omnipotenti gratias, quod terrenae nos originis atque naturae sacramenti sui dono in caelestem^d uiuificauerit demutationem ut per alimoniam corporis et sanguinis Iesu Christi consecratos ad incrementum*

a. gloriae] gloriose *LMS*

b. admissi] hacmixti *LMS*

c. patri *om LMS*

d. sacramenti sui dono in caelestem] sacramentis celeste *LMS*

immortalitatis eueheret huius muneris^a apud nos maneat inlaesa communio. Amen^b.

Accomplis et restaurés par cette nourriture céleste, destinés par le mystère de l'eucharistie à la substance de gloire de l'immortalité, rendons grâce au Dieu Père tout-puissant, parce que, par le don de son sacrement, il nous aura vivifiés en vue de la transformation céleste de notre origine et notre nature terrestres, afin que, par l'aliment du corps et du sang de Jésus-Christ, il fasse croître en nous l'immortalité, et que la communion indéfectible de ce don demeure parmi nous. Amen.

Mo 22. — Refecti esca caelesti, poculo domini recreati deo patri omnipotenti laudes et gratias referamus. [...].

Restaurés par cet aliment céleste, recréés par la coupe du Seigneur, louons le Dieu Père tout-puissant et rendons-lui grâce.

MG 9. — Caelesti cybo potoque roborati omnipotenti deo laudes et gratias, fratres karissimi, referamus poscentes, ut nos, quos dignos habuit participationis corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi unigeniti sui, dignos etiam caelesti remuneratione percenseat. [...].

Revigorés par cette nourriture et cette boisson célestes, frères très chers, louons Dieu tout-puissant et rendons-lui grâce, en demandant avec insistance qu'il nous juge, nous qu'il a considérés dignes de participer au corps et au sang de Jésus-Christ son Monogène, également dignes de la récompense céleste.

MG 486. — Cibati panem uitae et salutaris poculum propinati, fratres karissimi, agamus gratias omnipotenti deo patri obsecrantes misericordiam eius, uti hoc sanctum benedictionis suae donum, quod in nominis sui honore percepimus, inlaesum atque inuiolatum in nobis semper seruare dignetur. [...].

Nourris du pain de vie et abreuvés à la coupe du salut, rendons grâce, frères très chers, à Dieu le Père tout-puissant, suppliant sa

a. immortalitatis eueheret cuius muneris] mortalitatis huius muneris
LMS] immortalitatis eueheret cuius muneris Mnc 19

b. Amen] per dnm nm Mnc 19

miséricorde pour qu'il daigne conserver en nous intact et à jamais inviolé ce saint don de sa bénédiction que nous avons reçu en l'honneur de son nom.

MG 530/And 6. — Diuinam misericordiam concordi oratione poscamus, ut haec salutifera sacramenta nostris recepta uisceribus purificent animam corpusque sanctificent, atque ad^a spem caelestium uiscera pariter et corda confirmant. [...].

Supplions d'une prière unanime la miséricorde divine, afin que ces sacrements, porteurs de salut, que nous avons reçus dans nos entrailles, purifient notre âme, sanctifient notre corps, et qu'ils confortent les chairs autant que les cœurs dans l'espoir du ciel.

MG 531/Book of Cerne 145. — Deus iusticiae, deus misericordiae, deus immortalitatis et uitae, deus splendoris et gloriae, quaesumus te et oramus, ut diuinis muneribus recreati in illam beatitudinem seruemur a te tibi. [...].

Dieu de justice, Dieu de miséricorde, Dieu d'immortalité et de vie, Dieu de splendeur et de gloire, nous te supplions et nous te prions afin que, régénérés par tes dons divins, nous soyons gardés, par toi et pour toi, en vue de cette incomparable béatitude.

MG 541. — Agamus omnipotenti deo gratias, quia refecit nos pane caeleste et poculo spiritali, sperantes ab eius benigna clemencia, ut per effusionem spiritus sancti sui, in quibus cibi caelestis uirtus introiuit^b, sinceritatis gratia perseueret.

Rendons grâce à Dieu tout-puissant, parce qu'il nous a restaurés par le pain céleste et la coupe spirituelle, en espérant de sa bienveillante clémence, que persiste cette grâce de sincérité, par l'infusion de son Esprit Saint, en ceux en qui a pénétré la force de la nourriture céleste.

MG 542/MG 498/Mil, p. 24*/Book of Mulling/Book of Deer/Sto, p. 36. — Deus tibi gratias agimus, per quem

a. ad] in *And 6*

b. introiuit] introibit *MG 541*

mysteria sancta celebramus^a, a te^b quoque^c sanctitatis et^d sanitatis per spiritus sancti tui gratiam^e dona^f deposcimus.

Nous te rendons grâce, Dieu par qui nous célébrons ces saints mystères, et nous te demandons aussi avec insistance les dons de sainteté et de santé par la grâce de ton Esprit Saint.

Bob 593. — Gratias tibi agimus omnipotens aeternae deus qui reficis nos esca aeternitatis et uitae, quaesumus misericordiam ut <quibus>^g corpore comunicauimus corde uigemur sic enim spiritalis esca nos proderet sicut <quod> ore sumsimus mentibus <hauritur>^h.

Dieu tout-puissant qui nous a restaurés par cette nourriture d'éternité et de vie, nous te rendons grâce, et nous implorons ta miséricorde pour que nous soyons revigorés dans notre cœur grâce à ce que nous avons communiqué à notre corps, et que cette nourriture spirituelle nous profite de même que ce que notre bouche a reçu est absorbé par nos esprits.

Fragment Wilmart. — Tibi Christe referimus gratiam, qui nos diuinis muneribus satias ex mensa plena donis tuis omnibus ; nos sumentes te laudamus domine, <comedentes>ⁱ laudes tibi dicimus nunc et semper per omnia saecula. Alleluia, alleluia.

Nous ne te rendons grâce, Christ, qui nous rassasies des bienfaits divins provenant de ta table recouverte de tous tes dons ; en mangeant nous te louons Seigneur, en prenant ce repas ensemble, nous t'offrons des louanges maintenant et toujours dans tous les siècles. Alléluia, alléluia.

a. quem mysteria sancta celebramus] te mysteria sancta celebramus *Mil*, p. 24^{*}] quem mysteria sancta celebrauimus *Sto*, p. 36

b. a te] et a te *Book of Deer/Book of Mulling*] et ad te *Sto*, p. 36

c. quoque *om MG 498/Mil*, p. 24^{*}/*Book of Mulling/Book of Deer/Sto*, p. 36

d. sanctitatis et *om Mil*, p. 24^{*}

e. sanitatis per spiritus sancti tui gratiam *om MG 498/Book of Mulling/Book of Deer/Sto*, p. 36] per spiritus sancti tui gratiam *om Mil*, p. 24]

f. dona] misericordiae dona *MG 498*] dona sanctitatis *Book of Mulling*

g. quibus] quae *Bob 593*

h. hauritur] aurieri *Bob 593*

i. comedentes] decoedents *WILMART*

Bia 76/Berg 76/Gev 1124/MGV 38. — Repleti cibo spiritalis alimoniae te domine supplices deprecamur^a, ut huius participatione misterii doceas nos terrena despicere et amare caelestia ; atque omni nexu mortiferae cupiditatis exutos regni perpetuae libertatis consortes efficias. [...].

Rassasiés par ce repas d'une nourriture spirituelle, nous te prions Seigneur en te suppliant, afin que, par la participation à ce mystère, tu nous enseignes à mépriser ce qui est terrestre et à aimer ce qui est céleste ; et afin que, en nous délivrant de tout lien avec la cupidité mortifère, tu nous fasses partager le règne de la liberté éternelle.

LMS, col. 83 (en note). — Gratias agentes, oramus te, domine, ut corpus et sanguis filii tui domini nostri non sit nobis ad iudicium, sed ad medullam proficiat corporis et animae nostrae atque quotidianae consolationis tribuat saturitatem. Amen.

Nous te prions, Seigneur, en rendant grâce, afin que le corps et le sang de ton Fils notre Seigneur ne tournent pas pour nous en condamnation, et qu'au contraire ils profitent au tréfonds de notre corps et de notre âme et qu'ils donnent à notre consolation de chaque jour sa plénitude. Amen.

LMS 209. — Repleatur os nostrum laude tua, domine, et cor nostrum gratia^b, ut et uox nostra tuis resultet praeconiis et anima repleatur spiritalibus donis.

Que notre bouche soit remplie de ta louange, Seigneur, et notre cœur de ta grâce, afin que retentisse l'éloge de notre voix et que notre âme soit remplie des dons spirituels.

LMS 610. — Expletis, domine, in hac sancta solemnitate nostrae seruitutis officiis, gratias tibi laudesque deferimus, dono tuae miserationis adiuti, praecantes te, deus, ut a peccatis nos abluas et in tuis semper laudibus exsultare concedas.

Ayant achevé notre service dans la liturgie de cette sainte solennité, Seigneur, nous te rendons grâce et nous t'adressons des louanges, aidés par le don de ta miséricorde, en te suppliant, Dieu,

a. te domine supplices deprecamur] supplices te deprecamur omnipotens deus *MGV 38*

b. martyris tui iuliani *add LMS*

afin que tu nous laves de nos fautes et que tu nous accordes d'exulter sans fin dans ta louange.

LMS, col. 348 (en note). — Complentes, domine, sacrificiorum hodie sollemn<itat>em ac missarum adimplentes officia, agentes tibi gratias, petimus ac rogamus ut nos quoque a malis omnibus clementer eripias. Amen.

Achevant, Seigneur, la solennité de ces présents sacrifices et l'office de la messe, et te rendant grâce, nous te supplions et te prions, afin que tu nous arraches aussi miséricordieusement à tous les maux. Amen.

Collectes.

Mnc 20/MG 509/Book of Mulling. — Custodi intra nos domine gloriae tuae munus, ut aduersus omnia praesentis saeculi mala^a sanctae eucharistiae quam percipimus uiribus muniamur. Per dominum^b.

Préserve en nous, Seigneur, le don de ta gloire afin que nous soyons affermis par les forces de la sainte eucharistie que nous recevons contre tous les maux de ce siècle présent. Par le Seigneur.

Mo 23. — Exaudi nos, domine, et praesta quae te petimus pacem tuam perfectam de caelis. Da nobis hodie pacificum quoque hunc diem et ceteros dies uitae nostrae praesta pacem. Per dominum nostrum.

Exauce-nous, Seigneur, et offre-nous, du haut du ciel, ta paix parfaite que nous te demandons. Donne-nous aussi un aujourd'hui paisible et accorde-nous cette paix pour les autres jours de notre vie. Par notre Seigneur.

And 7/MG 520. — Exaudi preces familiae tuae omnipotens sempiterne^c deus et presta ut sancta haec, quae te donante sumpsimus, incorrupta in nobis te auxiliante seruemus.

Exauce, Dieu tout-puissant et éternel, les prières de ta famille et fais qu'avec ton aide, nous conservions intacts en nous ces *Sancta* que tu nous as toi-même donnés à consommer.

a. mala] macula MG 509

b. Per dominum om Mnc 20] Quod ipse praestare MG 509

c. sempiterne] om MG 520

SECONDE PARTIE

**LES PRIÈRES
DE LA SYNAXE DOMINICALE**

Structure, origine, interprétation

INTRODUCTION

LE « CORPUS » DOCUMENTAIRE ESSAI DE SYNTHÈSE

En guise d'introduction à cette seconde partie, mais aussi de bilan de la première partie documentaire, il paraît souhaitable de mettre en relief quelques données concernant la structure de l'euchologie occidentale qui semblent plus spécialement pertinentes en vue de l'étude des textes eux-mêmes.

On ne peut manquer d'être saisi d'un certain désarroi à parcourir pour la première fois les sacramentaires iro-francs. Si l'*ordo missae* est clair et uniforme, les prières en elles-mêmes constituent une jungle épaisse qui, à première vue, ne laisse pas pénétrer la lumière de l'analyse. Mais un examen un peu plus attentif permet de délimiter un champ d'investigations au contraire très restreint, cohérent et représentatif. Celui-ci le devient d'autant plus si l'on comprend le projet et le contexte qui orientèrent l'élaboration (si l'on peut dire) définitive de ces prières, à l'époque franque. En effet, se dessinent alors – en négatif – les contours d'un substrat commun, naguère encore structuré par des formules stéréotypes de saveur archaïque relevant d'une coutume reçue à l'origine dans presque tout l'Occident et ayant laissé une profonde empreinte, encore perceptible à la fin de l'époque mérovingienne.

Un patrimoine composite et de faible dimension.

La première constatation qui s'impose est le caractère représentatif des sacramentaires gallicans qui nous sont parvenus. Malgré leur faible nombre et leur éclectisme, ils constituent un témoignage fiable qui permet d'appréhender une famille bien discernable de la tradition euchologique occidentale.

Ces « survivants » sont suffisamment représentatifs en tout cas pour donner un « air de famille » à toutes nos sources, depuis la Northumbrie jusqu'à la Bétique en passant par la *Francia*, la Bavière ou le nord de l'Italie. Nos manuscrits, lorsque cette structure n'a pas chaviré à la suite de contaminations romanisantes (comme c'est le cas à Milan ou en Irlande à partir du IX^e siècle), partagent tous un *ordo* rigoureusement identique : 1) *praefatio/missa*, 2) *collectio/alia*, 3) *diptyca/nomina*, 4) *post nomina*, 5) *collectio* ou *ad pacem*, 6) *pax*, 7) *contestatio/immolatio/illatio*, 8) *Sanctus*, 9) *post sanctus*, 10) *Qui pridie/In qua nocte*, 11) *post mysterium*, 12) *fractio panis*, 13) *ante orationem dominicam*, 14) *Pater*, 15) *post orationem dominicam* (lorsqu'elle est mentionnée), 16) *benedictio* (lorsqu'elle est mentionnée), 17) *post eucharistiam* (remplacée en Espagne par une acclamation), 18) *collectio*.

Ainsi, du point de vue de l'*ordo missae*, dom Salmon remarquait : « On a peut-être un peu trop parlé de l'anarchie et du désordre de la liturgie des Églises gallicanes : les prescriptions des conciles contemporains ne confirment pas tellement cette appréciation dont l'origine est à chercher surtout dans les présupposés de la réforme caroline. Dans sa volonté d'unification et d'introduction des usages romains, le grand empereur n'avait-il pas intérêt à déprécier les institutions qu'il voulait supprimer¹ ? »

Et si l'on ajoute à cela les interconnexions du *Monacensis*, du *Gothicum*, du *Gallicanum Vetus*, du *Bobiense*, voire de Stowe, qu'il s'agisse de simples *Ausdrückformen* caractéristiques, de prières complètes, voire de sections entières, les différences qui apparaissent entre les sources deviennent en fait très relatives. Comment expliquer, autrement que grâce à cette homogénéité de la tradition liturgique gallicane, le fait que pas un seul de nos documents ne manque de comporter au moins quelques pièces communes aux autres manuscrits. De même, comment rendre raison de l'importance, dans la formation des Gélasiens mixtes, de la tradition euchologique illustrée par le *Gothicum* et le *Bobiense*, ou du « Bénéditionnaire gallican » illustré par ce même *Gothicum*, le *Gallicanum Vetus* et les Bénéditionnaires de Freising ? En fait, malgré le bariolage dont nos sources font preuve, on perçoit fort bien la continuité et l'unité de la tradition euchologique gallicane, notamment au cours

1. « Aux origines du bréviaire romain », p. 130.

des fêtes pascales et des dimanches « quotidiens ». D'un manuscrit à l'autre, un choix similaire de textes et de rites exerce son influence, ce qui permet à de larges portions – qui conservent leur cohérence – de cet héritage gallican de survivre dans des livres fondamentalement romains, ou au moins très romanisés, comme le *Missale Francorum*, le Gélasien ancien ou le Missel de Stowe.

Bien entendu, nous sommes loin de l'uniformité centralisatrice que peuvent obtenir l'imprimerie et une bureaucratie tatillonne. Mais devant une telle unanimité, il est difficile de croire que la tradition liturgique occidentale ait été constamment soumise à un bouillonnement créatif anarchique.

Certes, il devait exister des particularismes locaux¹, et – même si cela semble invraisemblable – rien ne permet d'exclure complètement la présence ici et là de traditions tout à fait originales. Mais le matériau qui subsiste devait être relativement normatif puisque, si de telles divergences ont existé, celles-ci ont disparu sans laisser de trace. Il est difficile d'imaginer que, par quelque malheureux hasard, nos sources concordantes ne soient que le reflet d'un particularisme minoraire. Les lois les plus élémentaires de la probabilité laissent penser, au contraire, que ce sont seulement les traditions eucharistiques les mieux diffusées qui avaient quelques chances de laisser des traces manuscrites en nombre suffisant pour réussir à survivre aux étapes successives de la romanisation et parvenir jusqu'à nous. Il n'est donc pas nécessaire d'envisager l'existence dans l'orbite « gallicane » de formes liturgiques foncièrement différentes de celles que nous révèlent les manuscrits survivants, surtout une fois ceux-ci délestés de leurs contenus les plus tardifs.

Or, une deuxième constatation s'impose : c'est la maigreur du fonds autochtone, comparé à celui des livres romains ou hispaniques. Une fois que l'on a éliminé les éléments romains et wisigothiques, il ne subsiste pour l'essentiel que des pièces relatives aux fêtes pascales (*orationes paschales*, prières baptismales, quelques *contestationes* – nous en aurions davantage si le *Monacensis* et le *Mediolanensis* étaient intacts –, et un ensemble plus réduit encore de *pragmatiques/collectiones*)

1. Il faut toujours se souvenir que « chaque document ne renseigne que pour la place et le temps de son origine. Même des Églises voisines pouvaient avoir des coutumes différentes » (R. CABIE, « L'initiation chrétienne », dans *L'Église en prière* III, p. 27).

auxquelles s'ajoute un petit sanctoral, d'aspect souvent fort tardif, qui doit reposer sur un fonds autochtone de légendes et de passions. Grâce au *Gothicum*, au *Bobiense* et aux Gélasiens mixtes, nous avons accès en outre à quelques pièces dominicales dont la thématique s'apparente, avec davantage de sobriété, aux *contestationes* pascales. L'ensemble de ce *corpus* est d'autant plus réduit qu'il est traversé d'un grand nombre de recoupements.

Mais il est possible de cerner davantage encore l'objet de notre recherche, car au sein de ce fonds gallican, il est possible de déterminer trois strates successives correspondant à différentes étapes de l'histoire littéraire de l'Occident latin.

La première, que l'on trouve bien représentée notamment dans les *post nomina*, les *post mysterium* et les *post eucharistiam*, mais aussi dans le *Te igitur* romain¹, paraît remonter aux origines de la latinité chrétienne. Elle se cantonne à une rhétorique sobre, et se singularise par sa concision et son vocabulaire archaïque proche de celui des Pères des II^e et III^e siècles.

Il ne s'agit nullement d'une hypothèse audacieuse. Le premier personnage dont nous ayons la certitude (grâce à Grégoire de Tours) qu'il a personnellement contribué à l'histoire littéraire de l'euchologie occidentale non romaine, Sidoine Apollinaire (voir *Hist. Franc.* II, 22), auquel on peut probablement ajouter ceux que mentionne Gennade (Voconius de Castellum², Musée de Marseille et Paulin de Nole), vivaient dans la seconde moitié du V^e siècle. Est-ce à dire que l'on était auparavant dépourvu de formulaires ? Au contraire, ce silence témoigne que, jusqu'au V^e siècle, les Églises s'étaient contentées de la tradition existante sans guère innover. Nulle autorité théologique et pastorale n'avait éprouvé le besoin de codifier et de réélaborer la tradition liturgique latine de telle sorte que son nom soit attaché à une anaphore, ou – ce qui revient au même – que l'on soit tenté *a posteriori* de lui en attribuer la paternité. Seule l'hymnographie, qui fleurit à partir du IV^e siècle, est en mesure de se prévaloir parfois du patronage de grands noms de la théologie occidentale, Hilaire, Ambroise, Augustin... La liturgie était

1. Les remarques de WILLIS, *Essays*, p. 111-117 (« *Cursus* in the Roman canon »), à propos des sections les plus antiques du canon romain, c'est-à-dire celles qui échappent au *cursus*, s'appliquent très bien aux prières archaïques de type gallican.

2. Il s'agit d'un évêque de Mauritanie du V^e siècle († vers 460) ; voir *De uir. ill.* 74.

considérée comme une tradition régie par une *consuetudo* immémoriale, dont l'évolution progressive n'était guère perceptible par ses contemporains. Le *corpus* des formulaires en vigueur devait jouir d'une si haute antiquité que, à la différence de ce qui s'est produit pour les anaphores de saint Basile ou saint Jean Chrysostome, il n'a pu être rattaché à aucun nom de la grande période patristique latine – nous aurions sans cela quelque canon d'Ambroise ou d'Augustin. La seule exception (avec les formulaires attribués aux auteurs tolédans du VII^e siècle) est la *canonica prex* romaine attribuée par le Missel de Stowe au pape Gélase, sans doute à cause des réélaborations rédactionnelles qu'elle eut à subir au cours du V^e ou du VI^e siècle. Un Ambroise, un Augustin, un Chromace, un Maxime, héritaient déjà d'une tradition liturgique depuis longtemps mûrie ; et c'est ce dont l'auteur de l'*Adversus orthodoxos* du Fragment de Bobbio a conscience.

Peut-on d'ailleurs imaginer un seul instant que les Églises d'Occident aient été, au IV^e siècle (et même au siècle précédent), dépourvues de tradition liturgique consistante, alors que ce siècle déploie, en Italie du Nord, en Gaule méridionale et en Espagne, une activité synodale significative et compte des théologiens de renom¹ ? Il faut supposer, à la base de la tradition liturgique occidentale, un fonds latin remontant au début du III^e siècle, contemporain justement de l'émergence des premières Églises d'expression latine. L'euchologie franque conserve, je le montrerai, les traces de cette première période d'élaboration, marquée par des formules d'une grande concision et des procédés rhétoriques qui remontent à l'hymnodie paléochrétienne comme l'antithèse et le parallèle – construits à partir de propositions complémentaires égales – (céleste/terrestre ; spirituel/charnel ; humiliation/relevement ; acceptation de la mort /don de la vie...).

La deuxième strate présente dans les sacramentaires, illustrée surtout par les *contestationes* du Temps pascal, correspond à une stylistique beaucoup plus élaborée. Malgré les erreurs des scribes consécutives à l'extinction progressive du latin comme langue vivante (au cours de la première moitié du VIII^e siècle, au plus tard), et malgré les strates plus tardives contemporaines du déclin, des pièces rédigées dans un latin

1. Les Églises des Gaules connaissent une structure épiscopale développée dès 250, et ces communautés croissent rapidement au cours de la seconde moitié de ce siècle ; voir GRIFFE, *La Gaule chrétienne* I, chap. II-III.

chrétien mais raffiné se laissent deviner sans difficulté. Les caractéristiques littéraires de ces textes autorisent un rapprochement avec les homélies des Pères latins européens du temps de leur apogée, laquelle s'amorce au cours du IV^e siècle et s'achève à la fin du VI^e, et même du VII^e siècle dans le cas de l'Espagne. Nous l'avons vu, une de ces pièces (LMS 607/Mil, p. 30*), certainement d'origine italienne, est attestée au début du V^e siècle dans l'œuvre de Gaudence de Brescia (*In Ex.* II). Nous retrouvons dans ces pièces pascales gallicanes le même élan théologique et poétique qui anime l'*Exultet* ou les pièces hispaniques les plus achevées littérairement (qui datent dans l'ensemble des VI^e-VII^e siècles, comme le montrent les citations du Léonien qui émaillent les pièces pascales du LMS¹). Cette verve n'est-elle pas un effet du *gallicano cothurno fluens* que signalait déjà Jérôme à propos du style des œuvres d'Hilaire de Poitiers (*Ep.* 37 et 58) ? Les Messes de Mone et les pièces pascales du *Gothicum* témoignent ainsi de la vitalité prolongée de la rhétorique antique en Gaule et en Espagne, mais d'une vitalité qui débouche souvent sur une hypertrophie rhétorique caractéristique de l'élite gallo-romaine de ce temps². On peut penser que, pour la Gaule, cet automne de la latinité s'étend jusqu'à la fin du VII^e siècle : un déclin progressif accompagnant la déchéance du latin comme langue vivante, consommée peu avant la renaissance carolingienne.

En effet, il faut aussi admettre l'existence, au sein des formulaires, d'une troisième couche rédactionnelle qui ne rompt pas brutalement avec la précédente, mais offre parfois, et notamment dans le cas des *immolationes* du *Monacensis* et de Mone (surtout Mo 16, 27, 28 et 51) comme de beaucoup d'*illationes* hispaniques, des exemples stupéfiants de logorrhée euchologique qui ne reculent même pas devant l'usage de digressions oratoires (l'*amplificatio*). Au contraire, quelques

1. Voir COEBERGH, « Sacramentaire léonien » et JANINI, « *Sacramentorum prefationes* ».

2. H.-I. MARROU, *Décadence romaine ou Antiquité tardive ?*, Paris, 1977, p. 145-146 : « À quels jeux puérils s'exercent Sidoine Apollinaire et ses amis, échangeant lettres d'art et poèmes de circonstance : ce ne sont que compliments ampoulés, recherches verbales d'une préciosité laborieuse. La rhétorique, cette discipline reine de la culture hellénistique, se sclérose de plus en plus : le "style lettré", *sermo scholasticus*, de cet âge crépusculaire est si artificiel qu'il touche au charabia. » À propos de Sidoine, le représentant attiré de cette rhétorique, on consultera l'étude classique de A. LOYEN, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'empire*, Paris, 1943 (Collection d'études latines, Série scientifique 20).

contestationes dominicales, d'origine irlandaise, du *Bobiense* (Bob 453, 461, 470, 471, 480, 490, 508 et 515) donnent libre cours à une rhétorique des humbles que dénote un style litannique caractéristique.

Pourtant, le style des liturges gaulois et espagnols, et notamment de ceux qui se sont donné pour tâche d'embellir le *corpus* des *post mysterium* du *Gothicum*¹, ne se singularisent pas au sein du contexte du *sermo* cléréal de cette époque de transition² : la redondance (au moyen de synonymes), la concaténation, et/ou l'usage de coradicaux.

C'est au sein de cette dernière strate que se discernent les signes les plus clairs de la tendance à la désagrégation et à l'amalgame rudimentaire dont résulte l'état final de nos formulaires (abstraction faite des erreurs de copistes). Celui-ci correspond au déclin littéraire de l'Église gallicane autant qu'à l'évolution de la liturgie elle-même. À l'évidence, l'aspect littéraire morcelé, parfois franchement chaotique (prières « basculant » du Père vers le Fils ; *post pridie* tantôt dépourvues d'épiclese, tantôt dépourvues d'anamnèse ; confusions entre les invitatoires et les collectes, etc.), de nos sacramentaires fut grandement facilité par l'indigence de la culture théologique du temps, mais un examen attentif suggère de prendre d'abord en compte la pression directe ou indirecte qu'exercèrent sur les formulaires autochtones des modèles nés en dehors de la Gaule, caractérisés par des choix novateurs et mal assimilables³. La Gaule, lorsqu'elle en avait les capacités littéraires, ne s'est jamais lancée dans la rédaction d'un *corpus* complet de prières au goût du jour, au contraire de Rome qui a substitué, entre le IV^e et le VII^e siècle, à un fonds ancien dont il ne reste presque rien, une profusion de collectes et de préfaces se pliant à la variabilité liturgique et au *cursus* cicéronien. Tout au plus

1. PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 82, pense pouvoir reconnaître la main d'un seul et même auteur.

2. Voir les remarques – qui valent *mutatis mutandis* pour le *Gothicum* – sur la structure des bénédictions wisigothiques dans M. RUFFINI, « Strutturazione morfologica e sintattica delle *Benedictiones* dell'Oracional Visigotico (Ms. LXXXIX della Biblioteca capitolare di Verona) », *Analecta Sacra Tarraconensia* 32 (1959), p. 5-29.

3. Les livres mozarabes témoigneront ainsi d'une évolution « analytique » très poussée sous l'influence de formulaires apparentés au Léonien, mais aussi grâce aux capacités de créativité littéraire latine de l'Espagne du VII^e siècle (qui faisait défaut en Gaule) ; voir notamment PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 16-17. De même, les Gélasiens mixtes constituent une systématisation franque très poussée de la vision d'un cycle liturgique « analytique » entièrement codifié.

a-t-on éprouvé au début le besoin de composer quelques pièces particulières et, plus solennelles, pour Pâques. Cependant, peu après l'apparition de la variabilité systématique à Rome (et à Milan), la diffusion de libelles romains, ou imitant les innovations romaines, semble avoir suscité en Gaule au ^v^e siècle le désir d'imiter une telle variabilité alors que les liturgies gauloises n'étaient plus en mesure de maintenir une véritable créativité euchologique. Pour l'Église franque, en quelque sorte prise au dépourvu par la concurrence : « La codification des livres liturgiques [francs], réalisée entre le milieu du ^{vii}^e siècle et le ^{viii}^e siècle, fut accomplie à la hâte, avec maladresse, d'une manière qui était lourdement tributaire des modèles véhiculés par les sacramentaires romains ¹. »

Faute de moyens littéraires suffisants (et du reste tant le Léonien, notamment dans son sanctoral, que le LMS témoignent que, même à Rome ou à Tolède, cette entreprise donnait parfois des résultats d'inégale valeur), la Gaule adopte une méthode de construction analogue à la technique architecturale du remploi, typique de cette période de transition : on démantèle puis on recompose des prières (mais aussi des homélies ou des actes des saints ²) sans égard pour la destination primitive des pièces, et sans se soucier non plus de les adapter morphologiquement à leur nouvel usage.

Les exemples sont innombrables. Le *Monacensis*, à propos duquel on ne peut mettre en cause d'éventuels contrecoups des crises politico-religieuses du ^{vii}^e-^{viii}^e siècle, nous en donne les meilleurs. La plupart des *immolationes* (qui sont fort longues) semblent avoir été bâties à partir de centons patristiques ou euchologiques, comme celle de la Nativité (Mnc 14) qui amalgame centons scripturaux, patristiques et euchologiques tirés de formules romaines ³. Mieux, la messe *pro defunctis* (sauf son *immolatio* Mnc 157) est entièrement tissée d'anciennes *post nomina* ou, ce qui revient au même, de collectes pour les défunts tirées de la prière universelle (on comparera avec Mnc 63/MG 248). Inversement, les collectes Mnc 4 et Mnc 9 de la série des *orationes* (imitées des *orationes paschales* de la vigile pascale gallicane) ouvrant la vigile de la Nativité citent des textes de *contestationes*. Ce n'est pas un cas

1. PINELL, « History of the Liturgies », p. 186.

2. MOELLER, *Corpus praelectionum* I, p. XXI : « on a adapté au genre euchologique des actes des saints dont on célébrait la messe [...] ». Ces panégyriques s'éloignent complètement de la nature propre à la préface eucharistique. »

3. Ve 285, Gev 65, Ve 88 et Ve 202/Gev 627.

isolé, on trouve des éléments d'anaphores dans la *collectio ante orationem dominicam* MG 484 ou dans la *praefatio missae in cena domini* Mnc 56/MG 205 (qui comporte même un reliquat d'épiclèse eucharistique). Les *praefationes* MG 70, MG 312 (i.e. *post nomina* MGV 244) et Bob 274, de même que la *collectio* MG 313/MGV 243, citent chacune une *contestatio*... Il suffit de parcourir les formulaires du *Gothicum* en l'honneur de l'Assomption de la Vierge¹, du Baptême du Seigneur² et de Léger d'Autun, tous confectionnés au cours ou à la fin du VII^e siècle, pour se faire une idée de la faiblesse des moyens dont disposaient les liturges d'alors. La présence dans l'archétype de la messe *in cena domini*, commune au *Mona-censis* et au *Gothicum*, d'une *praefatio* qui n'est qu'une *contestatio* déclassée, montre que ce genre de procédés devait avoir cours depuis le début du VII^e siècle, au moins.

Heureusement, en Gaule, le processus de morcellement fut limité, le calendrier, même au début du VIII^e siècle, demeurant encore très maigre par rapport à ceux en vigueur en Italie. Quant aux séries de messes votives, elles ne semblent être apparues que dans des livres très romanisés comme le Missel de Bobbio. Et parce que ces pièces démembrées ou désaffectées sont le fruit d'une construction artificielle et hâtive, elles offrent aussi l'avantage d'avoir préservé, parfois dans les endroits les plus inattendus, des éléments euchologiques antiques d'une grande valeur documentaire.

Autrement dit, justement à cause de la pauvreté des moyens mis en œuvre, certains traits conservent un caractère d'évidence propre aux sacramentaires francs, à la différence des livres hispaniques où le discernement se révèle plus difficile. Un examen un peu attentif des prières mérovingiennes de la messe permet ainsi de mettre en lumière un fait capital dont s'étaient déjà rendu compte Cabrol, Morin, Botte ou Pinell : les prières de l'eucharistie reposent sur un certain nombre de brèves formules stéréotypes qui appartiennent pour la plupart au vocabulaire des premiers temps de la latinité chrétienne et qui, par leur sobriété et leur intensité, contrastent

1. Voir CAPELLE, « La nativité de la Vierge » et « La messe gallicane », qui met en relief l'inextricable *patchwork* de textes que le rédacteur de ces formulaires a confectionné pour cette fête.

2. Bia 195 (messe du jour) est repris dans l'*immolatio* MG 86 (le protocole du *Sanctus* est un remploi de la *super oblata* de la messe du jour [Bia 194]) ; et Bia 185 (messe de la vigile) dans la *post sanctus* MG 87 ; sur cet emprunt gallican à Milan, voir BORELLA, « Il Natale e l'Epifania », p. 65 s.

fortement avec le style des textes plus tardifs. Bien que les liturges francs se soient, de temps à autre, permis des libertés avec la structure générale euchologique qu'elles reflètent, cette structure demeure encore facilement identifiable. En un sens, il est heureux que l'évolution de la liturgie autochtone franque ait été enrayée au VIII^e siècle, car nous aurions sans cela beaucoup plus de mal à déchiffrer sa structure ; comme pour les trois formulaires « gallicans » qui suivent la messe romaine du Missel de Stowe ou pour la messe *pro defuncto* du Fragment De Bruyne.

Une première série de *leitmotive* euchologiques de type gallican apparaît surtout liée à l'eschatologie et aux *post nomina* (préanaphoraux donc) qui mentionnent ainsi normalement la « délivrance du Tartare », le « Sein d'Abraham », la « Première Résurrection », l'« inscription par un Chirographe céleste dans le Livre de Vie »¹...

La *contestatio* n'est cependant pas en reste. Ses *leitmotive* les plus évidents sont le sobre *Dignum et iustum est* de l'exorde² et le protocole *cui merito* du *Sanctus*³. D'autres formules caractéristiques de la *contestatio* seront mises en lumière dans les chapitres suivants.

L'*incipit* du récit, avec son *Qui formam sacrificii instituit*⁴ et son *stans in medio discipulorum*⁵, atteste tout particulièrement l'existence de formules anaphorales « pivots » de type gallican. Il en va de même de la prière *post mysterium* avec son acte d'obéissance à l'institution dominicale, son anamnèse de la seule passion et son épiclese pneumatique demandant une « eucharistie légitime »⁶.

On peut aussi ajouter la locution johannique *saluator mundi* des doxologies christologiques⁷ (mais qui n'apparaît que dans

1. Voir CABROL, « Diptyques (Liturgie) », col. 1071-1074 ; LECLERCQ, « Le Sein d'Abraham » ; BOTTE, « *prima resurrection* » et « Les plus anciennes prières » ; NTEDIKA, *L'Évocation de l'au-delà*, ainsi que ici, p. 483 s.

2. Voir par exemple JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* III, p. 34, n. 59.

3. Voir MAGNE « *Carmina Christo I* » et SPINKS, *The Sanctus*, p. 99-100.

4. Voir MORIN, « Une particularité du *Qui pridie* en usage en Afrique » ; GAMBER, « *Qui formam sacrificii*... » et ici, p. 402 s.

5. Voir GROS, « *El Qui pridie* » et ici, p. 411.

6. Voir FRENDO, *Les « Post Secreta »* ; PINELL, « *Legitima Eucharistia* » et *Anamnesis y epiclesis*, ainsi que ici, p. 444 et 509 s.

7. Remarqué par BAUMSTARCK, *Liturgie comparée*, p. 74 ; LINSSEN, « Θεός σωτηρ », relativise cette constatation ; pourtant si la collecte Ve 1273 (de la Nativité) utilise *saluator mundi*, elle ne fait que souligner la singularité de cette locution au sein de l'euchologie romaine.

des pièces le plus souvent d'aspect tardif¹), ou encore la multiple bénédiction pontificale optative...

Visiblement, la liturgie de type gallican reposait sur un très petit nombre de formules fixes « pivots », héritières dans la plupart des cas d'un très lointain passé auquel on était demeuré *nolens volens* fidèle.

Une cohérence sous-jacente.

Il existe plusieurs explications possibles à cette cohérence et à cette stabilité. La principale tient à la manière dont s'organise la vie des Églises d'Occident à cette époque. Il est sans doute possible, comme le suggère M.-S. Gros, que l'émergence du siège de Tours, à qui la tombe de l'Apôtre des Gaules confère un statut comparable à celui de Jérusalem drainant les foules de pèlerins, ait favorisé l'unité. Le canon 19 de Tours II en 567 réclame d'ailleurs l'unité liturgique métropolitaine *pro reuerentia domini Martini*². De même, l'importance croissante de Paris, choisie comme capitale par Clovis vers 510³, a peut-être contribué à maintenir l'unité des structures liturgiques gallicanes en dépit du « bariolage » croissant des matériaux. Toutefois l'essentiel n'est pas là. Lorsque nous parlons de la Gaule romaine puis mérovingienne, et *a fortiori* de l'Irlande, il faut bien avoir à l'esprit que la liturgie y est normée avant tout par la force de la coutume locale que ne complète que ponctuellement la législation synodale, celle-ci se bornant à la défendre ou à la préciser. Si les synodes affichent un souci constant de l'unité liturgique autour de la métropole⁴, il n'est

1. Un bon exemple nous en est donné par l'*offertorium* (ou plutôt le *sacrificium*) *Saluator mundi* que donne le Graduel de Gaillac, Paris BNF Lat. 776 du XI^e siècle (CLLA 1353) pour la Toussaint ; voir CULLIN, « Une pièce gallicane ».

2. Voir C. LELONG « De l'importance du pèlerinage de Tours au VI^e siècle », *Bulletin trimestriel de la Société archéologique de Touraine* 32 (1960), p. 232-237 ; L. PIETRI, *La Ville de Tours du IV^e au VI^e siècle. Naissance d'une cité chrétienne*, Rome, 1983.

3. Les traces d'au moins neuf conciles tenus en région parisienne entre 551 et 654 nous sont parvenues, mais aucun de ceux-ci n'a légiféré en matière de liturgie ; voir G. LE BRAS, « Synodes et conciles parisiens », *Revue d'histoire de l'Église de France* 50 (1964), p. 35-46 ; sur l'importance de Paris, voir L. PIETRI, « Des origines à l'an mil », dans Paris. *Une histoire religieuse des origines à la Révolution I*, éd. B. PLONGERON, Paris, 1987 (Histoire des diocèses de France 20), p. 27-46.

4. En particulier Vannes (vers 465), can. 15 ; Agde (506), can. 30 ; Épaone (517), can. 27 (ce canon qui prône l'unité liturgique des suffragants

nullement question d'imposer un *ordo*, une *prex*, ou des sacramentaires « typiques ». Or, on ne doit jamais sous-estimer la force conservatrice de la coutume en matière de tradition liturgique, surtout lorsque celle-ci s'exerce loin des centres vraiment créatifs (il existe en Gaule des forces créatrices, mais aucune ne peut se comparer à celles de l'Orient ou même de l'Italie). La force de la coutume est même d'autant plus grande que l'autorité centralisatrice, seule capable de tenter de bouleverser un *ordo* d'un trait de plume, fait défaut en Gaule jusqu'aux Carolingiens.

Il ne faut donc pas s'attendre à une grande diversité du patrimoine littéraire de l'euchologie. Il ne faut pas s'attendre non plus, avant l'irruption massive d'usages nouveaux et étrangers, à de fréquentes mutations au fil du temps. On ne compte pas les « coelacanthes » liturgiques latins qui ont subsisté envers et contre tout (voir le chapitre v) !

Avant que la liberté de composition ne s'étende, ce qui est malgré tout le cas en Gaule depuis le ^v^e – voire seulement le ^{vi}^e – jusque vers la fin du ^{viii}^e siècle, il serait erroné d'imaginer les communautés chrétiennes antiques, notamment occidentales, engagées dans une constante effervescence créatrice, et encore moins animées d'une volonté de se singulariser à tout prix. En régime de tradition (quelle qu'ait été la part de l'oral et de l'écrit), même si l'improvisation est essentielle, celle-ci n'a rien d'anarchique, elle est soumise à des règles strictes : ce sont les mêmes thèmes qui sont continuellement retravaillés selon des codes stables¹. Il est à craindre que l'on ait tendance, surtout pour les premiers siècles, à surestimer la latitude laissée aux prophètes « de rendre grâce autant qu'ils voudront »

autour de leur métropolitain, fait écho au canon 1 du concile tarragonais de Gérone tenu quelques mois plus tôt. Le canon 2 de Tolède IV appellera à son tour à une unité liturgique dans tout le royaume wisigothique, Septimanie incluse donc ; Vaison II (529), can. 3 ; Orléans IV (541), can. 1 ; Tours II (567), can. 19 ; Arles V (554), can. 1 ; voir HEN, « Unity in Diversity », p. 26 s. et SMYTH « Les canons » ; certains ont proposé de voir dans ce souci d'unité un écho indirect de la Lettre d'Innocent I^{er} à Decentius de Gubbio, ainsi BERNARD, *Du chant romain*, p. 665-666 (à propos du concile de Vannes) ; de même GROS, « Liturgia i legislacio », p. 310-311. J'y vois plutôt un écho du concile d'Arles 314, can. 1 (et de la législation pascale nicéenne ultérieure).

1. Voir à ce propos HANSON, « The Liberty of the Bishop » et surtout l'étude désormais classique de BOULEY, *From Freedom to Formula*. VOGEL, *Introduction*, p. 105, n. 13, d'après notamment le témoignage d'Augustin (*Contra lit. Petilian* 2, 68), suggère que les anaphores, dont le nombre devait être fort réduit, n'étaient que rarement improvisées mais plutôt récitées par cœur.

(Did 10, 7), ou au liturge de rendre grâce « comme il le peut » (Justin, 1 *Apol.* 67). Cette liberté de rendre grâce désignait certainement surtout une latitude rhétorique : elle devait concerner la longueur de l'action de grâces (c'est du reste le sens du *in mensura* de TradAp) – mais pas son contenu ¹.

Paradoxalement, le fait que la Gaule n'ait pas connu d'autorité (soit synodale, soit épiscopale) capable d'imposer une codification liturgique stricte, et ce dans un contexte d'autant plus stable qu'il est marginal, fut certainement un des facteurs déterminants de son conservatisme, même après l'apparition de la variabilité qui se superpose au fonds ancien et le disloque sans le faire disparaître. On n'enregistre, du reste, pas de phénomène vraiment comparable à celui de la refonte complète des formulaires, opérée à Rome entre 400 et 600, qui a aboli entièrement le contenu antérieur à la variabilité de l'action de grâces de la *prex* dont ne subsiste que le cadre vide (la *praefatio communis*).

En somme, si l'on veut concilier la convergence de nos sources révélant une commune armature euchologique d'aspect très antique (fût-elle disloquée et barbouillée) avec cette absence d'autorité centrale en Gaule, l'explication de loin la plus plausible est de supposer l'influence sous-jacente d'une tradition archaïque de prières eucharistiques « types », dépourvues de divergences sérieuses, et dont les stéréotypes émaillant nos sources sont les témoins ; autrement dit d'une structure euchologique commune répandue dans une majeure partie de l'Occident et adéquate au « paradigme » permettant de cerner l'eucharistie gallicane ². Si l'on refuse cette idée d'un petit nombre de prières traditionnelles dotées de la force normative de la coutume reçue, et remontant à une source très archaïque, il devient presque impossible d'expliquer pourquoi les manuscrits iro-francs se recourent si souvent.

Il faut seulement supposer que l'Occident non romain s'est éloigné par la suite de ces anaphores « types », faute d'avoir adopté les prières « fusionnées » (en une seule grande prière eucharistique) et dotées d'un patronage prestigieux, qui

1. BOULEY, *From Freedom to Formula*, p. xv : « On peut affirmer qu'il existe au II^e siècle des conventions réglant la structure et le contenu des anaphores improvisées, et que les prières *ex tempore* n'étaient pas laissées à la fantaisie du ministre. Au III^e siècle, et peut-être même avant, certaines anaphores existaient déjà sous une forme écrite. »

2. Ce qui rejoint le jugement global de BOULEY, *From Freedom to Formula*, à propos des prières eucharistiques précédant la codification postnichéenne.

caractérisent les formulaires orientaux depuis l'époque de l'établissement de l'orthodoxie nicéenne¹. Les Églises latines n'ont guère connu dans l'Antiquité cette crainte de la déviance et ce poids croissant des structures régulatrices qui façonnerent, alliés au brassage continu propre aux grandes métropoles cosmopolites et à l'intensification des échanges interecclésiaux, dans le droit-fil de l'uniformisation des usages entamée au III^e siècle, des anaphores « standardisées », très évoluées, en partie réécrites en fonction des développements théologiques des IV^e et V^e siècles².

L'anaphore orientale « type », à l'instar de celle du livre VIII des *Constitutions apostoliques* (malgré sa longueur et son anoméisme supposé)³, de saint Basile⁴, de saint Jacques⁵ ou des Douze Apôtres (dont la rédaction primitive grecque, aujourd'hui disparue, est l'ancêtre de la liturgie grecque de saint Jean Chrysostome⁶), rassemble *in fine*, au sein d'une

1. On sait que l'Orient en est venu à désigner sous le nom, par exemple, de Liturgie de saint Jean Chrysostome, non pas la seule anaphore, ni même l'ensemble des prières eucharistiques, mais toutes les prières de l'*ordo* depuis les prières de la protèse (la préparation des dons avant la liturgie) jusqu'à celles du congé final.

2. Voir notamment FENWICK, *Fourth Century*; BRADSHAW, « The Homogenization » et « The Evolution », p. 14-18.

3. Éd. METZGER, t. III ; il s'agit d'une compilation syro-palestinienne datant de la fin du IV^e siècle (voir METZGER, t. I, Introduction, chap. 1) ; sur cette prière, voir dernièrement R. GRAVES, « The Anaphora of the Eighth Book of the Apostolic Constitutions », dans *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, éd. P. F. BRADSHAW, Collegeville, 1997, p. 173-194.

4. Voir FENWICK, *Fourth Century* et *The Anaphoras* ; ainsi que D. R. STUCKWISH, « The Basilian Anaphoras », dans *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Collegeville, 1997, p. 109-130. À propos d'« Ur-Bas », voir notamment WINKLER, « Zur Erforschung I », p. 408-410. L'anaphore primitive de saint Basile est probablement une des rares attributions « liturgiques » qui ne soient pas pseudépigraphiques : en effet, ses divers éléments se reflètent avec une grande précision dans les écrits de Basile († 379).

5. À propos de la célèbre liturgie hagiopolite (texte grec dans MERCIER), voir FENWICK, *The Anaphoras* ; ainsi que J. D. WITVLIET, « The Anaphora of St. James », dans *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Collegeville, 1997, p. 153-172.

6. Éd. G. KHOURI-SARKIS, *La Liturgie syrienne. Anaphore des Douze Apôtres*, Paris, 1950. On soulignera au passage les liens unissant les deux anaphores sœurs, de saint Jean Chrysostome et des Douze Apôtres, à celle de CA VIII ; voir J. FENWICK, « The Missing Oblation ». *The Contents of the Early Antiochene Anaphora*, Nottingham, 1989 (ACC-GLS 11), qui fait dériver ces trois anaphores d'un seul *Urtext* perdu ; mais R. F. TAFT, « The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer », OCP 56 (1990), p. 11-15, soutient la dépendance commune de Chrys grec et de XIIAp syriaque par rapport à un Ur-XIIAp grec parallèle à CA VIII ; voir aussi H. ENGBERDING, « Die syrische Anaphora der zwölf Apostel und ihre Paralleltexte einander gegenü-

adaptation littéraire linéaire harmonieuse – « coulante » – la plupart des unités euchologiques circulant en Orient à l'état de « blocs » déjà accolés en diverses proportions dans des anaphores faites de « morceaux » juxtaposés¹. Mais si l'Extrême-Occident a bien connu les débuts d'un processus analogue à celui qui a présidé à l'élaboration de l'anaphore « classique » syro-occidentale, les « blocs », dont les anaphores orientales sont formées, demeurèrent à l'état d'éléments autonomes dans les sacramentaires. L'*ordo missae* de type gallican, dont les sacramentaires conservent les *membra disjecta*, nous contraint, à la différence des liturgies orientales, à continuer à considérer les anamnèses, épicleses, doxologies, etc., qu'ils préservent, comme autant d'éléments autonomes et parfois même réorganisables.

L'Occident n'a jamais complètement épousé le schéma antiochien du IV^e siècle, un peu à la manière des anaphores « incomplètes » ou « a-structurées » que représentent, à l'aune des canons postnicéens, les anaphores « marginales » d'Addai et Mari (syro-orientale)² ou de saint Marc (alexandrine)³.

Manifestement l'Occident non romain n'a pas atteint une stabilité euchologique qui pût résister à l'introduction du principe de variabilité. Les sacramentaires des VII^e et VIII^e siècles tendent à une complète désorganisation. Les seuls

berstellt und mit neuen Untersuchungen zu der Urgeschichte der Chrysostomsliturgie begleitet », OC 34 (1938), p. 213-247. Sur la liturgie que connaissait Jean Chrysostome, on consultera les recueils chrysostomiens de LEW, p. 470-481 et F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts : Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomus*, Rome, 1970 (OCA 1987).

1. On aura reconnu le schéma défendu par CUMING, « Four Very Early Anaphoras » et « The Shape ».

2. Éd. GELSTON. L'anaphore ou plutôt les anaphores syro-orientales d'Addai et Mari (et leur parent le *Sharar* maronite) préservent au milieu de matériaux plus récents une substance remontant probablement au II^e-III^e siècle. Études récentes rassemblées dans SPINKS, *Prayers from the East* (voir aussi *The Sanctus*, p. 57-61), qui donne congé à la quête d'un archétype, et voit dans les multiples versions de cette anaphore le fruit d'une tradition archaïque, mais demeurée longtemps vivante ; voir aussi S. B. WILSON, « The Anaphora of the Apostles Addai and Mari », dans *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Collegeville, 1997, p. 19-37.

3. Voir CUMING, *The Liturgy of Saint Mark* et « The Anaphora ». Cette liturgie conserve l'essentiel de la structure alexandrine ; cependant Mk, même dans sa traduction copte (placée sous le patronage de saint Cyrille d'Alexandrie), plus fidèle au *textus receptus*, est de facture tardive : la rédaction de cet archétype, que Geoffrey Cuming date, grâce aux différents fragments témoignant de l'évolution de Mk, autour de 450 (en omettant les interpolations postérieures), est en effet déjà profondément marquée par l'euchologie syrienne postnicéenne.

éléments encore vraiment stables de l'anaphore sont l'exorde de la *contestatio*, le *Sanctus*, le *Qui pridie* et la doxologie. Certains éléments, comme l'épiclese, semblent récurrents mais pas absolument normatifs. Ainsi des épicleses sont dépourvues d'anamnèse (MG 100 et MG^V 8/46) et des anamnèses d'épiclese (MG 5) – on trouve même des *post mysterium* qui ne sont ni l'une ni l'autre (comme MG 88 et 164 qui reprennent en fait des collectes romaines). La place exacte des composantes de l'anaphore ne semble pas non plus stabilisée : on trouve une anamnèse à la fin d'une *contestatio* (MG 291/MG^V 206)¹, des anamnèses/épicleses comme *post sanctus* (voir MG 271/LMS 1208), des *Qui formam*/épicleses comme *post sanctus* (voir Mil, p. 18*)...

La Gaule de la fin de l'ère mérovingienne n'avait plus conscience de sa propre structure eucharistique traditionnelle. Lorsqu'elle y demeure fidèle, le poids des habitudes en est le seul responsable. La notion même d'un discours eucharistique cohérent paraît avoir été menacée. Nous en avons la preuve indubitable grâce aux basculements Père/Fils (innombrables)², aux sacrifices offerts au Christ (MG 15), aux prières adressées au Christ conclues d'un *per Christum* (MG 53), aux *Pater* adressés au Fils (MG 203/MG^V 19), à une Trinité qui engendre le Fils (Mo 15), ou tout simplement aux « louanges adressées à Dieu » qui intercèdent en fait pour un défunt ou glorifient un saint (une évolution dont la Gaule ne saurait être tenue pour responsable, et dont Rome, elle-même, donne les premiers témoignages).

En outre, tous les éléments considérés ailleurs comme indispensables à l'anaphore classique (à commencer par le *Sanctus* !) n'étaient pas nécessairement présents toujours et partout en Occident à l'époque où s'est stabilisé le modèle classique de la liturgie de type gallican. On ne peut exclure que certains aspects déconcertants de l'*ordo* iro-franc soient une conséquence de la persévérance en Occident de schémas liturgiques antérieurs à l'uniformisation du IV^e siècle. Une épiclese eucharistique explicitement pneumatique, par exemple, pouvait être perçue comme une nouveauté un peu superflue qu'il n'était donc pas obligatoire d'employer à chaque célébration. Comment la

1. On peut bien entendu supposer que cette anaphore est une prière eucharistique complète, dépourvue de récit scripturaire, miraculeusement préservée ainsi, mais l'anamnèse elle-même semble postiche : elle est de type tardif, proche de la conclusion milanaise du *Qui pridie*.

2. Voir JUNG^{MANN}, *The Place*, p. 87-95.

Gaule romaine ou l'Espagne se seraient-elles senties rigoureusement tenues à un schéma normatif très détaillé, né loin de leurs rives, entre le III^e et le V^e siècle ? La *canonica prex* romaine elle-même nous donne un bel exemple d'une forme liturgique singulière, héritée d'un état plus archaïque que cette standardisation.

Bien entendu, la persistance de tels archaïsmes n'explique directement qu'une partie des « anomalies » constatées. Tout au plus permet-elle de comprendre des divergences comme la rareté des prières d'action de grâces pour la création ou le caractère pneumatique ou non de l'épiclese. Mais on aura présent à l'esprit que, si les singularités anaphorales mérovingiennes sont avant tout le fruit d'une dislocation, elles peuvent dans quelques cas particuliers résulter d'un manque d'homogénéisation. Il faudra être attentif dans chaque cas à ne pas confondre des archaïsmes miraculeusement préservés avec le manque de rigueur des liturges iro-francs, ni à méconnaître les diversités intrinsèques d'une tradition qui, si cohérente fût-elle à la base, n'a jamais subi de codification en profondeur.

Peut-on d'ores et déjà écarter de notre étude les pièces les plus clairement dépendantes de la période mérovingienne ? Quoiqu'il faille être attentif à ne pas négliger d'éventuelles formules provenant du fonds ancien, comme on en trouve dans les *immolationes* Mnc 14, 54, 125 et 151 qui commencent toutes par une eucharistie traditionnelle, les prières qui obéissent au principe de la variabilité liturgique cyclique peuvent être éliminées *a priori*. Il n'est pas difficile de montrer que ces *contestationes* dont la louange de Dieu est presque complètement évacuée au profit d'une *uita* de saint, d'une catéchèse sur le jeûne, ou d'une intercession, cohabitent dans nos sacramentaires avec des formulaires d'une tout autre facture, louant Dieu, dans la plupart des cas, pour l'œuvre salutaire du Christ, sans même s'appesantir sur les aspects narratifs du mystère pascal. On me pardonnera donc de m'en tenir, pour les anaphores, à une *laus deo* qui répond à la définition d'une « louange adressée à Dieu » ! Il est d'ailleurs clair que les formulaires euchologiques rédigés en fonction des circonstances particulières ou des solennités font leur apparition en Occident à une époque relativement tardive. L'Orient ignorera toujours cette nouveauté et cantonnera la variabilité au seul répertoire choral. L'indigence et le bariolage de la plupart des formulaires iro-francs résultant de la variabilité, à l'exception de ceux du Temps pascal, suffisent à démontrer

que cette nouveauté n'est pas originaire de Gaule (mais probablement d'Italie et même précisément de Rome où, par exemple, les *praefationes* de Gélase [† 496] que préserve le *Veronensis*, n'ont plus grand-chose à voir avec la louange traditionnelle occidentale illustrée par les prières du Fragment de Bobbio).

On peut également écarter les pièces dans lesquelles la Trinité est explicitement nommée : cette thématique, même en Orient, ne fait en général son apparition dans la liturgie que fort tardivement. Les formules trinitaires n'ont aucune chance d'appartenir à l'euchologie de la Gaule romaine. Nous verrons du reste que la liturgie gallicane dans son fonds est souvent dotée d'un vocabulaire binitaire. On sera cependant attentif au fait que le terme « Trinité » a pu être interpolé comme c'est certainement le cas dans Mo 15.

Il ne paraît, en outre, pas vraiment nécessaire de se préoccuper ici de la bénédiction épiscopale avant la communion. Les formulaires qui nous en sont parvenus ne semblent guère remonter à une très haute antiquité. Quant aux protocoles et aux embolismes du *Pater*, ils seront également laissés de côté, l'oraison dominicale n'ayant pas été introduite dans l'*ordo* de la communion avant la fin du IV^e siècle.

En résumé, il faut décortiquer et purger de leurs ajouts tardifs les « bricolages » des VII^e et VIII^e siècles ; recueillir et ordonner les formulaires artificiellement fragmentés ou hybridés, afin de pourvoir aux besoins d'un cycle liturgique de plus en plus contraignant, autant qu'à une volonté de plus en plus pesante de romanisation. Pour extraire le fonds originel occidental non romain, il est même nécessaire, surtout pour la *contestatio* (mais pas seulement), qui est loin d'être l'élément le plus conservateur de l'euchologie gallicane, de tenter de disséquer chaque pièce, l'une après l'autre, en quête de formules issues d'un patrimoine démembré puis dispersé au long de l'*ordo* mérovingien. Dans les chapitres qui suivent, nous analyserons, selon cette méthode, les prières qui précèdent l'anaphore, soit la *praefatio* et sa collecte, les diptyques, la *post nomina* et sa collecte (l'*ad pacem*) – en examinant au passage le problème des intercessions anaphorales ; la *contestatio* ; les différents éléments du récit de l'institution ; les prières qui succèdent à l'anaphore, soit la *post mysterium* et la double oraison *post communionem*.

Puis, après avoir pris un peu de recul, en rassemblant les indices dont nous disposons sur les caractéristiques originelles

du rituel chrétien en Occident, tant du point de vue de ces racines orientales lointaines que de son élaboration foncièrement latine, nous verrons ce qui apparaît lorsque l'on place l'euchologie occidentale non romaine dans le contexte général des plus anciennes prières eucharistiques connues.

Ainsi que je tâcherai de le mettre en évidence dans les derniers chapitres, une fois que l'on s'est frayé un chemin au sein des diverses couches rédactionnelles, la récolte des formules antiques s'avère encore plus riche que ce que laissent soupçonner les études de dom Botte ou de dom Pinell.

Appendice : tableau comparatif.

Pour avoir bien à l'esprit l'agencement des prières de l'euchologie de type gallican, il n'est pas inutile de commencer par présenter côte à côte l'*ordo* de la synaxe eucharistique du *Monacensis*, celui du *Gothicum* et du *Gallicanum Vetus* (abstractions faites des contaminations romaines), celui de la *missa omnimoda* hispanique (en tenant compte des indications supplémentaires que fournit Isidore), celui du Gélasien ancien et celui de la liturgie pseudo-clémentine du livre VIII des *Constitutions apostoliques* qui fournit un exemple détaillé des coutumes syro-occidentales à la fin du IV^e siècle. Seuls les éléments euchologiques et rituels sont mentionnés. Ils sont désignés par leur nom générique. Lorsqu'il existe un doute sur la place d'un rite ou d'une prière, celui-ci ou celle-ci sont indiqués entre crochet (< >). L'ajout d'un point d'interrogation signale que la présence même de cet élément au sein de cet *ordo* est douteuse.

<i>Mnc</i>	<i>MG/MGV</i>	<i>LOr/MM</i>	<i>Gev</i>	<i>CA VIII</i>
<renvoi des cat. (?)>	<renvoi des cat. (?)>	<renvoi des cat. (?)>	renvoi des cat. (occasionnel)	renvoi des non-communiants
admonition	<transfert des dons>	transfert des dons	collecte	prière univ.
<prière univ. (?)>	admonition	admonition		collecte
collecte		prière univ.		
<transfert des dons>	collecte	collecte		
diptyques viv. et déf.	diptyques viv. et déf.	diptyques viv. et déf.		
admonition	collecte	collecte	préparation des dons	monition
collecte	oraison pour la pax	oraison pour la pax	collecte	pax
<pax>	pax	pax		transfert des dons
anaphore	anaphore	anaphore	anaphore	anaphore
Sanctus	Sanctus	Sanctus	Sanctus	Sanctus
post sanctus	post sanctus	post sanctus	intercessions et diptyques viv.	post sanctus
Qui pridie	Qui pridie	In qua nocte	prières oblatives	In qua nocte
<anamnèse (?)>	anamnèse	anamnèse	Qui pridie	anamnèse
intercessions	prière oblativ et épiclese	prière oblativ et épiclese	Anamnèse	prière oblativ et épiclese
épiclese	doxologie	doxologie	prières oblatives	intercessions
doxologie	fraction	fraction	diptyques déf.	doxologie

<i>Mnc</i>	<i>MG/MGV</i>	<i>LOr/MM</i>	<i>Gev</i>	<i>CA VIII</i>
fraction	protocole du Pater	protocole du Pater	protocole du Pater	<fraction>
protocole du Pater	Pater	Pater	Pater	intercessions
Pater	embo- lismedu Pater	embo- lismedu Pater	embo- lismedu Pater	collecte
<embo- lismedu Pater (?)>	bénédiction épiscopale	Sancta sanctis	Fraction	Sancta sanctis
	communion	bénédiction épiscopale	communion	communion
<béné- diction>	invitatoire	communion	collecte	invitatoire
communion	collecte	collecte	bénédiction de renvoi	collecte
invitatoire	renvoi	renvoi	renvoi	bénédiction de renvoi
collecte				renvoi
renvoi				

CHAPITRE PREMIER

LES PRIÈRES D'INTERCESSION QUI PRÉCÈDENT L'OBLATION

Les prières de la synaxe eucharistique ne se limitent pas à la grande action de grâces qui, jointe à ses compléments, forme ce que l'on considère aujourd'hui comme l'ensemble anaphoral. Il faut aussi compter avec les prières d'intercession qui précèdent immédiatement cet ensemble, ainsi qu'avec les prières *ante* et *post orationem dominicam*, la bénédiction épiscopale solennelle et les prières de postcommunion. Il a déjà été question plus haut des prières accompagnant le *Pater* ainsi que de la bénédiction épiscopale, je n'y reviendrai pas. Quant à la *post eucharistiam* et à sa collecte correspondante, elles seront traitées à la suite de l'épiclese. Il sera donc question ici des intercessions, qui, comme le terme de *praefatio missae* l'indique, marquent le début véritable de la synaxe eucharistique. Ces intercessions, dans lesquelles confluent des éléments d'origine proprement anaphorale et des demandes communes à toutes les grandes prières de demande, que ce soit de l'office ou de la messe, consistent en des prières pour l'Église et le monde d'une part, et de, l'autre, des prières pour les *offerentes* (et leurs oblations), très différentes des premières.

La « *praefatio missae* ».

Les formules.

La *praefatio*, comme toutes les pièces les plus variables des sacramentaires iro-francs, est très souvent de facture tardive. Elle est en général dotée d'un contenu particulièrement informe et verbeux où d'ailleurs les remplois abondent. C'est

encore plus vrai des formulaires hispaniques qui accusent comme à l'accoutumée davantage d'élaboration que les gallicans. Cependant, il demeure facile de discerner au sein de nos sources un invitoire (adressé donc à l'assemblée et parlant de Dieu à la troisième personne du singulier) caractéristique du type *Fratres karissimi unanimes dominum deprecemur, ut...*¹. Ce qui correspond à la définition que donne DEO I, 15 de cette prière désignée par Isidore comme *prima oratio* :

La première [des oraisons] est une prière d'admonition (*oratio admonitionis*) adressée au peuple afin de l'encourager à supplier Dieu.

Ainsi qu'à celle donnée encore au début du x^e siècle par le capit. 192 du *De synodalis causis et disciplinis ecclesiasticis* de Réginon de Prüm :

Les dimanches et fêtes, il est nécessaire, au cours des *missarum solemnia*, que le *sacerdos*, après le sermon, se tourne vers le peuple pour lui adresser une monition, et afin que, selon l'institution apostolique, la prière de tous monte en commun vers le Seigneur pour les nécessités diverses.

L'invitoire et sa collecte avaient donc pour fonction d'encadrer la prière universelle, la première comme introduction et la seconde comme conclusion. Si dans les sacramentaires, ces deux prières se suivent immédiatement, la *missa omnimoda* du *Liber Ordinum* (LOr, col. 234-235) et la messe de saint Jacques du *Missale Mixtum* (MM, col. 539-541) font effectivement suivre la prière d'admonition (la *missa*) d'une brève prière du type *oratio communis* rédigée *in extenso*, et elle-même dotée d'une collecte conclusive (l'*alia*). On trouve encore, à peu de chose près, cette structure dans le premier formulaire d'*oratio communis* du Missel de Leofric (p. 8-9). De même, les *orationes paschales* du *Bobicense* ne sont rien d'autre qu'une prière universelle (placée, dans le contexte de la vigile pascale gallicane, entre

1. Voir Mnc 52, § 56, § 78, § 86, § 99, § 127, § 142, § 147 et § 153 ; Mo 38, § 47, § 57 et § 70 ; MG 13, § 25, § 37, § 51, § 76, § 82/Mnc 44, § 111, § 123, § 128, § 138, § 148, § 266, § 276, § 312, § 363, § 384, § 414 et § 532 ; MGv 1, § 137/Bob 214 et § 244 (curieusement déplacée comme *post nomina*) ; And 2/MG 499 et 8 ; Mil, p. 12*, p. 16*, p. 18*, p. 22*, p. 31*, p. 34*, p. 41*, p. 45* et p. 46* ; Bob 457, § 458 (déplacée comme *collectio*), § 466, § 475, § 476 (déplacée comme *collectio*) et § 484 ; sur tous ces textes, voir RAMOS, *Oratio admonitionis*.

l'office des lectures et les rites baptismaux), déployée ici sur plusieurs oraisons (Bob 215-225), mais toujours encadrée par une *praefatio* initiale (Bob 214) et une *collectio* finale (Bob 226). Et bien que dans leur cas l'*oratio communis* ait été absorbée dans l'admonition, les *praefationes* MG 276, MG 499/And 2, Bob 457 et Mo 24 en attestent que la *praefatio* était étroitement liée à l'*oratio communis*.

La *praefatio missae* dominicale, de tonalité très archaïque, préservée par le Missel de Leofric, qui demande que nous priions « pour nos frères et sœurs demeurant de l'Orient jusqu'à l'Occident, pour que tous, où qu'ils se trouvent, prient pour nous », préserve apparemment une formule stéréotype complète correspondant à cette admonition particulière au rit occidental non romain :

Oremus fratres karissimi, domini misericordiam, pro fratribus ac sororibus nostris ab oriente usque ad occidentem, ut et illi orent pro nobis unusquisque in diuersis locis. [...] [ML, p. 8.]

C'est ce que confirme sa parenté avec le corps de la *praefatio* MG 266 qui ouvre la messe de la vigile pascale (ce qui en vertu de la « loi de Baumstarck » constitue un indice d'antiquité). Abstraction faite des éléments ajoutés en fonction du principe de variabilité, cette *praefatio* demande que l'on prie pour que le Père « garde sous le joug majestueux de sa protection son Église sainte et catholique, répandue sur tout l'orbe terrestre » :

[...] omnipotentis dei patris infatigabilem bonitatem, per Christum filium eius, fratres dilectissimi, deprecemur, ut ecclesiam suam sanctam catholicam diffusam per orbem terrarum [...], iuge maiestatis suae protectione custodiat [...].

Nous retrouvons ce même thème au sein du *Gallicanum Vetus*, toujours à la vigile pascale, mais cette fois dans la première *collectio* des *orationes paschales* (de même qu'au début des *orationes sollemnes* romaines). Cette collecte a certainement été contrainte d'accueillir le corps de la *praefatio* une fois ce formulaire soumis au principe de variabilité.

Respice domine ecclesiam tuam quae admirabile nomen tuum toto terrarum orbe concelebrat [...] [MGV 138.]

Quant au *Bobien*, il conserve, au sein de la série des messes dominicales, deux *praefationes* (dont la seconde a été abusivement déclassée en *collectio*) qui offrent une thématique semblable. La première poursuit d'ailleurs avec ce qui subsiste d'une *oratio communis* :

Oremus fratres karissimi unanimis atque concordēs ut ecclesiam suam dominus in pace constituat [...]. [Bob 457.]

Sempiternum dominum infinitum ingenitum immortalem deuote mentis desiderium cordis habitatorem deprecemur ut ecclesiam sanctam catholicam perpetua defensione tueatur. [Bob 458.]

Enfin le *Gothicum* et le Fragment Anderson conservent une *praefatio missae* dominicale, composée d'une *praefatio* désormais jointe à l'*oratio communis* correspondante, et dont l'*incipit* vient également corroborer mon hypothèse :

Sempiternam dei maiestatem, fratres karissimi, deprecemur, ut sanctam per totius orbis spatia tueatur ecclesiam [...]. [MG 499/And 2.]

Ce thème illustré excellemment par le Missel de Leofric qui demande de prier *pro fratribus ac sororibus nostris ab oriente usque ad occidentem*¹, est le *leitmotiv*, inspiré de la première demande de l'*oratio fidelium*, propre à la *praefatio*. À l'arrière-plan se dessine la typologie de MI 1, 11 (qui est particulièrement explicite dans MG 138), autant que l'ecclésiologie d'Ignace d'Antioche (pensons aux « évêques établis jusqu'aux extrémités de la terre » dont parle Ep 3, 2)². Elle se retrouve dans les *Actes de Fructueux de Tarragone* (*In mente me habere necesse est ecclesiam catholicam ab oriente usque in occidentem diffusam*) du III^e siècle³. En fait, elle remonte aux origines de l'intercession chrétienne (anaphorale ou non), dont témoigne *Didachè* 9, 4 : « que ton Église soit rassemblée depuis les extrémités de la

1. On retrouve cette typologie dans l'oraison qui fait suite à l'*oratio communis* et à la *commendatio animarum* dans le formulaire du Missel de Leofric : *Offerimus tibi, domine Iesu Christe, hanc orationem ab ortu solisque ad occidentem...* Mais cette prière qui était peut-être la *collectio* de l'*oratio communis*, avant que l'on insère maladroitement entre les deux une prière pour les *nomina*, semble constituer un texte hybride tardif.

2. Voir ZIZOULAS, *L'Eucharistie* (voir notamment p. 119-138 à propos de la catholicité).

3. Voir ici, p. 495 s.

terre », et héritée des bénédictions juives pour Jérusalem et pour le peuple.

Pour l'Afrique, une telle formule d'intercession est clairement attestée par Optat de Milève († vers 370) qui nous assure qu'elle appartient à la liturgie eucharistique tant des catholiques que des donatistes (cette prière est donc antérieure au schisme qui a éclaté vers 311/312¹) auxquels il rappelle ceci : *Offere uos dicitis deo pro una ecclesia, quae sit in toto terrarum orbe diffusa* (*Adu. donat.* II, 12, 2). C'est d'ailleurs cette formule précise que donne la leçon archaïsante du canon romain reprise dans LMS 1440 : *quae tibi offerimus pro tua ecclesia sancta catholica quam pacificare digneris per uniuersum orbem terrarum diffusam*.

En effet, une des sections les plus vénérables du canon romain, le *Te igitur*², comporte une demande de ce type : *quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare [...] digneris toto orbe terrarum* (Gev 1244) (même s'il s'agit d'offrir « pour »)³. Elle est reprise dans l'invitatoire de la première prière des *orationes sollemnes* romaines : *Oremus, dilectissimi nobis, in primis pro ecclesia sancta dei, ut eam deus [...] pacificare, multiplicare et custodire dignetur toto orbe terrarum* (MGV 94). Il s'agit, il faut le souligner, d'une pièce particulièrement antique puisque, à l'instar des autres invitatoires des oraisons du vendredi saint, elle ignore encore le *cursus*⁴. On trouve encore au IV^e siècle une formule analogue dans CA VIII, 40 : « Nous te prions encore Seigneur pour ta sainte Église [qui est] d'une extrémité de la terre à l'autre. »

Genèse et signification.

Peut-on en conclure que la *praefatio* soit, à l'origine, la première demande de la prière des fidèles ? Il semble plutôt, comme le laisse entendre sa désignation isidorienne d'*oratio admonitionis* (certainement plus antique et adéquate que *praefatio missa* ou *missa* ainsi que l'a montré Ramos), qu'elle forme un protocole distinct de l'*oratio communis*. De fait, le MM, col. 540 indique un *Oremus* (parallèle à celui qui débute chaque invitational des *orationes sollemnes*) juste avant la prière

1. Voir LABROUSSE, *Optat de Milève, Traité contre les donatistes* I, p. 57-72.

2. Comme le montre bien WILLIS, *A History*, p. 33.

3. Voir à propos de la proximité du texte de Did 9, 4 et du *Te igitur* : GRIBOMONT, « *Ecclesiam adunare* » et ici p. 512, n. 1.

4. Voir WILLIS, *Essays*, p. 45-47 et ici p. 342, n. 2.

des fidèles, qui distingue celle-ci de la monition préalable. Il importe donc de bien mettre en relief la fonction invitatoire de la *praefatio*.

On trouve ainsi dans les homélies de Zénon de Vérone de brèves *admonitiones* accompagnant les lectures de la vigile pascale, dont quelques-unes sont en fait des invitatoires – même s'il ne s'agit pas encore de formules proprement eucharistiques – précédant la vigile (*Tract.* I, 6 ; I, 16 ; I, 26 ; I, 44) ou le baptême (I, 24 ; I, 32 ; I, 49), et qui présentent toutes une parenté stylistique très nette avec la *praefatio missae*¹. On touche ici du doigt un processus de cristallisation de l'homélie en passe de se fixer en eucharistique. La simple allocution préparée dans un but ponctuel est appelée à être recueillie et conservée comme une formule liturgique.

La *praefatio missa* est donc bien l'équivalent pour la synapte (c'est-à-dire la série de prières distinctes), dont elle glose l'*Oremus* ouvrant chaque invitoire, de l'*inuitatio ad fontem* MG 255 pour le baptême, ainsi que des *exhortationes* qui précédaient les heures de matines (et sans doute de vêpres) de SG 908, IV-XIII². Ainsi, puisque les *praefationes* participent de ces *inuitationes* sacerdotales précédant chaque fonction liturgique importante, cette admonition a probablement toujours possédé ce caractère sacerdotal dont témoignent toutes les sources, à la différence de l'*oratio communis*, sans doute diaconale à l'origine.

Contrairement à ce que suggérerait Ramos, les *praefationes* sont bien distinctes de la prière *Conuersi ad dominum* concluant le sermon, attestée chez Augustin, bien qu'elle puisse paraître, à première vue, analogue à certaines *praefationes missae*³, ne serait-ce que parce que les prières d'intercession s'effectuaient

1. Voir DUCHESNE, *Les Origines*, p. 111, qui, le premier, nota cette parenté stylistique des invitatoires gallicans avec les admonitions de Zénon. Selon GROS, « La vigile pascale », la *praefatio* s'est développée depuis le stade de ces brèves allocutions, illustrées par Zénon, jusqu'à sa forme ultime, entièrement déprécative. Synthèse dans G. P. JEANES, « The Paschal Liturgy in Zeno of Verona », SP 18 (1989), p. 365-379 et *The Day Has Come ! Easter and Baptism in Zeno of Verona*, Collegeville, 1995.

2. Il en allait de même dans la tradition hispanique ; voir PINELL, *Liber Orationum Psalmographicus*, p. [85].

3. *Conuersi ad dominum, ipsum deprecemur pro nobis et pro omni plebe sua nobiscum in atriis domus suae, quam custodire protegereque dignetur per Iesum Christum filium eius (unicum) dominum nostrum qui cum eo uiuit et regnat in saecula saeculorum. Amen* (*Serm.* 100) ; voir aussi les autres textes (*Serm.* 34, *Serm.* 141, *Serm.* Denis II) mentionnés dans l'étude de DOLBEAU, « *Conuersi ad dominum*... » ou par DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, p. 51-52.

« tournés vers le Seigneur ». Mais il a été montré que les prières *Conuersi ad dominum*, du moins dès l'époque d'Augustin, constituent bien une prière conclusive du sermon, à l'instar de « La prière au moment de se lever à la fin de l'homélie » de l'Euchologe de Sérapion (§ 20), et rien d'autre¹. Quant à la locution *Conuersi ad dominum*, elle suggère un emprunt au contexte anaphoral².

Toutefois, il n'est pas impossible que certaines *praefationes*, notamment pascals³, aient également absorbé de brèves *exhortationes post sermonem* (attestées pour Augustin) liées à l'origine à des circonstances particulières comme l'admission des néophytes à la communion.

Finalement, on peut envisager que, dans le contexte italien, le caractère invitational de la *praefatio* se soit estompé au profit d'une tournure déprécative jusqu'à former l'*oratio super sindonem*⁴. On constate, en effet, une tendance au sein des sacramentaires iro-francs (et wisigothiques, comme l'a montré Ramos) à tirer l'admonition vers une forme déprécative, ainsi que l'illustre l'ajout presque systématique d'une doxologie conclusive (du type *Per...*), qui est pourtant tout à fait en dehors de son contexte à la fin d'un invitoire. Cette tendance est très sensible dans les *praefationes* dominicales du *Gothicum*,

1. Voir OLIVAR, *La predicacion*, p. 520-523 et surtout DOLBEAU, p. 74. En outre, l'hypothèse de De Clerck (qui s'inspire de RAMOS, *Oratio admonitionis*) faisant du *Conuersi* l'incipit de la prière des fidèles semble contredite par le fait qu'en Afrique, à ce moment (voir AUGUSTIN, *Serm.* 49, 8), intervient la *dimissio* des catéchumènes qui viendrait alors couper en deux l'*oratio communis*. C'est pourquoi GAMBER, « Der nordafrikanische Messritus », p. 145-146, discerne dans le *Conuersi* un invitoire à la prière sur les catéchumènes. C'est bien la fonction que semble avoir Ser 20 (JOHNSON, *The Prayers*, p. 71 et 171-175), mais la bénédiction citée par Augustin dans *Aduer. Pel. Fragm.* 3 (voir ici p. 217, n. 1), sur laquelle Gamber s'appuie, n'est pas probante. Quant à DOLBEAU, p. 76 s., il écarte cette solution parce que certains manuscrits supposent deux homélies prêchées au cours d'une même vigile (de Pentecôte) à plusieurs lectures, toutes deux munies du *Conuersi*, ce qui ne permet effectivement pas de lier cette prière à une *dimissio catechumenorum*.

2. CA VIII, 12, 1 donne une monition diaconale : « Tournés vers le Seigneur, tenons-nous debout avec crainte et tremblement, pour l'oblation », comme préparation à l'anaphore, juste avant le transfert des dons ; Mk et E-Bas : « Regardez vers l'Orient », avant le *Sanctus* ; de même la *Didasc. Apost.* indique qu'après la *dimissio* on prie « en fixant l'Orient » (voir CA II, 57, 14) ; selon THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom.* 15, 44 et 16, 1, le diacre s'écrit : « Regardez vers l'oblation. »

3. Voir en particulier Mo 11 et 57 (et ici p. 61).

4. État de la question dans DE CLERCK, p. 282-293 ; CHAVASSE, « L'oraison *super sindonem* » et BORELLA, *Il rito ambrosiano*, p. 164-165, voient dans cette oraison la collecte désaffectée de l'*oratio communis*.

qui (sauf MG 499 et 532) ont toutes adopté la forme d'une collecte déprécative, peut-être sous l'influence de Milan.

L'« oratio communis ».

La grande intercession est attestée en Gaule par Prosper d'Aquitaine († vers 460) au début du v^e siècle¹, et nous pouvons nous en faire une juste idée grâce au MM, col. 540 (tradition B), par la *missa omnimoda* du *Liber Ordinum* col. 234-235 (tradition A, plus récente) : *Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus [...]* ; comme par la vigile pascalle des sacramentaires francs (dans ce dernier cas – sauf dans le *Bobiense* – sous une forme très solennelle, imitée des *orationes sollemnes* romaines, et propre à cette circonstance). Les livres gallicans ne donnent pas de formulaire dominical quotidien bien défini, à la différence des témoins plus tardifs que sont le Missel de Leofric², le Psautier de Salisbury³, ou le Missel irlandais de Drumond⁴. Certaines *praefationes* dominicales, tels MG 276, MG 499/And 2, Bob 457 et Mo 24, constituent une forme « ramassée » de prière des fidèles, témoignant d'un amalgame qui laisse penser qu'à une certaine époque et en certaines Églises l'admonition et sa collecte pouvaient à elles seules tenir lieu d'*oratio communis*. Quelques ensembles *praefatio/collectio* paraissent du reste former un tout, voire une seule et même formule scindée en deux pour les besoins de l'euchologie⁵.

La prière des fidèles de type gallican reprend la thématique

1. *Pro Augustino responsiones* 2 : « S'il est vrai que l'Apôtre, dont vient cette sentence [1 Tm 2, 1-2], a ordonné avec une extrême instance, de supplier Dieu pour tous les hommes – ce que toutes les Églises continuent à observer pieusement » ; Prosper cite aussi un long formulaire (*De uocatione omnium gentium* I, 12) dont il nous dit qu'il a été transmis dans le monde entier par les apôtres et qu'il est proclamé uniformément dans toute l'Église catholique » (*Capitula*, 8) ; voir DE CLERCK, p. 87-95 et 106, selon qui Prosper se réfère à une prière universelle sous sa forme romaine solennelle (avec collectes sacerdotales), c'est-à-dire de type « lytie ». Le codicille du canon 4 de Lyon 517 mentionne l'« *oratio plebis* qui est lue après l'Évangile ».

2. Texte dans ML, p. 8 et 207 ; repris dans MOLIN, « L'*Oratio communis* », p. 330-332.

3. Voir DEWICK et FRERE, *The Leofric Collectar* II, p. 631-633 et DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, p. 280-281.

4. FORBES, *Missale Drumondiense*, p. 90 et MOLIN, p. 336-337.

5. Voir GRIFFE, « Une messe du v^e siècle » et « Aux origines », p. 33.

commune à tous les exemples connus de prière universelle¹, mais aussi d'intercessions anaphorales développées. Elle demande à l'assemblée de prier le Père (contrairement aux *preces* plus tardives), à peu près selon cet ordre : pour les besoins de l'Église (en particulier son unité) ; pour ses différents ordres (évêques, vierges, veuves, ceux qui dispensent les *eleemosynae*, les pénitents...) ; pour les affligés (persécutés², captifs, voyageurs, malades...) ; pour les autorités (d'après 1 Tm 2, 1-2) ; et pour les morts. C'est un schéma de ce type qu'illustrent les intercessions de cette *praefatio*³ :

[...] ut sanctam per totius orbis spatia tueatur ecclesiam, conuersionem sacerdotibus concedat honestam, uitam populis tribuat sempiternam, uirginibus uiduis<que⁴>, orphanis ac paenitentibus uel in quibuscumque necessitatibus constitutis opportuna praesidia tribuat et⁵ sibi placita uota concedat, in peregrinationibus <peruia⁶>, in doloribus medicamenta⁷, in laboribus praestet auxilium. Per [...]. [MG 499/And 2.]

Ou encore, comme ici, une forme un peu plus simple :

Oremus fratres karissimi unanimi atque concordés ut ecclesiam suam dominus in pace constituat, clerum suum celesti benedictione circumdet, plebem suam donis repleat, spiritualium gratiarum ut quietam uitam agentes aeterno domino inlibate seruiamus. [Bob 457.]

À l'époque des sacramentaires francs, la prière universelle ne formait une synapte véritable qu'en des occasions particulièrement solennelles, notamment lors de la vigile pascalle,

1. Sur les intentions de la prière universelle, voir le maître ouvrage de DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, en particulier p. 110-112.

2. L'invitatoire MG 230 propose une prière « Pour les exilés » qui date d'avant la Paix de l'Église : *Vnanimis et unius corporis in spiritu dei patris omnipotentis domini misericordiam deprecemur pro fratribus et sororibus nostris captiuitate elongatis, carceribus detentis, metallis deputatis, ut eis dominus adiutor, protector et consolator existat neque deesse sibi reputet eos, qui fideles in [MG fideli in se] innocentia perseuerant* ; voir aussi Bob 215.

3. De même, le capit. 192 du *De synodali causis et disciplinis ecclesiasticis* de Réginon de Prüm : *pro regibus et rectoribus ecclesiarum, pro pace, pro peste, pro infirmis qui in ipsa parochia in lecto decumbunt, pro nuper defunctis*.

4. que om MG

5. tribuat et MG] largiatur ac And

6. peruia etiam solacium And] praemia MG

7. medicamenta MG] medicamentum And

avant les baptêmes, comme dans le *Monacensis*, le *Gothicum*, le MGVI III et le *Bobiense* (où l'on s'est abstenu de rajouter des collectes intermédiaires *more romano*). Vraisemblablement, à la messe, les intentions de l'*oratio communis* devaient être rassemblées, comme en Espagne à l'époque du *Liber Ordinum* et du *Missale Mixtum*, dans une unique prière faisant donc suite à la *praefatio* – lorsque celle-ci n'avait pas tout simplement absorbé l'*oratio* (ce qui semble bien avoir été la cas pour le *Gothicum*). Il nous reste des témoignages de cette structure dans les sources tardives, en particulier dans le Missel de Leofric (qui a conservé une *praefatio* bien distincte) :

Oremus etiam pro unitate ecclesiarum, pro infirmis, pro debilibus, pro captiuis, pro paenitentibus, pro laborantibus, pro nauigantibus, pro iter agentibus, pro eleemosynas facientibus, pro defunctorum spiritibus, et pro his qui non communicant, ut det illis dominus dignam agere paenitentiam. Per Christum dominum nostrum¹. [ML, p. 8.]

Le schéma des *orationes sollemnes* romaines, mais sans les collectes intercalaires², devait constituer la base de l'*oratio communis* ; c'est-à-dire le schéma à peu près conservé par CA VIII, 10-11 et l'Église d'Orient, dite à tort nestorienne (LEW, p. 263-266) : une suite d'invitatoires diaconaux (ponctués d'*Amen*) suivis d'une seule collecte de conclusion. C'est pourquoi le meilleur témoignage concernant la structure de la prière universelle nous est conservé par les *orationes paschales* du *Bobiense* (Bob 215-225 – § 214 étant la *praefatio*, et § 226 la *collectio sequitur*) dont la suite d'invitatoires (proches de ceux du *Gothicum*) ne comporte qu'une seule collecte à la fin³.

Comme il semble que la fonction diaconale ait été plus développée à l'origine en Occident que ne le laissent soupçonner les documents des VII^e-VIII^e siècles⁴, il est probable que la série

1. L'oraison qui suit immédiatement dans Leofric n'est pas la troisième prière d'une grande *oratio communis*, mais un vestige des diptyques des défunts. En revanche, nous l'avons vu, le dernier invitoire est peut-être une ancienne *collectio*.

2. Il a été montré que les invitatoires des *orationes sollemnes* romaines, qui ne suivent pas le *cursus*, sont antérieures à leurs collectes, qui, elles, suivent justement le *cursus* cicéronien (voir WILLIS, *Essays*, p. 45-47 et DE CLERCK, p. 130-131). BOUYER, *Eucharistie*, p. 325, était parvenu aux mêmes conclusions.

3. Je rejoins ici DE CLERCK, p. 133, 245 et 365-368.

4. Voir dans ce sens WILLIS, *Essays*, p. 7 et MOURET, *Les Fonctions liturgiques*.

d'invitatoires successifs des *orationes paschales* du *Bobiense* était elle aussi primitivement prononcée par le diacre, de même que les intercessions de CA VIII, 10. Augustin semble le confirmer, puisque selon lui : « la *communis oratio* est proclamée (*indicitur*) par la voix du diacre » (*Ep.* 55, 34).

À en juger par la *missa omnimoda* qui insère un *Erigete uos* à la fin de l'*oratio communis* (LOr, col. 235), on peut penser qu'en dehors des dimanches et du Temps pascal, une monition diaconale de ce type (ou quelque *Flectamus genua/Leuate*) s'intercalait entre chaque intention selon le schéma encore conservé aujourd'hui au vendredi saint romain. Du reste, Nicétas (*De psalmodiae bono* 14) et Césaire (*Serm.* 76 et 77) mentionnent cette monition, même si c'est à propos de la prière postpsalmique.

La « collectio ».

La *collectio* sacerdotale (autrement désignée en Espagne), qui dans la plupart des manuscrits suit immédiatement la *prae-fatio*, achève donc, selon Isidore, l'*oratio communis* (avec sa ou ses prières silencieuses afférentes ¹) et assure la transition avec l'offrande ecclésiale (la prière des diptyques) ² :

La seconde est [une prière] d'invocation adressée à Dieu afin qu'il accueille avec clémence les prières des fidèles ainsi que leur oblation. [DEO I, 15.]

De même pour le canon cité par Réginon de Prüm (qui semble se référer à une structure plus complexe du type *orationes sollemnes*) :

[...] le *sacerdos*, en outre, conclut solennellement chaque admonition par une oraison correspondante ; après quoi l'oblation est célébrée.

La *collectio* n'est, semble-t-il, que l'expression de cette coutume liturgique incitant le prêtre à conclure chaque temps

1. La collecte c'est la prière qui « rassemble » la prière de tous par la bouche de celui qui *orationem collecturus est* ou qui *precem colligit* comme le dit CASSIEN, *Inst.* II, 7 ; voir CAPELLE, « collecta ».

2. La rubrique de LOr, col. 234 qui cite la définition d'Isidore inclut l'*oratio communis* dans l'*oratio secunda*.

de prière par une oraison correspondante, mais directement adressée au Père à la seconde personne du singulier (à la différence de l'invitatoire qui précède).

On reconnaît, surtout dans les Messes de Mone : Mo 25 et 71, une brève formule caractéristique qui répond parfaitement à la définition isidorienne de l'*oratio secunda*. On retrouve d'ailleurs cette formule, avec quelques variantes, comme collecte aussi bien après la *praefatio*, qu'après la *post nomina* (Mo 13 et 41) ou la *post communionem* (Mo 23 et 36). Il s'agit donc tout simplement de la forme la plus élémentaire de la collecte sacerdotale dotée d'un double mouvement axé sur le Père, qui monte vers lui et descend de lui, toujours *per Christum* :

Exaudi nos deus pater omnipotens et praesta quae petimus. Per unigenitum [...]. [Mo 25.]

On retrouve une thématique identique, mais munie de plus amples développements, dans certaines collectes des autres sacramentaires¹ :

Deus sanctificationum et dominus caelestium uirtutum, exaudi praeces nostras et benedictam hanc plebem domini nostri Iesu Christi sanguine redemptam de sede sancta inaccessibilis claritatis exaudi, [...]. [Mnc 57, MG 206 *in cena domini*.]

Inclina aurem tuam, omnipotens deus, et esto nobis praesentis uitae rector, ut sis remunerator futurae. Per. [MG 533.]

Mais de manière générale, nos sources offrent pour la *praefatio* et sa collecte une immense variété de prières, manifestant que cette section de la messe fut très perméable au principe de variabilité.

Il semble donc certain que la *collectio* n'est rien d'autre que la prière sacerdotale, qui, aussi loin que l'on remonte dans les sources (voir notamment CA VIII, 11), termine la prière des fidèles, exactement comme l'affirme Isidore. C'est parce qu'elle était invariable, et aussi sans doute parce qu'elle était diaconale, que les sacramentaires – livre du prêtre – omettaient la formule d'*oratio communis*, lorsque cette dernière n'avait pas été absorbée par la *praefatio/collectio*. Si bien que,

1. Voir aussi Mnc 11 ; Mil, p. 38* ; Bob 485 ; MG 478 (voir Bob 506 – comme *post preces* ? – et Bia 664 – parmi une série de collectes pour les rogations qui correspondent toutes à ce type de prières).

quoique la *collectio* sacerdotale concluant à l'origine la prière universelle apparaisse désormais soudée à la *praefatio*, il faut considérer cette collecte comme un complément essentiel de l'*oratio communis* et non de la *praefatio*. Si l'on admet que l'*oratio communis* est primitivement diaconale, nous retrouvons le schéma décrit par le DSOE, p. 40-41, selon qui les *leuitae ante sacerdotes orant*.

Les diptyques.

Les formules.

Les diptyques des vivants et des morts (ce qui inclut la mémoire des saints), en Espagne, en Gaule et en Irlande, comme en Syrie orientale, concluent la prière d'intercession et précèdent la prière eucharistique¹. En Occident les diptyques étaient habituellement (mais pas toujours, comme le montre DSOE, p. 41) récités par le diacre. C'est ce dont témoignent Jérôme (*In Ezech.* 6, 18), l'*Epistola ad Leudefredum* du Pseudo-Isidore², OR VII, 16 et le *Paduense*³. Mais nous sommes, hélas, fort mal renseignés sur le texte lui-même des diptyques, car presque tous nos témoignages sont fragmentaires, sauf en Espagne. L'offrande des *nomina* y revêt une forme « narrative » caractéristique, peut-être liée à sa récitation par le diacre :

Offerunt deo domino oblationem sacerdotes nostri papa romensis et reliqui pro se et omni clero et plebibus ecclesiae sibimet consignatis, uel pro uniuersa fraternitate [...] Facientes commemorationem beatissimorum apostolorum [...] [MM, col. 542-543⁴.]

Le début des Diptyques de Liège laisse soupçonner, pour la Gaule, une tournure semblable :

1. Synthèse sur les diptyques en Gaule dans CABROL, « Diptyques (Liturgie) » ; BISHOP, Appendix, p. 97-117 ; et surtout MOURET, p. 174-179. Voir aussi JARAMILLO, *La funcionalidad* et « Los dipticos ».

2. REYNOLDS, « The "Isidorian" *Epistula* », p. 260.

3. MOHLBERG et BAUMSTARCK, § 885 et DESHUSSES, t. I, p. 681. – Si *institutum* d'Innocent I^{er} et la rubrique Gev 195 semblent également impliquer que les *nomina* étaient lus par le diacre ; voir MOURET, p. 177.

4. Voir aussi LOr, col. 235, qui donne une formule légèrement différente mais probablement moins archaïque, comme c'est en général le cas pour la tradition A.

Offerentes /// ecclesia catholica quam eis dominus adsignare dignetur. Facientes commemorationem beatissimorum apostolorum [...] [Diptyques de Liège.]

Des *post nomina* comme Bob 486 (*Offerentes deo fratres karissimi spiritalia munera...*), MG 512 (*Offerunt tibi, domine uirtutum munera et uota credentes...*), ou celle citée dans le Fragment de Plaisance ([...] *offeramus sacrificium deo nostro [...]. Offeramus domino nostro sacrosancta munera spiritalia*), ont été construites à partir de formules de diptyques analogues.

En revanche, ce qui subsiste des Diptyques d'Arles (c'est-à-dire les diptyques des défunts) est moins caractéristique et nous ramène aux habituelles formules d'intercession :

Simulque precantes oramus etiam pro animabus tuorum patrum atque institutorum quondam nostrorum [...].

Mais cela tient sans doute au fait qu'il ne s'agit que de la seconde partie du formulaire, consacrée aux défunts¹.

Ces diptyques des morts (proches des textes des *post nomina*) rappellent d'ailleurs ceux préservés dans Stowe (p. 9) parmi les prières qui précèdent le canon :

Has oblationes et sincera libamina immolamus tibi domine [...] pro animabus carorum nostrorum n. et cararum nostrarum quorum nomina recitamus et quorumque non recitamus sed a te recitantur in libro uitae aeternae [...] ².

1. Rien ne permet de penser qu'ils aient été dépourvus d'une mention préalable des vivants. Tous les documents occidentaux relatifs aux diptyques en font état sauf le Pseudo-Germain, mais son témoignage est fort sujet à caution. On ne saurait davantage arguer du « Livre de Vie » des liturgies syro-orientales, car il comporte bien, contrairement à ce que l'on croyait, une brève mention des vivants ; voir S. P. BROCK, « The Nestorian Diptychs. A Further Manuscript », AB 89 (1971), p. 177-185. C'est en fonction de cette donnée qu'il faut interpréter le témoignage du PSEUDO-DENYS, *De eccl. hier.* III, 9 (PG 3, col. 437) qui ne mentionne que les diptyques des défunts.

2. L'incise *quorum nomina recitamus et quorumque non recitamus sed a te recitantur in libro uitae aeternae* est d'origine orientale, et sans doute même indirectement ou directement alexandrine. Elle rappelle le « Souviens-toi de ceux dont nous faisons aujourd'hui mémoire et dont nous disons les noms comme de ceux dont nous ne disons pas les noms » des intercessions de Str 254 et de Syr-Jas (voir LEW, p. 95). Cette formule est également citée par Jacques d'Édesse († 708) ; voir LEW, p. 180 ; BISHOP, « Appendix to the Liturgical Homilies of Narsai », p. 84-85 ; TAFT, *The Diptychs*, p. 181-182. – On retrouve probablement un écho de cette formule un peu plus loin au sein du Memento romain des défunts du canon de Stowe (p. 16) : *Et omnium*

Attestant de la popularité de ce type de prières se préoccupant du sort des défunts, de nombreux sacramentaires de type romano-franc comportent encore des vestiges de diptyques gallicans *pro defunctis* qui se sont frayé un chemin au milieu du canon romain. Ainsi, le *Ratisbonensis* et *Vat. Lat.* 4770 donnent une *missa communis* qui comporte un *Hanc igitur* farci d'intercessions en partie extraites de diptyques gallicans : *pro animabus famulorum famularumque tuorum quorum nomina super sanctam altare tuum scripta adesse uidentur*¹.

Genèse et signification.

Les diptyques en Occident soulèvent de difficiles questions sur leur nature, et de manière plus générale, sur les intercessions anaphorales dans leur relation à l'*oratio communis*.

La prière sur les noms existait dès l'époque de Cyprien (mais sans doute pas encore sous la forme de diptyques solennels avec tablettes d'ivoire), puisque celui-ci fait souvent allusion aux *nomina* – notamment à propos d'un fidèle qui *apud altare dei [non] meretur nominari in sacerdotum prece* (*Ep.* 1, 2)². Pour l'évêque de Carthage, les diptyques (ou ce qui va le devenir) sont avant tout une *commendatio* sacerdotale (ce qui n'exclut pas nécessairement l'intervention du diacre) des dons et de ceux qui les offrent, ainsi que, par extension, une offrande des noms des morts³. Nous avons aujourd'hui une vision déformée

pausantium [...] quorum deus nomina nominauit et nouit [Warner] quorum deus non nominauit et nouit (WARREN, p. 240) ; et sans doute dans MGv 3 (*quorum omnipotens deus et numerum nouit et nomina*) ; WARREN, *The Liturgy*, p. 265, n. 140a, signale une inscription parallèle (probablement du VII^e siècle) dans l'église de Saint-Allyre qui témoigne de la diffusion de cette formule : *His requiescunt corpora sanctorum quorum nomina deus scit*, et renvoie à E. LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle* II, Paris, 1865, n° 563, qui en signale d'autres analogues.

1. Voir également les formules de ce type rassemblées dans CABROL, col. 1074 et DOLD, « Eine unbekannte Diptychenformel ».

2. Cyprien s'insurge parce que l'on « offre les noms » des *lapsi* (*Ep.* 16, 2). Il ne faut pas « offrir pour eux » (*Ep.* 17, 2). Cyprien déclare aussi que « vous ne devez pas faire l'oblation pour son repos, ni faire aucune prière pour son nom dans l'Église » (*Ep.* 1, 2). La première allusion aux *nomina* se trouve peut-être chez Ignace d'Antioche (vers 100), *Aux Smyrniotes* 5, 3, mais rien ne permet d'affirmer qu'il se réfère à un usage liturgique ; à propos des problèmes relatifs à l'œuvre d'Ignace, voir Ch. MUNIER, « Où en est la question d'Ignace d'Antioche ? Bilan d'un siècle de recherches, 1870-1988 », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, *Principat* 21, Berlin, 1993, p. 359-484.

3. La recommandation des défunts, au nom desquels est apportée une

des diptyques. À cause de leur fréquente proximité avec les intercessions de l'anaphore, nous les concevons avant tout comme un Memento de tel ou tel, un peu abstrait, en négligeant le fait que la commémoration était à l'origine strictement subordonnée à l'acte d'offrande concrète effectuée *hic et nunc*, comme le montre bien la liturgie hispanique. Quant à l'offrande pour les morts (qui comptait primitivement les martyrs avec les simples défunts¹), c'est d'une offrande en communion avec eux dont il s'agit. En l'occurrence *pro* signifie plutôt « à l'occasion de » (voire « à la place de ») que « pour », comme l'illustrent les *post nomina* qui demandent la réalisation des promesses eschatologiques pour tous les offrants. L'association à cette offrande des hiérarques qui sont en communion avec l'assemblée constituera un développement ultérieur qui achèvera d'obscurcir le sens de la prière sur les *nomina offerentium*² – sauf dans l'ère hispano-gallicane où l'aspect oblatif demeurera primordial.

Les *nomina* dépendent donc à l'origine de l'offrande concrète des fidèles (exprimant certes leur offrande d'eux-mêmes) en tant que celle-ci est assumée dans l'anaphore. C'est-à-dire l'apport effectif des victuailles pour les agapes (incluant une eucharistie) et des biens divers que réclament les besoins de l'assemblée, en particulier de ses membres les plus défavorisés (voir Justin, *1 Apol.* 67, 6) ; puis peu à peu des seuls pain et vin nécessaires à l'eucharistie. On s'est trop focalisé sur les problèmes de la procession des dons (avec ou sans participation des fidèles, etc.), qui ne constitue qu'un développement tardif et accessoire de l'oblation ecclésiale elle-même. Mais on ne soulignera jamais assez l'importance de l'offrande de l'assemblée au sein du sacrifice eucharistique :

Opulente et riche, tu penses célébrer la synaxe dominicale (*dominicum*), toi qui ne jettes même pas les yeux sur le *corban*³, toi qui

offrande spécifique au cours de l'eucharistie, est attestée dès TERTULLIEN, *De monogamia* 10, 4 et *Exhort. castitatis* 11, 2. Il ne s'agit pas tant d'offrir au bénéfice des défunts, mais de joindre leur souvenir à l'oblation ecclésiale et ainsi de prier pour eux ; voir ici p. 359 et DE BHALDRAITHE, « *Oblationes pro defunctis* », qui s'appuie sur R. BERGER, *Die Wendung « offerere pro » in der römischen Liturgie*, Münster, 1964 (LQF 64).

1. Comme en témoigne encore le MM, col. 545, à propos de confesseurs, il est vrai ; voir JUNGSMANN, *The Place*, p. 265-266.

2. MELIA, « Les diptyques », p. 212.

3. *Corban* est un mot hébreu désignant l'oblation faite à Dieu ; voir la « note complémentaire » 11 de éd. POIRIER, CYPRIEN DE CARTHAGE, *La Bien-faisance et les Aumônes*, qui met les choses au point contre les interprétations

viens au *dominicum* sans sacrifice, toi qui prends la part du sacrifice du pauvre ? [Cyprien de Carthage, *De opere et eleemosynis* 15.]

Les sources anciennes (Justin, 1 *Apol.* 65, 2 ; TradAp ou CA VIII, 12) qui mentionnent l'offrande des fidèles ne s'attachent jamais à décrire la façon dont elle est apportée à l'église – ce qui donc n'avait pas d'intérêt. Les *Diataxeis* (TradAp) et CA VIII précisent seulement que les diacres remettent les dons à l'évêque. Ce qui compte c'est le don lui-même et le fait qu'il soit sur l'autel, confié à l'évêque au moment d'accomplir la prière d'action de grâces. Certains témoignages (notamment SEA, can. 49) laissent entendre que les dons étaient apportés au *sacrarium*, ce qui implique probablement qu'ils y étaient déposés avant la synaxe au moment où les fidèles entraient dans l'église comme le stipule le *Testamentum Domini*¹ – mais il pouvait en être autrement en particulier quand le *sacrarium* n'était qu'un simple édicule situé dans le bâtiment, comme c'est le cas des *pastophoria* syriennes², ces absidioles latérales qui peuvent permettre aux fidèles d'apporter les dons au diacre sans sortir de la nef. L'usage hispanique, illustré par une rubrique de AntL, p. 24 *in die palmarum*³ (voir aussi MM, col. 529⁴), montre qu'en Occident l'oblation ecclésiale pouvait aussi être apportée par les fidèles directement à l'autel (mais sans cérémonial ni même intervention des diacres) juste avant l'oblation, pendant le chant du *sacrificium*⁵. Cette

de Blaise et de Saxer. Le terme *corban* est encore utilisé par AVTT DE VIENNE, *Contra arianos* 30.

1. Voir TAFT, *The Great Entrance*, p. 19. Pour la Gaule, comme le fait remarquer DES GRAVIERS, *La Liturgie*, p. 79-80 et GRIFFE, « Aux origines », p. 31-32, le don et la préparation des oblats avant la messe sont clairement sous-entendus dans l'anecdote célèbre du sous-diacre lyonnais indélicat gardant pour lui le vin de Gaza (GRÉGOIRE DE TOURS, *In glor. conf.* 65). De même, CÉSAIRE D'ARLES, *Serm.* 1, 14 et 16, laisse entendre que les fidèles apportent leurs dons en arrivant à l'église. TAFT, *The Great Entrance*, p. 16-34 et MORETON, « Offertory Processions ? », critique l'antiquité et l'universalité supposées de l'apport des dons par les fidèles au cours de la liturgie.

2. Voir CA II, 57, 3 (i.e. *Didasc. Apost.*) et la note dans METZGER, t. II, p. 313. Mais c'est en Syrie justement que la procession diaconale des dons trouve son origine.

3. *Cum uero cum muneribus ueniunt, crisma cum eisdem muneribus deferunt post calices et simul in altario ponitur.*

4. *Ad offertorium populi dicat sacerdos offerenti : « Centuplum accipias et uitam aeternam possideas in regno dei ».*

5. L'usage romain, bien qu'analogue, était plus complexe et faisait intervenir les diacres au cancel ; voir OR I, 67 s. ; l'usage milanais l'était encore davantage ; voir BORELLA, *Il rito ambrosiano*, p. 165.

manière de faire est plus cohérente avec l'interdiction faite aux catéchumènes de participer à l'oblation ; plus cohérente aussi avec la structure de la synaxe eucharistique telle qu'elle se déroulait avant l'ajout d'un office des lectures préalable.

Quoi qu'il en soit de ses modalités, l'apport des dons nécessaires autant à l'eucharistie qu'aux besoins de l'assemblée, dans la ligne de à Ac 2, 42, revêt une importance capitale en Gaule : Césaire (*Serm.* 1, 13, 14, 16, 19 et 229) ; SEA, can. 49 ; Orléans I (511), can. 14-15 ; Grégoire (*In glor. conf.* 65) ou encore Mâcon 585, can. 4, témoignent de la vitalité de cette discipline et de la théologie afférente. Ce sont elles qui donnent tout leur sens aux *nomina* et aux prières *post nomina*¹. À cet égard, Mâcon 585, can. 4, mérite d'être cité : « C'est pourquoi nous décrétons que l'oblation, tant le pain que le vin, soit présentée tous les dimanches à l'autel de la part de tous, hommes et femmes, afin que par ces immolations [...] ils méritent d'être associés à Abel et aux autres donateurs d'offrande juste. »

Les prières sur les dons apparaissent ainsi par nature subordonnées à la prière eucharistique, comme l'ont compris nombre de liturgies qui placent les diptyques au sein des intercessions anaphorales. Comment expliquer alors l'*ordo* occidental ?

Les Églises influencées par la liturgie syro-palestinienne insèrent les diptyques au sein des intercessions de la fin de l'anaphore (après l'anamnèse et l'épiclèse), selon le schéma attesté dans les anaphores de saint Basile et des Douze Apôtres (l'ancêtre de celle de saint Jean Chrysostome). Ainsi l'euchologe alexandrin de Sérapion (Ser 1) suit ce modèle et intercale l'offrande des *nomina* entre la seconde épiclèse et la doxologie finale².

Mais un document syro-occidental plus ancien, les *Diataxeis* (TradAp), ignore les intercessions développées et ne fait apparemment aucune place à une offrande des noms. De même, les

1. L'importance du don concret est bien soulignée par MAGNE, *Sacrifice et sacerdoce*, dont on retiendra une des idées clefs : la *commendatio oblationis* concluant le canon romain et la Liturgie de saint Marc serait un reliquat de la prière sur l'offrande des fidèles, offrande que JUSTIN, *1 Apol.* 67, 5-6, situe effectivement en conclusion de l'eucharistie (mais sans souci particulier de précision).

2. De même, Cyrille de Jérusalem (ou son successeur Jean II) décrit une liturgie qui comporte des intercessions anaphorales situées directement après l'épiclèse (sans qu'il soit question d'un récit), et faisant mémoire des vivants et des morts (*Cat. myst.* 5).

témoins alexandrins de la famille des anaphores de Barcelone et de Dêr-Balyzeh, tous fortement influencés par la Syrie, ne comportent eux aussi que des intercessions anaphorales très réduites et ignorent les *nomina* qui devaient sans doute être récités après la doxologie finale. L'anaphore antiochienne de CA VIII, 12, 40-51 donne une longue litanie d'intercession après l'épiclese, doublée d'une seconde litanie, comportant une *commendatio oblationis* (CA VIII, 13, 3), qui vient après la doxologie de l'anaphore, mais toutes deux sont dépourvues de *nomina*.

Le schéma primitif alexandrin – si l'on fait abstraction du récit de l'institution – ne semble pas avoir été fondamentalement différent du syro-occidental. En effet, la liturgie alexandrine autochtone, dite de saint Marc, de structure très archaïque, insère les diptyques peu après l'*oratio theologica*, autour d'une *commendatio oblationis* analogue au *Supplices* romain qui devait constituer primitivement la fin de l'anaphore ; une *commendatio* dont le texte fait référence aux dons concrets des fidèles, avec à l'arrière-plan la mise en commun des biens (Ac 4, 35-36) ¹. L'insertion des *nomina* s'est effectuée à Alexandrie à une époque très reculée, voire dès l'origine. En effet, les intercessions de l'ancêtre de l'anaphore de saint Marc, contenu dans *Strasbourg gr. 254* ², font déjà allusion à une récitation des *nomina* à cet endroit (ce devait être d'ailleurs la place primitive des diptyques romains, mais ceux-ci furent séparés de la *prex* par le *Sanctus*, puis coupés en deux par le récit de l'institution, alors qu'ils devaient former primitivement un tout encadrant le *Supplices*, c'est-à-dire la *commendatio oblationis*).

Au contraire, l'Extrême-Occident, comme la Syrie orientale (ce qui peut souvent être considéré comme un indice d'antiquité puisque la périphérie garde mieux les usages anciens), placent l'offrande des *nomina* avant l'anaphore, en lien avec l'*oratio communis*. L'Occident va même plus loin : il semble ignorer quasiment toute forme d'intercession anaphorale et soude les *nomina* à l'*oratio communis*.

1. Synthèse équilibrée dans HENGEL, *Earliest Christianity*, II^e partie « Property and Riches in the Early Church : Aspects of a Social History of Early Christianity », notamment chap. XI (à propos de Cyprien).

2. Le papyrus date du IV^e siècle ; éd. A. ANDRIEU et P. COLLOMP, « Fragment sur papyrus de l'Anaphore de saint Marc », *RevSR* 8 (1928), p. 489-515 ; voir aussi CUMING, *The Liturgy of Saint Mark*, p. 61-62.

Il serait tentant de supposer à la base une diversité originelle de traditions, mais il est très difficile d'envisager que les diptyques aient été, où que ce soit – même en Occident –, originellement liés à la prière universelle¹. Tandis que la prière universelle est en soi indépendante de l'eucharistie, la récitation des noms, dans toutes les traditions, même syro-orientales, est une prière sur les offerants et, par conséquent, est intrinsèquement liée à l'anaphore, voire, parfois, à la prière pour l'Église comprise dans les intercessions anaphorales. La prière universelle n'est que la conclusion de la synaxe des lectures qui n'a pas toujours de lien nécessaire avec l'eucharistie (pas davantage que celle-ci n'en a avec les lectures). On trouve d'ailleurs une prière universelle à la fin des offices du soir et du matin, comme en témoignent par exemple CA VIII, 36 et 38. En revanche, les prières sur les offerants (soit l'ensemble récitation des noms/prières *post nomina*) sont inconcevables en dehors du contexte de l'eucharistie.

Tandis qu'Alexandrie, Rome et Antioche conservent aux *nomina* leur caractère directement anaphoral, il semblerait que l'Extrême-Occident et la Mésopotamie, sans doute pour des raisons semblables, aient souhaité rapprocher les diptyques de la déposition des dons sur l'autel tout en conservant aux *nomina* une certaine relation avec l'anaphore puisque ceux-ci étaient placés primitivement après la *pax* (voir p. 364 s.). Ultérieurement, chez les Syriens orientaux (comme vraisemblablement en « Extrême-Occident »), les diptyques et leurs prières reculèrent avant la *pax* et se lièrent organiquement à la prière universelle qui formait un pôle d'attraction naturel pour des intercessions ; et ce, à d'autant plus forte raison que l'*oratio communis* de type gallican avait sans doute absorbé les intercessions anaphorales dont les diptyques dépendaient vraisemblablement à l'origine. D'ailleurs, le lien primitif des *nomina* et de l'anaphore demeure toutefois visible en Occident, car ceux-ci sont récités *ante altare tuum* comme l'attestent maintes *post nomina*².

1. C'est pourquoi il est difficile de suivre CUMING, « Four Very Early Anaphoras », sur ce point. S'il est indéniable que l'anaphore ait ultérieurement incorporé des éléments venant de la prière des fidèles, il n'en demeure pas moins que des intercessions spécifiquement anaphorales – ou au moins spécifiquement reliées à l'anaphore, semblent toujours avoir été présentes à l'origine.

2. Voir Mnc 58/MG 207 et 111 ; MG 198 et 454 ; Mo 59 ; Mil, p. 39* ; LOr, col. 235-236.

Le problème des intercessions anaphorales.

Si les *nomina* et leurs prières se sont séparés de la prière eucharistique, qu'est-il advenu des intercessions anaphorales à la suite desquelles (ou au sein desquelles) les *nomina* devaient, dans ce cas, primitivement prendre place (à en juger par le témoignage de la liturgie alexandrine, de la liturgie syro-occidentale et du canon romain) ¹ ?

En effet, à la suite de l'euchologie juive et de *Didachè* 9-10, presque toutes les prières eucharistiques connues incorporent un minimum de prières de demande, héritage de la troisième bénédiction (pour Jérusalem) de la *birkat hamazon* du repas festif juif ². Elles sont parfois modestes comme dans Addaï et Mari, ou au contraire assez développées comme dans Str 254 ; elles atteignent même les proportions d'une véritable litanie comme dans les liturgies orientales « classiques » ; tandis que dans les *Diataxeis* (TradAp) elles paraissent avoir été absorbées par l'épiclese sur les communiant. Et il semble bien que la liturgie gallicane, de même que l'hispanique aient adopté ce type d'architecture minimaliste.

Les prières de recommandation du sacrifice des *contestationes* MG 301 et 503 et Bob 503 comportent de brèves intercessions, mais ces prières déprécatives attachées à la *contestatio* sont un phénomène marginal, attesté dans des pièces d'aspect tardif (voir notamment Bob 453 et 498 ; Eng 1098, 1119, 1220, 1250, 1417...), ainsi que dans les formulaires votifs ou funèbres, d'aspect non moins tardif ³.

Peut-on prendre en compte les formules litaniques qui sont venues parfois s'intégrer à des pièces anaphorales des livres iro-francs ? La collecte pour la fraction MG 272 (une prière hybride calquée sur un *Hanc igitur* non grégorien et, sans doute, sur un *Supra quae*), les *post sanctus* MG 526 et MGv 44 (eux aussi reposant sur un *Hanc igitur* non grégorien), le

1. La question des intercessions anaphorales demeure confuse ; voir FENWICK, *The Anaphoras*, p. 194, qui donne un état de la question.

2. Même si la filiation de l'eucharistie chrétienne avec les bénédictions juives du repas suit des chemins complexes, on ne peut nier son existence : 1 Co 11, les synoptiques (en particulier Lc dans sa version longue) et Did 9-10 reproduisent le schéma des prières du repas festif juif ; voir MAZZA, *L'anafora eucaristica* et les premiers chapitres de *L'Action eucharistique*.

3. Pour la liturgie hispanique, voir de même la *missa omnimoda* LOr, col. 237, n. 1, dans laquelle on trouve une litanie d'intercession juste avant le protocole du *Sanctus*. La litanie prise en elle-même semble de bonne facture et remonte peut-être effectivement à d'antiques intercessions anaphorales.

Mémento des vivants de Sto, p. 12¹, comportent tous des prières déprécatives de type litanique. MG 272 renferme même des éléments de prière préparatoire à la communion :

Respice ad hanc oblationem, omnipotens deus, quam tibi offerimus in honorem nominis tui pro salute regum et exercitu eorum et omnium circumadstantium ; et praesta, ut qui ex ea sumpserint, accipiant sanitatem mentis, integritatem corporis, tutelam salutis, intellectum sensus Christi, securitatem spei, corroboracionem fidei, aeternitatem spiritus sancti.

Par la place inhabituelle qu'elle occupe, cette « prière pour la fraction », du moins sa section de seconde main, pourrait éventuellement constituer l'écho indirect d'un usage antique, plaçant les intercessions à la fraction.

Mais, étant donné que toutes ces pièces sont liées de manière plus ou moins directe à des formes archaïques de la liturgie romaine et à l'Irlande, on peut penser que leurs intercessions proviennent soit d'une tradition romaine prégrégorienne du *Hanc igitur* préservée plus ou moins fidèlement par les moines insulaires, soit de parents italiens, plus archaïques (peut-être milanais), du canon romain. Les intercessions elles-mêmes, très conventionnelles, pourraient appartenir à n'importe quelle tradition liturgique.

Le seul candidat sérieux susceptible de préserver d'authentiques intercessions anaphorales témoignant d'un état antérieur à leur élimination des formulaires gallicans est le *Monacensis*. Les *post mysterium* Mnc 16 et 50 comportent en effet de telles prières, récitées d'un seul tenant, analogues à l'*oratio communis* (ce qui met en évidence la parenté structurale des deux formes d'intercession). Ces litanies (hélas mutilées), qui commencent par une formule invitatoriale, sont inspirées, en tout cas pour la première, de 1 Tm 2, 1-2 :

Adsiduis et inremisis precibus fratres dilectissimi dei patris omnipotentis misericordiam deprecemur pro regibus et potestatibus huius

1. On retrouve également des intercessions anaphorales apparentées dans des documents plus tardifs, dont nombre sont en relation avec l'Irlande : dans l'*Hadrianum* de Cambrai Bibl. Mun. 164, dans le *Hanc igitur* de la *missa communis* du *Ratisbonensis* et de *Vat. Lat. 4770* ; le *Hanc igitur* de *Brescia Bibl. Queriniana* 6, 7 ; deux sacramentaires de Saint-Denis, *Laon Bibl. Mun. 118* et *Rouen Bibl. Mun. 275*, connaissent quant à eux des intercessions anaphorales qui s'apparentent à la *Deprecatio sancti Martini* de Stowe (voir ici p. 117, n. 2).

saeculi ut nobiscum in dei laude et honore con<seruentur> //// [...]. [Mnc 16 ; le texte est lacuneux, mais on peut encore lire qu'il est ensuite question des peuples barbares, de fidèles qui dispensent les bonnes œuvres, des exilés, de ceux qui naviguent, des voyageurs, des captifs...]

Iterata praece, fratres dilectissimi, domini maiestatis <depre-cemur, ut> //// omnes eius in pace custodiat, indulgeatque nobis aurae salubris et fertilis tempora bona tranquilla quieta pacifica ut iusti atque securi praeceptis eius //// [Mnc 50.]

Ces deux séries d'intercessions, dotées d'une forme invita-toire¹, prennent place entre le récit de l'institution et la collecte *post mysterium* (Mnc 17 et Mnc 51). S'agit-il d'une singularité irlandaise aussi étrange que l'épiclèse des *Actes de Thomas* ? Il semble plutôt, comme l'affirme M.-S. Gros, que le *Monacensis*, seul de son espèce en Extrême-Occident, conserve ainsi un précieux archaïsme². Le fait que les prières *post mysterium* Mnc 16-17, Mnc 38-39, ainsi que peut-être Mnc 70 et 116, témoignent aussi d'une telle bipartition s'expliquerait ainsi par le maintien des intercessions encadrées d'une architecture *praefatio/collectio*.

Sans doute faut-il rapprocher le témoignage du *Monacensis* de celui de la seconde partie de la *post nomina* MG 512³, laquelle a conservé, après son transfert (supposé) avant l'*immolatio*, une série de prières de demande usuelles (analogues à celles des *hanc oblationem* de MG 536 et MG 44) qui pourraient provenir de la conclusion de l'anaphore :

Offerunt tibi, domine uirtutum munera et uota credentes. Suscipe nomini tuo debita honoris obsequia pro pace ecclesiae tuae, pro conmemoratione omnium sanctorum, pro sacerdotum et minist-rorum puritate, pro regum pacabilitate, pro sufficientia rerum et temporum tranquillitate, pro perseuerentia uirginum et continentia uiduarum, pro orfanorum tuitione et paenitentium subleuatione, pro salute omnium uiuentium et pro requie defunctorum. Per. [MG 512.]

Mais partout ailleurs en Occident non romain, les inter-cessions anaphorales ont disparu au profit de la seule *oratio communis*. Il semble qu'il en soit allé de ces intercessions

1. Voir ici p. 435.

2. « Notes sobre les dues collectes *post secreta* ».

3. Voir aussi la *post nomina* LMS 1355.

comme de la formule de salut ouvrant le dialogue anaphoral, qui formait un doublet avec celle de la *pax*¹ et qui fut donc finalement jugée inutile après que la synaxe des lectures eut été soudée à celle de l'eucharistie. L'unification des deux synaxes provoqua, en effet, la coexistence, lors de la célébration dominicale, de deux intercessions de thématique et de vocabulaire comparables. Il est probable qu'il devait y avoir, tant dans la seconde que dans la première, une pétition pour l'unité de l'Église (transférant ainsi à l'assemblée chrétienne les demandes de la *barakha* pour Jérusalem, le Temple, le peuple et ses dirigeants) ajoutée à une trame inspirée de 1 Tm 2, 1-2. Nous avons vu d'ailleurs que la prière de type gallican pour l'unité ecclésiale était très proche du *Te igitur* romain – lequel est bien anaphoral. À la différence de l'Orient où l'on ne s'est jamais formalisé de tels phénomènes – au contraire –, les Latins durent finir par se lasser de ce doublet soit au profit de l'*oratio communis*, soit (à Rome) au profit des intercessions anaphorales. En Gaule et en Espagne, l'*oratio communis* absorba la litanie des intercessions anaphorales en une sorte d'hybride de l'une et de l'autre, dont l'ambiguïté était encore accentuée par la proximité des diptyques qui avaient sans doute, tout en se rapprochant de l'offrande des dons, accompagné le transfert de la prière pour l'Église à laquelle les *nomina* s'attachaient. En outre, il n'est pas impossible que les intercessions, prises en étau entre le récit et l'épiclese (qui de prière sur l'Église pour la communion était devenue une prière de conclusion complémentaire de l'anaphore²), aient été à partir d'une certaine époque considérées comme des intruses encombrantes au sein de la *post mysterium* – conçue désormais d'abord comme une prière sur les *Sancta*.

L'oraison « *post nomina recitata* ».

Les diptyques sont conclus par une oraison *post nomina* dont l'objet est facile à déterminer malgré la grande variété de ces prières, qui durent, comme la *praefatio* et la *contestatio*, faire face plus que d'autres aux besoins d'un cycle liturgique en pleine expansion. Cette prière mériterait une étude approfondie ; il

1. Voir ici p. 208.

2. Voir TAFT, « From Logos to Spirit », p. 401-403 ainsi que ici, p. 447 et 549 s.

suffit pour l'instant de retenir les formules stéréotypes (clairement archaïques, du reste) ¹.

Bien qu'une évolution vers la forme déprécative soit perceptible (comme le montrent Mo 59 et MG 84, ou encore l'ajout systématique de doxologie conclusive), on identifie d'abord un protocole invitational caractéristique qui ressemble à ceci : *Auditis nominibus offerentium, fratres karissimi, dominum deprecemur* ² :

Auditis nominibus offerentium, debita cum ueneratione beatissimorum apostolorum et martyrum omniumque sanctorum commemoratione decursa ³, et offerentium et pausantium commemoremus nomina, ut aeternalibus indita paginis, sanctorum coetibus adgregentur. [...]. [Mnc 138/MG 294.]

Auditis nominibus offerentium, fratres karissimi, domini maiestatem deprecemur, [...] ut sacra praesentis oblatio, quae offertur, uiuentibus emendationem et defunctis remissionem obtineat peccatorum. Et quorum nomina hic recitatione patefacta sunt, in caelestibus paginis conscribantur. [...]. [MG 427.]

Cet invitoire prend normalement la forme d'une *commendatio* de l'offrande des fidèles ou des offerants eux-mêmes, et (au moins implicitement) de l'oblation offerte en communion avec les défunts. Il en existe une grande variété de formes, mais qui nous rapprochent toutes, par leur style et leur contenu, des prières attachées à l'anaphore ⁴, notamment des *commendationes oblationis* du canon romain. On peut facilement s'en rendre compte au travers de ces *post nomina* où le thème oblatif est particulièrement accentué :

1. Voir CABROL, « Diptyques (Liturgie) », col. 1071-1074 ; LECLERCQ, « Le Sein d'Abraham » ; BOTTE, « *Prima resurrectio* » et « Les plus anciennes prières »...

2. Voir Mnc 12 et § 106/MG 268 ; Mo 40 et § 49 ; MG 53, § 84, § 299 et § 474 ; MGv 3 et § 180 ; Mil, p. 31* et p. 39*. On trouve des formules proches dans Mnc 46 et § 88 ; MG 119, § 130, § 365, § 416, § 421, § 490, § 501 et § 534 ; MGv 264 ; Mil, p. 19* et 23*. Les *post nomina* tardives ont tendance à perdre leur tournure invitational pour adopter celle d'une prière déprécative.

3. *commemoratione decursa*] *memores sumus Mnc*

4. Voir Mnc 12, § 88, § 94, § 101, § 106, § 111, § 145, § 149 et § 155-156 ; MG 1, § 53, § 78, § 130, § 160, § 188, § 198, § 299, § 365, § 416, § 454, § 459, § 490, § 501, § 512, § 523 et § 534 ; Mo 12, § 40 et § 49 (soit, avec celles citées ci-dessus, toutes les *post nomina* de Mone) ; MGv 3, 180 et 264 ; Mil, p. 4*, 13*, 17*, 19*, 23*, 32*, 36*, 38* et 39* ; DBr2 ; Bob 486 (sans parler des emprunts purs et simples, j'exclus les pièces qui semblent par trop influencées par la *super oblata* romaine, par exemple MG 15).

Diuersis oblationibus sacris¹ una tamen fidei deuotione conlatis, mutuae inuicem sollicitudinis uota promamus a domino nostro poscentes², ut cordia omnium offerentium ad hostiam rationabilis placitae³ sibi sanctificationis emundet et quiescentum animas in sinu Abrahae collocare dignetur et in partem primae resurrectionis admittat. [...] [Mnc 58/MG 207 ; *in cena domini*.]

Oremus pro his, qui offerunt munera domino deo nostro sacrosancta spiritalia pro se et pro caris suis et pro spiritibus carorum suorum in commemorationem sanctorum martyrum, ut dominus deus noster praeces eorum⁴ clementer exaudire dignetur. [...]. [Mnc 106/MG 268.]

Oremus, carissimi, pro fratribus nostris qui offerunt deo nostro spiritalia munera petentes, ut oblationes illorum accepto ferre dignetur. Restituat illis pro modicis //// [Mo 26.]

Quorumque oblatio, quorum ante altare tuum nomina recitantur, ita sit in tuis oculis placita, ut illis sit in beneficiis copiosa. [Mo 59.]

Oremus, fratres karissimi, ut haec oblatio nostra accepta sit domino [...] [Mo 72.]

Auditis nominibus karorum nostrorum, omnipotentem dominum deprecemur, ut plebis suae ministrorumque uota suscipiens oblationes nostras quas [...] pro spiritibus karorum nostrorum offerimus, in odorem bonae suauitatis accipiat [...]. [MG 421.]

Recensitis nominibus offerentium omnipotentem dominum supplicemus ut hostia spiritalis et pura libamina cum offerentium uotis pia miseratione suscipiat. [...]. [Mil, p. 23*.]

Offerentes deo fratres karissimi spiritalia munera, diuinam clemenciam deprecemur ut has oblationes, quas in commemoratione sanctorum et pro salute omnium credentium offerimus, plena pietatis suae dignatione suscipiat nostrum omnium preces exaudiat. [Bob 486.]

Le fragment irlandais de Plaisance a hérité d'un *incipit* de *post nomina* (qu'il interpole curieusement au milieu du dialogue de la préface de sorte que ce dialogue ressemble à celui en usage chez les Syriens orientaux⁵) proche du précédent et des diptyques hispaniques :

Fratres carissimi sicut simul orauimus ita simul offeramus sacrificium deo nostro [...]. Offeramus domino nostro sacrosancta munera spiritualité [...] [Éd. Bannister.]

1. Diuersis oblationibus sacris] diuersis oblationibus sacris altaribus MG

2. domino nostro poscentes] domini pietate poscentes MG

3. placitae] conplacitae MG

4. eorum] illorum MG

5. Voir LEW, p. 283 et l'analyse de SPINKS, « Eucharistic Offering », p. 66 s.

La prière oblativ, on le voit, conduit à des prières d'intercession pour les offrants (vivants et morts inclus), développant des thèmes eschatologiques¹ : le Sein d'Abraham, le *Refrigerium*, la Terre des vivants, la participation à la Première Résurrection, l'agrégation au nombre des élus, la délivrance des Enfers (du « Tartare »), ou encore l'inscription au Livre de Vie qui semble, pour des raisons évidentes, avoir été la demande par excellence attachée aux diptyques² :

Auditis nominibus ac desideriiis offerentium, fratres karissimi, dei patris omnipotentis clementiam deprecemur, ut [...] omnium simul oblationes et uota [...] dignetur [...] accepto ferre, ut accepto tulit Abel iusti sui munera et Abrahæ patriarchæ sui hostias³. Et quorum nomina texuit recitatio præmissa, eorum sortem inter electos iubeas adgregare. [...]. [MG 84.]

[...] et nomina quæ recitata sunt, in caelesti pagina conscribi præsidiums [...] [MG 172.]

[...] et offerentium⁴ nomina recitata caelesti chirographo in libro uitæ iubeas adscribi. [MG 177/MG 182.]

Et quorum nomina ante altare sanctum sunt recitata, eos quies æterna suscipiat [...] [MG 454.]

Oremus karissimi fratres ut nomina hæc quæ recitantur in terris conscribantur in caelis [...]. [Mil, p. 19*.]

Certaines prières ne concernent que (ou surtout) les défunts, et optent pour (ou ajoutent) une formule du type : *Oremus etiam pro spiritibus carorum nostrorum ut eos dominus in sinu Abrahæ transferat et in partem primæ resurrectionis admittat*⁵, qui semble reprise de la prière pour les défunts de

1. Outre celles qui sont citées ici, voir aussi Mnc 88 et 138/MG 294 ; MG 15 (amalgamée à une *super oblata*), § 78, § 188, § 193, § 376, § 427 et § 434 ; MG 180 et 264 ; Bob 486.

2. Voir ici, p. 483-485.

3. Il s'agit peut-être d'une influence de la tradition du canon romain, mais ce n'est pas certain. La mention de la Théophanie (*ut qui hodie per filium suum mirifice aquæ speciem uertit in uinum, ita omnium simul oblationes et uota conuertere dignetur in sacrificium diuinum*) et la rupture du discours, qui passe maladroitement de la troisième personne à la deuxième personne du singulier, dénote une construction tardive. On notera que la *post nomina* MG 264 comporte aussi la mention du *munus Abel iusti sui*.

4. offerentium om MG 182

5. Mnc 34, § 46, § 83, § 111, § 138, § 144, § 153-156 et § 158 (rappelons que presque toute la messe *pro defunctis* du *Monacensis* est tissée d'anciennes *post nomina* ou de *commendationes animarum*) ; Mo 40 ; MG 1, § 125, § 140, § 150, § 278, § 370, § 391, § 406, § 416, § 421, § 439, § 459, § 479 (en partie influencé par le canon romain) et § 523 ; MG 3 et § 32 (cite la tradition du canon romain) ; Bob 526, § 530 (déclassé en *præfatio*) et § 532 ; Mil, p. 4*,

l'*oratio communis* (voir par exemple Mnc 63/MG 248¹), comme le montre cette prière très représentative des principaux stéréotypes de la *post nomina* :

Offerentium nominibus recensitis, fratres karissimi, dominum deprecemur, ut eorum oblationes inter sanctorum dona suscipiat, quorum a nobis facienda commemoratio est, ut et nostri memores esse dignentur. Petamus pro his, qui nos in dominica pace praecesserunt, ut tartario horrore segregatis in sinu Abrahae conlocatis resuscitare omnipotens dignetur in prima sua resurrectione, quae futura est. [...]. [MG 534.]

En tenant compte de l'élément avant tout oblatif déjà amplement attesté, on retrouve ainsi la définition d'Isidore (DEO I, 15) :

La troisième [des oraisons] est pour les offrants et pour les défunts afin que par ce sacrifice ils reçoivent en conséquence la miséricorde.

Que la *post nomina* soit essentiellement, malgré sa forme invitationalie, une *commendatio oblationis*, analogue au *Supra quae* romain, confirme l'hypothèse d'un grand coulissage qui aurait fait reculer la prière sur les offrants depuis la conclusion de l'anaphore jusqu'à la procession des dons. Du reste, MG 365 offre un parallèle frappant avec la prière romaine :

Recensitis nominibus fratrum carorumque nostrorum oremus dominicam misericordiam, ut in medio Hierusalem in congregatione sanctorum haec nomina sibi faciat ab angelo sanctificationis in beatitudinem aeterni gaudii recensiri, sacrificiumque hoc nostrum sicut in praeformationem Melchisedech in uirtute sanctificet. Praeces quoque offerentium in hanc oblationem propitiatus exaudiat.

On peut donc envisager que primitivement la prière sur les offrants (qu'elle comporte une mention des *nomina* ou non) demeurerait là où nous la trouvons dans CA VIII, 40-48, dans

13*, 31* et 47* ; Sto, p. 9 (qui est plutôt une ancienne *commendatio animarum*, voire un diptyque des défunts) et p. 23 (ancienne *commendatio animarum*) ; ML, p. 8 (ancienne *commendatio animarum*).

1. *Deum iudicem uniuersitatis [...], deprecemur pro spiritibus carorum nostrorum qui nos in pace praecesserunt, ut eos dominus in requiem collocare dignetur et in partem primae resurrectionis resuscitet. Per dominum* (Mnc 63).

Str 254 (puis dans Mk) et dans le canon romain (c'est-à-dire après l'action de grâces, mais coupée en deux par le récit de l'institution scripturaire). Ce qui témoigne peut-être d'un lien primitif avec la distribution des biens mentionnée par Justin (1 *Apol.* 67, 6) à ce moment de la synaxe, comme le pense Jean Magne. Il faut cependant supposer que le changement se soit produit suffisamment tôt, ainsi que dans des Églises assez influentes, pour avoir été reçu aussi bien en Espagne, en Gaule qu'en Italie du Nord.

L'« oratio ad pacem » et ce qu'elle a remplacé.

La collecte sacerdotale sur les offrandes de l'assemblée.

Comme l'a mis en évidence M.-S. Gros, le *Monacensis* fait toujours suivre l'invitatoire *post nomina* d'une prière signalée par un *collectio nunc sequitur*, qui, lorsqu'elle n'a pas perdu tout sens spécifique à cause de la variabilité liturgique, n'est qu'une simple et brève demande d'acceptation de la prière précédente (ainsi Mnc 35 : *Deus, caeli et terrae dominat<or>, <exaudi> supplicum* ///), complétant la *post nomina* et à la prière personnelle silencieuse qui suit l'invitatoire. Ce faisant, elle tend à reprendre un des thèmes principaux de la *post nomina*, celui de l'offrande, et adopte donc normalement la forme spécifique d'une prière déprécative sur les oblats (en attirant même une formule épiclétique, dans le cas de Mnc 150) :

Deus oblationum auctor, receptor munerum /// *suscipe sacrificium offer<entium>* /// [Mnc 13.]

Deus sanctificatio atque benedictio a te haec adsumatur oblatio <et> apud nos pergat in retributione deuotio. Per [...]. [Mnc 47.]

Exaudi nos deus pater omnipotens et praesta quaesumus ut munera <offerent>ium famulorum et famularum tuarum suscipere digneris, sanctifica quod offertur tibi, praesta quod poscimus. Per [...] [Mnc 84.]

Perfunde domine spiritum tuum sanctum suplicantis tibi populi praesentem oblationem et praeces nostras [...] ad sublimissimam honoris tui sedem defferi tua dignatione concede. Qui regnas. [Mnc 150.]

Cette fonction analogue à celle de la *super oblata* et du *Supplices te rogamus* de l'ordo romain (ce qui soulève bon nombre de questions à propos du va-et-vient de ce genre de

prières autour de l'anaphore) s'est maintenue dans les sacramentaires plus tardifs au sein de certaines *ad pacem* dont la parenté avec les collectes du *Monacensis* est évidente :

Exaudi nos deus salutaris noster et in consortio nos diuinorum sacrificiorum dignanter admitte ac pacem tuam benignus largire. Per dominum. [Mo 41.]

Suscipe praeces populi tui, clementissime pater, et directas in conspectu tuo oblationes quasi odorem incensi fragrantis adsume. Per dominum. [MGV 265.]

L'« ad pacem ».

On l'aura noté, Mo 41 joint à la *commendatio oblationis* une demande d'un don de paix (comme déjà Mnc 13, § 95 et surtout § 102 : *da ut pacis tuae gaudia consequamur, da ut in pace tua durantes uitia discordiae fugiamus, ut d<ilecta> atque pacifica te donante consequamur*). Sans doute, la présence de ce type de demande au sein ou à côté d'une prière oblatrice est-elle antérieure au transfert de la *pax* depuis l'*oratio communis*, et à la création de l'*ad pacem*. Il faut certainement la relier à d'antiques intercessions anaphorales, analogues à la prière pour l'unité de Did 9, 4 ; éventuellement à l'épiclese de communion. En effet, dans la ligne de Mt 5, 24, mais peut-être aussi surtout de Rm 12, 1 comme de 1 Co 10, 17 et 11, 18-20 (voire du « commandement nouveau » de Jn 13, 34-35), l'oblation et la paix entretiennent une relation privilégiée dans la théologie des Pères. Le sacrifice de l'Église est avant tout un sacrifice spirituel dont le signe et le fruit principal sont l'unité de l'assemblée. Selon Cyprien, le maître de la théologie latine : « Le plus grand sacrifice offert à Dieu, c'est notre paix, c'est notre concorde fraternelle » (*De dom. or.* 23). Plus haut, ce même Cyprien rappelait que : « Dieu n'agrée pas le sacrifice d'un esprit partisan, il lui ordonne de se détourner de l'autel afin qu'il se réconcilie d'abord avec son frère, car Dieu reçoit les prières de ceux qui aiment la paix » (*ibid.*). D'ailleurs, certaines *ad pacem*, tout en accentuant fortement l'aspect don de la paix, conservent encore par ce biais un lien avec l'ancienne dimension oblatrice propre à la *collectio* qu'elles ont remplacée, notamment ici :

Deus, cui summum sacrificium est concordans anima, cui holocaustum pinguiissimum est placata et pura consciencia, concede

nobis, quaesumus, ut coniunctio labiorum copulam efficiatur animarum et ministerium osculi perpetuae proficiat caritati. Per. [MG 480.]

Ce lien entre l'oblation et la paix a certainement contribué à faire évoluer la *collectio* vers l'*ad pacem*. Quoi qu'il en soit, la majorité des formules, en particulier celles du *Gothicum* et du Palimpseste de Milan, montrent qu'à partir d'une certaine époque cette *collectio* (quand elle n'est pas remplacée, en toute logique du reste, par une *super oblata* romaine) s'est transformée en prière préparatoire à la *pax*, désignée désormais comme *collectio ad pacem*. La *pax* précédant désormais immédiatement l'anaphore, les *ad pacem* consistent seulement en des prières pour que règne la paix dans le cœur des assistants, tel MG 524 ; *Omnipotens sempiterna deus, largitor pacis et generis humani formator, da seruis tuis ueram uoluntatem concordiae et indulgentiae tuae pietatis infunde*. Simultanément, l'invitatoire *post nomina*, dont il vient d'être question, fut contraint d'adopter une fonction de collecte (tout en conservant souvent une forme d'invitatoire)¹. L'Espagne témoigne de cette évolution dès le temps d'Isidore² : « La quatrième [des oraisons] est offerte pour le baiser de paix » (DEO I, 15). À l'arrière-plan, on peut deviner l'influence de l'Orient où l'on trouve de telles prières, comme dans la Liturgie de saint Jacques (LEW, p. 83).

Que penser en définitive de la forme originelle des deux oraisons *post nomina* ? Un témoignage parallèle à celui de la liturgie gallicane tend à montrer que cette structure double, ou plutôt triple (monition/prière silencieuse de tous/collecte sacerdotale), correspond à une structure antique et universelle : CA VIII, 13, 3 (en faisant abstraction de son appartenance à une intercession située après l'anaphore) constitue bien un invitoire diaconal pour la recommandation des dons, avec même une mention de l'autel céleste comme dans le canon romain, ouvrant une longue synapte (demeurée apparemment inconnue en Occident sous cette forme prolix), elle-même conclue par une collecte sacerdotale. L'*oratio post nomina* et sa *collectio* proviennent d'une structure analogue, mais repensée dans le cadre d'une liturgie insérant les noms à la suite de l'*oratio communis*. Ce choix aura peut-être poussé à

1. Voir GROS, « Notes sobre les oracions ».

2. Sur cette oraison : BROU, « L'oraison *Ad Pacem* ».

développer au sein de la *post nomina* la prière d'intercession pour les défunts en intégrant des éléments qui devaient primitivement former le corps de l'*oratio pro spiritibus pausantium* concluant en général la prière universelle.

Dans ce cas il ne serait pas non plus impossible que l'*oratio ad pacem* qui paraît être originellement, du point de vue littéraire, une prière anaphorale *pro unitate ecclesiae*, ait assumé quelque chose de la demande correspondante de l'*oratio fidelis*, demande reliée thématiquement au baiser de paix en tant que *signaculum orationis*. En développant l'*ad pacem*, on aura ainsi souhaité garder à la *pax*, malgré la présence intercalaire des diptyques, un certain lien avec la prière universelle – héritage du rôle de « sceau de la prière » dévolu à ce baiser par Tertullien (*De or.* 18). On sait que le congé – qui a lieu après l'*oratio communis* lors des synaxes a-liturgiques – s'accompagne souvent d'une prière pour la paix comme en témoignent les prières à l'« Ange de paix » du rit byzantin¹. L'*ad pacem* MG 2 (*Et dirigere dignare angelum pacis*) reprend cette idée ; et la liturgie hispanique ajoute parfois le souhait de ce même « ange de salut et paix » au congé final de la messe : *Protegat eum angelus salutis et pacis* (LOr 306, note 2)².

Hypothèses sur l'« ordo » des prières de la synaxe eucharistique occidentale.

Nous avons pu constater qu'en Occident et en Mésopotamie (voir LEW, p. 281), le transfert des dons et les diptyques ont reculé avant la *pax*, au terme d'un glissement progressif. En Occident, ce processus s'est même accompagné d'une absorption des intercessions anaphorales par l'*oratio communis*. De ce fait, au moins en Espagne, l'apport des dons a même reculé avant l'*oratio fidelis*, ce qui accentue le caractère désormais « périanaphoral » de la prière universelle.

On peut donc émettre l'hypothèse que l'Occident non romain, avant la solennisation de la déposition des dons sur l'autel (avec ou sans participation des fidèles), a dû longtemps connaître un autre système dans lequel les diptyques, récités alors après la *pax*, précédaient immédiatement la *contestatio*.

1. TAFT, *The Great Entrance*, p. 316-322.

2. Voir aussi LOr, col. 276, n. 2 et 316, n. 1 ; voir GROS, « El ordo missae », p. 55.

Le *Monacensis*, qui ignore l'oraison *ad pacem* (mais qui ne précise pas la place de la *pax*), constitue peut-être un des derniers représentants de cet *ordo*, témoin d'un lien primitif – et logique – entre la prière sur les offrants et la prière eucharistique. Dans des temps plus reculés encore, les diptyques succédaient peut-être même à l'anaphore, comme à Rome.

Corrélativement, la *pax* succède au transfert des dons sur l'autel dans tous les témoignages gallicans et hispaniques qui relatent celui-ci. Même si en Gaule et en Espagne, la *pax* s'est maintenue, comme en Orient, avant le dialogue et l'oblation (à la différence de Rome qui transférera la *pax* avant la communion, suivie plus tard par l'Afrique¹ et puis par le reste de l'Italie²), elle ne semble pas avoir conservé en Gaule sa place initiale liée aux rites baptismaux et/ou à la prière universelle concluant la synaxe des lectures :

– Justin (1 *Apol.* 65, 2) : *dimissio*, prières, *pax*, apport des dons, eucharistie...

– TradAp : *pax*, apport des dons, eucharistie.

– CA VIII : *dimissio*, prières, *pax*, déposition des dons, eucharistie...

Cet *ordo* est cohérent avec l'enseignement de Cyprien selon qui, « celui qui se présente au sacrifice avec des inimitiés, [le Christ] l'écarte de l'autel, et lui commande de se réconcilier d'abord avec son frère avant de revenir offrir son don à Dieu dans la paix » (*De catholicae ecclesiae unitate* 13). Ce symbolisme de la *pax* ne constitue d'ailleurs pas, pour Cyprien, un allégorisme gratuit mais une volonté de fidélité à l'Évangile, en particulier à Mt 5, 24 (une péricope sur laquelle Cyprien s'appuie explicitement tant dans le *De catholicae ecclesiae unitate* que dans le *De oratione*) :

Nous autres aussi, quand nous déposons l'offrande à l'autel, nous devons nous y rendre [...] dans la concorde et la paix. [*Or. dom.* 24.]

Le baiser de paix est au temps de Cyprien un préalable à la déposition des oblats sur l'autel (qui semble ainsi sceller symboliquement l'apport des dons à l'église par les fidèles) et aux prières anaphorales, car même si la déposition des dons n'a certainement pas encore reçu la charge symbolique

1. AUGUSTIN, *Serm.* 227, témoigne de ce changement qui s'est donc probablement produit au cours du IV^e siècle.

2. C'est justement un des points qui préoccupent Innocent I^{er} dans sa Lettre à Descentius.

qu'elle se verra conférer par la suite, elle marque le début de l'oblation par le seul fait que, maintenant, le pain et le vin sont sur l'autel¹, prêts pour la prière eucharistique qui suit immédiatement.

On peut penser que l'Occident, en s'écartant de ce symbolisme, n'a fait en l'espèce qu'imiter l'Orient. Ce dernier manifeste, assez tôt, un certain décalage par rapport à cet ordre primitif :

– *Didasc. Apost.* : *dimissio*, intercessions, apport des dons, *pax*, eucharistie².

– Théodore de Mopsueste : procession, intercessions, *pax*, diptyques, dévoilement, eucharistie...

– Pseudo-Denys : *dimissio*, hymne, procession des dons, *pax*, diptyques, *lavabo*, dévoilement, eucharistie...

– Narsaï : *dimissio*, procession des dons, procession du clergé, *Credo*, intercessions, *accessus ad altare*, *pax*, diptyques, dévoilement, eucharistie...

– *Codex Rahmani* : intercessions, *dimissio*, hymne, *lavabo*, entrée de l'évêque, hymne, transfert des dons, encensement, *Credo*.

– Maxime le Confesseur : *dimissio*, <intercessions ?>, entrée des dons, *pax*, Symbole, eucharistie...

Toutefois, tous ces témoins maintiennent encore un ordre antique dans lequel les diptyques demeurent après la *pax*. La *pax* précède ainsi toute prière de type anaphoral (et les diptyques en sont bien une). Il devait en aller de même en Occident à la même époque, seulement nous n'avons aucun témoignage explicite qui remonte si haut.

Je propose donc que l'*ordo* des sacramentaires gallicans et wisigothiques repose en amont sur le schéma suivant qui devait être en vigueur jusqu'au V^e-VI^e siècle :

- invitoire (i.e. *praefatio*),
- intentions de l'*oratio communis*,
- collecte,
- baiser de paix,
- transfert (non solennel) des dons sur l'autel et monition(s),
- *nomina*,
- invitoire *post nomina*,

1. Voir CUMING, « The Anaphora », p. 68.

2. La deuxième prière qui vient après la *pax* (CA II, 57, 18) est une interpolation ; voir METZGER, t. I, p. 318-319.

- collecte,
- dialogue et *contestatio/immolatio*,
- récit de l'institution,
- intercessions anaphorales <et à une époque beaucoup plus reculée : *nomina* et *post nomina*>,
 - *post mysterium*,
 - fraction,
 - <après le IV^e siècle : *Pater* avec protocole et embolisme>,
 - bénédiction avec imposition des mains et communion,
 - invitoire et collecte de postcommunion,
 - congé.

CHAPITRE II

LA LOUANGE OFFERTE AU PÈRE

Il n'est que temps de décrire la prière eucharistique proprement dite, qui fait monter vers Dieu l'action de grâces de l'Église, l'*oratio quinta* d'Isidore de Séville : « l'*illatio* offerte en sanctification de l'oblation (*illatio*) par laquelle l'ensemble des créatures terrestres avec les puissances célestes est excité à la louange de Dieu et par laquelle le *Hosanna in excelsis* est chanté, puisque, grâce au sauveur né de la race de David, le salut est venu dans le monde jusque dans les hauteurs » (DEO 15, 1) ; autrement dit la *laus deo*, comme la désigne Ambroise (DS IV, 14).

Cette prière de louange, en Gaule, porte tantôt le titre d'*immolatio*, équivalent latin d'anaphore apparenté à l'*illatio/inlatio* hispanique, tantôt celui de *contestatio*, la « supplication intense » ou l'« invocation »¹ mentionnée par Gennade à propos du *sacramentorum uolumen* [...] *supplicandi deo et contestandi* de Musée (*De uir. ill.* 80), et qui se rapproche plutôt du terme italien *prex*. On peut supposer que le terme gallican *immolatio* et son équivalent hispanique dérivent d'une source commune, tandis que *contestatio* procède de *prex*. Le *Gothicum*, le *MGV III* et le *Bobiense* proposent les deux titres ; le *Mona-censis* ne donne qu'*immolatio* ; le *MGV I* et *II*, le *Mediolanensis* et *Mone* *contestatio* seulement. Mais cette relative imprécision n'est-elle pas aussi un vestige de la manière fluctuante dont on

1. Dans le contexte euchologique ce sens figuré (déjà attesté chez CICÉRON, *Fragm.* A 7, 10 [*Thes. Ling. Lat.*]) va de soi ; voir CAGIN, *Te Deum ou illatio* ?, p. 18-23 et MOELLER, *Corpus praefationum* I, p. X-XI (avec d'autres exemples pris parmi des auteurs chrétiens). Mais l'on devait certainement se plaire à jouer sur le sens propre, plus juridique, d'« attestation », « affirmation avec témoin », « action de prendre à témoin », qui confère une résonance anamnétique à l'anaphore. C'est ainsi que semble l'entendre AUGUSTIN, *Serm.* 227 : *Et uos adtestamini, « dignum et iustum est » dicentes, ut ei gratias agamus qui nos fecit sursum ad nostrum caput habere cor.*

désignait à l'origine la prière eucharistique, à l'instar de Cyprien (*eucharistia*¹, *oratio, prex, sacrificium, sanctificatio...*)² ?

Je m'inspirerai ici du plan d'Isidore en isolant l'*oratio quinta* de ce qui la suit. L'*oratio sexta* (qui comprend le *Qui pridie* et sa collecte *post mysterium*, selon la *missa omnimoda* du *Liber Ordinum*) sera traitée dans les deux chapitres suivants, car cette adjonction à l'*immolatio/contestatio* n'a qu'une valeur secondaire par comparaison avec le sacrifice de louange lui-même³. La *laus deo*, l'eucharistie *stricto sensu*, prononcée sur le pain et la coupe, suffit amplement, avec la communion, à remplir l'ordre du Seigneur de « faire ceci en mémoire de moi » et d'accomplir ainsi l'aspect rituel du *sacrificium laudis* spirituel de la Nouvelle Alliance. C'est bien pourquoi l'eucharistie en est rapidement venue à désigner, par antonomase, les *Sancta* eux-mêmes⁴.

Ayant éliminé, avec le *Sanctus*, la prière *post sanctus* en tant que telle, il n'en sera fait mention que si elle comporte une pièce déclassée ; soit au sein de la *contestatio*, soit au sein de l'*oratio sexta*, en fonction de son contenu.

De manière générale, l'action de grâces peut ainsi être subdivisée en deux sections : d'une part, suivant immédiatement le dialogue, un exorde louant le Père, et de l'autre une eucharistie narrante les bienfaits divins conclut fréquemment par un acte d'offrande.

1. *Eucharistiam facere* signifie « réciter la prière eucharistique » (voir *Ep.* 70, 2 et SAXER, *Vie liturgique*, p. 193, selon qui cette locution n'est pas réservée à la messe).

2. SAXER, *Vie liturgique*, p. 191-193, 199-201, 204-207 et 248-249 – mais la classification de Victor Saxer est un peu rigide. Quant à la traduction latine de la lettre de Firmilien de Césarée à Cyprien préservée dans la correspondance de l'évêque de Carthage (voir *Ep.* 75, 10), elle emploie *inuocatio*, *eucharistia*, et *sacrificium offerre*. On peut supposer qu'il s'agit du vocabulaire africain courant (voir SAXER, p. 192).

3. Voir NEUNHEUSER, « Das eucharistische Hochgebet » ; A. VERHEUL, « La valeur consécatoire de la prière eucharistique », *SL* 17 (1987), p. 221-231 ; ou encore CUMING, « Four Very Early Anaphoras » et « The Shape ». Comme le remarque FENWICK, *The Anaphoras*, p. 76 : « Un consensus se dessine de plus en plus clairement pour affirmer qu'il faut chercher l'antique noyau de l'anaphore chrétienne dans la préface. »

4. Voir MAZZA, *L'Action eucharistique*, chap. VIII ; GY, « Eucharistie et *ecclesia* » et « Doctrine eucharistique », a mis en évidence (mais sans tenir compte de témoignage comme celui d'Isidore en faveur du maintien de la notion traditionnelle) le déclin de la *laus* au profit du seul aspect sacrificiel.

Le dialogue.

Le dialogue universellement attesté qui ouvre la prière eucharistique, et que Cyprien (*De dom. or.* 31) dénomme *prae-fatio*¹, est absent des sacramentaires. Césaire (*Serm.* 73, 2) et 1 Germ 23 mentionnent seulement le *Sursum corda*, qui est d'ailleurs le début véritable du dialogue. Rien ne permet de supposer que ce dialogue primitif différerait de celui que l'on retrouve sous des formes plus ou moins variées dans toutes les liturgies². Il est du reste déjà cité en latin par Cyprien dans le passage mentionné :

C'est pourquoi, avant l'oraison (*ante orationem*), le *sacerdos* prépare dans la préface l'esprit des frères en disant : *sursum corda*, ce à quoi le peuple répond : *habemus ad dominum*.

Quant à l'acclamation *Dignum et iustum est*, on ne saurait douter de sa présence en Gaule. Tous les formulaires liturgiques, qu'ils soient occidentaux ou orientaux, s'y réfèrent.

Y avait-il parfois une monition diaconale comme le *Aures ad dominum* hispanique (MM, col. 547)³ ? Oui, s'il faut en croire le DSOE, p. 41 (mais il y a de fortes chances que le DSOE ait été lui-même hispanique). On peut aussi supposer que d'autres monitions, tel *Conuersi ad dominum*, étaient employées à l'image du « Regardez vers l'orient » de Mk, ou des expressions similaires dans CA VIII, 12 ; E-Bas ; Théodore (*Hom.* 15, 44 et 16, 1)...

À en juger par le Fragment de Plaisance, il n'est pas impossible qu'il y ait eu parfois, pendant la période iro-franque, quelques interpolations au sein même du dialogue comme en Espagne (voir MM, col. 547).

1. Voir SAXER, *Vie liturgique*, p. 214-215 et 249-250 ; MOHRMANN, « Sur l'histoire », p. 300-301.

2. À propos du dialogue, voir BOUMAN, « Variants in the Introduction » ; TAFT, « Dialogue I-III » et surtout PHILIPPS, « The Kiss of Peace », qui montre bien qu'on a longtemps considéré (CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat. myst.* 5, 3 ; AUGUSTIN, *Serm.* 227 ; Gev 1242...) le *Sursum corda* comme le début du dialogue.

3. Où quelque *Ad te domine* milanais (télescopé à Milan depuis la romanisation avec un ancien souhait de paix lié au rite de la *pax* hérité du temps où celle-ci s'échangeait avant l'anaphore ; voir B. CAPELLE, « L'*Ad te domine* de la messe ambrosienne », repris dans TLDH III, p. 475-479).

L'exorde.

À la différence par exemple de *Didachè* 9-10, de TradAp (*Gratias tibi referimus*) ou de son épigone du *Testamentum Domini*¹, qui rendent grâce de manière très directe, très affirmative, le début de la *contestatio* est, comme dans la plupart des anaphores « classiques », tournée de telle manière que l'action de grâces soit unie au dialogue qui précède par un lien rhétorique. De ce fait, la *contestatio* présente l'action eucharistique proprement dite, dans un contexte en quelque sorte descriptif, où la *laus deo*, dans l'acte même de son énoncé, tend à se confondre avec son introduction. Il semblerait que quelque *agimus tibi gratias* initial ait fait les frais de l'opération, à moins qu'il n'ait subsisté quelque temps en deuxième position, juste après l'exorde, avant de disparaître en ne laissant que des échos, au sein de certains actes d'offrande concluant les *contestationes* (voir notamment FrgB 2).

On retrouve aussi, et même surtout, cette forme d'action de grâces dans la postcommunion. En effet, *Deus, gratias tibi agimus* (ou quelque formule semblable) est un des *incipit* stéréotypes de cette prière² qui met bien en lumière le lien de cette prière avec l'offrande eucharistique elle-même.

« *Il est digne et juste* ».

Sans, cette fois, restreindre l'enquête aux *contestationes* les plus classiques (mais en éliminant les plus romanisées), puisqu'il s'agit d'un élément stéréotype autonome, il est possible d'identifier un protocole propre à nos sources, *Dignum et iustum est*, dont la simplicité est caractéristique de l'eucharistie de type gallican. Cette reprise, au sein de l'action de grâces de l'acclamation du peuple répondant au *Habemus ad dominum* sacerdotal est déjà attestée en Orient sous cette forme (*Axion kai dikaion*) dans Sérapion, dans l'Anaphore de

1. Dernière édition (des textes liturgiques seuls) de cette version amplifiée, d'origine syrienne, des *Diataxeis* : G. SPERRY-WHITE, *The Testamentum Domini : A Text for Students*, Nottingham, 1991 (ACC-GLS 19), qui propose une datation entre 350 et 400 ; BRADSHAW, *La Liturgie chrétienne*, p. 115, s'en tient au v^e siècle ; étude détaillée dans L. LIGIER, « L'anaphore de la "Tradition apostolique" dans le *Testamentum Domini* », dans *The Sacrifice of Praise*, Rome, 1981, p. 91-106.

2. Voir ici p. 456 s.

Barcelone, dans Cyrille de Jérusalem (*Cat. myst.* V, 5) et dans l'Anaphore antiochienne des Douze Apôtres.

Le préambule occidental non romain tend à être remplacé par *Vere dignum et iustum est* à mesure que les sources se romanisent, imitant ainsi une amplification rhétorique orientale transmise par la *canonica prex*. En effet, le protocole *Axion ôs alèthôs kai dikaion* se rencontre dans diverses anaphores alexandrines et syro-occidentales (j'ignore si l'on peut préciser davantage l'origine de cette répétition rhétorique) de la fin du IV^e et du début du V^e siècle : CA VIII, Mk, E-Bas, Syr-Jas/Gr-Jas.

Les documents les moins romanisés comme le *Monacensis*, le *Mediolanensis* ou les Messes de Mone ignorent le *Vere dignum* ou l'ajoutent au début de la redondance qui complète souvent le protocole. *Vere dignum* fait son apparition dans le *Gothicum*, où il caractérise plutôt les formulaires d'origine transalpine, et enfin envahit complètement les sacramentaires comme le *Missale Francorum* ou le *Bobiense*. Ce protocole *Vere dignum* peut en Occident être considéré sans hésitation comme typiquement romain (même si d'autres villes italiennes ont pu servir d'intermédiaire) ; il est d'ailleurs absent du Fragment de Bobbio (Italie septentrionale ou Illyrie) qui utilise *Dignum et iustum*.

Cependant de très nombreuses *contestationes* témoignent d'une amplification rhétorique en ajoutant notamment *aequum et iustum* à ce même préambule, un phénomène qui doit remonter très tôt puisque FrgB 2 (mais pas FrgB 1) donne déjà cette redondance. On trouve aussi beaucoup d'autres combinaisons plus ou moins romanisées comme : *necessarium et salutare est* ; l'adjonction de *uere* avant *aequum* ; ou encore un simple *uere dignum [et iustum]* toujours en répétition du préambule. Mnc 69 donne un exemple curieux de préambule en forme de catalogue : *Dignum et iustum, aequum et iustum est, uere dignum et salutare est, uere conueniens est, uere debitum*.

« De te rendre grâce Seigneur, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant ».

À l'exception de MG 311/MGV 241 (adressée au Fils ¹), de MGV 190/Bob 269 (adressée au Fils) qui est une mauvaise

1. Mo 67, qui bascule sans transition de la louange du Père à celle du Fils : *nos tibi semper gratias agere, domine sancte pater, omnipotens aeternus deus. Tu in*

lecture de Bia 548, de Bob 491 dont le style chaotique est nettement insulaire, et des eucharisties « trinitaires » visiblement interpolées ou tardives, l'acte de louer Dieu s'adresse, à la deuxième personne, au Père seul. Deux formes grammaticales se rencontrent : la plus simple (ci-dessus), ou une autre, assez rare, avec une subordonnée finale : *Dignum et iustum est ut te sancte pater...* (Mnc 69, MG 311/MGV 241 ou Mo 42).

La plupart des prières eucharistiques se définissent par la formule *gratias agere* – qui contient tout entier l'acte eucharistique *per se*. Cependant un certain nombre de synonymes viennent souvent enrichir le champ sémantique de « rendre grâce », par manière de substitut ou de complément : *[con]laudare, benedicere, praedicare, honorare*, ou encore *glorificare*. La thématique de l'action de rendre grâce se voit même parfois longuement développée comme dans certaines *illationes* ou dans des *immolationes* tardives du type de Mnc 54 : *Dignum et iustum est, sanctum et debitum est nos tibi deus omnipotens laudes impendere, uota persolvere, gratias agere, saltem ut possumus quia non possumus ut debemus...*¹.

L'ajout, assez rare, d'adverbes (ou de locutions adverbiales) du type *ubique* et/ou de *semper*² est peut-être un emprunt à Rome ou à quelque autre cité italienne : FrGB 1 donne déjà *hic et ubiqué* qui évoque la typologie de Ml 1, 11.

La quasi-totalité des *contestationes* rend grâce au « Père saint, Dieu tout-puissant et éternel ». Sauf dans quelques pièces visiblement composées ou remaniées tardivement³, cette formule ne donne pas lieu à de longs développements théologiques sur le Père.

En définitive, même si la Gaule a dû connaître assez tôt un

sanctis laudibus gloriaris, tu in caelis regnari [regnans ?], tu agnus immaculatus, était peut-être primitivement adressée au Fils seul – à moins qu'une transition du type *per Christum* n'ait été oubliée. Quant à Eng 1182, elle est partiellement adressée au Fils, mais sa construction paraît de même procéder d'un assemblage douteux.

1. « ... de te présenter des louanges, d'acquitter nos vœux envers toi, de te rendre grâce, tout au moins autant que nous le pouvons car nous ne le pouvons pas autant que nous le devons... » Et de même Mnc 69 (probablement), § 73 et § 125 ; Mo 28, § 42 (assez romanisé), § 52, § 61 et § 67 ; MG 98, § 132, § 200, § 270, § 280, § 316/MGV 245, § 321, § 429, § 481, § 492 et § 503 ; Mil, p. 14* et p. 23* ; MG 5...

2. Voir Mnc 30, § 36 et § 77 ; Mo 42 (avec une longue paraphrase) et § 62 ; MG 179, § 195, § 270, § 408 et § 503 ; Mil, p. 5*, 19* et 23*...

3. Telles Mnc 80, 85 et 151 (avec une interpolation trinitaire tirée de E-Bas : *pater in filio, filius in patre, una cum spiritu sancto*), MG 503 et 514, MF 155 ou encore Mil, p. 44*...

redoublement du préambule, ainsi que quelques amplifications avec *laudare* ou *benedicere*, toutes ces modifications reposent sur un simple *Dignum et iustum est nos tibi gratias agere domine sancte pater omnipotens aeternus deus*, auquel le pontife devait en général se tenir. Du reste, nombre de ces redondances semblent participer de cette verbosité caractéristique des formulaires tardifs. Ainsi Mone, le *Monacensis* et les formulaires hispaniques, qui trahissent tous une nette tendance au gongorisme avant la lettre, sont-ils particulièrement friands de ces paraphrases.

« Par le Christ notre Seigneur ».

Bien que la médiation du Fils dans l'acte eucharistique soit proportionnellement peu mentionnée au sein de l'exorde, on ne peut douter de sa réception au sein de la tradition de type gallican. On la trouve notamment dans FrgB 1 ; Mnc 90 ; Mo 43 ; MG 291/MGV 206 ; MF 155¹. C'est Eng 1461² (d'aspect particulièrement archaïque) qui en donne la formulation la plus étendue (avec un *Per Christum* suivi de trois subordonnées commençant toutes par *per quem*).

On ne saurait en être surpris : l'Occident étant relativement épargné par la réaction antiarrienne ne manifeste nulle réticence, comme en témoigne la majorité des collectes, tant gallicanes que romaines, à conserver au Christ son rôle de médiateur. Il faut donc supposer que parfois l'omission du *per Christum* n'est que le résultat d'une abréviation due à un scribe pressé.

Toutefois, les eucharisties qui, telle FrgB 2, aboutissent à un acte d'offrande, se bornent effectivement à un unique *per Christum* conclusif (à propos donc de l'oblation)³. Cette

1. Voir aussi MG 132, § 162, § 209, § 296/MGV 214, § 301 (avec *cum* au lieu de *per*), § 336 et § 429 ; Mil, p. 19* et 48* ; Bob 52, § 70, § 79, § 86, § 93, § 133, § 141, § 168, § 200, § 201, § 270, § 286, § 304, § 411, § 418, § 423, § 428, § 461 et § 480.

2. Cette prière, qui se retrouve dans la plupart des Gélasiens mixtes (Gell 1594 et 1898 ; Ph 993 ; Sang. 348 1305...) est certainement non romaine. En effet, le *cursus* en est absent, et elle ne s'est intégrée au Grégorien que par le *Supplément d'Aniane* ; voir Greg 1686. Dans les Gélasiens mixtes elles cohabitent avec d'autres *contestationes* dominicales comme MG 481 (i.e. Eng 1484). À la différence des autres *contestationes* recueillies par les Gélasiens mixtes, on peut être certain que le *per Christum* ne résulte pas d'une standardisation *more romano*.

3. Voir Mnc 56/MG 205 (une *praefatio* mais citant une *contestatio* et une épiclese désaffectées) ; MG 280 (d'après un texte apparenté au canon

architecture n'avait certainement rien de fortuit, et, du reste, un *per Christum* initial aurait brisé inutilement le cours de ces prières *ad patrem* qui passent sans rupture de l'action de grâces au Père à l'action de grâces pour l'œuvre du Père. L'Occident a dû connaître sur ce point une pluralité d'options.

La structure de l'« oratio ».

L'exorde prononcé, l'*oratio* poursuit avec la *narratio* des *mirabilia dei* qui n'est autre qu'un développement anamnétique de l'acte même de rendre grâce (l'antique *Gratias agimus tibi* transformé en *Dignum [...] est nos tibi gratias agere*), mais un développement combien essentiel, hérité des bénédictions juives du repas, et qui énonce les motifs de l'action de grâces autant que les raisons rendant possible l'accomplissement par l'Église du sacrifice de louange. Sans cette *narratio*, l'offrande eucharistique ne serait pas le mémorial du Seigneur tel que celui-ci demande de l'accomplir dans la ligne de 1 Co 11, 23-26.

Il s'agit de la section qui est le plus susceptible d'avoir eu à bénéficier – ou à pâtir – de la créativité des liturges, même si ceux-ci, au début du moins, s'appuyaient sur des locutions stéréotypes, sans s'écarter de certains axes qu'il faut s'appliquer à débrouiller ici.

Car, même en s'en tenant aux *contestationes* « classiques », c'est-à-dire celles dont la *laus deo* répond à la définition *a minima* d'une louange à Dieu, il faut compter avec la marque laissée par l'Antiquité tardive : quelques pièces dominicales trahissent des amputations ou des raccords malheureux. Certains aspects sont hypertrophiés tandis que d'autres se voient restreints au gré des circonstances. Quant aux pièces pascales, elles se réservent des thèmes autrefois universels, mais adoptent souvent en même temps quelques éléments issus de la variabilité liturgique. Surtout, nombre de formulaires cèdent à des excentricités rhétoriques, de même que la plupart des *illationes* hispaniques même dominicales. Pour cette raison, il ne sera que fort peu question de ces dernières dans ce chapitre qui se préoccupe avant tout des sources gallicanes et milanaïses.

romain), § 301, § 311/MGV 241, § 316/MGV 245, § 321, § 481, § 492 et § 503 ; Mil, p. 45*...

À cet égard, il faut rappeler que c'est parce que la *laus deo* a toujours été un discours qu'elle trahit si souvent des procédés rhétoriques qui l'apparentent aux formes libres de l'hymnodie. Cette caractéristique n'a rien d'une nouveauté ni d'une singularité : on la retrouve plus ou moins accentuée dans toutes les anaphores primitives et même dans l'hymnographie néotestamentaire qui fait notamment bon accueil aux constructions antithétiques. Certes, l'Espagne et la Gaule ont fini par adopter des formes d'une verbosité extrême, marquées par la rhétorique tardo-antique de l'éloge¹, et qu'il faut considérer comme des anomalies, mais on ne peut nier qu'une certaine recherche dans l'art du discours, fût-elle fort sobre et concise, soit une caractéristique de la *laus deo*. Celle-ci appartient, je le répète, au genre de la *narratio*². Le fonds gallican antique n'échappe pas à la règle, mais il se caractérise justement par une grande simplicité dans l'art du discours et par sa proximité du style néotestamentaire. Ce style rhétorique se retrouve aussi bien dans le Fragment de Bobbio, que dans les meilleurs formulaires du *Gothicum* et du *Bobbiense*, mais toujours avec une certaine économie de moyens et dans le cadre d'une latinité chrétienne, tout à fait libre par rapport aux canons du clacissisme latin : les néologismes chrétiens, tels *saluator*, *eucharistia*, *sanctificare*, *indesinenter*, *benedicere* (avec accusatif) ou *praefigurare*, abondent³.

L'eucharistie pour l'œuvre du Père.

En règle générale la *narratio* de l'anaphore est théocentrique au sens précis du terme⁴. Cette *laus deo* développe, en

1. Cet aspect est souligné par BERNARD, « Les temps de la liturgie », p. 1018-1020, qui signale à juste titre l'influence du style de la *celebratio* dans l'euchologie, par exemple dans les titulatures redondantes accordées à Dieu ou au Christ. On soulignera cependant que les *contestationes* les plus anciennes, comme FrGB 1 et 2, ou demeurées fidèles à ce style, comme la majeure partie des *contestationes* dominicales et pascales, ne sont pas ou quasiment pas tributaires de ces amplifications rhétoriques. Répétons-le à la suite de Pinell, l'euchologie de type gallican se signale par sa concision et sa sobriété. Il ne faut pas s'en laisser conter par les Messes de Mone ou le *Monacensis*.

2. Voir STUDER, *Dieu sauveur*, p. 37-38.

3. Voir les nombreuses études de Chr. MOHRMANN (« Quelques traits caractéristiques », etc.).

4. Pour le vocabulaire prénicéen, le terme « Dieu », sans plus de précision, désigne normalement le Père seul ; voir l'étude fondamentale de K. RAHNER, « Dieu dans le Nouveau Testament. La signification du mot *Theos* », repris dans *Écrits théologiques* I, trad. de l'allemand, Paris, 1959, I^{re} partie.

s'appuyant sur l'action de grâces adressée au Père que constitue l'exorde, une anamnèse de l'œuvre miséricordieuse du Père à l'égard des hommes accomplie par l'envoi de son Fils ; et c'est seulement l'évocation de cette médiation qui donne lieu à un développement christologique en forme de *carmen Christo*. Le type par excellence de cette action de grâces théocentrique est – je vais montrer pourquoi – FrgB 2 :

Dignum et iustum est, aequum et iustum est nos tibi super omnia gratias agere, domine sancte pater, omnipotens aeterna deus, qui incomparabili tuae bonitatis honestate lucem in tenebris fulgere dignatus es mittens nobis Iesum Christum sospitorem 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.

La majorité du fonds de type gallican authentique se plie à ce schéma théocentrique¹. Et même si la plupart de ces *contestationes* insèrent au sein de la *narratio* une section de teneur christologique, elles s'ouvrent normalement par une action de grâces adressée au Père. D'ailleurs, c'est souvent la mention de la médiation du Fils dans l'action de grâces adressée au Père, c'est-à-dire le *per Christum filium tuum qui...* (ou un équivalent), qui assure la transition avec un chant au Christ, du type « lui qui... », comme ici dans Bia 439² :

[...] per Christum dominum nostrum. Qui innocens pro impiis uoluit pati et pro sceleratis indebite condemnari ; cuius mors delicta nostra detersit et resurrectio iustificationem nobis exhibuit. Per quem tuam pietatem supplices exoramus [...].

Le corps de certaines *post sanctus* devait primitivement faire partie de ce type de louange christologique inséré au sein de l'eucharistie théocentrique. Nous en avons la preuve pour Bia 511 (*Qui cum deus esset maiestatis, descendit de caelo, formam*

1. Pour Mo 15 et 62, qui sont originellement théocentriques, il faut remplacer *trinitas* par *pater*.

2. Voir aussi Mnc 90 ; MG 291/MGV 206, § 296/MGV 214 (voir Bob 286) et § 306/MGV 221 ; Bob 270, § 304 et § 461 ; MF 155 ; Gev 457 et § 589 ; Eng 1182 (peut-être) ; Bia 429 (dont il faut retrancher les éléments résultant de la variabilité liturgique). Selon HENGEL, « The Songs », p. 284 : « On devrait plutôt parler précisément de “psaumes sur le Christ” [...], car leur contenu – à la différence des “hymnes à Dieu” – est dépourvu de caractère eucharistique/doxologique, mais décrit à la manière d'un *credo* l'œuvre salvifique du Christ. »

serui qui primus perierat suscepit et sponte pati dignatus est ut eum quem ipse fecerat liberaret) qui reprend presque littéralement la section christologique de la *prex* Bia 444, et les premières lignes de Bia 525¹. Le caractère généralement christocentrique du *Sanctus* et donc de la prière *post sanctus* aura en quelque sorte provoqué un phénomène d'aimantation lors de la rédaction des *post sanctus*. Cependant, on aurait tort d'en inférer que l'Occident ait jamais délibérément adopté la répartition des eucharisties théologique et économique de part et d'autre du *Sanctus*, propre à l'anaphore antiochienne, car la quasi-totalité des *contestationes* occidentales est purement économique.

Lorsque le canon 21 du concile d'Hippone de 393 demande que la prière liturgique soit toujours adressée au Père (*ut nemo in precibus uel patrem pro filio uel filium pro patre nominet, et cum altari adsistitur, semper ad patrem oratio dirigatur*), il est clair que ce canon condamne des innovations et s'appuie ce faisant sur une tradition bien établie qui plonge ses racines dans la *lex orandi* apostolique illustrée notamment par le *corpus* paulinien (1 Tm 2, 5 ; Ep 5, 20 ; Col 3, 17 ; etc.) et par Paul lui-même (Rm 1, 8 ; 7, 25 ; 8, 34 ; 2 Co 1, 20)². Même si cette coutume souffrait des exceptions, notamment pour des invocations dérivant du *maran atha* ou des hymnes comme le *Sanctus*, le corps de la prière eucharistique devait obligatoirement s'y plier³.

Des témoins archaïques de la « praefatio communis » romaine ou de son influence.

Nos sources ne proposent pas de candidats sérieux attestant l'existence dans le fonds archaïque de type gallican d'une *contestatio* purement théocentrique à la manière de l'anaphore alexandrine. MG 481 (Eng 1484) et MG 492 (avec de lourdes paraphrases) semblent dépendre directement de quelque version antique d'une *praefatio communis* issue de la tradition romaine, et ayant pénétré en Gaule, sans doute par

1. Voir aussi Mnc 27 (voir MG 4 et Mil, p. 29*) et § 151 (qui est « patricentrique ») ; Mo 29 ; MG 23, § 42, § 56, § 99, § 163 (seulement ses premières lignes), § 210 (qui est « patricentrique »), § 281/Mil, p. 33*/LMS 644, § 482/537 et § 504 (voir MG 291 et 296) ; Mil, p. 4*, p. 21*/LMS 606 et p. 30*.

2. JUNGSMANN, *The Place*, p. 127-143.

3. Voir ici p. 525 s.

l'intermédiaire de Milan, à une date très précoce, antérieure à la généralisation du *Sanctus* en Italie ¹.

Dignum et iustum est, nos tibi gratis agere, domine sancte pater, omnipotens aeterne deus, tibi debitas laudes pio honore deferre et mirabilium tuorum inenarrabilia praeconia deuotae mentis ueneratione celebrare. Te igitur ineffabilem rerum omnium conditorem laudamus, benedicimus, adoramus. Per Christum dominum nostrum. [MG 481.]

La locution *Te igitur* semble caractéristique du romain, même si un équivalent de cette formule structure la prière eucharistique tant à Rome qu'en Gaule (voir p. 399). De même, cette absence de *narratio* christologique paraît dénoter la *praefatio communis* romaine (ou quelques parentes).

Précisons que, primitivement, la *praefatio communis* de type romain n'était pas une eucharistie complète, mais seulement un schéma abstrait, un cadre codifié, au sein duquel s'inscrivait le corps, composé plus ou moins *ex tempore*, de la *laus deo*. Ce cadre servait à développer la louange de l'œuvre du Père ou, à partir du v^e siècle, d'autres thèmes. C'est ce « squelette », de plus en plus séparé de son développement naturel par la prolifération des « préfaces », qui en vint à être considéré comme une formule autonome et même complète. C'est pour cette raison accidentelle que ces prières sont exclusivement théocentriques et n'évoquent les *mirabilia dei* que de manière elliptique. Vraisemblablement, les mêmes causes produisant les mêmes effets, la Gaule aura adopté de telles eucharisties tronquées. La chose était d'autant plus facile qu'à partir du vi^e siècle, on pouvait compter, pour l'équilibre, sur des *post sanctus* munies d'une eucharistie christologique, à la manière des anaphores orientales « classiques ». C'est apparemment le cas de MG 503-504. Quant à MG 525, si elle n'était pas si isolée, elle pourrait constituer un exemple plus convaincant d'anaphore « alexandrine », puisqu'elle introduit une longue perspective sotériologique sans mentionner l'œuvre du Christ, même dans la *post sanctus* (en fait un *hanc*

1. Ces messes dominicales sont d'ailleurs farcies de *membra disjecta* d'un ou de plusieurs parents proches de la *canonica prex* romaine : les *post nomina* MG 479 et 534 citent un *Memento* des morts ; l'*ante orationem dominicam* MG 484 le *Per quem haec omnia* romain ; l'*ante orationem dominicam* MG 517 cite celui de Milan ; la *post sanctus* MG 526 cite un *Hanc igitur* prégrégorien (milanais ?) farci ; la *post mysterium* MG 527 cite DS IV.

igitur). Mais il semble tout de même plus plausible de voir dans cette lacune le fruit d'une négligence.

Quant à Mo 42, 52 et 61, qui présentent aussi l'anomalie d'être exclusivement théocentriques, il s'agit sans doute également d'adaptations tardives et malheureuses d'une *prae-fatio communis* de type romain ou italien. Mo 52 (qui cite le *De trinitate* de Novatien) correspond à cette structure, à ceci près qu'il omet la médiation du Fils au sein de ce qui tient lieu de *Te igitur* (*Digne igitur ac iuste te laudare*) et que le protocole du *Sanctus* est plus simple que le romain (*cui cyrrophym et seraphym non cessant...*) ; quant à Mo 42, ce n'est qu'une longue paraphrase du *tibi gratias agere domine* (également sans allusion à l'action divine *ad extra*) s'achevant avec le protocole romain du *Sanctus* ; de même Mo 61 (qui mentionne toutefois l'économie divine) s'achève par un *ante cuius conspectum* qui lui donne un aspect décidément italien.

On pourrait sans doute établir un parallèle avec la première partie de Mnc 14. Si l'on déleste Mnc 14 de ce qui a trait à la Nativité, il subsiste une *prex* intégrale – à ceci près qu'elle est aussi exclusivement théocentrique. On peut douter qu'il s'agisse là de sa forme primitive, mais il paraît clair que les autres prières de ce type résultent de ce genre de dégradation. On notera d'ailleurs que cette section de Mnc 14 est étroitement dépendante de sources romaines¹.

Des eucharisties purement christocentriques ?

Que penser alors de ces formules, très marginales, qui chantent seulement les louanges du Christ et de son action ? MG 311/MGV 241 s'adresse directement au Christ depuis l'exorde jusqu'à la conclusion exclusivement – celle-ci étant constituée d'une doxologie adressée au Père par la médiation du Fils. Bia 525 (avec *quia cum*) et MG 301 (avec *cum*) associent directement le Fils au Père. Il en va de même pour Mil, p. 40* et Bob 490 (voir LMS 725) qui se bornent respectivement à un *et Iesu Christo filii* /// et à un *et in filio*. Bob 490 en profite même pour « basculer » complètement vers le Christ (*Tu es leo de tribu Iuda...*) comme dans le *Te deum*. Il s'agit peut-être de la forme primitive de Mo 67 qui s'adresse également au Christ avec un *tu*. Toutes ces pièces sont de facture littéraire tardive. MG 311/241 et ses épigones ne

1. Voir Ve 285, Gev 65, Ve 88 et Ve 202/Gev 627.

préservent probablement pas une antique tradition « johannique »¹. Au contraire, ces pièces innovent (en télescopant une homélie pascalle avec des formules euchologiques) à la faveur d'un affaiblissement de la tradition de la *laus deo*. C'est particulièrement évident dans le cas de MG V 190/Bob 269. Cette *contestatio* pascalle est adressée au Fils, mais dépend en fait de Bia 548. Or cette dernière est, quant à elle, théocentrique, de même que MG 270 et 280 qui leur ressemblent.

La « narratio » du mystère pascal.

Toutes les *contestationes* classiques (du Temps pascal et dominicales), hormis les quelques « moutons noirs » purement théocentriques, développent dans le corps de la *laus deo* une thématique commémorant le mystère pascal.

« *Tu formas l'homme du limon et tu lui donnas l'image de ta divinité* ».

Cela ne constitue pas une règle, mais certaines eucharisties (d'aspect tardif) insèrent l'action créatrice divine, en particulier la création de l'homme, au sein de leur évocation du mystère pascal². Dans cette famille de *contestationes*, certaines, dont les meilleurs représentants sont *Magritudo* 8, Mnc 85 et

1. Sans doute pas davantage que l'*illatio* citée dans D. DUFRASNE, « Une prière eucharistique mozarabe adressée au Christ », *Communautés et liturgies* 66 (1984), p. 235-246. Les réflexions de JUNG MANN, « La lutte », à propos de ce type de prières demeurent pertinentes, même si un certain penchant naturel au docétisme, commun à de nombreux chrétiens, semble devoir être autant incriminé que la volonté de contrer l'arianisme (comme le reconnaît JUNG MANN, p. 61 s.). La thèse centrale de Jungmann a été remise en cause, avec des arguments qui ne semblent pas toujours apodictiques, par GERHARDS, *Die griechische Gregoriosanaphora*, à partir de l'Anaphore de saint Grégoire de Nazianze adressée au Christ. Cette anaphore, pourtant littérairement très sophistiquée (voir H. ENGBERDING, « Die Kunstprosa des eucharistischen Hochgebets in der griechischen Gregoriosliturgie », dans *Mullus. Festschrift... Klausser*, éd. A. STUIBER, Münster, 1964, p. 100-110), serait, selon Gerhards, l'héritière d'une tradition de prières eucharistiques issues de la *higher christology* johannique (contre JUNG MANN, *The Place*, p. 227 s., pour qui cette prière n'était qu'une innovation monophysite). Il est clair cependant que la thèse de Jungmann doit être nuancée à propos de pièces de tournure plus hymnique comme le *Sanctus*, voir MAGNE, « *Carmina Christo* » ou GERHARDS, « Le phénomène du *Sanctus* ».

2. Voir aussi Mnc 77, § 80, § 85 (avec sans doute les autres *contestationes* de la Semaine pascalle du Mnc, celle-ci étant établie sur l'*Hexaméron*) et § 151 ; Mo 27, § 28, § 43, § 61 et § 67 ; MG 270 et § 321 ; Mil, p. 44* ; Bob 287.

MGV 227/Eng 1618, insistent sur le fait que l'homme a été créé à partir du limon (d'après Gn 2, 7-8)¹ ; de plus, pour ces eucharisties, la création de l'homme à l'image de la divinité s'accompagne de l'évocation de la restauration de cette même image². Les Messes de Mone (surtout Mo 15 et 16) tiennent une bonne place dans cet inventaire, cependant on se fera une meilleure idée de leur forme originelle en les comparant à Mnc 85, à MGV 227 et à *Magnitudo* 8, qui sont de la même veine, mais demeurent beaucoup moins ampoulées :

[...] cui facile fuit uisibilia et inuisibilia, uoluntatis imperio, suscitare ; cui facile fuit hominem de limi materia figurare, imaginem etiam suae diuinitatis induere ; cui promptum est eum sursum reuocare de infernis, restituere de perditione, reparare de puluere, de terra in caelum leuare, de homine angelum facere, corpus humanum conforme corporis claritatis³ suae reddere et figmentum suum in regni sui consortio sublimare, ut, qui corpus nostrae assumpserat, nos in corpus immortalitatis assumat⁴. [*Magnitudo* 8.]

Quant à Mo 62 (*cuius nos potestas uerbo creauit*), MG 316 /MGV 245 (*spiritalis uerbum, per quod in principio omnia fuerant constituta, descendit in Mariam*) elles précisent que la Création s'est effectuée dans le Verbe ; et de même – mais sans mention du Fils en tant que *logos* – Mnc 73 (*totius tecum uniuersitatis*

1. Voir Mnc 151 ; Mo 27 ; MG 321. La création de l'homme à partir du limon est mentionnée chez TERTULLIEN, *De resurr. carn.* 5 ; CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Demetr.* 16 ; LACTANCE, *Diuin. inst.* II, 1 ; BASILE DE CÉSARÉE, *Hexam.* 9, 2 ; AMBROISE DE MILAN, *Hexam.* VI, 3, 10 ; AVIT DE VIENNE, *De spiritualis historiae gestis*, I, « De initio mundi » ; mais aussi chez des auteurs profanes comme Cicéron, Ovide ou Sénèque ; voir CAGIN, *Te Deum ou Illatio ?*, p. 40-41 ; DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 107 (en note) et ici, p. 63.

2. Le dernier tiers de Mnc 85 est illisible, mais à en juger par Mo 15 et 16 que cite Mnc 85, il est très vraisemblable que la restauration de l'image divine en l'homme faisait suite à sa création. On retrouve le thème d'une telle restauration dans Mnc 54 (mais sans mention explicite de la création) et 151.

3. Traduction « africanisante » et archaïsante du grec *doxa* (voir ici p. 509, n. 1) que l'on retrouve aussi dans MGV 227.

4. « [celui] à qui il fut facile de créer par un ordre de sa volonté les choses visibles et invisibles, de former l'homme du limon et de lui donner l'image de sa divinité ; qui peut aisément le rappeler des enfers, le sauver de la perdition, le sortir de la poussière, l'enlever de la terre au ciel, le changer d'homme en ange, conformer le corps humain à la gloire de son propre corps, exalter l'argile qu'il avait pétrie en l'associant à sa royauté afin que celui qui s'était revêtu de la fragilité de notre propre corps nous revête de l'immortalité du sien. »

auctorem), Mo 43 (*secundum diuinam potentiam creauit omnia*), ou Bia 444 et 511 (*quem ipse fecerat*).

« *Toi qui envoyas le Fils pour notre rédemption* ».

La création n'occupe qu'une place très secondaire. Toutes les *contestationes* classiques s'appliquent à mettre en valeur le lien unissant le mystère de la Pâque du Christ et la célébration de l'eucharistie. Elles se focalisent sur le mystère du salut, et considèrent d'abord (voire exclusivement) l'économie rédemptrice à la lumière de l'œuvre salutaire que le Père a opérée par la médiation de son Fils. Plus précisément, une part notable de ces *contestationes* fait consister sa *narratio* en une action de grâces pour la mission (avec le verbe *mittere*) du Christ.

En effet, comme s'en était aperçu Eizenhöfer à propos du *Monacensis*¹, ce thème de l'envoi par le Dieu miséricordieux de son Fils en vue d'accorder, par sa passion, le salut aux hommes – alors qu'il est totalement absent dans la romaine – joue un rôle clef au sein de l'euchologie de type gallican (on peut même en trouver l'écho dans les hymnes *Pange lingua* de Venance Fortunat² et *Precamur patrem* [Bgr 3]³). On reconnaît, du reste, ici le vocabulaire de la christologie antique, bien illustré par la formule kérygmatische citée dans Ga 4, 4 : *Ad ubi uenit adimpletio temporis, misit deus filium suum natum de muliere* [K]⁴ :

[...] qui nobis filium tuum ad redemptionem populi tui de caelo misisti [...] [Collectio Mnc 4.]

1. Voir *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 61, en note à propos de Mnc 54, avec quelques références hispaniques supplémentaires : LMS 441, 577, 643, 710, 716, 725 (pour le jour de Pâques), 1153, 1190, 1248... Eizenhöfer signale encore sa présence dans la *post sanctus* métrique – pourtant indubitablement tardive – Mo 8.

2. *Quando uenit ergo sacri plenitudo temporis, missus est ab arce patris natus orbis conditor atque uentre uirginali carne factus prodiit* d'après l'Hymnaire de Moissac Vat. Lat. Rossi 205 (CLLA 1672) copié vers l'an mil (B. STABLEIN, *Monumenta Monodica Medii Aevi* I, *Hymnen*, Kassel, 1956, p. 51-57 et 522-528), voir D. NORBERG, « *Le Pange Lingua* de Fortunat », LMD 173 (1988), p. 71-79.

3. *Sic uerbum caro / Factum a principio / Lumen aeternum / Missum patre saeculo* ; cette hymne, typiquement celtique, forme plus loin un parallèle avec la Descente aux Enfers de l'Évangile de Nicodème ; voir CURRAN, p. 54-55.

4. Cité par Cyprien dans son *Ad Quirinum* 2, 8 (avec une référence fautive à 2 Th).

[...] qui filium tuum pro nostra redemptione misisti [...] [*Collectio* Mnc 9 ; voir *ad orationem dominicam* LMS 710.]

[...] quod unigenam¹ filium tuum uerbum uiuum in carne mortali pro uiuificandis mortalibus gratis mittis [...] [Mnc 54.]

[...] qui unigenitum filium tuum in redemptionis insigne praetium destinasti quem ad terrena dimissum tecum [...] habuisti [...] [Mnc 125 ; voir aussi Mnc 73.]

[...] qui unigenitum filium tuum ad hoc misisti ut perditos repararet [...] [*Post sanctus* Mnc 152.]

Igitur cum ipse captiuitatis nesciit uinculum, tu redemptionis destinas modum, mittendo nobis unigenitum tuum, dominum ac deum nostrum Iesum Christum [...] [Mo 15.]

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

[...] mittendo nobis Iesum Christum filium suum dominum nostrum [...] [*Praefatio* MG 70 ; voir *contestatio* Eng 132.]

[...] quem ut nos a tenebris et umbra mortis liberaret misisti [...] [*Ante orationem dominicam* MG 89.]

[...] qui filium tuum dominum nostrum Iesum Christum nobis lumen ad terras ex summa caeli arce misisti captiuorum <hominum> corporum redemptorem [...]. [*Post sanctus* MG 210.]

[...] qui pro ruina totius mundi unicum filium suum, adsumptam ex carne uirginis uiri hominis formam, mittere dignatus est [...] [*Praefatio* MG 312/*post nomina* MG 244.]

[...] mittens nobis Iesum Christum filium tuum dominum nostrum. Qui mortuus est propter peccata nostra [...] [MGV 227/Eng 1618.]

[...] qui unigenitum filium de caelis pro nobis misisti ut intolera-
randa sustinuit crucifixus pendi uoluit ut nos a perpetuis cruciatibus liberaret [...] [*Praefatio* Bob 274.]

[...] mittendo nobis unigenitum tuum saluatorem nostrum per quem [...] [Bob 479/Eng 94.]

[...] misso nobis Iesu Christe filio tuo domino deo rege et saluatori nostro [...] [Bob 503.]

Qui misisti nobis de caelo dominum nostrum Iesum Christum filium tuum [...] [Bia 287.]

Qui filium tuum dominum nostrum Iesum Christum in hunc mundum pro nostra salute misisti ut se humiliaret ad nos et nos reuocaret ad te [...] [Bia 417.]

Per dominum nostrum Iesum Christum filium tuum quem de

1. On ne trouve *unigena* pour parler du Fils que dans HILAIRE, *Hymnus* 1, v. 28 ; voir DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 89, 9-10 (en note).

caelo mittens carnem adsumit propter salutem nostram [...] [LMS 1438.]

À cet égard, le Fragment de Bobbio apparaît particulièrement représentatif du type gallican :

[...] neque est alius, per quem ad te aditum habere [...] possimus nisi per quem tu nobis misisti, etc. [FrgB 1.]

[...] mittens nobis Iesum Christum sospitorem animarum nostrarum qui nostrae salutis causa humiliando se ad mortem usque subiecit [...] [FrgB 2.]

Cependant, on trouve dès le III^e siècle un premier témoin de ce type d'eucharistie latine cité dans l'exorde qui ouvre le *De opere et eleemosynis* de Cyprien (§ 1). Imitant en cela le procédé de Paul dans l'épître aux Philippiens, l'évêque de Carthage introduit une longue paranèse par une pièce hymnique – et même euchologique – sous la forme d'une évocation anamnétique et eucharistique du mystère pascal inspirée de Ga 4, 4-5 et de Is 53, 4-5. À la manière de l'euchologie authentiquement gallicane, elle synthétise, avec une grande sobriété, art rhétorique et rigueur euchologique d'inspiration scripturaire :

[...] 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 exhiberet¹.

Comme on peut le constater, cette louange de la magnanimité divine et de la mission du Fils – certainement le premier exemple connu d'anaphore occidentale –, dotée d'une section plus christologique centrée sur la Passion, contient tous les thèmes des *contestationes* classiques de sorte que nombre d'entre elles paraissent même avoir été conçues sur une trame

1. « car pour notre sauvegarde et pour nous donner la vie, le Père a envoyé le Fils 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 mortels. » – Voir aussi CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Demetr.* 16 : *Christo crede quem uiuificandis ac reparandis nobis pater misit.*

théologique et rhétorique dépendant directement de la tradition illustrée par Cyprien.

Avec l'eucharistie pour l'« envoi du Fils », Eizenhöfer a donc découvert une autre de ces formules stéréotypes archaïques qui émaillent la liturgie gallicane, en l'occurrence la formule qui caractérise la *contestatio*. Il s'agit d'un de ces *leitmotive* du type gallican, au même titre que la « Première Résurrection » des *post nomina*, même s'il apparaît moins souvent puisque la *contestatio* a davantage souffert de la variabilité que cette oraison. L'action de grâces de type gallican, jusqu'à l'apparition de la variabilité liturgique, reposait sur au moins une formule relativement fixe, à l'image des autres prières de la synaxe eucharistique, même si c'est sans doute avec un peu plus de liberté oratoire. À la différence de la liturgie romaine, dont la *laus deo* « type » a apparemment disparu au profit d'une *oratio* protéiforme et d'un « cadre vide » (la *praefatio communis*), la Gaule a su préserver les reliquats d'une anaphore centrée sur l'action eucharistique elle-même.

« *La venue du Fils* ».

Il existe cependant un autre thème stéréotype beaucoup plus christocentrique, complémentaire du précédent, et qui apparaît souvent dans les *post sanctus* à la manière d'un *carmen Christo*. Il n'est relié au thème de la mission que dans quelques rares exemples, comme Mnc 73¹. Au contraire, l'économie rédemptrice y est avant tout décrite en termes de venue, avec un souci plus affiché de souligner la dimension théophanique du mystère de Jésus dans la ligne de Jn 1, 14, ainsi que le paradoxe d'un Christ de condition divine qui s'abaisse à vivre et souffrir parmi les hommes ; des préoccupations christologiques dont Ignace d'Antioche (*Aux Éphésiens* 7, 2 et 19, 2-3) se fait déjà l'écho, en citant lui-même à ce propos une hymne liturgique². Ce thème n'est pas davantage représenté dans l'euchologie romaine que l'envoi du Christ.

Il s'exprime souvent en deux brèves formules, présentes en

1. Voir aussi le *Qui filio tecum aeterna claritate regnante* de MGv 227 et le *quem [...] tecum semper in caelestibus coessentialem et consempternum habuisti* de Mnc 125, qui viennent compléter une mention de l'envoi du Fils. FrGB 2 cite Ph 2, 8 mais sans faire ici mention de la condition divine du Christ.

2. Voir CAMELOT, *Ignace d'Antioche*, p. 27 s. (qui renvoie aussi à TERTULLIEN, *De carne Christi* 5, 7) ; voir également GRILLMEIER, *Le Christ* I, p. 128-129.

de nombreuses *narrationes* : *manens in caelis, manifestatus in terris* (Mnc 27, MG 4 et Mil, p. 24*), et *qui uenit de caelis ut conuersatur in terris* (MG 482 et 537, LMS 115) dont dépend *ut !!!! <eodem> tempore et praesentem haberet hominum conuersationem parendo diuinitati* (Mnc 73). Ces prières, de même que l'Eucharistie mystique (CA VII, 26), exploitent toutes une réinterprétation christologique du thème sapientiel de Ba 3, 38, l'un des *testimonia* sur la préexistence du Christ retenu par Cyprien dans son *Ad Quirinium* 2, 6 puis par Lactance, *Diuin. inst.* IV, 13, 8¹ et Zénon de Vérone, *Tract.* II, 8, 6 (mais déjà par Irénée, dans *Contre les hérésies*, IV, 20, 4 dans sa *Démonstration* 53 et 86, et par Tertullien dans *Aduersus Praxean* 16, 3). Il s'agit peut-être d'ailleurs d'une interpolation chrétienne.

Toutefois, c'est sous une autre forme que cette tradition de *carmina Christo* adjoints à l'anaphore est la mieux représentée. Elle tient surtout une place importante à Milan. Cette tradition se distingue par son vocabulaire paulinien « kénétique », repris (plus ou moins littéralement) du début de l'hymne christologique citée en Ph 2, 6-8² :

Qui cum deus esset maiestatis, descendit de caelo formam serui qui primus perierat suscepit et sponte pati dignatus est ut eum quem ipse fecerat liberaret [...] [Bia 511.]

Qui cum deus esset in caelis, ad delenda hominum peccata descendit in terras [...] ut hominem quem ipse fecerat de morte liberaret [...] [Bia 444.]

Quia cum deus esset maiestatis, Christus Iesus filius tuus, ob liberationem humani generis, crucem subire dignatus est [...] [Bia 525.]

Qui cum deus esset aeternus, homo fieri pro nostra salute dignatus est [...] [Mo 43.]

[...] Qui semetipsum exinaniuit, formam serui accipiens, factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis³, in qua pius

1. Et aussi HILAIRE, *De mysteriis*, 2, 9, *De trinitate*, IV, 42 ; AMBROISE, *De Fide*, 2, 9 et 5, 8 ; Ambrosiaster, *In II Co*, 6, 18, voir *Biblia Patristica* VI, p. 176 ; sur l'importance de Baruch dans les lectionnaires latins, voir BOGAERT, « Le livre deutérocanonique ».

2. Sur ce texte de type liturgique antérieur à Paul, voir R. P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians 2, 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Grand Rapids, 1983² ; 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 ; GAMBER, « Der Christus-Hymnus in Philippenbrief » ; DUNN, *Christology in the Making*, p. 114-121 ; HENGEL, « The Songs », p. 288-289...

3. Ce texte s'apparente aux leçons du type italien I (VL t. 24/1, p. 33*-36*) et du type africain tardif/italien ancien D (VL t. 24/1, p. 32*) :

sanguis in remissionem fusus est peccatorum. Venit enim animam suam dare redemptionem pro multis redditurus utique perenne fidei praeonium, pro quibus sustinuit crucis opprobrium [...] [MF 155.]

Qui cum in forma dei esset, semetipsum exinanivit, formam accipiens serui, qui cum incarnatus in uterum uirginis abscondens diunitatem suam, suscepit infirmitatem nostram [...] [Post sanctus LMS 15.]

Qui cum de suo genitori esset aequalis de nostro factus est minor ab angelis et ex patre habens immortalitatem, ex matre quod morietur adsumpsit ut in se liberaret genus humanum de tartaro, dum ipsum mors non tenuit in sepulchro [...] [MG 99.]

Nous retrouvons une thématique analogue, inspirée de Ph 2, 6, 11, dans la *contestatio* reprise par Eucher, dans *De cont. mundi* 44-45 :

[...] domino nostro Iesu Christo [...] per ineffabile sacramentum assumptae carnis, idem homo et deus, reconciliauit hominem deo ; ac magno absconditoque mysterio passionis mundum crimine absoluit. Itaque manifestatus est in carne, iustificatus est spiritu, apparuit angelis, praedicatus est gentibus, creditus est mundo, assumptus est in gloria. Propter quod deus eum exaltauit, ut omnia confiteantur nunc in caelo, et in terra in mari et in abyssis, quia dominus Iesus in gloria est, rex et deus ante saecula ¹.

Dans l'ensemble, les pièces qui affichent ce type de préoccupation demeurent encore en retrait face au phénomène d'ontologisation postnicéenne et postchalcédonienne de la christologie ².

qui cum in forma dei constitutus non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo sed semet ipsum exinanivit formam serui accipiens in similitudine hominum factus et habitu adinuentus ut homo humiliavit se ipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis (VL t. 24/2, p. 98 s.).

1. « Notre Seigneur Jésus-Christ [...], par l'ineffable sacrement de sa chair assumée, à la fois homme et Dieu, réconcilia les hommes à Dieu, et par le mystère grandiose et secret de sa passion libéra le monde du péché. C'est lui qui se manifesta dans la chair, fut justifié dans l'Esprit, est apparu aux anges, fut prêché aux nations, fut cru dans le monde, et qui fut élevé dans la gloire. C'est pourquoi Dieu l'a exalté, de sorte que toutes choses au ciel et sur terre, dans les mers et les abysses, proclament que le Seigneur Jésus est dans la gloire, roi et Dieu avant tous les siècles. »

2. Voir cependant quelques textes tardifs comme Bob 480 et 515, dont l'inspiration se rapproche du *Tome à Flavien* de Léon le Grand et de la définition de Chalcédoine de 451 (voir P.-Th. CAMELOT, *Histoire des conciles œcuméniques II. Ephèse et Chalcédoine*, éd. G. DUMEIGE, Paris, 1961, p. 98-105, 138-150 et 216-228 [textes], ainsi que dans GRILLMEIER, *Le Christ I*, p. 528-559).

« *Il portait nos fautes* ».

Plusieurs des eucharisties qui rendent grâce pour la mission du Fils décrivent sa passion d'après le *testimonium* Is 53, 4 (et éventuellement 1 P 2, 22-25) sur le Serviteur souffrant :

Humiliauit se ut populum qui prius iacebat erigeret, uulneratus est ut uulnera nostra curaret, seruuiut ut ad libertatem seruientes extraheret. [Cyprien de Carthage, *De opere* 1.]

[...] qui se delicta nostra suscipiens et quidquid homo antea peccauerat, sanguine suo abluens [...] [Bob 503]

[...] ut se humiliaret ad nos et nos reuocaret ad te [...] [Bia 417.]

Le Fragment de Bobbio reprend cette typologie mais en citant Ph 2, 8 :

[...] qui nostrae salutis causa humiliando se ad mortem usque subiecit [FrgB 2]

Quant à Bia 444¹, cette *prex* place Is 53, 4 à la suite de Ba 3, 38 :

[...] qui humanum genus uenerat liberare, tamquam obnoxius debitor, inclito pretio dominus a seruo distrahitur [...] [Bia 444.]

Par ailleurs, surtout au Temps pascal, l'action de grâces évoque régulièrement la figure du sacrifice de l'agneau de Ex 12 comme antitype de la *Passio/Pascha*², comme ici dans cette pièce passablement romanisée :

Dignum et iustum est nos tibi semper laudes et gratias agere omnipotens sempiterne deus, per Iesum Christum filium tuum dominum nostrum. Qui sicut oues ad occisionem pro nobis ductus est ut agnus coram tondente se sine uoce³ sic non apparuit os suum. Hic enim est agnus dei, unigenitus filius tuus, qui tollit peccatum mundi, qui se pro nobis offerendo non desinit nosque apud te perpetua aduocatione defendit, quia numquam moritur immolatus, sed semper uiuit occisus. Pascha enim nostrum immolatus est Christus, ut iam non in fermento ueteri neque in carnalium sanguine uictimarum, sed in azimis sinceritatis et corporis ueritatis immolemus. [MG 296/MGV 214.]

1. Voir aussi Bia 439 : *Qui innocens pro impiis uoluit pati et pro sceleratis...* (mais sans autre précision christologique).

2. Voir MOELLER, *Corpus praeftationum* I, p. XXII.

3. se sine uoce om MGv

Une troisième formule stéréotype figure dans cette *contestatio* dont on peut penser qu'elle dépend d'un patrimoine euchologique ancien : *qui sicut oues ad occisionem pro nobis ductus est ut agnus coram tondente se sine uoce sic non apparuit os suum*, citée d'après Is 53, 7 (avec la typologie pascalle de Gn 22 et Ex 12 à l'arrière-plan), et qui est également empruntée aux *testimonia*¹. Cette image de la brebis conduite à la tonte et de l'agneau à l'abattoir est aussi présente dans MG 291/MGV 206 (*qui sicut oues ad uictimam pro nobis ductus est*), MG 504 (*qui sicut oues ad occisionem ductus est ut agnus coram tondente se sine uoce sic non apparuit os suum*) dans l'oraison MG 115 (en remploi) et dans Bob 286 (qui est une autre version de MG 296). En outre, Mo 67, Bob 286 et 490, Gev 482/Bia 560 et Bia 525 désignent le Christ comme l'« Agneau ». On notera que la commémoration du sacrifice du Christ-agneau, prophétisée par Isaïe, est tout spécialement développée, grâce à d'autres figures du sacrifice pascal – dans l'ordre, Moïse, Isaac et l'hospitalité d'Abraham² – au sein de cette singulière *contestatio* de la semaine de Pâques³ :

[...] per quem humanum genus uiuificans pascha etiam per Moysem et Aaron famulos tuos agni immolatione iussisti celebrari, consequentibus temporibus usque ad aduentum domini nostri Iesu Christ qui sicut agnus ad uictimam ductus est, eamdem consuetudinem in memoriam obseruare praecipisti. Ipse est agnus immaculatus, qui prioris populi prima pascha in Aegypto fuerat immolatus, ipse est aries in uertice montis excelsi de uepre prolatus sacrificio destinatus, ipse est uitululus saginatus qui in tabernaculo patris nostri Abrahae propter hospites est uictimatus [...]. [MG 291/MGV 206.]

1. Voir notamment MÉLITON, *Fragm.* 9 ; TERTULLIEN, *Aduer. Iud.* 13, 20-21 ; CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ad Quirinum* 2, 13 ; LACTANCE, *Diuin. inst.* IV, 18, 9 et (sans doute) HILAIRE DE POITIERS, *Tractatus mysteriorum* 17 ; à propos de cette typologie : DANIELOU, *Sacramentum futuri*, p. 97-109 et dernièrement R. E. BROWN, *The death of the Messiah II*, New York, 1994, p. 1435-1444.

2. D'une manière qui n'est pas sans rappeler la théologie pascalle du Targum telle que l'illustrent les trois principales lectures de la vigile et le poème des Quatre Nuits ; voir R. LE DÉAUT, *La Nuit pascalle*, Rome, 1963 (*Analecta Biblica* 22), p. 106-115.

3. Voir aussi (mais sans Is 53, 7) : MG 270 ; Bob 461 et 490 (Abraham et Isaac) ; Bia 525 (Abraham) ; et peut-être Mil, p. 37* (Abraham, Isaac et Melchisédech), si c'est une *contestatio*.

En revanche, l'utilisation de 1 Co 5, 7 dans MG 296 semble le fruit d'une influence romaine qui rapproche cette pièce (ainsi que la *contestatio* déclassée Mnc 56/MG 205) de la *prex* pascale Gev 458 (reprise dans MG 261 et MG 233) dont l'origine est indubitablement romaine, à la différence de Gev 457. D'ailleurs, MG 190/Bob 269, qui recourt aussi à 1 Co 5, 7, trahit peut-être ainsi l'influence des formulaires romains, car leur modèle milanais, Bia 548, ignore cette citation de Paul.

La Descente du Christ aux Enfers.

Les sections plus christologiques des *contestationes*, comme les anaphores orientales, dépeignent souvent la lutte victorieuse du Crucifié contre la mort et le mal ; un aspect capital de la sotériologie patristique préanselmienne ¹.

À cette occasion, les pièces pascales tardives exploitent volontiers l'iconographie de la Descente aux Enfers ², en tant que triomphe du Christ sur les puissances démoniaques, comme ici dans la *post sanctus* MG 281/Mil, p. 33*/LMS 644 ³ :

Viderunt te inferni, deus ; uiderunt et timuerunt a uoce tonitruu dicentes « Absorta est mors in uictoria tua. Vbi est mors, aculeus tuus ? » Adtonita paululum miserorum stetere supplicia, nec habuerunt tormenta cruciatum ⁴.

1. Voir les études classiques de G. AULEN, *Christus Victor. La notion chrétienne de rédemption*, trad. du suédois, Paris, 1949 ; G. FLOROVSKY, *Creation and Redemption*, Belmont (Mass.), 1976 (The Collected Works of Georges Florovsky 3), notamment p. 95-159 et 280-309 ; B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut I. Problématique et relecture doctrinale*, Paris, 1988...

2. Du temps de Césaire la Descente aux Enfers est déjà implantée dans les Symboles gallicans, et on interprète cet article dans le sens d'une lutte victorieuse contre les puissances infernales et la mort ; voir KELLY, *Early Christian Creeds*, p. 378-383.

3. Voir aussi MG 311/MGV 241, § 316/MGV 245 ; Mil, p. 21* et 30*/LMS 606 ; Bob 274 et § 304 ; Eng 1182 ; voir CABROL, « La Descente du Christ aux Enfers d'après la liturgie » ; CABROL et DE MEESTER, « Descente du Christ aux Enfers » ; ROUSSEAU, « La Descente du Christ aux Enfers » (en particulier p. 290 s.) et « La Descente aux Enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes » ; LECLERCQ, « Descente et remontée ». Sur ce thème en général : GRILLMEIER, « Der Gottessohn im Totenreich » ; H. J. VOGELS, *Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgeschehen an den Toten*, Fribourg-en-Brisgau, 1976 ; GOUNELLE, *La Descente du Christ aux Enfers*.

4. sic uicisse cernentia crucifixum add LMS

On aura reconnu une évocation – assez théâtrale – du *descensus* caractéristique de l'homilétique pascalle tant grecque que latine (avant tout chez le Pseudo-Eusèbe) du ^v^e siècle¹. Ce motif constitue un élément essentiel de l'apport rédactionnel issu de l'homilétique latine des ^v^e et ^{vi}^e siècles. L'hymnographie gallicane en conserve également un écho² : c'est le cas d'*Aurora lucis rutilat*, *Ad cenam agni providi*, *Salve festa dies* (Venance), *Iesu nostra redemptio*, *Rex aeternae domine*³, *Mediae noctis* et de *Precamur patrem* (irlandais), ou encore du répons pascal *Cum rex gloriae*⁴.

Inversement, nombre d'homélies pascales de ce temps adoptent une tournure anaphorale centrée sur une thématique semblable, comme le montrent Césaire (*Hom.* 203 « De Pascha 1 ») ; le Pseudo-Eusèbe (*Hom.* 12 « De Pascha 1 A » *Hom.* 18 « 7 », 2 ; *Hom.* 22 « 11 », 2) ; le Pseudo-Augustin (*Hom.* 160 et 161, un anonyme du ^{vii}^e siècle, proche du Pseudo-Eusèbe⁵)...

Les *contestationes* pascales d'aspect tardif (probablement du

1. Voir GOUNELLE, *La Descente du Christ aux Enfers*, p. 197-199 (selon qui « Eusèbe » se ferait ici l'écho d'une tradition homilétique primitivement liée au samedi saint) ; voir aussi WEISS, « La Descente du Christ aux Enfers ». En outre, si la parenté de ces textes avec l'*Évangile de Nicodème* 17-27 (surtout § 21-22) est évidente, il semble plus vraisemblable de les référer à une tradition homilétique commune et antérieure (syrienne du ^v^e siècle) que de supposer une influence de la dernière section de l'*Évangile de Nicodème*. R. Gounelle situe d'ailleurs la composition de celle-ci en Gaule au ^{vi}^e siècle. Et nos *contestationes*, si ce n'est MG 311/MGV 241 (qui est de loin la plus proche de « Nicodème »), ne font guère allusion au psaume 23 qui fournit pourtant la base typologique de l'*Évangile de Nicodème* 21-22. Synthèse récente sur cette section de l'*Évangile de Nicodème* : R. GOUNELLE, « Pourquoi, selon l'*Évangile de Nicodème*, le Christ est-il descendu aux Enfers ? », dans *Le Mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, éd. J.-D. KAESTLI et D. MARGUERAT, Genève, 1995 (Essais bibliques 26), p. 67-84.

2. Textes dans BULST, *Hymni latini antiquissimi* III et dans VOGEL, « L'Hymnaire de Müribach » (d'après un hymnaire gallican du ^{viii}^e siècle, CLLA 1670) ; pour *Iesu nostra redemptio*, voir STÄBLEIN, *Hymnen* ; pour *Salve festa dies*, voir VENANCE, *Carmina*, livres I-V, éd. M. REYDELLET, Paris, 1994 (Les Belles Lettres), p. 99 ; voir SMYTH, « Les hymnes ».

3. VOGEL, p. 20-22 ; cette pièce semble directement inspirée de la tradition anaphorale de type gallican ; voir par exemple v. 7 : *Qui crucem propter hominem suscipere dignatus es dedisti tuum sanguinem nostri salutis pretium* ou justement v. 11 : *Qui propter nos ad inferos descendere dignatus es ut mortis debitoribus uitae donares munera*.

4. Voir ici p. 179, n. 3 (à propos de 1 Germ 18).

5. Voir à ce propos R. GRÉGOIRE, *Homéliaires*, p. 165-168, où l'on perçoit comment cette tradition devait laisser sa marque dans l'homélaire romano-franc d'Alain de Farfa au Temps pascal.

VI^e siècle) fournissent à cet égard une illustration caricaturale – mais instructive – de cette influence réciproque ¹ :

Ad cuius uocem emittentis spiritum terra tremuit, caelum expauit, dies fugit, sol obscuratus est, astra absconderunt radios suos, simul omnia nigrauerunt, cuius descensu confractis portis ligit infernum, quo resurgente laetantur angeli, exultat terra cum habitatoribus suis, in quo triumpho conspicitur comminatio illa prophetico ore promissa. Ero mors tua, o inferne, ubi est ergo uictoria tua ² ? [MG 311/MGV 241.]

De même, la *post sanctus* MG 281/Mil, p. 33*/LMS 644 (citée p. 392) et les sermons du type de ceux du Pseudo-Eusèbe, *Hom.* 12 « 1 A », *Hom.* 22, « 11 » ou du Pseudo-Augustin *Serm.* 160 dépendent d'une tradition commune enracinée dans l'homilétique pascalle. On notera le thème commun, fort répandu dans ce type de littérature, d'une « stupéfaction » des Enfers :

Confestim igitur aeterna nox infernorum Christo descendenter resplenduit, siluit stridor ille lugentium : dirupta ceciderunt uincula damnatorum. Attonitae mentes obstupuere tortorum ; omnis simul officina impia contremuit, cum Christum repente in suis sedibus uidit ³. [*Hom.* 12 « 1 A », 1.]

1. La centonisation d'écrits patristiques dans les *contestationes* est d'ailleurs un phénomène connu : CAGIN, *Te Deum ou Illatio* ?, p. 42-45 ; HAVARD, « Les messes de saint Augustin » et « Centonisations patristiques » ; CABROL, « Centonisation » ; EIZENHÖFER, « Arator in einer Contestatio », « Zitate in altspanischen Messgebeten » et *Das irische Palimpsestsakramentar* ; GAMBER, *Missa romensis*, p. 84-88 ; A. OLIVAR, « Iacebat in praesepio et fulgebat in caelo. Un estudio sobre fuentes patristicas de textos liturgicos », dans *Eulogia. Festschrift... Neunheuser*, Rome, 1979 (AL 1), p. 267-275, « Fidelibus tuis vita non tollitur » et « Notas para el estudio ».

2. On comparera avec MG 281/Mil, p. 33*/LMS 644 et avec le PSEUDO-EUSÈBE, *Hom.* 18, 2 : « Au moment donc où le Seigneur descendait, les abysses d'obscurité du Tartare virent l'astre céleste éclatant à son firmament ; alors les ténèbres furent saisies d'effroi à la manifestation soudaine de cette lumière inconnue. *Le peuple qui demeurait dans les ténèbres, vit une grande lumière ; la lumière s'est levée sur les habitants de la région de la mort* [Is 9, 2] [...] La mort avait envahi le paradis, mais l'enfer fut pris d'assaut par la vie, et la loi de mort reçue avec la condition mortelle vaincue, accomplissant ce que le prophète avait affirmé : « *Ô mort, je serai ta mort* » [voir Os 13, 14]. »

3. « À l'instant, donc, où le Christ descendit, la nuit éternelle des Enfers resplendit, et le hurlement de ceux qui se lamentaient se tut : les liens rompus des damnés tombèrent. Les esprits des bourreaux, frappés de stupeur, restèrent sans voix ; en même temps toute l'officine impie fut glacée d'effroi, lorsque soudain elle vit le Christ chez elle. »

Ce faisant, l'euchologie (sans doute d'époque franque) du Temps pascal a peut-être retrouvé quelque chose de l'action de grâces directe, voire de la simple louange, des premières eucharisties. Elle va jusqu'à interrompre le cours normal de la *laus deo* pour y insérer des locutions vocatives en « ô », à la manière de l'*Exultet*, dont MG 270 et 306 s'inspirent d'ailleurs ¹.

« Libérer le genre humain du Tartare ».

Cependant, la louange du Christ exalte habituellement le thème plus fondamental de la Passion victorieuse des puissances infernales et de la mort ², sans faire intervenir l'iconographie relativement récente et secondaire du *descensus*, ni même de longs développements narratifs :

[...] qui ecclesiam suam secunda liberauit a morte, quando sanguis ipsius effusus est super cruce [...] [MG 301.]

Cuius cruce redempti sumus, morte uiuificati [...] [*Collectio* MG 313 / <?> MGV 245.]

Qui nos a morte perpetua atque ab ultimis inferni sedibus liberasti [...] [MG 536.]

[...] ut nos a perpetuis cruciatibus liberaret, tumultu suo ut credimus peccata nostra sepeliuit auaras inferni fauces interiores penetrauit<que> [...] [*Praefatio* Bob 274.]

[...] per quem languores nostros cura<ue>ris, peccata dimiseris, potentiam hostis antiqui contriueris [...] [Bob 479.]

Cuius hoc mirificum opus ac salutare mysterium fuit, ut perditum dudum atque prostati de diabolo et mortis acuelo ad hanc gloriam uocaremur [...] [Gev 589.]

[...] ut hominem quem ipse fecerat de morte liberaret. [Bia 444/511.]

Parfois plus précisément de la défaite du « Tartare » (2 P 2, 4) ³ :

1. Voir aussi Mo 43 ; MG 316/MGV 245 ; Gev 457 ; Bob 270 et Bia 525.

2. Pour l'Espagne : ALIAGA, *Victoria de Cristo sobre*.

3. Il s'agit d'une expression caractéristique : *det illis [...] remissionem horrore tartareo* (Mnc 34) ; *ut illic defunctorum animas transferat a tartaro* (MG 125) ; *ut eductis a tartaro defunctorum spiritibus* (MG 150) ; *rex mirabilis Christe, cuius condemnatione tartareis uinculis absoluta credentium turba libertatis insignia gratulatur* (MG 311/MGV 241) ; *ita defunctorum animae laxatis inferni praessuris Abrahae patris gremio conlocentur* (MG 416) ; *tartario horrore segregatus* (MG 534) ; *Iam nunc sentiat se tartareus princeps attritum* (Bia 525) ; *tartarea sunt inferni uincula resoluta* (Bia 548).

Iesum Christum, qui in se et per se nostrum nexus exsolueret debitorum [...], fierique nobis praeuius in paradysso, redemptor in tartaro [...] [Mo 15.]

[...] ut in se liberaret genus humanus de tartaro dum ipsum mors non tenuit in sepulchro [...] [MG 99.]

[...] tartarea uincula nudauerat [...] [Bob 287.]

Ce vocabulaire relie la *contestatio* aux motifs eschatologiques des *post nomina* : la *prima resurrectio*, le Sein d'Abraham, l'inscription au Livre de Vie ou la délivrance de l'Enfer – du Tartare – (au sens originel de séjour des morts). Bia 548/MGV 190/Bob 269 mentionne la destruction du « chirographe » (un thème repris de Col 2, 14) qui est sous-jacent à la *post nomina* stéréotype. En revanche, dans le domaine de l'eschatologie, ni la thématique du Second Avènement¹, ni celle de la liturgie céleste, ni même du monde angélique (et encore moins de la liturgie terrestre comme image de la liturgie angélique) ne représentent des sujets de prédilection².

« Faire des hommes des fils de Dieu ».

Les *narrationes* qui rendent grâce pour la rédemption et la délivrance de l'humanité ajoutent en général le motif du don de la vie éternelle et/ou la glorification de l'homme dans la ligne de Ph 3, 21 et à l'instar de l'Anaphore de saint Basile ; *Magnitudo* 8 : *cui promptum est [...], corpus humanum conforme corporis claritatis suae reddere et figmentum suum in regni sui consortio sublimare* ; Mnc 73 : *per quod ipse homo [...] ad aeternitatem quam non sperauerat perueniret*³ ; Mnc 152 : *aeternitatis suae participes efficeret* ; Bob 304 : *ut conformit corpus humilitatis nostrae corpori gloriae suae* ; Gev 589 : *ad hanc gloriam uocaremur...*

Mais un nombre non négligeable d'eucharisties, notamment

1. Voir cependant, plus bas, le récit et l'anamnèse (chap. III et IV). MG 291/MGV 206 parle du sacrifice de la Pâque chrétienne *usque ad aduentum domini nostri Iesu christi* (la fin de la *contestatio* comporte également une mention du Second Avènement, mais il s'agit d'une anamnèse interpolée) ; Bob 490 (voir LMS 725).

2. La liturgie céleste n'est évoquée que de temps à autre dans quelques *post sanctus* (voir PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 44-46) et justement à propos du *Sanctus* – ce qui n'est pas un indice d'antiquité.

3. Voir aussi Mnc 77, proche d'AUGUSTIN, *Serm.* 192, 1, qui poursuit avec un texte parallèle à la *prex* Bon 2, qui est elle-même un centon d'homélies de Léon le Grand.

quelques-unes de celles qui louent le Père pour l'envoi du Fils, précisent que la glorification de l'homme est obtenue, au terme de la mission du Christ, grâce au don de la filiation divine dans Jésus-Christ Fils de Dieu. Cette mention de l'adoption divine comme but de l'envoi du Christ (voir Ga 4, 5) devait être enracinée dans le fonds primitif de la tradition de type gallican :

[...] et hominis filius uoluit ut nos dei filios faceret [...] [Cyprien de Carthage, *De opere* 1.]

[...] ut nos ea quae Adam amiserat immortalitate restitutos efficeret tibi heredes et filios [...] [FrgB 2.]

[...] per quem [...] dei filios <nos> feceris ad caelestia regna perduxeris [...] [Bob 479.]

Mais le don de l'adoption figure dans plusieurs eucharisties qui ne mentionnent pas la mission du Fils :

Tu nos domine participes filii tui, tu consortes regni tui [...] [Bia 445.]

Qui nobis pietate pater es, cum dominus potestate permanes, quoniam quos origo feceras seruos, adoptare dignatus es in filios [...] [MG 525.]

L'oraison *post sanctus* MG 482, qui n'est pas tout à fait isolée (comme le prouvent la *praefatio* MG 287¹ et la *contestatio* – certainement non romaine – Gev 589), rappelle que le Christ par sa passion a octroyé aux baptisés la dignité de peuple sacerdotal : *hostias effectus ut nos faceret sacerdotes* (d'après Ex 19, 5-6 et 1 P 2, 9). Cette précision met d'autant plus en valeur le « nous » ecclésial de l'action eucharistique qu'elle devait primitivement précéder l'acte d'offrande et l'accroche stéréotype *Qui formam sacrificii instituit*, comme c'est encore le cas pour Gev 589 :

[...] quia nunc genus electum, sacerdotiumque regale, populus acquisitionis et sancta gens uocaremur. [...] Agentes igitur indefessas gratias [...] maiestati tuae haec sacra deferimus quae nobis ipse salutis nostrae auctor Christus instituit.

1. *Deus qui omnes in Christo renatos genus regium et sacerdotale esse fecisti...*

En résumé, soulignons que la *narratio* des *contestationes* pascales ou dominicales, à l'exemple des formules kérigmatiques néotestamentaires, s'en tient normalement à une anamnèse du fait de la rédemption, et ne s'étend guère sur l'histoire du salut¹. Au contraire, elle se contente d'évoquer, au cœur de l'action de grâces, l'œuvre rédemptrice du Fils en se concentrant sur le mystère de la Passion de la manière la plus synthétique possible.

L'acte d'offrande.

Nombre de *contestationes* de facture classique concluent la *laus deo* par un « retour » rhétorique vers le Père (et donc parfois à la médiation du Fils) ; en somme par une *peroratio*, ou mieux une *inclusio*, constituant la contrepartie du *gratias agere sancte pater* initial². Cette *inclusio* adopte une tournure clairement identifiable³ du type *Vnde sancte pater* (MG 311/MGV 241 et MG 321), *Te enim, omnipotens deus* (MG 270), *Tibi ergo* (MG 316/MGV 245), *Et nunc sancte pater* (MG 280), *Quaesumus domine* (Bob 503), bien que cette formule soit parfois agrégée au protocole du *Sanctus*, comme dans Mo 52 et 61 ou MG 270, 514 et 525.

L'*inclusio* prend souvent la forme d'une prière, et précisément, soit d'une nouvelle action de grâces, soit d'un acte d'offrande, soit d'une véritable recommandation du sacrifice :

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 diuinae pietatis. Per Iesum Christum

1. Voir toutefois les formules – presque toutes pascales – MG 281/Mil, p. 33*/LMS 644 (*post sanctus*), § 311/MGV 241, § 316/MGV 245 et § 321 ; Bob 470...

2. Voir LEMARIÉ, « Les préfaces des dimanches », p. 399.

3. Voir Mnc 56/MG 205, § 66 (sans doute) et § 151 ; MG 481, § 492 (qui reste bien identifiable malgré la mention de la liturgie angélique) et § 503 (mais où le sens de la prière oblativale a été réduit à une simple intercession) ; Mil, p. 45* ; Eng 1182 (de facture passablement chaotique) ; Bia 434, § 445 et § 511 (avec une formule léonienne) ; Gev 589 ; Bob 503 (avec une intercession)... De plus certaines *contestationes* du sanctoral du *Monacensis* comportent des conclusions qui s'inspirent plus ou moins directement d'un acte d'offrande ; voir Mnc 109, 125 et 139.

dominum et deum nostrum, per quem petimus et rogamus. [FrgB 2 ; voir aussi MG 484 ¹.]

[...] pro quibus immensae pietatis tuae beneficiis gratulantes quia cognouimus in terra uiam tua et in omnibus gentibus salutare tuum et immolamus tibi hodie hostiam gratulationis nostrae et tu cordis /// [Post sanctus Mnc 15.]

Per ipsum te rogamus omnipotens deus, ut ecclesiam tuam augeas in fide, custodias in spe, protegas in caritate, et sacrificia nostra libens suscipere digneris cum gloria et honor. [MG 301.]

Tibi ergo, summe genitor, pura deuocione immaculatum munus offerimus et eleuatione manuum nostrarum iuxta filii tui Iesu christi dispositionem pium sacrificium celebramus. [MG 316/MGV 245.]

Vnde et hoc paschale sacrificium tibi offerimus [...] [Bia 511.]

Per ipsius maiestatem tuam te supplices exoramus ut accepta habeas et benedicas haec superinposita munera [...] [Eng 216.]

Ces formulaires reproduisent donc un schéma primitif identique : exorde (*laus deo*) et acte d'offrande. Et à l'image de l'*ante conspectum* commun à FrgB 2 et au *Supplices* romain (avec *in conspectu*) ², on retrouve souvent le vocabulaire de la liturgie romaine, ce qui semble signaler une structure archaïque commune. D'ailleurs, il est clair que l'acte d'offrande de type gallican n'est rien d'autre que l'équivalent du *Te igitur* romain, resté, à la différence de ce dernier, attaché à la *laus deo*, puisque le *Sanctus* a été inséré en Gaule à la fin de l'acte d'offrande et non avant, comme à Rome. Nous avons donc ici un point de contact entre l'anaphore de type gallican et la *prex* romaine. Paradoxalement, la meilleure preuve nous en est fournie par la préface italienne archaïque (qui a conservé sa structure antécédente à l'introduction du *Sanctus*) préservée dans le *Gothicum* :

Dignum et iustum est [...] tibi debitas laudes pio honore deffere et mirabilium tuorum [...] celebrare. Te igitur ineffabilem rerum conditorem laudamus [...] [MG 481.]

Ce schéma commun est bien préservé dans certaines préfaces romaines, comme Ve 202/Gev 627 ou Ve 1252/Gev 20

1. *Non sufficimus tibi gratias agere domine sancte pater omnipotens aeternae deus, pro tantis misericordiae tuae donis, quibus nos uiuificas, sanctificas, aeternitatem praeparas.* On comparera avec CA VIII, 12, 35.

2. On retrouve cet *ante conspectum* de la *prex* dans les accroches italiennes du *Sanctus* du type *ante cuius conspectum omnes angeli non cessant clamare dicentes* (que l'on retrouve en Gaule, voir Mo 61 ; MG 41, 179, 209 et 266 ; Mil, p. 10* ; Bob 100, 488 et 489).

(d'origine romaine douteuse¹), avec *Tuae laudis hostiam iugiter immolantes*². Cette dernière, dans sa version bénéventaine (du Missel *Bénévent Archives Archiepiscopales VI*, 33³), demeure une véritable prière oblatrice conclusive, puisqu'elle complète une prière eucharistique (*Qui in principio erat* ; voir Bon 2) grâce à l'accroche *Vnde nos sancte pater*.

Si l'on considère l'architecture que suppose l'ensemble de cette construction, action de grâces/anamnèse des *Mirabilia dei*/acte d'offrande/doxologie, nous ne sommes pas très éloignés du noyau irréductible et universel que Cuming discernait au sein de la prière eucharistique chrétienne⁴ – notamment à partir de Str 254 (qui est justement composé d'une action de grâces au Père, d'un acte d'offrande par le Fils, suivis d'intercessions et d'une doxologie).

1. Voir ici p. 406, « L'accroche du *Qui pridie* ».

2. Voir WILLIS, « *Sacrificium laudis* », p. 83 ; en outre, nombre de prières eucharistiques du Léonien conservent (sans doute parfois accidentellement) la structure antique : action de grâce suivie directement de l'acte oblatif (voir Ve 29, 285, 314, 718, 728, 755 et 760).

3. GAMBER, « *Das kampanische Messbuch* », p. 36-37 et REHLE, « *Missale Beneventum* », § 4.

4. Voir CUMING, « *Four Very Early Anaphoras* » et « *The Shape* ».

CHAPITRE III

LES RÉCITS DE L'INSTITUTION

Avec l'acte d'offrande du sacrifice concluant la *laus deo*, nous sommes retournés à des formes beaucoup plus stables, moins oratoires, globalement indemnes de toute enflure rhétorique, même à l'époque mérovingienne. Ce conservatisme est aussi partagé, à des degrés divers, par l'ensemble formé par la *post sanctus*, le récit et la *post secreta* que la *missa omnimoda* du *Liber Ordinum* (LOr, col. 237) regroupe, en citant DEO I, 15, sous le titre d'*oratio sexta* (mais il est difficile de dire si cette *oratio sexta* du DEO I, 15, correspond effectivement, dans l'esprit d'Isidore de Séville, à cet ensemble ou seulement à la *post secreta*). C'est au sein de cette « oraison », comme l'a bien montré Jordi Pinell, que nous sommes susceptibles de rencontrer en plus large proportion, et d'identifier le plus facilement, les stéréotypes remontant au fonds ancien. Nous aurons d'ailleurs l'occasion, aussi bien pour les différents éléments du récit que pour la prière *post mysterium*, de présenter davantage de formules hispaniques. L'*oratio sexta* des sacramentaires mozarabes a relativement peu souffert du principe de variabilité, notamment au sein des séries de messes dominicales.

Dans cette section en quelque sorte complémentaire de l'eucharistie, il est préférable de traiter l'accroche *Qui formam* (qui est en fait déjà un récit), de même que le récit scripturaire de l'institution, séparément de la prière *post mysterium*. Les deux premiers sont directement liés à l'offrande de l'action de grâces (même s'ils s'en distinguent), tandis que l'épiclese et la doxologie conclusive semblent devoir être reliées à la communion. Du reste, dans les manuscrits, le récit, même scripturaire, fait partie de la *post sanctus* puisque c'est en conclusion de celle-ci que l'on écrivait l'*incipit* du *Qui pridie* – de même que les premiers mots du *Sanctus* prenaient place à

la fin de la *contestatio*. Le cas de l'anamnèse est plus ambigu, mais il semble préférable de s'en tenir ici à l'ordre adopté par les sacramentaires ¹.

L'accroche du « Qui pridie » : un récit non scripturaire de l'institution.

Abstraction faite du *Sanctus*, le premier des éléments stéréotypes « pivots » suivant la *contestatio* est le *Qui formam* (ou un de ses équivalents). L'anonyme antiarien, qui écrit en Afrique vers le V^e-VI^e siècle, nous en donne deux textes types auxquels il se réfère comme à des formules normatives faisant partie intégrante du récit : *pridie quam pateretur, formam sacrificii instituit* et *qui formam sacrificii perennis instituit*.

Gaudence de Brescia cite un texte analogue dans le *Tract. in Ex. II*, 30 (sa catéchèse mystagogique sur l'eucharistie), en relation avec l'*incipit* du récit (voir ici p. 423), lorsqu'il explique la raison de l'*ipsius a Christo instituti sacrificii caelestis* ² ; et de même le *Sermo in cena domini* (avec un parallèle dans *Magnitudo* 1) de l'Homélaire de Tolède (éd. Morin) : *Dominus et deus noster Iesus Christus ante passionem suam hac die mysteria quae manere in perpetuum uolebat instituit, id est, corporis sui ac sanguinis sacramenta quae edenda pariter ac bibenda discipulis tradidit*.

Cette formule qui se présente dans nos sources comme un préambule du récit de la Cène trahit un vocabulaire identique à celui de Cyprien dans sa Lettre 63 : *sacrificium patri se ipsum primus obtulit et hoc fieri in sui commemoratione praecepit* (§ 14). Comme le fait l'évêque de Carthage, le *Qui formam* rappelle l'unité de l'institution du Seigneur, de son sacrifice pascal accompli sur la Croix où il s'offre lui-même librement, et du sacrifice offert par l'assemblée, et enfin du sacrifice eucharistique qui est donc la « figure », la « forme », déterminée et enseignée par le Christ au jeudi saint, selon laquelle cette « offrande pure » serait célébrée fidèlement par son Église, à la place des sacrifices d'animaux dépourvus de raison de l'Ancienne Loi ³. Le *Qui formam* apparaît donc bien,

1. GROS, « El *Qui pridie* », en fait avec raison une partie intégrante du récit.

2. De même un peu plus loin § 32 : *sacramenta corporis sui et sanguinis in specie panis ac uini offerenda constituit*.

3. Voir PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 76-82 et ici p. 502 s.

indépendamment du *Qui pridie*, comme un véritable récit de l'institution ¹.

Cette doctrine du nouveau sacrifice, enracinée dans les premiers siècles chrétiens, est bien mise en lumière dans cette formule plus complète du *Qui formam*, préservée dans MG 514 et au jeudi saint milanais :

Qui formam sacrificii salutis² perennis instituens hostiam se primus obtulit et primus docuit offerri [...] [Bia 445/MG 514.]

Ou ici dans le *Mediolanensis* :

Qui formam sacrificii perennis instituit, <hostiam se> primus obtulit, et a nobis iussit offerri. [Mil, p. 6*.]

Et encore davantage dans cette variation hispanique sur ce même thème :

[...] qui sacrificandi nouam legem sacerdos dei uerus instituit, hostiam se tibi placitam et ipse obtulit, et a nobis iussit offerri [...] [LMS 1127 et 1367/Mnc 49.]

Même s'il n'est pas exclu que l'anonyme africain n'ait connu que la formule plus concise qu'il cite, on peut penser qu'il s'est borné à donner seulement la version pertinente de son point de vue. En effet, les sacramentaires proposent un vaste éventail de ce type de récits, plus ou moins différents et fragmentaires ³ :

[...] in nouo testamento sacrificandi ritum instituit dum panem ac uinum [...] in sacramentum sui corporis et sanguinis transformauit [...] [Bia 446.]

1. On retrouve en conclusion de l'eucharistie, juste après l'acte d'oblation, un tel récit non scripturaire (qui cite Ml 1, 11 en rendant ainsi raison de la louange offerte en Christ) dans Str 254 (MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 60). C'est aussi le schéma de CA VII, 25 (MAZZA, p. 106-108), AM (GELSTON, p. 108-109 ; SPINKS, « The Original Form », p. 34), qui comportent des récits non scripturairets étroitement apparentés au *Qui formam* (voir ici p. 543).

2. salutis om MG

3. Voir aussi Mo 64 ; LMS 323 (peut-être), 1154, 1191, 1208 (voir MG 271), 1342, 1376... Mnc 74 (*et per gratiam, quae ducit ad uitam, tua hostia in interitum legis uincula laxasset ut aeternam uiuificatis salutem etiam sacrificii permutatione sanciret, dum conuersatione terrena doctrina caelesti hominem, quem adsumpserat, dignatus est instituere ; per has principales tuorum munerum creaturas, mysterii ordinem quo te ueneremur, instituit*) donne une bonne illustration du caractère amphigourique des formules du *Monacensis*.

/// dominus [...] filius tuus, primus instituit atque benedixit, qui pridie [...] [Mnc 158.]

[...] per quem formam sollemnitatis [...] accepimus [...] [Mil, p. 18*.]

[...] qui [...] priusquam pium sanguinem pro humana salute funderet, mysterium sacra sollemnitate instituit [...] [MG 30.]

[...] quem pro nobis hostiam dedit in salutem aeternam [...] [MG 228.]

[...] sacrificia per te instituta [...] [MG 281/LMS 644.]

[...] per quem humanum genus uiuificans pascha [...] iussisti celebrari, consequentibus temporibus usque ad aduentum domini [...] eandem consuetudinem in memoriam obseruare praecipisti [...] [MG 291/MGV 206.]

[quo] qui nobis docuit redemptionis nostrae sacrificia celebrare, sicut obtulit, dominus noster Iesus Christus in terris [...] [*Post mysterium* MG 505.]

[...] quod nobis dominus Iesus filius tuus hostiam uiuam constituit atque compleuit [...] [LMS 607/Mil, p. 30*.]

Haec [...] munera quae tibi Melchisedech typicus ille sacerdos caeli domino obtulit, atque ut a nobis in ueritate offerretur praemisit [...] [*Post pridie* LMS 654.]

[...] tibi se immaculatam hostiam obtulit, et a nobis [...] pro sua commemoratione indesinenter offeri precipit [...] [LMS 744.]

Qui, repudiata inmundorum contagione libaminum, simplicem ritum nouae sanctionis instituit, docuitque discipulos suos inter haec sacrosancta solemnia innocentia pura uiuere, et deo soli hostiam laudis offerre [...] [LMS 1385 ; voir *post mysterium* Mil p. 40*.]

Qui oblatione sui <corporis> remotis sacrificiis carnalium uictimarum seipsum tibi pro salute nostra offerens idem sacerdos et sacer agnus exhibuit [...] [Gev 476.]

Qui seipsum pro nobis obtulit immolandum [...] [Gev 482.]

Vt posposita uetustate ritus sacrificii te homo nouis quibus institui sacrificiis semper honoret, domine Iesu Christe, saluator et mediator noster omnipotens. [Eng 1182.]

Les sacramentaires, à la différence de l'anonyme africain, séparent nettement le *Qui pridie* et le *Qui formam* en insérant en général ce dernier au sein d'une *post sanctus*. Mais qu'en était-il avant l'introduction du *Sanctus*? Le témoignage de l'anonyme africain (*Pridie quam pateretur, formam sacrificii instituit*) est sans équivoque. Comme l'a souligné Morin, le *Qui formam* ne faisait alors qu'un avec la phrase *Qui pridie quam pateretur*. Et c'est cette fonction de préambule de l'*incipit* du récit de la Cène (dans une version adaptée au jeudi saint) qu'il

devait occuper au sein de Bia 446 avant que cette formule ne soit reculée jusqu'au milieu du *Hanc igitur* :

[...] ob diem ieiunii cenae dominicae in qua dominus noster Iesus Christus¹ filius tuus in nouo testamento sacrificandi ritum instituit [...].

À en juger par l'*apologia* Mo 68, *sanctae ecclesiae constitutor, qui stans in medio discipulorum tuorum uenerationis huius sacramenta docuisti* qui cite le début d'un récit, le *Qui formam*, avant l'ajout d'une subordonnée de temps plus précise, devait simplement constituer l'*incipit* du récit scripturaire (lequel, étant lui-même venu se greffer sur le *Qui formam*, relègue désormais celui-ci au rang d'accroche rhétorique).

Le *Qui formam* et le récit de la Cène concluaient ainsi la *contestatio* sans discontinuité, à la manière d'un embolisme anamnétique et doxologique. Nous avons les reliquats de cette structure à travers un certain nombre de prières eucharistiques dont la *laus deo* cite un *Qui formam* ou quelque équivalent. C'est le cas de MG 291/MGV 206, Eng 1182 et de Bia 445 :

Tu nos, domine, participes filii tui ; tu consortes regni tui ; tu incolas paradisi ; tu angelorum comites esse iussisti, si tamen illaesa et intemerata fide caelestis militiae sacramenta seruamus. Haud quid desperare de tua misericordia possumus, qui tantum munus accepimus ut talem tibi hostiam offerre mereremur corpus scilicet et sanguinem domini nostri Iesu Christi qui se pro mundi redemptione piae illi ac uenerandae tradidit passioni ; qui formam sacrificii salutis perennis instituens hostiam se primus obtulit et primus docuit offeri.

La conclusion de la *contestatio* Gev 589 nous donne également un bon exemple de cette construction :

Agentes igitur indefessas gratias sanctamque munificentiam praedicantes, maiestati tuae haec sacra deferimus quae nobis ipse salutis nostrae auctor Christus instituit.

Ces deux textes (ainsi que la conclusion de MG 316/MGV 245) permettent même de voir comment le *Qui formam*, en proposant une brève anamnèse de l'institution du sacrifice eucharistique, prolongeait harmonieusement l'acte d'offrande

1. Commun, jusqu'à *Christus*, avec le *Hanc igitur* Greg 330.

lorsque celui-ci concluait la louange, à l'image de la citation de MI 1, 11 dans Str 254. Autrement dit, loin d'être à l'origine un préambule, le récit du *Qui formam* tient sa fonction de ce qui le précède et non de ce qui le suit.

Cette construction (acte d'offrande/*Qui formam*) se retrouve même à Rome et en Italie suburbicaire¹, comme l'illustrent Ve 1252 et sa parenté (voir LMS 1420), mais avec la typologie d'Abel, Abraham et Melchisédech :

Unde nos sancte pater, tuae laudis hostiam iugiter immolantes. Cuius figuram Abel iustus instituit, agnus quoque legalis ostendit, celebrauit Abraham, Melchisedec sacerdos exhibuit, sed uerus agnus et aeternus pontifex hodie natus Christus impleuit [...] [*Bénévent Arch. Archiép. VI 33.*]

Il est regrettable que les lignes 6-13 de Mnc 15 soient illisibles (*et immolamus tibi hodie hostiam gratulationis nostrae et tu cordis /// pridie quam pro nostra*), car la fin de cette *post sanctus* était constituée d'un acte d'offrande concluant une eucharistie² et précédant immédiatement le *Pridie*. Sans cette longue lacune, nous aurions peut-être une autre illustration, particulièrement complète et autorisée, de cet agencement à l'évidence solidement ancré dans la tradition liturgique occidentale.

Le récit matthéen de l'institution.

Pour la Gaule, nous sommes mal renseignés sur le texte du récit liturgique de la Cène, bien qu'il s'agisse, à la fin de l'époque mérovingienne, d'un des éléments les plus invariables et les plus indispensables de la prière eucharistique. Du *De sacramentis* à la *periculosa oratio* des moines irlandais (que mentionnent la *praefatio Gildae de paenitentia*, can. 20, le Pénitentiel de Cummean 11, 29, le Missel de Stowe et l'*expositio missae* qui lui a été adjointe), en passant par l'homélie *Magnitudo*, le *Qui pridie* a su s'imposer comme l'élément clef

1. On ne peut exclure que ce *Qui formam* – peu conforme au style eucharistique romain, c'est le moins qu'on puisse dire – ne soit un emprunt précoce à une liturgie italienne de type gallican elle-même influencée en amont par la typologie romaine. Il y a peut-être une parenté structurelle avec la *contestatio* MG 291/MGV 206.

2. La section eucharistique de cette *post sanctus* se retrouve à la Nativité dans MG 18 (et aussi dans l'*Ad pacem* Bob 78).

de la prière eucharistique, en dépit du silence d'Isidore (DEO I, 15).

C'est certainement pour cette raison que les copistes ne se donnaient en général pas la peine de l'écrire en entier (pas plus que le *Sanctus* ou le *Pater*). Un seul et unique témoin complet de récit scripturaire de type gallican a survécu au sein de ce qui, pour le *Monacensis*, tient lieu de *missa canonica* :

//// <Qui [Ipse enim ?]> pridie quam pro nostra omnium salute pateretur, ////¹ stans in medio discipulorum suorum apostolorum ////, accipiens panem in suis sanctis manibus, respexit in caelum ad te deum patrem omnipotentem, gratias agens benedixit ac fregit, traditque apostolis suis, dicens : « Accipite, edite de hoc omnes ; hoc est enim corpus meum quod confringetur pro saeculi uita. » Similiter postquam cenatum est, calicem manibus accipiens, respexit in caelum ad te deum patrem omnipotentem, gratias agens benedixit, et tradidit apostolis suis dicens : « Accipite, bibite ex hoc omnes ; hic est enim calix sancti sanguinis mei, noui et aeterni testamenti, qui pro multis ac pro uobis effundetur in remissione peccatorum. » Addens ad suum dictum, dicens eis : « Quotiescumque de hoc pane edeatis, et ex hoc calice bibatis, ad memoriam meam facietis, passionem meam omnibus indicentes, aduentum meum sperabitis donec <iterum> adueniam. » [Mnc 15.]

En outre, il convient de mentionner à la suite de ce texte les paroles sur le pain de Mt 26, 26 du *Book of Kells* qui dépendent directement d'une tradition liturgique insulaire commune (en l'occurrence interpolée au sein de la leçon de la Vulgate par le copiste) :

Cenantibus autem eis accipit Iesus panem, benedixit ac fregit deditque discipulis suis dicens : « Accipite, edite ex hoc omnes hoc est enim corpus meum quod confingitur pro saeculi uita. »

Dans quelle mesure ces documents sont-ils représentatifs ? Pour le savoir, il convient, à la suite de M.-S. Gros², de confronter les particularités du texte du *Monacensis* avec les autres témoins du *Qui pridie* ; non qu'il faille accorder, au sein de l'anaphore, un poids démesuré au récit scripturaire, mais

1. DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 15, propose pour ce qui semble une lacune : *ipse enim*, mais les autres témoins qui donnent cette incise, commencent directement avec *stans*. En revanche, on ne peut exclure un *ipse enim* initial (avant *pridie*).

2. « El *Qui pridie* ».

parce que certains points de contact entre les traditions suggèrent des rapprochements instructifs notamment avec le récit cité par Ambroise :

Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus accepit panem respexit ad caelum ad te sancte pater omnipotens aeterne deus, gratias agens benedixit, fregit fractumque apostolis et discipulis suis tradidit dicens : « Accipite et edite ex hoc omnes, hoc est enim corpus meum quod pro multis confringetur. » Similiter etiam calicem postquam cenatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in caelum ad te sancte pater omnipotens aeterne deus, gratias agens benedixit, apostolis et discipulis suis tradidit dicens : « Accipite et bibite ex hoc omnes, hic est enim sanguis meus. Quotiescumque hoc feceritis, totiens commemorationem mei facietis donec iterum adueniam. » [DS IV, 22.]

Il faut cependant compléter ce témoignage par ceux du canon romain (leçon insulaire de MF 163 et Bob 13) :

Qui pridie quam pateretur accepit panem in sanctas ac uenerabiles manus suas eleuatis oculis suis ad caelum ¹ ad te deum patrem suum omnipotentem, tibi gratias egit ², benedixit, fregit, dedit discipulis suis dicens : « Accipite et manducate, hoc est enim corpus meum. » Simili modo postquam ³ cenatum est, accepit ⁴ et hunc praeclarum calicem in sanctas et uenerabiles manus suas, item tibi gratias agens benedixit, dedit discipulis suis dicens : « Accipite et bibite ex hoc omnes, hic est enim calix sancti ⁵ sanguinis mei, noui et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro uobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Haec quotiescumque hoc feceritis, in mei memoriam facietis. »

Et de la *missa in cena domini* milanaise (Bia 448-449) :

Qui pridie quam pro nostra et omnium salute pateretur, hoc est hodierna die discumbens in medio discipulorum suorum apostolorum ⁶ et accipiens panem, eleuauit oculos ad caelos ad te deum patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis dicens ad eos : « Accipite et manducate, hoc

1. eleuatis oculis suis ad caelos *Bob*] eleuatis oculis in *Gev* 1249

2. agens *Bob* et *Gev*

3. posteaquam *Bob* et *Gev*

4. accipiens *Gev*

5. sancti *om MF* et *Gev*

6. hoc est hodierna die discumbens in medio discipulorum suorum apostolorum *om Bia* 767

est enim corpus meum. » Simili modo posteaquam cenatum est, accipiens calicem, eleuauit ad caelos ad te deum patrem suum omnipotentem, item tibi gratias agens benedixit, tradidit discipulis suis dicens ad eos : « Accipite et bibite ex hoc omnes, hic est enim calix sanguinis mei, noui et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro uobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. » Mandans quoque et dicens ad eos : « Haec quotienscumque feceritis, in meam commemorationem facietis. Mortem meam praedicabitis, resurrectionem meam annuntiabitis, aduentum meum sperabitis, donec iterum de caelis ueniam ad uos. »

« *La veille de sa passion...* ».

Les différentes versions d'*incipit* du récit dispersées au long du *Monacensis* et des autres sacramentaires indiquent que ce récit jouissait d'une certaine plasticité au sein d'un seul et même *codex*. Ainsi peut-on tout d'abord relever que le récit de la Cène ne commençait pas nécessairement par *Qui* : Mnc 74 et 98, de même que MG 4, 30, 56, 99 et 133, le remplacent par *Ipsse enim* (également fréquent en Espagne) ; tandis que MG 210, 482, 504 et 537 proposent *Ipsse enim qui*.

L'*incipit Pridie quam pateretur*, majoritaire en Occident, est commun à la liturgie romaine et à la gallicane (mais la liturgie wisigothique suit l'*In qua nocte tradebatur* paulinien). Puisqu'il est presque la seule circonstance de temps mentionnée par les *post sanctus* qui donnent l'*incipit* du récit de la Cène, il n'est pas permis de douter de son caractère traditionnel en Gaule. La liturgie latine se conforme donc, logiquement, à la computation occidentale (déjà reçue par la Passion selon Marc) qui fait débiter la journée au matin et l'achève au soir. On notera que l'absence de souci de fidélité scripturaire littérale constitue un indice presque certain d'antiquité.

Cependant, les témoignages de MG 45 (*quam [...] pati dignatur* au lieu de *quam pateretur*), de Bia 445 (*qui se pro mundi redemptione piae illi ac uenerandae tradidit passioni* – qui rappelle l'introduction du récit de TradAp¹), de MG 30 (*priusquam pium sanguinem pro humana salute funderet, mysterium sacra sollemnitate instituit, ipse enim*) et surtout du *Sermo in cena*

1. « lui qui accomplit ta volonté et qui pour t'acquérir un peuple saint, étendit les mains pendant sa passion, afin de délivrer de la souffrance ceux qui croient en toi. Alors qu'il était livré volontairement à la mort pour détruire la mort, rompre les liens du diable, fouler aux pieds l'enfer, instituer la règle de l'eucharistie (*terminum figat* ; voir ici p. 544), et manifester la résurrection, prenant le pain, te rendant grâce, il dit... »

domini anonyme (*ante passionem suam*), tendent à montrer qu'il existait des versions de l'*incipit* du récit ignorant complètement le *pridie quam pateretur*, voire toute localisation précise dans le temps, à l'instar des *Diataxeis*, du *Testamentum Domini* et de l'Anaphore de Barcelone :

De même que le Christ lui-même, lorsqu'il était sur le point de se livrer, prenant [...] ;

ou encore de la Liturgie égyptienne de saint Basile (E-Bas), qui est la version la plus archaïque que nous possédions de cette anaphore¹ :

Et il laissa pour nous ce grand mystère de piété ; car lorsqu'il eut décidé de se livrer à la mort pour la vie du monde. Il prit [...].

Comme le confirment ces documents, et en particulier E-Bas dont l'*incipit* du récit est un équivalent du *Qui formam*, ce dernier était donc tout à fait en mesure, antérieurement à l'ajout d'une subordonnée de temps (*pridie...*), de constituer l'*incipit* original du récit – ou même d'avoir conduit directement à l'*accepit* (comme le suggère Mo 68 ; voir ici p. 405).

Quam pro nostra omnium salute est attesté dans les *post sanctus* Mnc 115, 135, 140 et 152 qui citent les premiers mots du récit ; cette glose devait donc être quotidienne selon le *Monacensis*. On la retrouve dans le *Qui pridie* du sacramentaire irlandais *Aug. 18 B* (f° 2 r°). Elle est également présente dans les *post sanctus* MG 18 et Mil, p. 33*, ainsi que dans l'*incipit* de MGv 45 (avec une meilleure leçon, *nostra et*) :

Qui pridie quam pro nostra et omnium salute pati dignaretur.

Une leçon très proche de Bia 448 figure dans l'*incipit* MGv 86 pour le jeudi saint :

Qui pridie quam pro omnium salute pateretur, hodierna die stans in medio discipulorum suorum apostolorum, accepit panem et reliqua.

1. Si E-Bas préserve le texte le plus primitif de la Liturgie de saint Basile, les racines lointaines de cette anaphore sont syriennes. La version la plus archaïque qui existe de E-Bas (mais qui n'est pas encore « Ur-Bas » !) est celle donnée par un fragment copte du VI^e-VII^e siècle (éd. LANNE et DORESSE, *Un témoin archaïque*).

De même, le récit milanais (Bia 448 et 767) comporte une telle farcissure (mais avec *pro nostra et*). Enfin un *Qui formam*, égaré dans la *post pridie* LMS 1191, témoigne de la diffusion de cette locution (*Qui pro nobis omnibus factus est sacerdos et hostia*) ; ce qui laisse penser qu'il ne s'agit pas là d'une singularité insulaire¹. Selon Germain Morin cette incise exprimerait une volonté de contrer l'hérésie prédestinarianiste active au VI^e-VII^e siècle. Quoi qu'il en soit, elle n'est pas devenue universelle : les *post sanctus* MG 4, 30, 42, 87 et 99 ; MGV 6 ; Mil, p. 6* ; Bick 2, donnent un simple *pridie quam pateretur*.

Stans in medio discipulorum suorum apostolorum IIII (d'après Jn 20, 19-26 et Lc 24, 36), qui donne à l'institution une dimension postpascale, n'est mentionné que dans les *Qui pridie* du jeudi saint Bia 448 (*hoc est hodierna die discumbens in medio discipulorum suorum apostolorum* – absent de la *missa canonica* milanaise) et MGV 86 (*hodierna die stans in medio discipulorum suorum apostolorum*). Cependant, cette précision supplémentaire semble avoir été normative pour le *Monacensis*. On en retrouve des échos dans la curieuse prière mozarabe *Adesto, adesto, Iesu bone pontifex, in medio nostri, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum*² et dans l'*apologia* Mo 68 (*sanctae ecclesiae constitutor, qui stans in medio discipulorum tuorum uenerationis huius sacramenta docuisti*), qui suggèrent qu'il s'agissait d'une formule habituelle en Occident. Mo 68 montre qu'elle pouvait être liée au *Qui formam*, ce qui s'explique bien si ce dernier était, en effet, un récit non scripturaire sur lequel est venu se greffer ultérieurement le récit matthéen (ou paulinien).

La mention des mains saintes, universelle en Orient – parfois avec de longues paraphrases –, est présente dans le *Monacensis* qui donne un simple *in suis sanctis manibus* très proche de DS IV (*in sanctis manibus*) et du romain (*in sanctas ac uenerabiles manus suas*) ; le canon romain apparaît, ici comme ailleurs, bien plus maniéré dans son expression que les autres témoins. Curieusement les « mains saintes » sont complètement absentes à Milan (de même qu'en Espagne).

1. Les sacramentaires grégoriens (voir Greg 332) donnent aussi cette incise au jeudi saint, avec un *hoc est hodie* supplémentaire (également présent à Milan) ; voir MORIN, « Une particularité inaperçue du *Qui pridie* de la messe romaine ». Ce qui ne rend d'ailleurs pas cette incise plus romaine.

2. MM, col. 116-117 et 550 ; voir aussi la *post pridie* LMS 579 : *Adesto quaesumus domine Iesu Christe, medius inter seruulos huius cenae conuuii editor...*

L'usage du participe dans *accipiens panem* est attesté dans Bia 448/767, de même que dans Mt 26 selon le *Vercellensis* (a). MGV 86, lui, donne un *accepit panem* conforme à DS IV et au romain (ce dernier utilise toutefois *accipiens* pour le vin).

Le « regard tourné au ciel vers le Père », *respexit in caelum*, est presque universel en Occident (seule l'Espagne l'ignore). Il est emprunté au récit, déjà liturgique et eucharistique, de la Multiplication des pains (Mt 14, 19 ; Mc 6, 41 ; Lc 9, 16 et Jn 6, 5)¹, voire au préambule de la prière pour la résurrection de Lazare (Jn 11, 41) et à la prière testamentaire (Jn 17, 1). On trouve une leçon très proche de celle du *Monaensis* dans DS IV : *respexit ad caelum*. Tant DS IV que Mnc 15 s'en tiennent à un simple *respexit* tel qu'on peut le lire dans les synoptiques vieux latins (et même ceux de la Vulgate), alors que Rome adopte une tournure beaucoup plus sophistiquée (*eleuatis oculis in caelum*)².

Respexit ad/in caelum est un emprunt plus ou moins direct à l'Anaphore alexandrine de saint Marc :

Car notre Seigneur [...] prit le pain dans ses mains saintes, pures et innocentes, regarda vers toi, son propre Père [...]. [*textus receptus* de Cuming.]

On ne retrouve du reste cette incise que dans les liturgies influencées par celle d'Alexandrie³. En revanche, elle est

1. Voir VOGEL, « Symboles culturels chrétiens », p. 228-247.

2. La liturgie romaine a déterminé la leçon des *Qui pridie* de Stowe (*eleuatis oculis suis ad caelum ad te*) et des missels milanais (*eleuauit oculos ad caelos ad te*). Mais tous deux conservent le *ad* de DS IV. La leçon latine *eleuare oculos* (d'origine romaine) est un peu plus littérale, par rapport au grec *anablepô* des liturgies alexandrines, que *respicere* ; quant à l'ablatif absolu romain (qui n'a pas pénétré à Milan), il correspond à une volonté évidente d'amélioration de la latinité de ce texte ; voir MOHRMANN, « Quelques observations ».

3. On retrouve cette incise en Éthiopie (ce qui n'est pas surprenant) et dans la liturgie hiérosolymitaine dite de saint Jacques, mais il est notoire que la liturgie palestinienne a subi une forte influence égyptienne et que Jas est postérieure à 400 (auparavant, la liturgie de Jérusalem semble avoir ignoré le récit de la Cène ; voir FENWICK, *The Anaphoras* ; CUMING, « The Anaphora », p. 61 s. ; BATES, « Thanksgiving », p. 117) ; l'incise en question est en outre absente tant de l'anaphore de saint Basile que de celle de Jean Chrysostome. – Cela n'a rien d'étonnant. La Palestine était à cette époque fortement influencée du point de vue théologique et liturgique par Alexandrie : Origène implante sa doctrine en Palestine comme le montrent les écrits d'Eusèbe de Césarée et de Cyrille de Jérusalem ; la Palestine, au IV^e siècle, suit le calendrier pascal d'Alexandrie et non celui d'Antioche (Eusèbe prend le parti d'Alexandrie lors de la querelle pascalle de Nicée) ; effectivement la liturgie

absente des récits de type syrien préservés dans l'euchologe égyptien de Sérapion (milieu du IV^e siècle) ainsi que dans l'autre famille liturgique archaïque égyptienne (pourtant apparentée à celle de Mk) illustrée par le Fragment de Dêr-Balyzeh (IV^e siècle)¹ et son proche parent l'Anaphore de Barcelone² (également du IV^e siècle) – deux formulaires nettement marqués par l'euchologie syrienne. La première attestation de l'incise ne nous est parvenue que par deux des témoins primitifs de Mk, le Fragment John Ryland (VI^e siècle)³ et la tablette sahidique du British Museum (VII^e-VIII^e siècle)⁴ qui donne « regardant vers le ciel vers toi le Père de tous ». Le texte lui-même, visiblement prénicéen, remonte au moins au début du IV^e siècle (celui de Ryland, un peu plus élaboré, serait postérieur d'une cinquantaine d'années, mais tout de même pas plus tardif que le concile de Constantinople de 381). Cuming

que décrit Cyrille recoupe les données de Str 254. On lira la synthèse de K. J. BURRESON, « The Anaphora of the Mystagogical Catecheses of Cyril of Jerusalem », dans *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Collegeville, 1997, p. 133-136, qui suit A. A. STEPHENSON, « St. Cyril of Jerusalem and the Alexandrian Heritage », *Theological Studies* 15 (1954), p. 573-593 et « St. Cyril of Jerusalem and the Christian Gnosis », SP 1, Berlin, 1957 (TU 63), p. 147-156 ; pour l'aspect proprement liturgique, voir G. J. CUMING, « Egyptian Elements in the Jerusalem Liturgy », JThS 25 (1974), p. 117-124 ; FENWICK, *The Anaphoras*, p. 38 s. ; seul B. D. SPINKS, « The Jerusalem Liturgy of the *Catecheses Mystagogicae* : Syrian or Egyptian ? », SP 18 (1989), p. 391-39, sans exclure toute influence alexandrine, soutient que Cyrille commente une anaphore antiochienne. Sur la liturgie des catéchèses mystagogiques attribuées à Cyrille de Jérusalem († vers 387) – ou, par beaucoup, à son successeur immédiat Jean II († 417) –, on lira : CUTRONE, « Cyril's Mystagogical Catecheses » ; FENWICK, p. 36-43 ; ou encore BURRESON, p. 131-151.

1. Oxford, *Bodl. Grec Lit.* d 2-4, éd. C. H. ROBERTS et B. CAPELLE, *An Early Euchologium : The Dêr-Balyzeh Papyrus Enlarged and Re-edited*, Louvain, 1949 ; voir aussi J. VAN HÆLST, « Une nouvelle reconstitution du papyrus liturgique de Der-Balyzeh », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45 (1969), p. 444-445.

2. Voir JANERAS, « L'original grec », p. 17 et 23, à propos de *Barcelone Fundacio Sant Lluc Evangelista 154 b-157 b*, éd. ROCA-PUIG, p. 11-16 ; compte-rendu dans M.-S. GROS, RCatT 22 (1997), p. 432-434. L'anaphore de Barcelone se retrouve en grande partie dans un fragment copte *Louvain Copt.* 27 (disparu), éd. L.-Th. LEFORT, « *Coptica Lovaniensia*, P. Lov. copte 27 », *Le Muséon* 53 (1940), p. 22-24. On remarquera que la prière de louange de AnBarc reprend la prière citée dans 1 Clem 59, et que, à la différence de Mk, elle fait place à la christologie. Par certains aspects, AnBarc semble plus archaïque que DB, et vice versa.

3. *Manchester John Rylands Lib.* 465 ; voir CUMING, *The Liturgy of St. Mark*, p. 65-66 (texte).

4. *BM 54036* ; éd. H. QUECKE, « Eine säidicher Zeuge der Markusliturgie (Brit. Mus. Nr. 54036) », OCP 37 (1971), p. 40-54 ; voir CUMING, p. XXIX et 64 s. (texte).

admet donc que l'incise en question devait être présente au sein du *stemma* de Mk dès 350 ¹.

La glose non scripturaire *ad te deum patrem omnipotentem* est apparemment plus proche du récit romain (*ad te deum patrem suum omnipotentem*) que de la formule un peu ampoulée du DS IV : *ad te sancte pater omnipotens aeterna deus*. Mais le *De sacramentis* comme le *Monacensis* ignorent le *patrem suum* que donnent les premiers témoignages du canon « grégorien » (du Gélasien et du Grégorien), ses recensions milanaïses (des Missels de Bergame et de Biasca), et prégrégoriennes insulaires (*Missale Francorum*, Sacramentaire de Boniface, *Bobien* et Stowe). Ce *suum* n'a pas une fonction « décorative », comme les adjectifs qu'aligne le *De sacramentis*, mais vient souligner la relation de patri-filiation. Ce procédé se retrouve dans le Fragment Ryland et le *textus receptus* de Mk (les recensions copte et grecque s'accordent en l'occurrence), qui donnent tous deux « regardant vers toi son propre Père ». Cette glose est absente des autres témoins égyptiens anciens, et surtout absente de toutes les liturgies du type syro-occidental, celle de saint Jacques y compris. Il y a ici une trace des liens privilégiés entre Rome et Alexandrie.

Enfin, alors que Rome ajoute un *tibi*, le *De sacramentis* et le *Monacensis* continuent avec un simple *gratias agens* qui anticipe l'action de grâces sur le calice à la manière du texte paulinien.

« Il le bénit et le rompit... ».

La simplicité du *benedixit ac fregit* matthéen du *Monacensis* (et du *Book of Kells*) rejoint celle du récit romain (*benedixit, fregit*) dont le DS IV, plus redondant, se sépare ici avec son *benedixit, fregit, fractumque*.

En revanche, *tradiditque apostolis suis, dicens*, correspond indubitablement à la leçon de DS IV (*apostolis et discipulis suis tradidit, dicens*), et évoque le vocabulaire de Cyprien : *a domino praecipitur et ab apostolo eius hoc idem confirmatur et traditur* (Ep. 63, 10). On notera que DS IV ajoute un *discipulis* peut-être emprunté à Rome, dont le récit donne

1. CUMING, p. 70. On comparera avec le *textus receptus* reconstitué par Cuming (p. 21 s.) d'après *Vat. Gr. 2281* (grec) et *Oxford Huntington 360* (copte) ; voir CUMING, p. XXXII.

seulement un *dedit discipulis* matthéen. On retrouve *tradidit discipulis*, mais pour le calice, dans la *missa canonica* milanaise.

Le choix non scripturaire, mais d'inspiration matthéenne, de *tradidit apostolis* repose peut-être sur une volonté de souligner qu'en recevant le pain et la coupe, les apôtres reçoivent aussi le rite comme tel de l'eucharistie. On pourrait ainsi établir un parallèle Mil, p. 40* (*qui repudiatis carnalibus uictimis, ritum hunc sacrificii spiritualis, [...], per unigenitum tuum apostolis traditum*)¹, dans laquelle on subodore une insistance très cyprianique sur la fidélité des apôtres à la tradition dominicale, et une allusion à 1 Co 11, 23.

« Prenez et mangez-en tous... ».

Accipite, edite de hoc omnes ; hoc est enim corpus meum renvoie pour son fonds (*de hoc omnes* a été ajouté par souci de parallélisme avec le calice), à l'instar de DS IV et du canon romain, à Mt 26, 26 :

Ipsis autem cenantibus accepit Iesus panem <et cum benedixisset>, fregit et dedit discipulis suis et dixit : « Accipite et <edite> hoc est <enim> corpus meum². » [a]

De même, le Pseudo-Eusèbe (*Magnitudo*), un témoignage hélas très partiel, mais authentiquement gallican celui-là, cite une version presque identique des *verba Christi* tels qu'ils sont récités par le prêtre. Le texte d'« Eusèbe », est matthéen et comporte, comme Mnc 15, le *Book of Kells*, DS IV et le canon romain, la symétrie *accipite* avec la coupe. On notera, à la place du *manducate* romain, le choix identique à celui du *Monacensis* et du *De sacramentis*, d'un *edite* également attesté dans Mt 26, 26 par le *Book of Kells*, par *a*, par l'évangéliste *Brixianus*, *Bibl. Civ. Queriniana (f)* (Italie, v^e siècle)³ et par la Bible vieille latine du *Sangermanensis* (*Paris BNF Lat. 11553*), un manuscrit carolingien copié à Saint-Germain-des-Prés vers 810 (g¹)⁴. À l'exemple du DS IV (mais contre Mnc 15), « Eusèbe » donne un *sanguis meus* matthéen :

1. Cette épiclese n'est que le remploi d'un *Qui formam ; Qui formam* que l'on retrouve avec sa fonction originelle (mais lourdement paraphrasé) dans la *post sanctus* LMS 1385 citée ici, p. 404.

2. *Itala I*, éd. JÜLICHER, p. 193 (avec les restitutions de l'éditeur).

3. VL 10.

4. VL 7.

Accipite et edite, hoc est corpus meum [...] Accipite et bibite, hic est sanguis meus[...] [*Magnitudo* 2.]

Le texte de DS IV, *Accipite et edite ex hoc omnes, hoc est enim corpus meum*, est également très proche de celui du *Monacensis* et d'« Eusèbe », comme le montre l'usage commun d'*edite* au lieu de *manducate*. Toutefois, à la différence d'« Eusèbe » et de Matthieu dans *a*, qui n'ont pas le *ex hoc omnes* pour la coupe, ni *a fortiori* pour le pain, Mnc 15, DS IV et le canon romain, par souci de symétrie¹, ont adopté la leçon cyprianique de Mt 26, 28-29 (K) sur le vin qui donne *ex hoc omnes* :

Bibite ex hoc omnes, hic est enim sanguis testamenti qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. [Cité dans Cyprien de Carthage, *Ep.* 63, 9.]

Mnc 15 ajoute cependant un *de hoc omnes* aux paroles du pain, tandis que le canon romain, le *De sacramentis* et le *Book of Kells* ajoutent *ex hoc omnes* ; de même les trois traditions (mais pas « Eusèbe », peut-être influencé ici par la Vulgate) insèrent toutes l'*enim* vieux latin, présent notamment dans K et dans *a*.

Quod confringetur (traduction africanisante du *klômenon* qu'ajoutent certaines leçons de 1 Co 11, 24 en reprenant le *eklasen* précédent) est attesté pour le pain dans DS IV, dans l'*Ambrosiaster* (*In 1 Co 11, 23-25*), dans *a* (curieusement au sein de Mc 14, 22²), dans le *Book of Kells*, ou encore dans le texte latin du récit de TradAp (*quod pro uobis confringetur*). En outre, deux anamnèses du *Gothicum* (MG 19 et 516/Sto, p. 17) utilisent l'une *confractum* et l'autre *confractio*, ce qui laisse penser que ce genre de terminologie était répandu³.

MG 19 est assez explicite : *in peccatorum nostrorum remissionem confractum*. Cette *post mysterium* renvoie à une version du récit très proche de celui de Mc 14, 22 dans le *Vercellensis* (*a*) : *quod pro multis confringetur in remissione peccatorum*,

1. La tendance à l'harmonisation est commune à la plupart des copistes des évangiles ; voir J. R. ROYS, « Scribal Tendencies in the Transmission of the Text of the New Testament », dans *The Text of the New Testament in Contemporary Research In Honor... Bruce M. Metzger*, éd. B. D. EHRLMAN et M. W. HOLMES, Grand Rapids, 1995, p. 239-252.

2. Les leçons de *a* sont européennes mais elles restent fortement marquées par l'*Africana* ; voir GRIBOMONT, « Les plus anciennes traductions latines », p. 49.

3. Voir FRENDO, *Les « Post Secreta »*, p. 60.

et de celui de DS IV : *quod pro multis confringetur* (qui omet la « rémission des péchés »).

En revanche, Mnc 15, au lieu de répéter à propos du pain ce que Mt 26, 28 dit de la coupe, omet le *pro multis* comme l'*in remissione peccatorum*, et les remplace par un trait qui est, autant qu'on le sache, spécifique au *Monacensis* et au *Book of Kells* : *pro saeculi uita* (d'après Jn 6, 52). Ce trait, comme le souligne Eizenhöfer, n'a de parallèle (mais pour la coupe) que dans la liturgie syriaque (voir notamment XIIAp et Syr-Jas). *Pro saeculi uita* au lieu de *in uitam aeternam* étant typiquement vieux latin, il n'est pas impossible que cette clause soit d'origine continentale.

« De même à la fin du repas... ».

Similiter postquam cenatum est provient à l'évidence de la même tradition que DS IV et le canon romain qui ont tous deux recours à cette formule. *Similiter* se retrouve également dans les *Diataxeis* (selon le Palimpseste de Vérone : *similiter et calicem dicens*).

Cette accroche d'inspiration paulinienne et lucanienne introduit une nouvelle série de parallélismes pain/vin auxquels DS IV et les canons romain et milanais ont tous recours de diverses manières. On peut penser qu'au moins certaines de ces farcissures n'étaient pas non plus inconnues des autres sacramentaires gallicans.

Le *respexit in caelum ad te deum patrem omnipotentem* de Mnc 15, à cet égard, est très proche de DS IV (*respexit ad caelum ad te sancte pater omnipotens aeterne deus*)¹. Toutefois DS IV ajoute un deuxième *pridie quam pateretur* qu'ignore le *Monacensis*. Celui-ci, quant à lui, reprend la mention des mains, comme à Rome², mais avec un simple

1. Milan suit ici DS IV, mais le fait avec un *eleuauit oculos ad caelos ad te deum patrem suum omnipotentem* librement inspiré du début du récit romain.

2. On peut sur ce point comparer les traditions ainsi : – *Similiter postquam cenatum est, calicem manibus accipiens, respexit in caelum, ad te deum patrem omnipotentem, gratias agens* [Mnc] ; – *Similiter etiam calicem postquam cenatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in caelum, ad te sancte pater omnipotens aeterne deus, gratias agens* [DS] ; – *Simili modo posteaquam cenatum est, accipiens calicem, eleuauit ad caelos ad te deum patrem suum omnipotentem, item tibi gratias agens* [Med] ; – *Simili modo postquam cenatum est accipiens et hunc praeclarum calicem in sanctas ac uenerabiles manus suas, item tibi gratias agens* [Rom]. On remarquera, d'autre part, que le calice « glorieux » (*praeclarus*) est purement romain.

manibus (le *in sanctis* a peut-être été oublié par le copiste). Le *Monacensis* est le seul témoin occidental à reproduire pour le calice la mention des mains et du regard élevé vers le ciel précédant les *verba* du pain. Il s'agit d'une singularité que l'on ne retrouve qu'en Égypte (cependant pas dans Mk). Quelque moine irlandais l'aura peut-être ramenée lors d'un de ses pèriples ¹.

Pour les *verba Christi* prononcés sur la coupe, *Accipite et bibite, hic est enim calix sancti sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, qui pro multis ac pro uobis effundetur in remissione peccatorum*, le *Monacensis* semble surtout avoir subi l'influence de Rome ou d'une source commune.

Certes, DS IV et Mnc 15 conservent le *bibite ex hoc omnes* (déjà attesté dans Mt 26, 28 de K) au lieu du *bibite ex eo omnes* romain. Toutefois, ni Eusèbe (*Accipite et bibite, hic est sanguis meus*) ni DS IV (*Accipite et bibite ex hoc omnes, hic est enim sanguis meus*) ne mentionnent le calice (lucanien et paulinien), car ces deux témoins s'en tiennent à un simple *sanguis meus* matthéen. Ils omettent, l'un comme l'autre, le « testament nouveau et éternel » d'inspiration paulinienne (pourtant la plupart du temps inséré au sein du récit de Marc et de Matthieu dans les manuscrits – sauf pour « éternel » qui n'est pas scripturaire). Nous retrouvons ici la leçon matthéenne de l'interrogatoire *Sangallensis* 40, § 5 : *hic est sanguis meus qui pro uobis et pro multis effundetur in remissione peccatorum*, qui doit représenter un usage de type gallican (on relève l'absence d'*enim* comme chez « Eusèbe ») moins influencé par Rome que celui dont témoigne le *Monacensis*.

En outre, DS IV interrompt de manière brutale les *verba* sur la coupe juste après *sanguis meus*, un peu à la manière de Paul (*hic calix nouum testamentum est in meo sanguine, hoc facite quotienscumque biberitis in meam commemorationem [K]*) ; peut-être est-ce justement afin de mieux assurer la transition avec l'embolisme paulinien *quotienscumque hoc feceritis*, qui, selon le *De sacramentis*, suit immédiatement – à moins que ce raccourci ne soit le fait d'une liberté prise par un scribe pressé (comme le suppose M.-S. Gros).

1. Voir DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 107*-108* et 18 (en note), qui renvoie notamment à l'Anaphore de saint Matthieu (LANNE, *Le Grand Euchologe*, p. 348-350), une version copte de l'anaphore du *Testamentum Domini*.

Pour la coupe, *Monacensis* « rentre dans le rang » en donnant un *pro multis*, ainsi qu'un *in remissione peccatorum*, tous deux matthéens. Mnc 15 suit ici en somme presque la même leçon que le texte romain, à l'exception de l'ajout de *sanctis* à *sanguinis* (une leçon typique des *Qui pridie* insulaires, comme ceux du *Bobiense* et de Stowe¹), de l'inversion de *pro uobis*, et de l'emploi de *ac* au lieu de *et*. Enfin, Mnc 15 ignore l'incise purement romaine *mysterium fidei* (et qui aurait été certainement adoptée si les compilateurs du *Monacensis* l'avaient connue)².

« Chaque fois que vous mangerez de ce pain... ».

L'accroche non scripturaire *Addens ad suum dictum, dicens eis*, de la conclusion paulinienne du récit est inconnue à Rome et de DS IV. Mais elle se rapproche de la formule parallèle que donnent les missels milanais (*Mandans quoque et dicens ad eos*). Par chance, les Messes de Mone, seules dans leur espèce, comportent une *post mysterium* qui préserve le *desinit* d'un *Qui pridie*. L'accroche de la paraphrase de 1 Co 11, 26 est assez proche de celle du *Monacensis* :

Addit etiam istum edictum, ut quotiescumque corpus ipsius sumeretur et sanguis, commemoratio fieret dominicae passionis ; quod et nos facientes, Iesu Christi filii tui [...] semper gloriam predicamus. [Mo 31.]

On reconnaîtra dans cette accroche des Messes de Mone, comme dans celle du canon milanais, le souci d'insister sur l'ordre donné par le Christ à ses disciples ; insistance à laquelle fait écho l'anamnèse de type gallican qui est avant tout une profession d'obéissance au précepte de la Cène.

Comme nombre de récits liturgiques, la conclusion de Mnc 15, *Quotiescumque de hoc pane edeatis, et ex hoc calice bibatis, ad memoriam meam facietis*, paraphrase 1 Co 11, 25-26 en le condensant :

1. Voir BISHOP, « On the Early Texts », p. 91, n. 1 ; « Liturgical Note » dans KUYPERS, *Book of Cerne*, p. 247-248 et 282, n. 1 ; Bishop remarque que le « saint sang » revient souvent dans le *Gothicum*.

2. Voici, à titre de comparaison, le texte romain : *Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro uobis et pro multis effundetur in remissione peccatorum*.

Hoc facite quotienscumque biberitis in meam commemorationem. Quotienscumque enim ederitis panem istum et calicem biberitis, mortem domini adnuntiatis quoadusque ueniat. [K]

La conclusion paulinienne de Mnc 15 adopte une solution littérairement un peu plus fidèle à Paul que celles, très elliptiques, de Rome (*Haec quotienscumque feceritis, in mei memoriam facietis*) ou de DS IV (*Quotienscumque hoc feceritis, totiens commemorationem mei facietis*). Le choix du *Monacensis* correspond à celui de Mo 31, *quotienscumque corpus ipsius sumetur et sanguis, commemoratio fieret dominicae passionis*, déjà cité. L'épiclese Mo 65 (*Vt quicumque et quotienscumque ex hoc pane et ex hoc calice libauerimus*) suppose de même une conclusion mentionnant le pain et le vin. Mais il est douteux que cette double mention soit représentative du fonds ancien de type gallican (Mo 31 et 65 sont par ailleurs d'aspect tardif¹). Les *post mysterium* du type *Haec facimus* avec leur insistance toute cyprianique sur l'effectuation du précepte du Seigneur – une insistance encore appuyée par l'usage d'un démonstratif – semblent décidément beaucoup plus apparentées aux accents non moins cyprianiques du *Haec quotienscumque feceritis, in mei memoriam facietis* romain² qu'à la conclusion du *Monacensis*.

« Annonçant à tous ma passion... ».

Les deux membres suivants de la conclusion, *passionem meam omnibus indicentes, aduentum meum sperabitis*, poursuivent une paraphrase assez libre de 1 Co 11, 26 (*mortem domini adnuntiatis quoadusque ueniat* [K]), qui évoque l'emboîsme milanais définitif : *Haec quotienscumque feceritis, in mei memoriam facietis, passionem meam predicabitis, resurrectionem meam adnuntiabitis, aduentum meum sperabitis* (Bia 449/768 ou Sto, p. 13).

On retrouve un vocabulaire comparable dans la *post mysterium* MG 19 (de facture tardive) : *Credimus, domine,*

1. Voir PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 33, n. 42. L'idée défendue par Pinell d'un récit gallican purement paulinien n'est valable que du point de vue d'une tradition marginale (voir ici p. 424 s.).

2. Voir justement ce commentaire de 1 Co 11 : *Quod si a domino praecipitur et ab apostolo eius hoc idem confirmatur et traditur, ut quotienscumque biberimus, in commemorationem domini, hoc faciamus quod fecit et dominus* (CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ep.* 63, 10).

aduentum tuum ; dans l'anamnèse de MG 31 : *huius sacri corporis passionem sacris sollemnibus praedicamus* ; dans l'anamnèse citée dans l'*immolatio* MG 291/MGV 206 : *cuius passionem et resurrectionem celebramus [...] et aduentum speramus* ; et toujours dans la *post mysterium* Mo 31 : *quod et nos facientes, Iesu Christi [...] gloriam predicamus*.

Tous ces témoins semblent avoir suivi dans une certaine mesure l'évolution du récit du canon milanais. En effet, menant à terme un processus déjà perceptible à l'époque d'Ambroise, l'Église de Milan a inséré une formule caractéristique de MK, « vous proclamerez ma mort, vous annoncerez ma résurrection, vous espérerez mon avènement », dans l'ancienne formule, proche dans sa première partie du romain, mais déjà plus fortement marquée par 1 Co 11, 26 : *Quotiescumque hoc feceritis, totiens commemorationem mei facietis donec iterum adueniam* (DS IV, 26). Cette mutation a dû commencer à s'effectuer, et donc aussi à se diffuser, de bonne heure, car Ambroise dans les deux textes suivants cite déjà un récit s'approchant de la formule milanaise définitive. Mais l'évêque de Milan s'en tient au seul mémorial de la Passion et ignore encore l'annonce de la Résurrection et l'espérance de la Parousie :

Itaquemors eius uita est omnium. Morte eius signamur, mortem eius orantes adnuntiamus, mortem eius offerentes praedicamus [...]. [*De excessu fratris sui Satyri* 2, 46.]

Nos autem quotiescumque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfiguratur et sanguinem, mortem domini adnuntiamus. [*De fide* IV, 10, 124¹.]

Un sermon italien du v^e siècle (attribué à Maxime de Turin) cite une conclusion paulinienne analogue, toujours avec une commémoration de la seule Passion, qui constitue donc très probablement une étape intermédiaire entre DS IV et le texte milanais définitif :

Quotiescumque haec feceritis, mortem meam adnuntiabitis, donec ueniam [...] [*Serm.* 78.]

C'est à ce texte milanais « intermédiaire » auquel devait se référer la *post mysterium* Bia 450 (*haec celebramus tua domine*

1. Voir aussi AMBROISE, *De poenitentia* II, 3, 18.

praecepta seruantes et ad communionem inuiolabilem hoc ipsum quod corpus domini mortem dominicam nuntiamus).

Toutefois, si le *passionem [...] praedicamus* de MG 31 atteste la diffusion de ce type de formules (Ambroise dans le *De excessu* 2, 46, emploie déjà le verbe *praedicare*), il donne tout autant une preuve de la résistance que cette formule milanaise dut rencontrer en Gaule transalpine. Nos témoins, Mnc 15 (*Passionem meam [...] indicentes*), Mo 31 (*commemoratio fieret dominicae passionis*), MG 19 (*recolimus passionem tuam*) se rencontrent, malgré l'adoption de tournures milanaïses, pour mentionner la *passio* et non la *mors* du Seigneur dont parlent les sources milanaïses ; une locution plus fidèle à 1 Co 11, 26, mais aussi plus événementielle que la formule gallicane simple. Visiblement, en Gaule, on n'était pas disposé à abandonner un archaïsme bien ancré de la liturgie locale. À la différence de l'Italie, la Gaule, plus conservatrice, était imperméable au phénomène apparu en Orient, substituant au seul *pathôn* une description plus narrative d'un ou plusieurs événements liés à cette même Passion¹. Je ne serais d'ailleurs pas surpris que la conclusion occidentale non romaine originale ait été une forme très simple proche de Mo 31 (*commemoratio fieret dominicae passionis*) ; quelque chose comme *quotiescumque hoc feceritis, commemoratio fieret dominicae passionis* (qui entra par la suite en concurrence, comme le montrent MG 19 et Mnc 15, avec une forme du type « ma Passion », résultant de l'influence italienne). Un tel *desinit* s'accorderait très bien avec l'anamnèse du type *Haec facimus, domine, sancte pater, commemorantes passionem filii tui...* illustrée par MG 5, qui semble avoir préservé une formule particulièrement représentative. L'orientation *ad patrem* répondrait bien à « la Passion du Seigneur » de Mo 31.

« *Jusqu'à ce que je revienne.* »

En effet, la conclusion eschatologique paulinienne *donec <iterum> adueniam*, établie sur 1 Co 11, 26, nous ramène plutôt à Bia 449/768 (*donec iterum de caelis ueniam ad uos*) et surtout à DS IV, qui donne également *donec iterum adueniam* comme la plupart des liturgies orientales. Il existe en outre

1. BOTTE, « Problèmes de l'anamnèse », p. 15, signale que « la mention de la Passion au lieu de la mort est [...] courante en Orient et elle semble la plus commune avant 341 ».

d'autres parallèles qui nous orientent vers Milan et le nord de l'Italie plus que vers la Gaule¹. C'est le cas de Maxime de Turin, *Sermo* 39, 2, qui cite quasiment la conclusion de DS IV (et non celle des missels milanais, ni même la formule intermédiaire citée par Ambroise et le sermon pseudo-maximien) :

De qua memoria in sacramentis dicit dominus : « *Quotiescumque hoc feceritis, memoriam mei facietis, donec ueniam.* »

Un contemporain, l'évêque suffragant de Milan, Gaudence de Brescia, s'inspire d'une conclusion analogue :

[...] et donc [le Christ] ordonna (*mandat*) aux disciples fidèles qu'il a institués comme premiers pontifes (*sacerdotes*) de son Église, d'accomplir sans relâche ces mystères de la vie éternelle que tous les pontifes (*sacerdotibus*) doivent célébrer en chaque Église dans le monde entier, *usque quo iterum Christus de caelis adueniat* [...]. [*Tract. in Ex. II, 31.*]

Le *mandat* laisse même entendre que Gaudence connaissait déjà l'accroche milanaise : *Mandans quoque et dicens ad eos*. Cette conclusion nord-italienne du récit, dont témoignent Ambroise, Gaudence et Maxime, était certainement connue en Gaule et en Irlande en dehors du *Monacensis*, puisque le *Missale Gothicum* comporte, parmi ses *post mysterium* dominicales, un parent (MG 527) de l'*Ergo memores* du DS IV (l'équivalent de l'*Vnde et memores* romain). Toutefois, à l'exception de MG 19 (*credimus [...] aduentum tuum*), les anamnèses gallicanes ne font jamais référence à 1 Co 11, 26, et s'inspirent donc apparemment plutôt d'une conclusion simple, dépourvue d'embolisme eschatologique, analogue en cela à celle du récit romain. On peut donc penser que le *donec iterum adueniam* de Mnc 15, puisque, contre la logique de l'ensemble, il disjoint l'anamnèse de son ancrage, est une incise ultérieure empruntée par le récit gallican primitif à l'Italie du Nord ; un emprunt qui devait coexister avec d'autres formes plus simples (peut-être même aussi simples que celle de TradAp), dépourvues d'allusion eschatologique. Mais la

1. Et sans doute pas davantage vers l'Espagne dont le *donec ueniat in claritatem de caelis*, avec son africanisme caractéristique (*claritas*), est assez différent de la leçon du *Monacensis* et des missels milanais. Le reste du récit hispanique est purement paulinien (voir ici p. 425), ce qui n'est pas le cas du récit *Monacensis*, dont les autres influences milanaises n'obligent pas à chercher ailleurs l'origine de l'embolisme eschatologique.

question de la conclusion du – ou plutôt des – *Qui pridie* de type gallican reste largement ouverte.

Une tradition parallèle de récits pauliniens ?

Un certain nombre d'indices convergents témoignent de la présence en Occident, et pas seulement en Espagne, de récits nettement plus pauliniens que ceux du *Monacensis* ou de DS IV.

En Italie du Nord, Gaudence de Brescia, dans son *Tract. in Ex. II*, 30 qui est tissé de citations de formules liturgiques, donne un *incipit* du récit de type paulinien (*ea nocte qua tradebatur*) auquel fait suite l'embolisme de 1 Co 11, 26 – bien qu'il mentionne des paroles sur le pain et la coupe extraites de Marc/Matthieu (§ 26 et 29).

Pour l'Afrique, nous avons le témoignage de Fulgence de Ruspe dans son *Contra Fab.* 28, 16, qui insère dans un contexte liturgique un récit de l'institution : ce récit précède immédiatement une anamnèse/épiclèse extraite d'un formulaire eucharistique. Mais curieusement, tandis que l'anonyme africain antiarien cité par Hincmar donne une formule avec *pridie*, c'est le texte paulinien *Quoniam dominus Iesus in qua nocte tradebatur [...] donec ueniat* qui est mentionné par Fulgence dans une leçon très proche de celle suivie par la liturgie hispanique.

La Gaule n'est pas non plus en reste, puisque l'interrogatoire narbonnais suppose que le prêtre utilise à la messe un récit intégralement paulinien *ipso dicente ad apostolos : Hoc est corpus meum quod pro uobis tradetur. [...] ipse dixit discipulis suis : Hic calix novi testamenti est in meo sanguine* (§ 5). Or comme l'a montré F.-X. Altès en publiant l'interrogatoire narbonnais, celui-ci paraît ne pas devoir être rattaché à l'influence de la liturgie hispanique qui s'exerce en Septimanie wisigothique jusqu'à la fin du VIII^e siècle. Un témoin parallèle, *Sangallensis* 40, qui est septentrional lui, suppose également le récit paulinien, bien qu'une leçon matthéenne de deuxième main ait été substituée à la paulinienne.

Cette série de témoignages permet donc d'établir un pont plus large avec l'Orient (qui a presque toujours « La nuit où il fut livré ») et de sortir quelque peu de son isolement la liturgie hispanique.

Dominus noster Iesus Christus in qua nocte tradebatur accepit panem et gratias agens benedixit ac fregit, deditque discipulis suis, dicens : Hoc est corpus meum quod pro uobis tradetur, quotienscumque manducaueritis, hoc facite in meam commemorationem. R/ Amen. Similiter et calicem postquam cenauit, dicens : Hic est calix noui testamenti in meo sanguine, qui pro uobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. hoc facite quotienscumque biberitis in meam commemorationem. Quotienscumque biberitis, hoc facite in meam commemorationem. R/ Amen. Quotienscumque manducaueritis panem hunc et calicem istum biberitis, mortem domini annuntiabitis donec ueniat in claritatem¹ de caelis. R/ Sic credimus, domine Iesu. [MM, col. 550-553.]

Doit-on à ce propos suivre l'opinion générale faisant de ce récit hispanique paulinien, notamment à cause de l'emploi du terme *oratio post pridie* dans les sacramentaires, une innovation tardive² ? Sans doute pas, selon M.-S. Gros³, qui fait remarquer que c'est bien *post pridie* qui semble constituer une innovation terminologique par rapport à *post missa secreta* attestée à la vigile pascalle du *Liber Missarum Tolède 35, 3* (la source principale du LMS). C'est donc apparemment à tort que l'on voudrait minorer le poids de la tradition paulinienne en Occident.

Il n'est pas impossible non plus que l'influence de cette tradition explique l'importance de l'embolisme eschatologique au sein des récits nord-italiens et l'absence de la mention des « mains saintes » du récit des missels milanais.

Sans négliger l'existence d'une tradition parallèle paulinienne minoritaire, que penser des indications fournies par le Palimpseste de Munich ? Le corps de Mnc 15 repose sur le même substrat que celui du *De sacramentis* et du canon romain⁴, c'est-à-dire sur un fonds matthéen, légèrement

1. On aura noté l'« africanisme ». On comparera avec : *Dominus Iesus in qua nocte tradebatur accepit panem et gratias egit et fregit et dixit : « hoc est corpus meum quod pro uobis est, hoc facite in meam commemorationem. » Simili modo et calicem postquam cenatum est accepit dicens : « hic calix nouum testamentum est in meo sanguine, hoc facite quotienscumque biberitis in meam commemorationem. Quotienscumque enim ederitis panem istum et calicem biberitis, mortem domini adnuntiatis quoadusque ueniat »* (1 Co 11, 23-26 K ; voir CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ep.* 63, 10).

2. Voir PINELL, « El relats de la institucio ».

3. « Gaudence de Brescia », p. 370-371.

4. Comme l'a fort justement souligné GROS, « El *Qui pridie* », selon qui, cependant, le *Qui pridie* latin primitif reposerait sur un archétype d'origine romaine. L'autorité des usages de l'*Urbs* en aurait assuré la diffusion. On

harmonisant¹, et muni de quelques additions pauliniennes. *Benedixit ac fregit, tradiditque apostolis suis, dicens : Accipite, edite hoc est enim corpus meum* est matthéen, malgré la paraphrase *tradiditque apostolis suis du et dedit discipulis suis* de Matthieu vieux latin. Il en va de même du *calicem accipiens, gratias agens benedixit, et tradidit apostolis suis, dicens : bibite ex hoc omnes ; hic est enim calix sanguinis mei novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissione peccatorum* : l'addition de la mention du calice (sans parler de celle de « saint » à « sang » qui n'est pas scripturaire) au *sanguis meus* matthéen (conservé par DS IV, « Eusèbe » et *Sangallensis* 40), ne parvient pas à oblitérer la substance du texte. Et c'est bien dans Mt 26 que les évangiles du *Book of Kells* insèrent des *verba Christi* sur le pain reproduisant ceux de Mnc 15.

On remarquera, en outre, la proximité du vocabulaire du *Monacensis* et d'Ambroise : *sanctis manibus, tradidit apostolis, edite* (également présent chez « Eusèbe » et dans le *Sangermanensis* [g¹]), *confringetur, similiter, ex hoc, donec ueniam...* Mnc 15 appartient donc à un courant bien représenté en Occident, et dont nous trouvons quelques échos en Gaule.

Le *Monacensis* devait proposer un récit scripturaire gallican typique, mais doté de quelques incises iro-franques qui en estompaient un peu la simplicité. Au vu de la convergence des témoignages, on peut donc affirmer que la Gaule, comme l'Italie – Rome y compris –, suivaient des récits fondamentalement matthéens mais supplémentés en proportions diverses par 1 Co 11.

Le récit gallican, tel que nous le connaissons, était apparenté au récit romain, ou plus précisément à DS IV, avec qui les points de contact sont fort nombreux, nous l'avons vu. Il devait même s'agir, avant que ne se répande l'influence de l'Italie, d'une version plus archaïque que celle d'Ambroise et de Maxime.

trouvera un point de vue différent exposé plus loin dans les chapitres VI et VIII.

1. DS IV est plus harmonisant que le canon romain qui tend, lui, à davantage de fidélité à Matthieu ; F. HAMM, *Die liturgischen Einsetzungsberichte in Sinne vergleichender Liturgieforschung Untersucht*, Münster, 1928 (LQF 23), a montré qu'en général la tendance à l'harmonisation était une preuve d'archaïsme tandis que la fidélité scripturaire, l'indice d'une forme évoluée et amendée.

CHAPITRE IV

LA PRIÈRE « POST MYSTERIUM »

Cette prière, simplement signalée par un *collectio sequitur* dans le *Monacensis*, doit être considérée, d'après ce qu'Isidore dit de l'*oratio sexta* (DEO I, 15), comme une prière, au sens restreint du terme, qui se distingue vraiment de l'anaphore. L'évêque de Séville ne mentionne même pas le récit ni l'anamnèse, mais seulement l'épiclese pneumatique qui est récitée (en conclusion de l'*illatio* offerte « en sanctification de l'oblation ») pour la « *conformatio* du sacrement en laquelle l'oblation offerte à Dieu et sanctifiée par l'Esprit Saint, est conformée (*conformatur*¹) au corps et au sang du Christ »². Dans cette perspective, la *post mysterium* doit être conçue comme une conclusion autonome de toute la prière eucharistique, *contestatio* incluse, et non pas du seul récit ; lequel (ainsi probablement que l'anamnèse) paraît intimement lié à l'anaphore.

L'anamnèse.

Il ne semble donc pas que, du temps d'Isidore, on ait accordé une grande considération à l'anamnèse qui n'est rien d'autre, comme dans toutes les liturgies, qu'un embolisme du récit, une accroche destinée à relier celui-ci aux prières qui suivent, et ce, en faisant habituellement écho à l'ordre du

1. Voir PINELL, *Liturgia hispanica*, p. 195, qui propose (contre Lawson) de suivre cette leçon plutôt que celle de certains manuscrits dont le vocabulaire dénote un malaise évident envers la théologie eucharistique antique ; ceux-ci donnent *confirmatio* au lieu de *conformatio*, et *confirmatur* au lieu de *conformatur* ; voir FALSINI, « La *Conformatio* ».

2. Voir HAVET, « Les sacrements ».

Seigneur rapporté dans 1 Co 11, 25-26¹. Bien que l'inclusion, dans nos sources, de l'anamnèse au sein de la prière *post mysterium*, encourage à suivre ce découpage dans l'exposé, il vaudrait mieux, d'un point de vue organique, traiter de l'anamnèse conjointement avec le récit, comme le propose M.-S. Gros².

L'anamnèse à l'époque iro-franque.

Faisons un sondage au sein du *Gothicum*, notre document gallican le plus riche. En excluant MG 527, *Memores gloriosissimae domini passionis et ab inferis resurrectionis*, qui est de la famille euchologique du DS IV, sur les dix-huit *post mysterium* que compte encore le *Gothicum* (il doit manquer quelques formules de l'Avent), huit ne comportent pas d'anamnèse. Les collectes romaines MG 164 (Gev 111/241) et 88 (Greg 88) se rattachent à une prière de type *commendatio oblationis*, tandis que MG 100, 202, 211, 483, 505 et 538 sont des prières de type purement épyclétique.

Seules quelques *post mysterium* comportent une anamnèse explicite, de type « classique », qui correspond pleinement à la définition de ce terme. Elles reposent toutes sur ce stéréotype : *Haec facimus, domine, passionem commemorantes* :

Haec facimus, domine sancte pater, omnipotens aeterna deus, commemorantes et celebrantes passionem unici filii tui Iesu Christi domini nostri [...] [MG 5.]

MG 431, avec son *Haec facimus, passionem tuam commemorantes* christocentrique – mais qui bascule ensuite vers le Père avec un *haec facimus pater Iesu Christe* –, trahit une influence milanaise tardive (*mortem meam*).

Cette influence se vérifie, en tout cas, au sein d'une série de prières qui toutes imitent la conclusion du *Qui pridie* milanais. Elles conservent cependant une forme d'anamnèse très proche des précédentes, comme le montre MG 31 : *Hoc ergo facimus, domine, haec praecepta servamus [...] passionem [...] praedicamus*, qui demeure théocentrique.

1. Voir BOTTE, « Problèmes de l'anamnèse », p. 17. Si Addai et Mari contient une anamnèse, c'est bien parce que celle-ci fait suite à un récit « embryonnaire », non scripturaire (voir chap. VI, « Une action de grâce narrative »).

2. « El *Qui pridie* ».

En revanche, MG 19 (*recolimus passionem tuam*) néglige l'acte d'obéissance, et est franchement christocentrique. C'est ce type d'anamnèse, mais paraphrasée, que donne une oraison tardive, adressée elle aussi au Fils et adaptée à une fête de saint, MG 134 : *Recolimus te, domine, passum pro mundis salute humilem*. MG 516 est un simple acte de foi christocentrique (*Credimus...*) dans les effets salvifiques de l'eucharistie, apparenté à l'anamnèse explicite MG 19. L'orientation christocentrique de ces prières, fruit de l'influence milanaise qui « théâtralise » la paraphrase de 1 Co 11, 26, jure avec la conclusion gallicane authentique (probable) du récit scripturaire citée dans Mo 31 : *commemoratio fieret dominicae passionis*.

On peut rattacher au type anamnétique gallican classique Mo 31 (*quod est nos facientes, Iesu Christi [...] gloriam semper praedicamus*), Mil, p. 33* (*sacrorum memores praeceptorum et caelestia instituta recolentes, commemoramus filii tui [...] pietatem*) et Bia 450 (même si elle a été adaptée à la conclusion du récit milanais) :

Haec facimus, haec celebramus tua domine praecepta seruantes et ad communionem inuiolabilem hoc ipsum quod corpus summimus mortem dominicam nuntiamus [...] [Bia 450.]

Dans le cas de MG 154/LMS 854, *Haec igitur praecepta seruantes, sacro sancta munera nostrae salutis offerimus*¹ et de MG 57, on a jugé qu'un acte de fidélité dans le « faites ceci » était suffisant, et qu'une anamnèse explicite était superflue :

Haec nos, domine, instituta et praecepta retinentes [...] [MG 57.]

Il faut rapprocher MG 494, qui donne seulement *sicut sacri mysterii oboeditionem retenimus*, de cette manière elliptique de s'exprimer. Il en va de même du *quod et nos facientes* de la *post sanctus* MG 271/LMS 1208 (avec *facimus*), qui a – semble-t-il – curieusement attiré une ancienne *post mysterium* avec son anamnèse et son épiclese.

Bia 452 (*ipsius praeceptum est, domine, quod agimus*)², Mo 55 (*Recolentes igitur et seruantes praecepta*), Mil, p. 21* (*Facimus domine Iesu Christe quod praecepisti, tuumque sequimur de huius*

1. L'acte d'offrande inséré à la suite de l'anamnèse est sans doute un intrus italien imité de DS IV. Le seul autre témoin de ce type de construction étant MG 527 qui cite un texte parallèle à celui du *De sacramentis*.

2. Cette pièce correspond en partie à MG 31.

oblacione iudicium), appartiennent, à des degrés divers, au type anamnétique « elliptique » de MG 57 et 154¹.

C'est probablement le cas aussi de Mil, p. 30* (LMS 607) qui comporte une curieuse forme d'anamnèse, *Habentes igitur ante oculos [...] tantae passionis triumphos*², doublée d'un récit non scripturaire (*quod nobis dominus Iesus filius tuus hostiam uiuam constituit atque compleuit*).

SG 908, I ; Mo 19, 46 et 65 ; MGV 8/46 sont purement épiclétiques. Dans ce qui subsiste des *post mysterium* du *Monacensis*, il est seulement possible d'identifier des épicleses, des intercessions et des doxologies, sauf peut-être dans Mnc 36.

« Nous le faisons Seigneur ».

On aura remarqué au passage qu'il y a proportionnellement fort peu de *post mysterium* au sein du *Gothicum*, et, même si la plupart de celles du *Monacensis* sont indéchiffrables, nous savons qu'il ne devait pas en contenir plus de quatre ou cinq (à Noël, à la Circoncision et probablement quelques-unes autour de Pâques)³. Il en allait de même du *Mediolanensis*. Il faut en déduire, comme l'a suggéré Pinell⁴, que les rédacteurs des sacramentaires n'avaient à leur disposition qu'un très petit nombre de textes de *post mysterium*, à l'instar des *ante orationem dominicam* ou des *post communionem*. Ces prières ont mieux résisté à la variabilité liturgique comme à la créativité qu'elle engendra.

Connaissant la manière de procéder des rédacteurs des formulaires recueillis dans le *Gothicum*, c'est-à-dire une centonisation à outrance en vue de multiplier les formules, quitte à les mutiler, il n'est pas surprenant que les rédacteurs des

1. Pour l'Espagne : LMS 1111 *Praeceptorum tuorum memores* ; LMS 1377 *Completes igitur atque seruantes praecepta unigeniti tui...*

2. GAMBER, « Ist der Canon-Text », p. 111, signale un parallèle avec GAUDENCE, *Tract. in Ex. II*, 31 : « Nous autres, les *sacerdotes* comme tout le peuple fidèle, nous tenons la mémoire indélébile de notre rédemption, ayant habituellement (*cotidie*) le modèle (*exemplar*) de la Passion du Christ devant les yeux (*ante oculos habentes*), la portant dans les mains et la recevant dans la bouche et dans leur sein [...] ». Gaudence met ainsi en relation la doctrine des *Sancta* comme *imago passionis* avec l'anamnèse, sans doute avec Nb 21, 8-9/Jn 3, 14 et 19, 37 à l'arrière-plan, donnant tout son sens à la *post mysterium* qu'il cite (LMS 607) ; même thématique dans MAXIME DE TURIN, *Serm.* 37, 5 (qui s'inspire lui aussi peut-être de textes liturgiques).

3. Voir DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 75*.

4. Voir *Anamnesis y epiclesis*, p. 33.

prières recueillies au sein du *Gothicum*, en cherchant à pallier malgré tout ce manque, n'aient pas hésité à disperser des segments de *post mysterium* tout au long du cycle liturgique, plaçant une anamnèse par-ci, et une épiclese par-là.

Connaissant également la remarquable qualité de certains des formulaires du *Gothicum*, par rapport à ceux du *Monacensis* ou de Mone, presque tous boursoufflés¹, il n'est pas téméraire de présumer que MG 5 (*Haec facimus commemorantes passionem*) représente, dans sa simplicité et sa concision, l'anamnèse – au sens strict du terme – type dont toutes les autres ne sont que des réécritures plus ou moins fidèles. À l'image du *Qui formam* l'anamnèse n'apparaît plus aux VII^e-VIII^e siècles qu'exceptionnellement sous sa forme originelle, mais son *leitmotiv* est présent un peu partout à l'état de trace résiduelle. On peut même envisager que cette anamnèse plus ou moins invariable n'ait pas nécessité davantage que le récit d'être mise par écrit, et ce, moins encore au sein de la *post mysterium*.

Il n'est pas exclu toutefois que cette anamnèse ait pu coexister avec d'autres accroches reliant le récit et les prières qui suivent ; des accroches encore plus ramassées, de signification similaire, mais entièrement concentrées sur l'obéissance à l'ordre du Seigneur, du type *Haec facimus praecepta seruantes/recolentes* (MG 57 et 154 ou Mo 55 et Mil, p. 33*). On peut donc dire qu'il s'agit autant d'une anamnèse de la Passion que du précepte qui fut donné par le Christ au début de cette même passion².

D'avantage qu'une anamnèse au sens strict, les « anamnèses » du type gallican, y compris celles qui comportent explicitement un *commemorantes*, sont de ce fait essentiellement un acte de fidélité, souligné par l'usage d'un démonstratif, à l'institution du sacrifice eucharistique en tant que cette même institution constitue un précepte (« faites ceci... ») intimant à l'Église l'ordre d'offrir et de partager les *Sancta*, figures du corps et du sang du Christ, consacrés par la louange présentée au Père en mémorial de la Passion. Dans cette optique très cyprianique, *commemorantes passionem filii tui* apparaît comme

1. Voir PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 33 : « un nombre considérable [de *post sanctus* datant de la phase de décadence] est issu du fragment de Karlsruhe (Mone) et du palimpseste irlandais. »

2. PINELL, p. 90 : « l'école gallicane ne conçoit pas seulement l'idée de mémorial comme la représentation de la mort du Seigneur, mais inclut aussi dans son signe la mémoire de l'institution de ce même mémorial rituel. »

une redondance, en tout cas un élément secondaire, ainsi que le souligne le choix du participe présent. Il ne semble donc pas impossible que les pseudo-anamnèses du type *Haec facimus praecepta seruantes* constituent un type archaïque de formules ayant persisté parallèlement à leur héritière, l'anamnèse de type gallican plus explicite.

Quoi qu'il en soit, l'anamnèse gallicane demeure de facture beaucoup plus primitive que celle de Rome, de Milan et de l'Orient, puisque la liturgie de type gallican ne commémore à travers elle que la seule Passion¹, non certes selon une approche « doloriste » (qui serait tout à fait anachronique) de l'économie salutaire, mais selon une conception synthétique. Dans cette perspective paulinienne, Jésus en témoignant par sa Passion librement subie de son obéissance filiale, consomme sur la Croix sa victoire sur le péché et la mort, de sorte que cette passion glorieuse récapitule l'économie de salut. L'anamnèse gallicane paraît ainsi tributaire de ces formules kérygmaticques particulièrement concises, illustrées par la deuxième interrogation baptismale d'Ambroise : *Credis in dominum nostrum Iesum Christum et in crucem eius ?* (DS II, 20)².

Que penser enfin des *post mysterium* dotées en guise d'anamnèse d'une simple reprise du *Qui formam ?* MG 505 (*Magnum hoc munus misericordiae est quod nobis...*) ou Mil, p. 40* (*Sancte domine, qui repudiatis carnalibus uictimis, ritum hunc sacrificii spiritalis [...] inualescere in aeternam tuorum salutem mystica sanctificatione uoluisti*), n'ont rien d'une anamnèse, au sens technique du terme. La seule fonction anamnétique qu'elles assument, c'est au sein de l'épiclese à laquelle elles sont organiquement liées, selon le schéma classique *Domine qui... te deprecamur...*

Ces développements sont sans rapport avec l'anamnèse au sens précis et constituent en réalité des débris égarés du *Qui formam* – fort intéressants à ce titre³. Une telle prétérition (ou

1. PINELL, p. 127, souligne cet indice d'antiquité d'après BOTTE, « Problèmes de l'anamnèse », p. 15, qui note que la liturgie orientale a adopté une anamnèse très complexe, très historicisante ; voir aussi H.-J. SCHULZ, *The Byzantine Liturgy*, trad. de l'allemand, New York, 1986, p. 10 s.

2. Cette perspective est encore celle du Pseudo-Germain : « Que la messe soit chantée est donc le premier et le plus haut des charismes, en lequel est commémorée la mort du Seigneur » (Introduction) ; ainsi que celle des interrogatoires *Sangallensis* 40 et *Barcelone Bibl. Univ.* 228 : *Pro quid cantes missa ? In commemorationem mortalis domini...* (§ 4).

3. Une bonne illustration des libertés que pouvaient prendre les liturgies

un étouffement ?) de la véritable anamnèse, comme réponse de l'Église à l'ordre du Seigneur, au profit d'une accroche rhétorique qui assure une transition du *Qui pridie* à l'épiclese, devrait être rangée parmi les divers phénomènes d'atrophie qui frappent la liturgie gallicane au terme de son évolution¹. La comparaison avec la liturgie hispanique, atteinte par le même phénomène mais sur une plus grande échelle, est ici éclairante : si les messes dominicales conservent encore quelques *post pridie* (voir notamment LMS 1111, 1164, 1377...) de structure à peu près classique (anamnèse/épiclese/doxologie), et le Temps pascal un petit peu moins, on constate que les parties du cycle liturgique les plus soumises à la variabilité n'offrent en général que des *post pridie* verbeuses et de structure anarchique, très souvent dépourvues d'anamnèse. La Gaule et l'Espagne ont connu une évolution parallèle, mais cette dernière, disposant de plus de latitude créatrice, et ayant évolué sur une plus longue période, put s'affranchir davantage de ce qui avait dû naguère constituer la norme liturgique. On se fera une idée plus juste de la fonction primitive de ces « *post mysterium* » en comparant Mil, p. 40* et le *Vere sanctus* LMS 1385 (*Qui, repudiata immundorum contagione libaminum...*) qui donne un texte analogue à Mil, p. 40*, mais lui conserve sa place originelle.

L'anamnèse, ne faisant probablement pas partie à l'origine des prières *post mysterium*, mais du récit, n'a pas pu se solidariser suffisamment avec l'épiclese. L'anamnèse aura donc peut-être moins bien résisté que l'épiclese au sein de la *post mysterium*.

occidentaux, espagnols en l'occurrence, nous est donnée par la *post pridie* LMS 1191 qui cite un *Qui formam* après le récit, muni en outre d'une prière du type *Fac nobis* du DS IV !

1. Peut-on voir là un témoignage de ce que l'anamnèse ne s'est jamais imposée en Gaule comme une norme ? Certes, dans une perspective très différente, l'anaphore de l'Euchologe de Sérapion possède de même un récit de l'institution mais pas d'anamnèse. Cependant ce récit ne cite pas 1 Co 11, 25-26 et semble être une introduction récente. Voir à ce propos les remarques de JOHNSON, *The Prayers*, p. 220-221 et 227-229. En Gaule mérovingienne la situation est tout à l'opposé : le récit est présent dans la liturgie depuis longtemps et il est même devenu son élément le plus stable. Il est déjà pour beaucoup le centre de l'anaphore, où l'on pense que s'ancre toute l'efficacité sacramentelle. En revanche, vers 600, l'anamnèse, de même que l'action de grâce pour l'œuvre divine du salut, ne devaient plus être perçues comme des éléments indispensables.

Vestiges d'un invitoire.

En effet, même si elle devait inclure normalement une anamnèse, la nature primitive de la *post mysterium* était bien d'être une prière. Et celle-ci se présente dans nos sources toujours comme telle ; comme une série de demandes clairement délimitées, distinctes de l'anaphore, laquelle n'a pas absorbé en un seul monument littéraire, d'apparence parfaitement homogène, tous ses appendices. En théorie, la *contestatio* (la prière intense) ou l'*immolatio* (l'offrande), constitue toujours, comme leurs noms l'indiquent, le cœur du sacrifice d'action de grâces, et n'est pas encore devenue la « préface » des prières qui suivent. Au contraire, la *post mysterium* représente le complément de la prière eucharistique.

On peut même se demander, à la suite de M.-S. Gros¹, si la notion de *post mysterium* comme simple « collecte » est vraiment primitive, ou si, un peu comme dans l'Euchologe de Sérapion, elle n'était pas formée d'un ensemble complexe de prières de diverses natures. Des indices suggèrent que l'ensemble *post mysterium* débutait en fait par un invitoire (comme les prières *post nomina*) venant souligner le hiatus qui sépare la *contestatio* des prières suivantes. Le *Mediolanensis* et le *Monacensis* connaissent même des *post mysterium* divisées en *praefatio/collectio* :

Omnipotentis domini, fratres karissimi, muneribus eius //// obnoxii et mirabilibus creduli supplicimus ut [...] [Mil, p. 10*-11* – la collecte qui suit prend la forme d'une *apologie*.]

Adsiduis et inremisis praecibus, fratres dilectissimi, dei patris omnipotentis misericordiam deprecemur pro [...]. [Mnc 16-17 – le § 17 est illisible.]

C'était également le cas de Mnc 38-39 (où l'ordre est inversé), mais l'*incipit* de Mnc 38 (l'épiclese tirée de AcTh 49-50) est illisible, et il ne subsiste plus de Mnc 39 que quelques lignes de conclusion. En outre, pour l'Épiphanie le *Monacensis* donne, toujours après le *Pridie*, un autre invitoire (Mnc 50) composé d'une litanie anaphorale avec une collecte conclusive (Mnc 51). M.-S. Gros pense qu'au moins Mnc 70 (qui comporte aussi une trace d'intercession) et 116 (on peut

1. « Notes sobre les dues collectes *post secreta* ».

encore y lire un *deprecamur*) devaient posséder également cette structure ¹.

Il faudrait donc relier cette structure invitationalie avec d'antiques intercessions anaphorales, primitivement intercalées entre le récit et l'épiclese, à en juger par Mnc 16 et 50, mais tombées en désuétude partout ailleurs en Occident non romain au profit de la seule épiclese qui se serait ainsi substituée à la litanie en dépouillant celle-ci de sa formule invitationalie initiale.

De fait, notamment dans les Messes de Mone, on devine encore le reste de ces structures invitationalies, mais celles-ci sont désormais entièrement incorporées à l'oraison *post mysterium* :

Oremus deum nostrum, ut oblationem quam //// [Mo 32.]

Domini ac dei nostri sempiterni gloriam deprecemur orantes uti [...] [Mo 46.]

Une épiclese du *Gothicum* – tenant lieu de *post sanctus* – conserve, elle aussi, la tournure caractéristique des admonitions :

Oremus, fratres dilectissimi, ut dominus ac deus noster [...]. [MG 424.]

Bon nombre de *post mysterium*, dotées d'une formule analogue mais à l'indicatif, seraient à relire dans cette perspective ². Il ne semble donc pas qu'il s'agisse seulement d'une tournure stéréotype empruntée *a posteriori* aux invitationalies afin d'ajouter un effet rhétorique à une prière de demande, mais au contraire d'une indication sur la structure générale des prières anaphorales. La présence de tournures invitationalies analogues au sein d'une anaphore orientale relativement archaïque comme celle de Sérapion ³ corrobore cette thèse. On peut ainsi

1. Il n'est pas impossible que le *Mediolanensis* ait également comporté d'autres *post secreta* de tournure invitationalie, car ce sont les pièces qui suivent les *contestationes* qui ont le plus souffert.

2. Voir *Per hunc te*, [...], *deprecamur* [...] ut [Mil, p. 18* – déclassée en *post sanctus*]; *tui deprecamur, pater omnipotens, ut* (Mo 55); *Domine* [...] *suppliciter oramus, uti* (MG 57); *Tibi* [...] ut [...] *deprecamur. Te oramus uti* (MG 271); et probablement MG 134 et 505 avec leur *(de)precamur ut*.

3. Notamment après l'*oratio theologica*, en introduction au *Sanctus* : « Nous te supplions, fais de nous... » Le recueil connu sous ce nom date du milieu du IV^e siècle et dépend d'une tradition égyptienne qui remonte sans doute au II^e siècle. L'Euchologe de Sérapion constitue un intéressant parallèle

envisager qu'une formule stéréotype *Fratres karissimi* soit venue très tôt souligner une articulation reliant l'offrande d'action de grâces aux prières adjacentes.

L'épiclese eucharistique non romaine commune.

La prière de type épicletique, qui constitue l'essentiel de la prière « après les mystères », possède certains caractères normatifs perceptibles même lorsque cette invocation commence à donner des signes de déclin. Dans le *Gothicum*, les *post mysterium* comptent encore cinq épicleses eucharistiques pneumatiques (très stéréotypées), deux épicleses ne mentionnant que le Père, et une adressée au Christ, ainsi que deux épicleses égarées, l'une dans une *praefatio* (Mnc 56/MG 205), l'autre dans une *post sanctus* (MG 271).

Nous avons un bon exemple d'épiclese typique du style occidental non romain (avec une formule stéréotype que l'on retrouve mot pour mot dans Mo 46 et MG 271) dans Mo 31 :

Rogamus uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas, et sancti spiritus rore perfundas, ut accipientibus uniuersis sit eucharistiale-gitima per Iesum Christum filium tuum [...].

La plupart des épicleses eucharistiques déclinent les thèmes qui sont évoqués ici sans s'écarter beaucoup d'un schéma que l'on peut résumer ainsi : demande de bénédiction/prière pneumatique/supplication.

La bénédiction du sacrifice.

L'élément structurel principal de l'épiclese de type gallican est une *commendatio oblationis* qui demande au Père de bénir (et de sanctifier¹) le sacrifice de l'Église. À cet égard, il faut

archaïsant de l'anaphore alexandrine de saint Marc, et les thèses qui en font l'œuvre tardive d'un novateur (Capelle), voire d'un pneumatomaque (Botte), sont aujourd'hui contredites. Il faut au contraire souligner que Sérapion témoigne de l'euchologie égyptienne antique, tout en manifestant des influences syriennes prénicéennes (notamment de la *Didaché*) ; voir JOHNSON, *The Prayers* et « The Archaic Nature ».

1. AUGUSTIN, *Ep.* 149, 16, définit la *prex* (qu'il appelle ici *orationes*) comme « la prière pendant laquelle on bénit, sanctifie (*cum benedicetur et sanctificatur*) et rompt pour être distribué [ce qui est sur la table] ». Une telle demande de « bénédiction et sanctification » des oblats se retrouve dans le

souligner une locution caractéristique désignant « cette oblation [de nous] » *hoc sacrificium [nostrum]*, et la demande emphatique que « tu bénisses de ta bénédiction » *tua benedictione benedicas* (avec un parallèle dans AnBarc et Mk copte). Ces prières de bénédiction sont de véritables invocations indépendantes de l'anamnèse, mais aussi des autres demandes qui suivent habituellement :

Domine [...] suppliciter oramus, uti hoc sacrificium suscipere et benedicere et sanctificare digneris [...] [MG 57.]

Te oramus uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas [...] [MG 271.]

[...] per quem te pater omnipotens deprecamur ut supraposita¹ altario tuo munera laetus aspicias², atque haec omnia obumbres sancto filii tui spiritu [...] [MG 505.]

Per hunc te domine deprecamur [...], ut hoc sacrificium fidei, diuini spiritus tui respectu tantummodo, benedicere et sanctificare digneris [...] [*Post sanctus* Mil, p. 18*.]

Domini [...] gloriam deprecemur orantes, uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas [...] ³ [Mo 46 ; voir aussi Mo 31 citée ici p. 436.]

Deus Abraham, deus Isaac, deus Iacob et pater domini nostri Iesu Christi, tu de caelis tuis propitius affauens, hoc sacrificium nostrum indulgentissima pietate prosequere [...] [Mo 65.]

Benedic, domine, huic hostiae in honorem tui nominis oblatae [...] [LMS 1404.]

Sanctificetur quaesumus, domine, haec oblata in honorem tui nominis uictima [...] [LMS 1413.]

Suscipe, omnipotens deus, sacrificii huius sacra solemnia et imposita haec altaribus tuis munera benedicere nobis et sanctificare dignare. [LMS 1422.]

Comme l'illustrent bien LMS 1404, 1413 et 1422, qui sont dépourvues de mention de l'Esprit Saint, ces prières témoignent de l'existence d'une petite formule autonome pivot,

canon romain (*Te igitur*), dans de nombreuses anaphores syriennes occidentales, comme dans LMS 672, 1164 et 1422 ; Mil, p. 28* ; MG 57, 280, 431 et 526 ; MGV 44...

1. Il faut probablement lire *superposita* (*supraposita* du MG est soit un néologisme, soit une mauvaise lecture).

2. Cette formule se rattache certainement à MG 202/MGV 18 (*Aspice [...] munera*) et Mo 19 (*Respice [...] munera*), voir ici p. 452.

3. Ici la construction est assez maladroite : la formule invitatoire incite à continuer à la troisième personne du singulier et non à la seconde. On a visiblement accolé deux formules stéréotypes sans beaucoup de réflexion. Il manque une transition.

proche de la section *Te igitur/Quam oblationem* du canon romain, mais aussi de la première épiclese de la liturgie alexandrine¹. Il se peut très bien d'ailleurs que ces pièces du LMS aient été influencées par un formulaire romain archaïque comme semble le suggérer la présence à la fin de cette série de ce qui paraît être une forme très primitive de *prex* romaine (LMS 1456-1457²).

L'infusion de l'Esprit.

La *post mysterium* poursuit normalement en spécifiant que cette bénédiction intervient par l'action de l'Esprit du Père (le « ton Esprit Saint » de SG 908 ; MG 154, 431 et 527 ; Mil, p. 40* ; MG V 8/46 et le *diuini spiritus tui respectu tantummodo* de Mil, p. 18*). De ce fait, la *post mysterium* apparaît comme une supplication adressée au Père afin qu'il agisse à travers l'action sanctificatrice de l'Esprit. L'Esprit est avant tout perçu dans sa fonction ministérielle. Ce qui est une perspective fort différente de l'invocation pneumatique syro-orientale³, où l'action de l'Esprit apparaît plus autonome. Toutefois, même si en Gaule l'épiclese de l'Esprit demeure subordonnée à une prière théocentrique d'oblation et se réfère principalement à l'action du Père, le rôle de l'Esprit Saint est incomparablement plus développé dans l'euchologie latine non romaine que dans la *canonica prex*. L'épiclese pneumatique en Gaule devait être devenue suffisamment normative (sans devenir absolument contraignante à la différence du *Pridie*), à partir d'une certaine époque, pour que les rédacteurs de la messe dédiée à saint Léger, qui n'a pu être écrite avant 684, c'est-à-dire lorsque l'évêque d'Autun bénéficia d'un culte officiel⁴, aient encore jugé bon d'en inclure une (MG 431). Il faut cependant aussi compter avec des pièces, très stéréotypées quant au reste, comme MG 57 ou Mo 65, qui peut-être attestent la survie de formes archaïques encore dépourvues de toute mention de l'Esprit (à l'exemple de la première épiclese de Sérapion, qui demande dans les mêmes termes que Mk

1. Voir chap. VIII, « L'épiclese de communion ».

2. LMS 1457 est fondée sur un *Te igitur* archaïque : *Offerentes tibi deus, sacrificium laudis rogamus ut oblata acceptes et oblatores sanctifices, quatenus libantes ex ea, hereditatem capiant aeternam. Amen.* Toute cette série de prières provient du codex *Tolède Bibl. Cap. 35.4* (CLLA 311 ; Tolède vers 900).

3. Voir chap. VIII, « L'épiclese de communion ».

4. Voir MORIN, « Sur la provenance du *Missale Gothicum* », p. 26.

une bénédiction du sacrifice, mais sans mentionner l'action de l'Esprit).

Lorsque la venue de l'Esprit Saint sur le sacrifice accompagne (avec *et*) sa bénédiction plus qu'elle ne la produit, cette venue est associée à l'image de la « rosée répandue » (on peut y voir une allusion à Is 26, 19 ou au Ps 132, 3) qui, au même titre que la simple « infusion de l'Esprit » (avec un *infundere* repris à Jl 3, 1 [LXX]/Ac 2, 17), fournit une formule stéréotype à l'épiclese de la *consuetudo* de type gallican.

Perfunde domine spiritum tuum sanctum suplicantis tibi populi praesentem oblationem [...] [*Collectio Mnc* 150, citant une épiclese.]

[...] uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas et sancti spiritus tui rore perfundas [...] [Mo 31 et 46 ; MG 271.]

[...] ut his creaturis altario tuo superpositis¹ spiritum sanctificationis² infundas [...] [Mo 55/LMS 1377.]

[...] tuam in his felicibus creaturis gratiam tuum spiritum tuamque infunde uirtutem [...] [Mil, p. 40*.]

[...] per inuocationem nominis tui atque infusionem spiritus tui sancti [...] [SG 908, I.]

[...] ut infundas hiis hostiis sancti tui spiritus largitatem [...] [LMS 1111.]

[...] orantes ut quae offerimus libens suscipias et spiritus tui sancti infusione benedicas. [*Post sanctus* LMS 1403.]

Tibi hostiam immolationem offerre [...] quae offertur a plurimis et unum Christi corpus sancti spiritus infusione perficitur [...] [*Contestatio* Eng 216.]

Les deux épicleses suivantes se signalent par leur commun voisinage avec la *commendatio* de DS IV (il s'agit donc peut-être de l'épiclese sous-entendue originellement par Ambroise³) :

[...] obsecrantes ut inmiscere digneris spiritum tuum sanctum supra haec sollemnia [...] [MG 154.]

[...] obsecrantes ut infundere digneris spiritum tuum sanctum [...] [MG 527.]

1. altario tuo superpositis] superpositis altario tuo LMS 1377

2. superpositis spiritum sanctificationis] tuo sanctificationis munus MM

3. En effet, AMBROISE, *De spiritu sancto* I, 7, 89 (*nulla enim potest esse plena benedictio nisi per infusionem spiritus sancti*) et III, 16, 112 (*[spiritus] qui cum patre et filio a sacerdotibus [...] in oblationibus inuocatur*), semble bien se référer à cette même épiclese pneumatique ; voir GAMBER, « Zur Liturgie des Ambrosius », p. 141-142.

On retrouve une formule étroitement apparentée en Espagne :

[...] obsecrantes ut infundere digneris spiritum tuum sanctum super haec sollemnia [...] [LMS 854.]

On ne tiendra pas compte de l'accroche qui relie l'anamnèse de MG 527, et MG 154/LMS 854, aux prières qui suivent immédiatement, car elle est provient de l'*offerimus* de la formule oblativ de DS IV (*Ergo memores gloriosissimae eius passionis [...], offerimus tibi [...] hunc panem sanctum et calicem uitae aeternae*)¹. Cet emprunt, par l'intermédiaire de Rome, aux anaphores de type syro-occidental, illustré par TradAp (*Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem*), puis par Bas, Jas ou Chrys, constitue un lien rhétorique entre l'anamnèse et l'épiclese² qui est étranger tant à l'anamnèse qu'à l'épiclese de type gallican. En revanche, l'élément d'épiclese pneumatique, avec son *infundere* caractéristique qui est ici venu se greffer sur la prière romaine, appartient certainement à un fonds antique commun à l'Italie septentrionale et à la Gaule.

Les prières gallicanes de la *benedictio fontis*, dont les épicleses pneumatiques sont unanimes à réclamer l'infusion de l'Esprit, fournissent une confirmation à cette constatation³. La *prae-fatio* MGV 166 supplie Dieu qu'il « infuse son Esprit Saint » (*infundat [...] spiritum suum sanctum*) ; la *benedictio* MGV 167 donne *Respice propitius super istius aquae creaturam [...] spiritalem tuam benedictione perfunde*<ns> ; et la *contestatio* MGV 168 : *fiat locus iste dignus, in quem spiritus sanctus influat*. Si la bénédiction proposée par le *Gothicum* reprend la formule italienne non romaine de Gev 448 (voir ici p. 448), et utilise à deux reprises *descendat* (MG 256 et 257), la *contestatio* (au sens de bénédiction) MG 257 demande de *desuper infunde spiritum*

1. Faut-il aussi ranger dans cette catégorie la *post mysterium* déclassée en *ante orationem dominicam* de Bick 4 (*Totis sensibus hodiernum, domine, sacrificium celebramus, quo nobis ipsius sacrificii sunt nata primordia*) ?

2. Voir STEVENSON, *Eucharist and Offering*, p. 68 ; on notera que WINKLER, « Ein Beispiel » et « Zur Erforschung », p. 363-420, montre qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre l'anamnèse de l'anaphore syrienne et cet acte d'offrande.

3. Voir aussi l'*oratio matutinis* Gell 2103 (avec *et sereno uultu totam in nobis lucem pietatis infunde*), qui est une des rares de la série à ne pas avoir de lien avec d'autres oraisons, romaines ou milanaïses ; voir SARTORE, « Una serie di orazioni ».

sanctum ; et mentionne ceux qui *spiritus sancti infusionem consequi mereantur*. Seule la *contestatio* de l'ordo baptismal Bob 237, probablement inspirée par la bénédiction romaine des fonts baptismaux Gev 444 ¹, prie *ut hic spiritum sanctum in aquam hanc supermittere digneris*. En outre, le *Gothicum* pour la bénédiction des eaux, le *Gallicanum Vetus* pour la chris-mation, et le *Bobiense* pour les deux, se réfèrent à une *infusio chrismae* ². Nous retrouvons ici la thèse selon laquelle l'épiclese baptismale sur les eaux serait à l'origine de l'épiclese pneumatique eucharistique ³.

Nous avons même un témoignage bien plus ancien et décisif grâce à Pacien de Barcelone (IV^e siècle) qui dans son *De baptismo* 6, 4, parle du *sanctus spiritus superfunditur* par le chrisme.

La transformation du corps et du sang du Christ.

Un certain nombre d'épicleses comportent une mention explicite de la transformation des dons (ou de la transformation du corps et du sang du Seigneur, ce qui ici s'entend de manière équivalente ⁴), en harmonie avec la définition isidorienne de l'*oratio sexta* (DEO I, 15) comme « conformation de l'offrande sacramentelle sanctifiée par l'Esprit » :

[...] per transfusionem caelestis atque inuisibilis sacramenti, panis hic mutatus in carnem, et calix translatus ⁵ in sanguinem [...] [Mo 55/LMS 1377.]

Plusieurs de ces expressions caractéristiques figurent aussi dans MG 100 (*translata fruge in corpus, calice in cruorem*) et MG 538 (*pane mutato in carnem, poculo uerso in sanguinem*). Mais c'est surtout *in transformationem corporis et lac sanguinis domini*, attesté dans Mo 65, MG 57 et 154 (dont se rapproche

1. COEBERGH, « Problèmes de l'évolution historique », en a montré la romanité (mais a signalé la non-romanité de l'épiclese Gev 448).

2. Voir VANHENGEL, « Le rite et la formule », p. 202-205.

3. Voir notamment WINKLER, « Further Observations » et « Zur Erforschung I ».

4. Voir RULE, « *Transformare* » ; WILMART, « *Transfigurare* » ; FALSINI, *La « trasformazione »*. On retrouve cette idée de la « transformation du corps et du sang » chez de nombreux écrivains latins à partir du VI^e siècle. La prière d'ordination presbytérale MF 32 l'a adoptée.

5. *mutatus in carnem, et calix translatus Mo*] *transmutatus in carnem, et calix transmutatus LMS 1377*] *transmutatus in carnem, et calix transformatus MM*

le *in transformationem spiritus tui sancti* de MG 431), qui constitue la formule la plus récurrente, évoquant à la fois la transformation mystérieuse du corps et du sang du Christ et celle, consécutive, des dons. On la retrouve dans le récit non scripturaire Bia 446/MGV 85 (*in sacramentum sui corporis et sanguinis transformauit*). Ces formules semblent toutes dépendre d'une demande de ce type :

[...] ut fiat nobis legitima eucharistia [...] benedicta in transformationem corporis domini nostri Iesu Christi filii tui. [LMS 854.]

Ces oraisons ne prennent pas cette transformation comme objet direct de leur requête, mais comme une réalité qui conditionne l'obtention des biens demandés dans l'épiclese (en particulier l'« eucharistie légitime »). La *transformatio* représente un moyen, déjà acquis, par lequel on s'achemine vers le véritable objet de l'épiclese. Les seules exceptions sont Bick 3 et SG 908, I qui érigent le changement sacramentel des dons en demande véritable au même titre que celle d'une « eucharistie légitime »¹. Il s'agit peut-être d'une influence du *Quam oblationem* romain :

[...] ut per mysterium tuae operationis fiat nobis eucharistia legitima <atque domini uerum corpus> et uerus sanguis² [...] [Bick 3.]

Fiat nunc quaesumus indulgentissime pater per inuocationem nominis tui atque infusionem spiritus tui sancti creaturis omnibus haec cre<atura panis et uini corpus et sanguis domini nostri Iesu Christi pura atque legitima eucharistia////> [SG 908, I.]

Toutefois, nous retrouvons une demande directe de « transformation » dans certaines épicleses hispaniques : *hoc sacrificium in tui corporis et sanguinis transformationem confirmes* (*Liber Ordinum Episcopalis* 1457 ; i.e. LOr, col. 342-343). Mais il faut préciser que le mot *transformatio* semble avoir été ici substitué à celui plus antique de *transfiguratio*, sans doute emprunté à Ambroise, car ce terme est caractéristique de son

1. Quant à Mil, p. 40* (*eorum plenam consecrationem [...] operetur*) et Mnc 70 (*ille maiestate sua diuinum hoc perficit sacramentum*), qui est apparentée à la précédente, il ne semble pas que l'on puisse, de manière contraignante, lier leurs demandes à la transformation.

2. L'emploi de l'adjectif *uerus* appliqué au corps et au sang sacramentels n'est pas un indice d'antiquité ; voir DE LUBAC, « *Corpus mysticum* ».

vocabulaire¹. Ainsi, le *Liber Ordinum Sacerdotal* 416 donne, pour le même texte, la leçon suivante : *hoc sacrificium in tui corporis et sanguinis transfigurationem confirmes*². La *transformatio* comporte une coloration ontologique qui est étrangère à la théologie sacramentelle antique, avant tout préoccupée par la signification³. En revanche, la « transfiguration » fait une place (apparemment sous l'égide d'Ambroise) à l'idée, apparue au IV^e siècle en Orient, d'un changement sacramentel des dons survenant au cours de la prière eucharistique – changement marqué ici par le préfixe *trans* –, mais demeure consonnante avec le vocabulaire antique de la « figure », du « type » ou de la « similitude ».

L'intention de l'épiclese.

Cependant, par leur demande d'une « eucharistie légitime », SG 908 et Bick 3 sont bien représentatifs de l'épiclese non romaine :

1. *Transfigurare* est le mot qui est employé, tant à propos du Christ que des *Sancta*, par AMBROISE, *De incarnatione* 4, 23 : « Et pourtant tu crois qu'une chair véritable est assumée par le Christ et que son corps est transfiguré sur les autels (*offerat transfigurandum corpus altaribus*) » et *De fide* IV, 10, 124 : « Alors, chaque fois que nous recevons les sacrements qui ont été transfigurés par le mystère de l'oraison sacrée en corps et en sang, nous proclamons la mort du Seigneur » (*Nos autem quotiescumque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem domini annuntiamus*). Selon WILMART, « Transfigurare », p. 285 : « *Transfigurare*, c'est savoir, en rigueur de terme, non pas seulement *mutare*, mais bien *mutare-uertere-figuram in aliam figuram* ; et concernant l'eucharistie on entendra : donner au corps réel mais invisible du Christ l'aspect ou l'apparence du pain, présenter ce corps sous les espèces, sous la figure du pain, et plus simplement encore, faire du pain la figure du corps » ; voir aussi RULE, « *Transformare* » et FALSINI, *La « trasformazione »*. Comme le souligne, KILMARTIN, *The Eucharistic in the West*, p. 14-23, Ambroise est le premier témoin de l'introduction en Occident de la doctrine de la mutation des éléments eucharistiques.

2. Voir aussi LMS 1128 et 1368 (*ut hanc oblationem [...] plena transfiguratione confirmes*). LMS 1368 fournit deux leçons : d'une part avec *transfiguratio* (dans *Tolède Bibl. Cap. 35. 4*), de l'autre avec *transformatio* (tradition B, MM, col. 250-251). Le *plena* de LMS 1128/1368 évoque l'idée de plénitude attachée à l'épiclese alexandrine ; la *plena consecratio* de Mil, p. 40*, ainsi que la *plena benedictio* opérée par l'Esprit dont parle AMBROISE, *De spiritu sancto* I, 7, 89. Voir FALSINI, « *La Conformatio* ».

3. MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 163 s., met en évidence le tournant « physicien » qu'entame la mystagogie vers la fin du IV^e siècle. On notera que les répercussions de ce changement ne se feront pas sentir tout de suite en Occident, fidèle à la mystagogie typologique plus longtemps que l'Orient.

[...] ut accipientibus uniuersis sit eucharistia pura, uera et legitima [...] [Mo 31.]

[...] ut accipientibus uniuersis legitima sit eucharistia [...] [Mo 46.]

[...] et fiat nobis legitima eucharistia [...] ut quicumque et quotienscumque ex hoc pane et ex hoc calice libauerimus, summamus nobis munimentum fidei [...] in tuo filii que tui ac spiritus sancti nomine [...] [Mo 65.]

[...] ut fiat nobis eucharistia legitima in tuo filii que tui nomine et spiritus sancti [...] [MG 57.]

[...] ut inmiscere digneris spiritum tuum sanctum supra haec sollemnia, ut fiat nobis eucharistia legitima in tuo filii que tui nomine et spiritus sancti [...] [MG 154.]

[...] ut sit omnibus eucharistia legitima [...] [MG 271.]

[...] ut pascha hoc [...] fiat nobis eucharistia pura et legitima in nomine unigeniti tui [...] [LMS 607/Mil, p. 30*.]

[...] ut fiat nobis eucharistia legitima in tuo filii que tui nomine et spiritus sancti [...] [LMS 854.]

[...] ut per mysterium tuae operationis fiat nobis eucharistia legitima [...] in nomine patris et filii et spiritus sancti in saecula saeculorum [...] [Bick 3.]

Avec cette notion, remontant à Ignace d'Antioche (*Aux Smyrn.* 8, 1-2), d'« eucharistie légitime » (c'est-à-dire « authentique »¹) qui qualifie davantage l'assemblée célébrante que les dons en eux-mêmes, il se vérifie donc que l'épiclese de type gallican est bien orientée vers la dimension ecclésiale de l'eucharistie et les fruits de la communion, comme le confirment les autres intentions qui complètent souvent la *post mysterium*. Celle-ci répond ainsi à la définition classique de l'épiclese eucharistique comme prière sur les communicants, telle qu'on l'élabore à partir d'épicleses comme celle de AcTh 133 : « Par ton nom, Jésus, que vienne la puissance de bénédiction et de louange et qu'elle réside sur ce pain, afin que soient renouvelées toutes les âmes qui en recevront et que leurs péchés leur soient remis ».

MG 57/154 et LMS 854 (*ut fiat nobis eucharistia legitima in tuo filii que tui nomine et spiritus sancti*) apportent une importante précision qui rapproche l'épiclese de type gallican des sources archaïques orientales (en particulier AcTh 49-50). Bick 3 donne *in nomine patris et filii et spiritus sancti* et Mo 65 insère *in tuo filii que tui ac spiritus sancti nomine* à la fin d'une

1. Voir ici p. 509 s.

série de prières de communion qui suivent la demande de l'*eucharistia legitima*. Toutefois, le *in nomine unigeniti tui* « binitaire » de LMS 607 paraît plus archaïque. Ce vocabulaire rejoint celui de l'homélie *Magnitudo* 8 (qui s'inspire ici librement de DS IV, 23) selon laquelle les dons ne sont pas consacrés *antequam inuocatione summi nominis [Christi]* – même si, en l'occurrence, l'invocation se confond désormais avec le récit scripturaire et avec lui seul ! Du reste, la formulation générale de MG 57/154 et LMS 854 laisse penser que la mention du Fils et de l'Esprit, ou du Monogène (au génitif) dans le cas de LMS 607, sont des ajouts et que la formule primitive était quelque *in nomine tuo* (adressé au Père) à l'exemple du *per inuocationem nominis tui* de SG 908, I. Cette dernière prière nous donne d'ailleurs un éclairage complémentaire sur ce que sous-entend une « eucharistie légitime en ton Nom » puisqu'elle subordonne explicitement l'épiclese eucharistique à l'épiclese du Nom divin.

L'archaïsme de ce type de formules, qui associent l'invocation de Dieu à la communion eucharistique reçue par l'Église assemblée « en son Nom »¹, ne permet guère de douter qu'elles faisaient partie de la tradition originelle de l'épiclese de type gallican². On se gardera cependant de réduire l'invocation du nom à la seule épiclese : c'est dans sa totalité que l'eucharistie est « légitime en ton Nom ».

On ne peut douter non plus que certaines épicleses (de même que le *Supra quae* romain) conservent des éléments d'une prière, encore plus spécifiquement liée à la communion, qui complète la demande de bénédiction du sacrifice (et d'une « eucharistie légitime » comme c'est le cas ci-dessous pour Mo 65 et MG 154). Ainsi dans Mo 55/LMS 1377 prie-t-on pour « que nous recevions tous remède et grâce » (*ut sit totis gratia, sit summentibus medicina*³), ce qui s'accorde avec l'antique

1. La postcommunion MG 486 participe de cette même doctrine (voir ici p. 522).

2. C'est probablement ce qui explique le choix comme épiclese d'une citation (littérale comme le démontre la mention des jumeaux qui n'a de sens qu'au sein du contexte précis des *Actes de Thomas*) de AcTh 49-50. La ressemblance de certains aspects de Mnc 36 (notamment *ueni communica nobiscum in tua eucharistia quam facimus in tuo nomine et caritate quia tua uoce sumus congregati*) avec l'épiclese de type gallican (en plus de la forme litannique chère aux insulaires) aura encouragé un liturgiste irlandais à insérer cette ancienne épiclese syrienne au sein de ce sacramentaire d'origine largement gallicane.

3. LMS 1377 : *ut sit offerentibus gratia summentibus medicina* ; un autre parallèle hispanique (par ailleurs fortement influencé par le canon romain)

doctrine de la communion « remède d'immortalité »¹. L'objet le plus fréquent de l'épiclese, l'obtention de la vie éternelle grâce à la communion que l'on s'apprête à recevoir, s'inscrit bien dans cette perspective eschatologique, ainsi que l'illustrent les trois prières suivantes (on notera l'usage de *benedictio*, l'« eulogie » primitive, pour désigner les *Sancta*), clairement apparentées entre elles (ainsi qu'à nombre de communions orientées vers la vie éternelle comme Mnc 19, MG 35, MG 92 et MG 530/And 7) :

[...] ut quicumque et quotienscumque ex hoc pane et ex hoc calice libauerimus, summamus nobis munimentum fidei et sinceræ dilectionis, tranquillam spem resurrectionis atque immortalitatis aeternam [...] [Mo 65.]

[...] ut quod ex hac tua benedictione acceperimus aeternitatis gloriam consequamur [...] [MG 505.]

[...] uti [...] quicumque ex utraque benedictione sumpserimus, aeternitatis praemium et uitam consequi mereamur aeternam [...] [MG 431.]

Curieusement, le thème de la rémission des péchés est presque absent de ces demandes concluant les épicleses (sauf de Mo 65 qui précise, mais un peu plus loin, in [...] *remissionem nostrum criminum*, et, à la rigueur, de MG 100). Quant à ces trois versions de cette prière insérée à la fin des épicleses similaires des *post mysterium* apparentées à DS IV, leur thématique ne diffère pas de Mo 65, MG 431 et 505 :

[...] ut inmiscere digneris spiritum tuum sanctum [...], edentibus nobis uitam aeternam regnumque perpetuum conlatura bibituris. [MG 154.]

[...] ut infundere digneris spiritum tuum sanctum edentibus nobis uitam aeternam regnumque perpetuum conlatura potantibus [...] [MG 527.]

prie : *ut has hostias sancto altario tuo superpositas intendas propitius, sanctifices et benedicas, ac sumentibus ad salutem pertingere concedas* (LMS 1164).

1. Ce concept est attesté dès IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Éph.* 20, 2 (avec Jn 6, 56-58 à l'arrière-plan), voir MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 123, qui renvoie à Th. SCHERMAN, « Zur Erklärung der Stelle Epist. ad Aph. 20, 2 des Ignatius von Antiocheia », *ThQ* 92 (1910), p. 6-19. On la retrouve dans nombre de postcommunions : MG 10 (*de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum* – on notera la tournure épyclétique) ; MG 24 (*Sit nobis domine [...] medicina [...] ut nullis aduersariis opprimamur, qui tanti remedii participatione munimur*) et MG 542 (voir ici p. 457). L'intercession finale de Sérapion qui suit immédiatement la deuxième épiclese donne aussi : « Fais que tous ceux qui communient reçoivent un remède de vie. »

[...] ut infundere digneris spiritum tuum sanctum [...], edentibus nobis uitam aeternam regnumque perpetuum conlocemur [...] [LMS 854.]

Ce lien de l'épiclese avec les prières de communion est si solide que l'on n'est guère surpris de trouver une épiclese pneumatique citée au sein d'une *collectio post communionem*. Il s'agit d'un vestige attestant que les prières qui courent depuis la *prex* jusqu'à l'action de grâces finale devaient former un ensemble organique, jusqu'à ce que celui-ci soit rompu par l'amplification des rites préparatoires à la communion.

Agamus omnipotenti deo gratias, quia refecit nos pane caeleste et poculo spiritali, sperantes ab eius benigna clemencia, ut per effusionem spiritus sancti sui, in quibus cibi caelestis uirtus introiuit, sinceritatis gratia perseueret ¹. [MG 541.]

Nous retrouvons un témoignage de cette unité organique, mais en sens inverse, dans cette *post missa secreta* qui reprend le vocabulaire de la postcommunion (voir ici p. 456 s.) :

[...] ut, qui cum a te benedicta sumimus, omnino nos benedictione refectos et a criminum liberatos omnibus modis gaudeamus. [LMS 1111.]

On peut se demander, en conclusion, si l'oraison *post mysterium*, avec cette demande de bénédiction certainement liée à l'origine au sacrifice spirituel offert par les baptisés et signifiée dans l'oblation des aliments, ne complétait pas (tout en s'en distinguant) l'acte d'offrande et le récit non scripturaire terminant la *contestatio*. En effet, cette prière oblatrice (sans doute avec une doxologie comme dans Str 254) devait précéder immédiatement la *post mysterium*, avant que le récit scripturaire puis le *Sanctus* ne s'intercalent. Nous retrouvons ici quelque chose de la structure du canon romain, qui fait succéder à la *laus deo* et au *Te igitur* une série de prières oblatrices s'achevant avec le *Quam oblationem* (le *Fac nobis* du DS) qui tient lieu d'épiclese.

Quant aux trois épicleses (Mil, p. 18* ainsi que MG 271 et 424, voire MG 281) situées avant le récit, à la manière de

1. Cette manière de parler du rôle de l'Esprit dans l'eucharistie évoque le langage d'Éphrem de Nisibe († 373), notamment *Hymnes sur la foi* 10, 7 ; voir YOUSSEF, *L'Eucharistie chez saint Éphrem*, p. 253-266.

l'épiclese alexandrine ou du *Fac nobis/Quam oblationem*, il s'agit peut-être simplement d'une inconséquence de la part d'un compilateur, mais on ne peut exclure, à titre d'hypothèse, que ces anomalies témoignent du choix de quelques liturges gallo-romains lors de l'introduction du *Qui pridie*, qui se seraient résolus à le placer à la suite du *Qui formam* et de l'épiclese.

En marge du fonds occidental.

Un nombre non négligeable des épicleses répertoriées n'appartient pas au stéréotype ainsi défini. En premier lieu, il faut mentionner à côté de l'épiclese gallicane « classique », une importante série de formules probablement plus étroitement liée à l'Italie que l'épiclese « *infundere* ». Certes, les épicleses de MG 154 et 527 paraissent, elles aussi, venir d'Italie, mais leur usage commun d'*infundere* dénote le type gallican « classique ». Ce n'est pas le cas de celles qui se caractérisent par l'emploi d'un *descendat*, et qui se rapprochent du langage plus direct de l'épiclese syrienne archaïque illustrée notamment par E-Bas, Syr-Bas et Byz-Bas, qui prient pour « que vienne (*elthein*) ton Esprit ». Leur relative hétérogénéité par rapport au fonds de type gallican « classique », comme leur parenté avec l'épiclese – certes non romaine – Gev 448 (*Descendat in hanc plenitudinem fontis uirtus spiritus tui*) de la *benedictio fontis*, du Gélasien ancien sont évidentes.

Descendat, domine plenitudo maiestatis, diuinitatis, pietatis, uirtutis, benedictionis et gloriae tuae super hunc panem et super hunc calicem [...] [Mo 65.]

Descendat domine, in his sacrificiis tuae benedictionis coaeternus et cooperatore paraclitus spiritus, ut oblationem quam tibi de tua terra fructificante porregimus, caelestem per munerationem te sanctificante summamus¹ [...] [MG 100.]

Pater Iesu Christi [...] concede nobis, ut descendat benedictio tua super hunc panem et calicem in transformationem spiritus tui sancti, uti haec benedicendo benedicas, sanctificando sanctifices [...] [MG 431.]

Descendat quaesumus, domine, spiritus sanctus super hoc altare qui haec munera tuae maiestatis oblata benedicendo benedicat et

1. Le MG donne bien *per munerationem* et ce n'est pas une mauvaise lecture de *permutatione* comme le propose Mohlberg ; voir PINELL, p. 35-36.

sanctificando sanctificat [...] [Éd. Martimort, « Un sacramentaire », p. 311 ; voir Greg 816.]

Au sein de cette famille *descendat*, il faut réserver une attention particulière aux deux épicleses suivantes :

Descendat, precamur, omnipotens deus, super haec quae tibi offerimus, uerbum tuum sanctum, descendat inestimabilis gloriae tuae spiritus, descendat antiquum indulgentiae donum, ut fiat oblatio nostra hostia spiritalis in odorem suauitatis accepta¹ [...] [MGV 8/46.]

[...] ex his quoque libaminibus odor ad te suauitatis ascendat, atque in his benedictio a te copiosa descendat ut, per mysterium tuae operationis, fiat nobis [...] [Bick 3.]

Ces *post mysterium* sont manifestement liées à l'épiclese pneumatique qui accompagne la parente du *Supplices te rogamus* romain reprise dans les livres wisigothiques. Du fait qu'une telle prière *descendat* tranche avec les autres épicleses pneumatiques hispaniques (on se souviendra également qu'une grande partie du matériau du MGV provient d'Italie), on peut supposer qu'elle est issue d'une tradition italienne qui a réussi à influencer ici ou là une version du canon romain – peut-être celle-là même qui est attestée par Gélase I^{er}² – mais qui n'est pas parvenue à supplanter la forme plus archaïque du canon généralement reçue dans l'*Urbs* :

Descendat hic quaeso inuisibiliter benedictio tua sicut quondam in patrum hostiis uisibiliter descendebat. Ascendat odor suauitatis in

1. Cette épiclese mériterait à elle seule une étude fouillée. Outre la ressemblance de MGV 8/46 avec AcTh 50 et avec l'*Vnde memores/Supra quae* romain, on notera l'usage tout à fait exceptionnel dans ce contexte en Occident de *uerbum*, ainsi que son voisinage avec l'invocation de l'Esprit Saint. Une telle formulation évoque soit l'indistinction Fils/Esprit telle qu'on la rencontre dans le vocabulaire de Paul (notamment dans 2 Co 3) et des Pères du II^e siècle (voir STUDER, *Dieu sauveur*, p. 101-103) ; soit la conception, chère à Justin et à Irénée, de l'anaphore comme « parole de Dieu » (voir ici p. 544 s.) ; soit encore la théologie alexandrine d'Athanase ; voir *Épître à Sérapion*, « Il n'y a rien qui se produise ni se fasse sans le *logos* et l'Esprit » (I, 31) et « L'Esprit est dans le *logos* » (III, 6) ; cités dans G. J. CUMING, « Thmuis Revisited : Another Look at the Prayers of Bishop Serapion », *Theological Studies* 41 (1980), p. 573 et JOHNSON, *The Prayers*, p. 236, en faveur de l'orthodoxie de l'épiclese du *logos* de Sérapion.

2. *Quomodo ad diuini mysterii consecrationem caelestis spiritus inuocatus adueniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur criminosis plenus actibus reprobetur ?* (*Ep. Fragm.* 7 ; EPRG, p. 486) ; voir GAMBER, « Zur Textgeschichte », p. 62.

conspectu diuinae maiestatis tuae ex hoc sublime altario tuo per manus angeli et deferatur in ista sollemnia spiritus tuus sanctus ¹ [...] [LMS 627.]

L'épiclese eucharistique pneumatique Mnc 56/MG 205, *per illustrationem spiritus sancti deferentibus nuntiis odor suauitatis ascendat*, citée au sein d'une *praefatio* du jeudi saint, appartient également à cette famille. On notera que le corps de cette prière reprend les thèmes de l'euchologie pascale romaine mais en les combinant avec l'architecture de la *post mysterium* ².

Toujours au sein de cet ensemble, MGv 8/46 se signale en ce qu'elle est en partie une épiclese du Verbe, basculant ensuite vers l'Esprit (à moins que ceux-ci ne soit entendus ici comme des synonymes). Ce qui est d'autant plus singulier que les liturgies latines, à quelques exceptions près comme LMS 452 (voir ici p. 451), ne se montrent d'autre part guère accueillantes au vocabulaire du *logos*.

Cependant l'invocation du Christ, en elle-même, n'est pas si exceptionnelle ³. Elle s'inscrit dans une tradition épicletique archaïque, tombée partout ailleurs en désuétude. Selon cette antique perspective, l'invocation du Christ n'est autre qu'une forme de prière appelant l'avènement de Jésus au sein de l'assemblée eucharistique réunie dans l'attente de cette venue glorieuse ⁴. C'est ce qu'atteste le *maran atha* eschatologique de 1 Co 16, 22, Ap 22, 20 et Did 10 (des textes dont le *Sitz im*

1. Voir aussi LMS 1191 qui reprend dans un étonnant *patchwork* tous les thèmes de l'*Ergo memores* de DS IV en les combinant d'une part à des locutions hispano-gallicanes et de l'autre à une épiclese *descendat* suivie d'une seconde du type *infundas*, mais aussi des éléments d'une sorte de *Fac nobis* apparenté à celui de DS IV (mais doté d'un *Qui formam* !).

2. *Sacrosanctam [...] hodierna die inchoandae paschae sollemnitatem ac salutiferam dominicae immolationis effigiem in sacrificio spiritali, Christo offerente, transfusam non iam in amaritudine azimi neque in fermento ueteris malitiae celebrantes, sed in nouam et sinceram conspersionem immaculatis sacris altaribus hostias offerentes, omnipotentem deum per unigenitum filium suum dominum nostrum Iesum Christum deprecamur, <ut> qui haec in sacri corporis et sanguinis sui oblatione benedicere et sanctificare dignatus est.*

3. Voir BOUYER, *Eucharistie*, p. 315-316 ; GAMBER, « Eine Christus-Epiklese » et EIZENHÖFER, « Zur Christus-Epiklese », qui donne d'autres exemples d'épicleses (LMS 7, 25, 43 et 1259), en général christologiques, du type *Veni* dont on ne trouve pas de trace dans les sources gallicanes, à l'exception de Mnc 38. On peut ajouter à cette série le célèbre *Veni sanctificator* (probablement d'origine celtique) du Missel de Stowe.

4. Ce n'est pas le cas de MG 538 (d'allure en partie très tardive) qui demande au Christ de transformer les dons : [...] *precamur mente deuota te, maiestas aeterna, ut tua operante uirtute, pane mutato in carnem, poculo uerso in sanguinem, illum sumamus de calice, qui de te fluxit in cruce ex latere, saluator.*

Leben est du reste eucharistique, ou au moins liturgique dans le cas de Ap 22, 20)¹ :

Tuum uero est omnipotens pater mittere nunc nobis unigenitum filium tuum, quem non quaerentibus sponte misisti. Qui cum sis ipse immensus et inaestimabilis deum quoque es te immensum et inaestimabilem genuisti ; ut cuius passione redemptionem humani generis tribuisti, eius nunc corpus tribuas ad salutem [...] [Bia 450.]

Mitte uerbum tuum e caelis, domine, quo abluantur delicta et sanctificentur oblata [...] [LMS 452.]

Adueni ergo, rogamus, et in medium nostri adsiste, et qui nos tunc reparasti per crucem, per istum immolatum panem et sanguinem iterum lapsos repara, ut te aduenire in nostris cordibus sentientes, exeamus obuiam tui [...] ². [contestatio MG 200.]

Si l'on fait abstraction de MG 200, qui est directement adressée au Fils, cette requête d'un envoi (*tuum est [...] mittere nunc nobis unigenitum filium tuum* [Bia 450] ; *Mitte uerbum tuum* [LMS 452]) du Fils par le Père, paraît représenter l'épiclese christologique occidentale caractéristique. Elle forme un écho aux prières eucharistiques louant le Père d'avoir envoyé son Fils.

Curieusement, les sacramentaires gallicans ne connaissent pas d'épicleses pneumatiques avec *mittere/emittere* calquée sur le modèle syro-occidental réputé classique (TradAp, CA VIII, XIIAp/Chrys, Jas...). Mais on trouve à Rome des épicleses *emitte spiritum* : la *super oblata* Ve 577, la bénédiction romaine des fonts baptismaux Gev 444 et la bénédiction sur le chrisme Greg 334. Il faut aussi mentionner la curieuse épiclese *Emitte angelum/spiritum* (adressée au Christ) des antiphonaires français et nord-italiens (*Emittere digneris, domine, sanctum spiritum/angelum tuum ad sacrum et immortale mysterium, scilicet corpus et sanguinem tuum*) ; ou encore la collecte Bgr 127, de facture nettement insulaire, pour le Lucernaire (*digneris domine emittere spiritum tuum sanctum de throno flammeo*). Il semble que ces pièces se rattachent à une famille romaine ou

1. ROUWHORST, « Bénédiction », p. 224 s. et « La célébration », p. 73-74 ou TAFT, « From Logos to Spirit », p. 499, comme beaucoup aujourd'hui, pensent que l'épiclese syrienne classique tire son origine d'un « Viens Seigneur » du type Did 10 dont elle serait une réinterprétation pneumatique.

2. Il n'est pas impossible que cette épiclese, qui a été ajoutée comme protocole du *Sanctus* à l'*immolatio* de la *missa in symboli traditione* (une *immolatio* de facture très tardive), s'inspire de AcTh 49-50 ; voir GAMBER, « Eine Christus-Epiklese ».

italienne d'épicleses du type *emitte*, proche de l'oraison matutinale Gev 1582 *Emitte quaesumus domine lucem tuam in cordibus nostris*.

Disons enfin un mot de prières atypiques sur les dons qui semblent également dépendre de la liturgie romaine : MG 202/MGV 18 *in symboli traditione (Aspice in caelo uultu tuo¹, pie miserator, haec munera, qui semper es propensus ad dona, ut ipsa contemplatione oblata sanctifices naturali maiestate, qui perpetue sancuts es et sancta largiris...)* et Mo 19 (*Respice, igitur, clementissime pater, filii instituta, ecclesiae mysteria, credentium munera...*). Bien qu'elles conservent l'idée de bénédiction du sacrifice, ces *post mysterium* n'ont ni épiclese pneumatique, ni aucune des autres formules caractéristiques de l'épiclese de type gallican, même si l'on reconnaît dans le cas de Mo 19 la reprise d'un *Qui formam*. Ces pièces paraissent participer (de même probablement qu'un élément semblable de MG 505 ; voir ici p. 437) de quelque imitation autochtone de la *super oblata* romaine (voir par exemple Ve 163), voire du *Supra quae propitio ac sereno uultu respicere digneris et accepta habere* (d'après Gn 4, 4²), pour lequel le *Bobiense*, Stowe et le *Missale Francorum* donnent justement *aspicere dignare*. Il est clair, d'ailleurs, que la curieuse collecte pascalle pour la fraction MG 272 (*Respice ad hanc oblationem...*) qui combine un *Hanc igitur* romain et une brève intercession litanique, participe de ce genre d'hybride. On peut à cette occasion vérifier le caractère particulièrement relatif de la « loi de Baumstarck » dans le contexte gallican.

La doxologie.

Les sacramentaires sont singulièrement avares en renseignements à propos de la doxologie finale qui, dans toutes les liturgies classiques, conclut le cycle des prières de l'anaphore, mais aussi toutes les formes de grandes prières et même les homélies, par une glorification de Dieu qui complète la *narratio* des *magnalia dei*. Le plus souvent, le copiste se contente d'un *Per Christum* ou d'un *Qui tecum*. Certaines *post secreta* hispaniques sont même dépourvues de doxologie et ne donnent qu'un simple

1. in caelo uultu tuo MG 202] sincero uultu, MGV 18

2. Voir MAGNE, *Sacrifice et sacerdoce*, p. 49-57.

Amen, comme LMS 1404, 1413 et 1457. Il est vrai que la doxologie, en tout cas à la fin de l'époque mérovingienne, semble avoir été fort concise : souvent un simple décalque de la doxologie des collectes ¹ :

Praesta omnipotens deus qui uiuis et regnas in saecula. [MG 100.]

Per Iesum Christum, filium tuum dominum ac deum nostrum qui tecum uiuit et regnat cum spiritu sancto in saecula saeculorum [...] [Mo 31 ; voir aussi MG 5.]

Tout en tenant compte du génie occidental de la concision, on peut soupçonner ici un de ces glissements dont les formulaires du *Gothicum* sont coutumiers. La seule doxologie adaptée à une *post mysterium* que donne ce sacramentaire est apparentée à celle du canon romain (mais avec une farcissure trinitaire) ².

On trouve heureusement dans le *Monacensis* quelques exemples de doxologie, qui, tout en conservant un style simple accordé aux autres formules authentiquement gallicanes (au sens large du terme), s'expriment d'une manière plus en harmonie avec le contexte anaphoral, en général dans la ligne de Paul (par exemple de Rm 16, 27) et de Ap 5, 13 ou 7, 12 ³. Elle ne paraît pas résulter d'une excentricité irlandaise. En effet, on retrouve en abondance ce type de formule en conclusion des sermons de Césaire d'Arles (par exemple : *Cui est honor et imperium cum patre et spiritu sancto* ou *Cui est honor et gloria...*, ou encore *Cui est gloria et imperium...*) ⁴. Et le

1. On peut même repérer quelques doxologies christologiques du type *saluator mundi* (MG 134, 211 et 538) ou *qui cum patre* (MG 19).

2. *Per quem omnia creas, creata benedicis, benedicta sanctificas, et sanctificata largiris, deus qui in trinitate perfecta uiuis et regnas in saecula saeculorum* (MG 57). Si l'on enlève l'incise trinitaire, nous avons une leçon plus archaïque de la doxologie romaine ; voir PINELL, « La grande conclusion ». La concaténation est typique du *Gothicum*. Le fond est peut-être apparenté à DS IV ; outre la présence d'autres formulaires de type milanais (MG 527 et 528), on remarquera le *deus qui in trinitate perfecta uiuis* de MG 57 apparenté au *qui trinitati perpetuum regnum est a saeculis* inséré dans la doxologie DS I, 24 (dont on peut douter fortement qu'elle soit contemporaine d'Ambroise).

3. Mone propose une doxologie assez élaborée dont le style « théologique » est singulier : *Cui est apud te, domine, cum spiritu sancto regnum sempiternum, perpetua diuinitas in saecula saeculorum* (Mo 46).

4. Voir ici p. 194, n. 3 ; on trouve une paraphrase analogue des doxologies pauliniennes dans la *Passio Perpetuae* 1, 6 : *cum domino nostro Iesu Christo cui est claritas et honor in saecula saeculorum. Amen* ; et 20, 11 : *cui est claritas et immensa potestas in saecula saeculorum. Amen*. La doxologie de type gallican semble s'inscrire dans la droite ligne de ces doxologies, mais le terme *claritas* a cédé le pas au *gloria* européen.

Monacensis ajoute une telle doxologie (plutôt paulinienne) à la fin de l'épiclese tirée de AcTh 50 :

Tibi est honor et gloria in saecula <saeculorum>. [Mnc 38.]

Un peu plus bas, on retrouve une doxologie apparentée, légèrement amplifiée, peut-être sous l'influence de Milan ¹ :

Per dominum nostrum Iesum christum, cum quo tibi est potestas, et honor et gloria, simul cum spiritu sancto, in saecula saeculorum. [Mnc 70.]

C'est parfois en dehors de la *post mysterium* que l'on trouve les doxologies les plus amples. Le bénédictionnaire gallican semble avoir ainsi retenu un certain nombre de doxologies de type anaphoral :

Cui est honor et gloria uirtus et imperium unica semper maiestas qui uiuis et regnas in saecula saeculorum. Amen. [Fr B CXI 568/CXVI 600.]

Praesta per eum in quo pater regnat in filio, filius clarificatur in patre, spiritus sanctus in unitate fidei uiuit et dominatur et regnat deus. [Fr B CXX 622 – sans doute influencée par E-Bas.]

Cui est honor imperium regnum et potestas in saecula. [Fr B CXXXI 685.]

De même cette belle doxologie « binitaire », certainement anaphorale, est venue s'insérer à la fin d'une *contestatio* :

1. *Per unigenitum filium suum regem ac saluatorem, dominum deum nostrum per quem sibi est, cum quo sibi est laus, honor, gloria, magnificentia, potestas cum spiritu sancto a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. Amen* (DS IV, 29) ; – *Per dominum nostrum Iesum Christum in quo tibi est, cum quo tibi est, honor, laus, gloria, magnificentia, potestas cum...* (DS V, 30/DS VI, 24 ; en conclusion du Pater) ; – *Per dominum nostrum Iesum Christum cui est honor et gloria, laus, perpetuitas a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum. Amen* (DS VI, 30) ; – *Et est tibi deo patri omnipotenti ex ipso et per ipsum et in ipso omnis honor, uirtus, laus, gloria, imperium, perpetuitas et potestas in unitate spiritus sancti per infinita saecula saeculorum. Amen* (Bia 774). Ces variations sur une même formule donnent une bonne idée de la liberté et des contraintes de la composition liturgique avant la codification.

Unde sancte pater, omnipotens sempiterna deus, per Iesum Christum filium tuum dominum nostrum gloria tibi semper, qui in te et ex te et tecum est semper. [MG 311/MGV 241.]

Il semblerait que la doxologie ne soit pas parvenue à s'attacher de manière normative à l'épiclese lorsque cette dernière fut ajoutée à la suite de l'anaphore.

Appendice : la prière « post eucharistiam » et sa collecte.

Comme nous l'avons vu, la *contestatio*, mais aussi l'épiclese, entretiennent des liens étroits avec les prières après la communion, ce qui justifie cet ordre de présentation s'achevant par une brève évocation de ce type de formules.

La double prière qui conclut l'*ordo missae* est composée, selon le schéma classique, d'une part d'un invitoire incitant l'assemblée à l'action de grâces et à la prière (en Espagne, l'invitoire s'est transformé en hymne de postcommunion, mais on y reconnaît encore clairement la ligne mélodique d'un simple récitatif¹), et de l'autre d'une collecte correspondante, dont la forme stéréotypée, de même que pour les autres *collectiones*, était une simple demande d'acceptation de la prière. Ces prières ne connaissent pas de désignation très stable. Pour le *Gothicum*, le Fragment Anderson, le *Gallicanum Vetus* et le *Bobien*se, l'invitoire est appelé soit [*collectio*] *post communionem*, soit [*collectio*] *post eucharistiam* ; et la collecte soit *collectio*, soit *consummatio missae*². Souvent, le compilateur aligne contre toute logique deux invitatoires à la suite comme dans MG 486-487 ou Bob 593-594. De même les livres hispaniques donnent généralement un invitoire comme *completuria*. On ne concevait plus alors la première prière comme une admonition, ainsi que le montre l'ajout systématique d'une doxologie conclusive. En revanche, si l'invitoire du *Monacensis* (Mnc 19) n'a plus de titre lisible, il conserve encore sa forme primitive (mais avec une doxologie) ; tandis que sa collecte est bien une prière conclusive, désignée comme telle (*nunc collectio*).

De même que pour la *post nomina*, c'est l'invitoire, plus que sa collecte, qui comporte le plus de richesse théologique, sauf lorsque

1. Voir ASENSIO, « Los recitativos ».

2. Mais le *Mediolanensis* emploie pour la collecte le terme hispanique *completuria* (tout en maintenant la division de cette prière en invitoire/collecte à la manière gallicane), tandis que le *Monacensis* ne donne apparemment pas de titre à l'invitoire, et désigne la collecte par un *collectio sequitur* (voir § 19-20).

cette collecte reprend les thèmes de l'invitatoire. De même que pour les *post mysterium*, les sacramentaires comptent proportionnellement un très petit nombre de formulaires de postcommunion qui s'appuient sur des stéréotypes vigoureux, ce qui dénote leur stabilité.

On pourrait restituer l'invitatoire type comme ceci : *Refecti spiritali cibo et caelesti poculo reparati, fratres karissimi, agamus gratias omnipotenti deo patri ut...*¹. Cette formule n'a du reste rien de spécifiquement gallican : le *Veronensis* en contient une large série (Ve 230, 723, 1325...), mais dotée de la tournure caractéristique de la *collecta* romaine.

L'idée centrale de ce type de prières est l'acte eucharistique en lui-même, l'action de grâces. Cette réitération du thème premier de la *contestatio* constitue une autre de ces formules « pivots » identifiables, caractérisant la liturgie de type gallican :

Consummati ac refectionis caelestis cibo eucharistiae misterio in substantiam gloriae² immortalitatis admissi agamus deo patri³ omnipotenti gratias quod terrenae nos originis atque naturae sacramenti sui dono in caelestem⁴ uiuificauerit demutationem ut per alimoniam corporis et sanguinis Iesu Christi consecratos ad incrementum immortalitatis eueheret huius⁵ muneris apud nos maneat inlaesa communio. Amen⁶. [Mnc 19/LMS, col. 53 (en note) ; voir aussi Sto, p. 36/*Book of Dimma*.]

Refecti esca caelesti, poculo domini recreati deo patri omnipotenti laudes et gratias referamus. [...] [Mo 22.]

Caelesti cybo potoque roborati omnipotenti deo laudes et gratias, fratres karissimi, referamus poscentes [...] [MG 9.]

Gratias tibi agimus omnipotens aeternae deus qui reficis nos esca aeternitatis et uitae, quaesumus misericordiam ut <quibus> corpore comunicauimus corde uigeremur sic enim spiritalis esca nos proderet sicut <quod> ore sumimus mentibus <hauritur> [...] [Bob 593.]

Tibi Christe⁷ referimus gratiam, qui nos diuinis muneribus satias ex

1. Voir par exemple MG 61 (*Refecti spiritali cibo et caelesti poculo reparati*) ; MG 487 (*Refecti Christi corpore et sanguine*) ; Gev 872 (*Repleti alimonia caelesti et spiritali poculo recreati*) ; Gev 1124/MGV 38/Bia 76 (*Repleti cibo spiritalis alimoniae*). Ce vocabulaire semble remonter au moins à AMBROISE, *De Elia* 10, 34 (*Merito dicunt singuli refecti cibo et spiritali potu*), voire (en négatif !) à CYPRIEN, *De lapsi* 9 (*Derelicto cibo et poculo domini*). – Je laisse de côté la *post communio* MG 519 *Corpuus tuum, domine* (voir aussi LMS, col. 298 [en note]), bien connue pour avoir été adoptée comme prière privée de communion dans la liturgie romano-franque (voir JUNGSMANN, *Missarum sollemnia* III, p. 336-338), mais qui semble fort tardive.

2. Gloriam Mnc] gloriose LMS

3. patri om LMS

4. sacramenti sui dono in caelestem Mnc] sacramentis caelestae LMS

5. immortalitatis eueheret huius] mortalitatis huius LMS] immortalitatis eueheret cuius Mnc

6. On notera que la conclusion hispanique conserve la forme traditionnelle de l'invitatoire, dépourvue de doxologie à la différence du *Monacensis* (*per dnm nm Mnc*).

7. Christe est sans doute une addition.

mensa plena donis tuis omnibus ; nos sumentes te laudamus domine, <comedentes> laudes tibi dicimus nunc et semper per omnia saecula. Alleluia, alleluia ¹. [Fragment Wilmart.]

Deus tibi gratias agimus per quem misteria sancta celebramus et a te sanctitatis dona deposcimus [...]. [*Book of Deer* ; *Book of Mulling* ; Sto, p. 36 ; MG 542 ; MG 498 ; Mil, p. 24* ².]

Gratias agentes, oramus te, domine, ut corpus et sanguis filii tui domini nostri non sit nobis ad iudicium, sed ad medellam proficiat corporis et animae nostrae atque quotidianae consolationis tribuat saturitatem. Amen. [LMS, col. 83 (en note).]

Repleatur os nostrum laude tua, domine, et cor nostrum gratia, ut et uox nostra tuis resultet praeconiis et anima repleatur spiritalibus donis. [LMS 209.]

Expletis, domine, in hac sancta solemnitate nostrae seruitutis officiis, gratias tibi laudesque deferimus dono tuae miserationis adiuti, praecantes te, deus, ut a peccatis nos abluas et in tuis semper laudibus exsultare concedas. [LMS 610.]

Complentes, domine, sacrificiorum hodie sollemnitatem ac missarum adimplentes officia, agentes tibi gratias petimus ac rogamus ut nos quoque a malis omnibus clementer eripias. Amen. [LMS, col. 348 (en note).]

La liturgie syro-orientale donne d'ailleurs à cet endroit un invitoire diaconal similaire (comparer notamment avec MG 530, citée ici p. 458, et MG 541 citée p. 447) :

Que nous tous qui, par le don de la grâce de l'Esprit Saint, nous sommes approchés, avons été jugés dignes et avons pris part à ces divins, vivifiants et glorieux mystères, rendions grâce d'un seul cœur et glorifions le Dieu qui nous en a fait don ³. [LEW, p. 301.]

Mais le salut et le don de la vie éternelle, dont la participation à l'eucharistie constitue le gage, occupent aussi une bonne place, ce dernier point étant visiblement davantage lié à l'épiclese et à la communion elle-même – à tel point que certaines *post eucharistiam* sont indissociables de la prière *post mysterium*, comme nous l'avons vu plus haut.

[...] ut nos, quos dignos habuit participationis corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi unigeniti sui, dignos etiam caelesti remuneratione perenseat [...] [MG 9.]

Diuinam misericordiam concordii oratione poscamus, ut haec salutifera

1. L'Alléluia témoigne de ce qu'une évolution analogue à celle que connut la liturgie hispanique, et qui tendait donc à transformer la monition diaconale en répons, était aussi en cours en Gaule.

2. Voir les variantes données p. 305.

3. On trouvera une structure et une thématique semblables dans CA VIII, 14. Quant à l'Anaphore de Barcelone (ROCA-PUIG, p. 89) ou à celle de Sérapion (Ser 4), elles conservent une longue prière d'action de grâce après la communion de tonalité anaphorale très semblable.

sacramenta nostris recepta uisceribus purificent animam corpusque sanctificent, atque ad spem caelestium uiscera pariter et corda confirmant. [...]. [MG 530/And 6.]

Deus iusticiae, deus misericordiae, deus immortalitatis et uitae, deus splendoris et gloriae, quaesumus te et oramus, ut diuinis muneribus recreati in illam beatitudinem seruemur a te tibi. Per. [MG 531/*Book of Cerne* 145.]

Il est certain que l'origine des prières de postcommunion, dont le thème principal est l'action de grâces, est particulièrement vénérable. Même si Justin (1 *Apol.* 65-67) – qui ne cherche pas l'exhaustivité – ne mentionne aucune prière après la communion, il est nécessaire de faire remonter cette prière à l'action de grâces tripartite illustrée par *Didachè* 9-10¹ ; et surtout à celle, bipartite, un peu plus tardive, illustrée par l'Eucharistie mystique (recueillie dans les *Constitutions apostoliques* VII, 25-26)². Comme l'a mis en lumière E. Mazza, l'Eucharistie mystique contient une seconde eucharistie, prononcée après la communion, qui continue de témoigner de l'unité de cet ensemble ultérieurement disloqué lorsque la dernière partie de l'action de grâces, devenue la postcommunion, sera séparée de l'anaphore principale par toute une série de rites et de prières³. L'invitatoire de postcommunion est donc un précieux vestige de l'eucharistie sur la coupe dite à la fin du repas (attestée par Did 10), et qui n'est elle-même rien d'autre qu'une adaptation chrétienne de la dernière des trois bénédictions juives du repas, la *birkat hammazon*

1. *La Doctrine des Douze Apôtres*, éd. RORDORF et TUILIER, p. 175-183. Si tous s'accordent à faire de ce règlement ecclésiastique un ouvrage syrien, le consensus n'est pas atteint à propos de sa datation. Il aurait été composé pour le fond avant la fin du I^{er} siècle (BRADSHAW, *La Liturgie chrétienne*, p. 103-105), mais il s'agit d'un texte « vivant » doté de plusieurs strates rédactionnelles dont justement les sections euchologiques sont parmi les plus anciennes ; études récentes dans C. N. JEFFORD éd., *The « Didache » in Context. Essays on its Text, History and Transmission*, Leyde, etc., 1995. – Parce qu'elles ne cadraient pas avec leur conception *a priori* d'un formulaire eucharistique, W. RORDORF, « La *Didachè* », dans *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976, p. 7-28, ou K. NIEDERWIMMER, *The Didache*, trad. de l'allemand, Minneapolis, 1998, p. 139-167, ont renvoyé *Didachè* 9-10, à de simples agapes. Aujourd'hui, il existe un consensus en sens contraire, comme le remarque BRADSHAW, p. 153 et 179, n. 113 ; voir E. MAZZA, « “Didachè” IX-X ; elementi per una interpretazione eucaristica », *EL* 92 (1978), p. 393-419 (repris dans *L'anafora eucaristica*, chap. I) ou K. L. GAMBER, « Die “Eucharistia” der Didachè », *EL* 101 (1987), p. 3-32.

2. Voir METZGER, t. I p. 20 s. (texte t. III, p. 53-57) ; on lira METZGER, « Les deux prières » et « La *Didascalie* » ; MAZZA, *L'anafora eucaristica*, chap. II et *L'Action eucharistique*, p. 49-51 et 105-108.

3. Voir MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 50, qui s'appuie donc sur l'évolution perceptible entre Did 9-10 et l'Eucharistie mystique. Comme le souligne E. Mazza (p. 29), on se fera une bonne idée du schéma des bénédictions juives de la fin du repas grâce au *Livre des Jubilés* 22, 6-9 (éd. A. CAQUOT, dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, éd. A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO, Paris, 1987, p. 721).

(elle-même tripartite). De ce fait, l'*agamus gratias deo patri* de la *post eucharistiam* est aussi le seul vestige de l'antique formule directe d'action de grâces, antérieure à l'évolution rhétorique qui provoqua l'adoption du style indirect (« Il est digne et juste de te louer... »).

La collecte, si l'on en juge par le *Monacensis* et surtout par les Messes de Mone, qui semblent s'être gardés d'innover dans ce domaine, était très simple, et peut-être dotée d'échos lointains des intercessions anaphorales :

Custodi intra nos domine gloriae tuae munus ut aduersus omnia praesentis saeculi mala¹ sanctae eucharistiae quam percipimus uiribus muniamur. [Mnc 20/MG 509/*Book of Mulling*.]

Exaudi nos, domine, et praesta quae te petimus pacem tuam perfectam de caelis. Da nobis hodie pacificum quoque hunc diem et ceteros dies uitae nostrae praesta pacem. Per dominum nostrum. [Mo 23.]

Exaudi nos, deus pater omnipotens, et praesta quae petimus, per dominum [...] [Mo 36.]

Exaudi preces familiae tuae omnipotens sempiternae² deus et presta ut sancta haec, quae te donante sumpsimus, incorrupta in nobis te auxiliante seruemus. [And 7/MG 520.]

Quant à la division de la prière de postcommunion en invitoire et en collecte, elle est particulière, en Occident, à la Gaule, mais elle peut se prévaloir de l'usage attesté dans CA VIII, 14, et dans la liturgie syro-orientale (LEW, p. 301-302) qui donnent, après la communion, un invitoire diaconal suivi d'une oraison sacerdotale. À cet égard, il faut souligner la proximité de tous ces textes qui doivent se rattacher à un fonds archaïque commun.

1. mala] macula MG

2. sempiternae om MG

CHAPITRE V

LES RACINES

Peut-on maintenant relier les éléments structurants dégagés dans les chapitres précédents avec les grandes étapes de l'histoire de la liturgie, afin de tenter de reconstituer une histoire de la prière eucharistique de type gallican ? Nous ne possédons que peu d'informations directes sur ce que pouvait être l'eucharistie des communautés chrétiennes de l'Occident lorsque celles-ci commencèrent à prospérer ! Nous aurons l'occasion dans les chapitres suivants de prendre en considération les témoignages de Justin de Rome, Irénée de Lyon et Cyprien de Carthage. Mais auparavant, il est possible d'étendre notre champ d'investigation au-delà de la seule prière eucharistique pour recueillir des indices supplémentaires sur les influences liturgiques subies par l'Occident au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne. En effet, la Bible latine, les rites baptismaux, la typologie pascalle et les doctrines eschatologiques véhiculées par la liturgie offrent des points d'ancrage solides, sans équivoque, dont on peut tirer des conclusions susceptibles d'être transposées du point de vue de l'anaphore.

Des liens religieux avec l'Orient.

Il n'y a point d'échappatoire en la matière : le christianisme est né en Orient, en Palestine, à une époque où le grec dominait culturellement l'Empire. C'est au moyen de la

langue grecque que la Bonne Nouvelle de Jésus s'est propagée dans le monde latin depuis le Proche-Orient. Le christianisme latin est le résultat d'une acculturation. Et le rituel chrétien, en Occident, qu'il soit de type gallican ou romain, porte l'empreinte, nous allons le voir, de l'Asie Mineure et, de manière complémentaire, de la Syrie.

En un sens, il n'est de liturgie primitive qu'orientale, et bien des aspects de la liturgie de type gallican reflètent cet héritage ancestral. Faut-il rappeler que les premières communautés chrétiennes de la Gaule dont nous ayons quelques échos, celles de Lyon et de Vienne¹, ont à leur tête des évêques hellénophones ? Nous savons même qu'Irénée venait de Smyrne en Asie Mineure (Irénée, *Contre les hér.* III, 3 et Eusèbe, *Hist. eccl.* IV, 14), et que la Lettre des Églises de Vienne et de Lyon (transmise par Eusèbe dans *Hist. eccl.* V, 1) sur les persécutions est adressée vers 177 aux Églises d'Asie et de Phrygie... Pas plus qu'il n'est permis de contester l'origine orientale des fondateurs des Églises des Gaules², nous ne pouvons douter que ceux-ci aient apporté les conceptions ainsi que les usages liturgiques de leurs contrées d'origine, notamment l'Asie Mineure.

La présence d'Orientaux dans la partie occidentale de l'Empire romain, en Italie, en Gaule et en Espagne, est bien documentée jusqu'à une date très tardive³. Peu importe leur

1. On a discuté à perte de vue sur l'ampleur et le nombre des premières communautés chrétiennes gallo-romaines ; voir GRIFFE, *La Gaule chrétienne* I, p. 29 s. et 84 s.

2. Certains, tel M.-Y. PERRIN, « Rome et l'extrême Occident jusqu'au milieu du III^e siècle », dans *Histoire du christianisme* I, *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris, 2000, p. 647, à la suite de Ch. PIETRI, « Les origines de la mission lyonnaise : remarques critiques », dans *Les Martyrs de Lyon (177)*, Paris, 1978, p. 211-231, tentent de relativiser les origines orientales du christianisme en Gaule, par exemple en minimisant le poids des communautés asiates ou en tâchant de « romaniser » Irénée. Mais en matière d'évangélisation et d'orientation doctrinale ce n'est pas le nombre qui compte. Ajoutons que le seul fait qu'une réalité historique ait été reconnue longtemps comme une évidence par tous (voir GRIFFE, *La Gaule chrétienne* I, p. 24-33) n'est pas toujours un motif suffisant pour la tenir en suspicion. En particulier lorsque l'évidence en question repose sur des faits aussi avérés que les liens de la Gaule chrétienne antique avec les Églises d'Asie Mineure. D'ailleurs, reconnaître la part décisive de l'influx oriental dans l'évangélisation ne conduit pas à sous-estimer le rôle capital de Rome – justement en tant que pôle d'attraction de tous les divers courants orientaux – pour la vie des Églises au cours des deux premiers siècles de notre ère, avant qu'Alexandrie ne l'éclipse au III^e siècle.

3. Voir LECLERQ, « Colonies » et « Croix » (d'après Louis Bréhier) ; N. K. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, Londres, 1955,

poids numérique (que d'aucuns proposent aujourd'hui de minimiser), le prestige de l'héritage culturel et religieux que les hellénophones personnifiaient aux yeux des Latins assurait la diffusion, quelle que soit la place des intermédiaires, des doctrines et des usages orientaux. On peut d'ailleurs le vérifier à l'époque paléochrétienne à propos des conventicules gnostiques, ou encore, notamment en Gaule, pour d'autres phénomènes religieux, entièrement étrangers au christianisme, comme le culte phrygien de Cybèle ¹.

Comment du reste expliquer autrement que par des liens transversaux à la fois primitifs, suivis et durables (au moins jusqu'au V^e-VI^e siècle), la présence de pièces ou de structures liturgiques vraiment universelles, que celles-ci soient le fruit d'un influx primordial, tels le dialogue de l'anaphore, le psaume 140 comme chant du lucernaire, ou les chants des matines festives (*Cantica* vétérotestamentaires, *Gloria in excelsis*...) d'une part ; et de l'autre, le rayonnement persistant du modèle oriental dont le *Sanctus*, ou le *Pater* qui suit la doxologie anaphorale, sont les fruits ?

En Arles au VI^e siècle, dans une cité tournée vers la mer, résidaient encore suffisamment d'hellénophones pour justifier la pratique d'une liturgie partiellement bilingue comme le relate la *Vita Caesarii* 1, 19. Et si les colonies d'Orientaux s'étaient malgré tout (ce qui est fort douteux) révélées inefficaces, les innombrables pèlerins latins – africains, italiens, gaulois, espagnols, et plus tard irlandais – revenant du Proche-Orient, suffisaient à maintenir cette influence ². Du reste, il existe maints témoignages liturgiques latins qui attestent de

p. 14 s. ; A. DES MAZIÈRES, *Byzance avant l'Islam. Byzance et les Francs*, Paris, 1956 ; HEIDRICH, « Syrische Kirchengemeinden » ; I. PENA, *The Christian Art of Byzantine Syria*, trad. de l'espagnol, Madrid, 1997, p. 227-241.

1. Voir P. WUILLEUMIER, *Lyon métropole des Gaules*, Lyon, 1953, p. 94 et M. J. VERMASEREN, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, Londres, 1977.

2. Voir LECLERQ, « Pèlerinages ».

rayonnement que l'Orient a durablement exercé¹, fût-ce par quelque intermédiaire².

Mais il est inutile d'aller si loin, car ce n'est pas cette période qui nous occupe, mais celle des origines. Du reste, les menus emprunts aux coutumes orientales de la période iro-franque (*Sanctus/Vere sanctus*, procession des dons, voilement/dévoilement des dons, dédicace de l'église, nouvelles fêtes, etc.), qui ont naguère tant mobilisé les historiens, n'affectent en réalité que très superficiellement une liturgie déjà pleinement acculturée et latine depuis de longs siècles. Ils ne sont d'aucun secours pour son intelligence.

Mais nous disposons, justement pour la Gaule, l'Italie du Nord et l'Espagne, d'un certain nombre d'exemples d'influences anciennes qui touchent au contraire à des points fondamentaux de la liturgie chrétienne. Ils nous permettent de rattacher avec certitude la « préhistoire » liturgique de ces contrées à certaines doctrines et coutumes les plus anciennes de l'Orient chrétien, et, par conséquent, de mieux situer les différentes étapes de la genèse des prières eucharistiques occidentales non romaines.

La Bible latine.

Le premier témoignage, par son importance, de cette influence originelle et durable du christianisme oriental

1. Dans le domaine liturgique on ne compte plus les études particulières consacrées à cette question ; citons tout de même quelques-unes des plus synthétiques : MORIN, « Formules liturgiques orientales » ; BISHOP, « Spanish Symptoms », p. 167-180 ; A. BAUMSTARCK, « Orientalisches in altspanischer Liturgie », OC 3 (1935), p. 1-37 ; QUASTEN, « Oriental Influence » ; BROU, « Les chants en langue grecque » ; E. CATTANEO, « Rito ambrosiano e liturgia orientale », dans *Archivi Ambrosiano* II, Milan, 1950, p. 19-42 ; K. LEVY, « The Italian Neophytes' Chants », *Journal of the American Musicological Society* 23 (1970), p. 181-227 ; M. HUGLO, « Relations musicales entre Byzance et l'Occident », dans *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies*, Oxford, 1967, p. 267-280 ; CREHAN, « The Liturgical Trade Route » ; DE CLERCK, « Les prières d'intercession » ; O. STRUNCK, « The Influence of the Liturgical Chant of the East on that of the Western Church », dans *Essays on Music in The Byzantine World*, New York, 1977, p. 151-156 ; Cl. HEITZ, *La France préromane. Archéologie et architecture religieuse du haut Moyen Âge du IV^e siècle à l'an mille*, Paris 1987 et « Architecture et liturgie processionnelle à l'époque romane », *Revue de l'art* 24 (1974), p. 30-47 ; GIBERT, « Influssi dell'Oriente » ; JANERAS, « Elementos Orientales » ; NAVONI, « Riti e testi orientali »...

2. Voir par exemple : LAMBRECHT, « Le commerce » ; HILLGARTH, « The East » ou encore FULFORD, « Byzantium and Britain ».

ancien, provient des textes bibliques utilisés en Occident antérieurement à la Vulgate. C'est un fait trop bien connu pour qu'il soit nécessaire de s'y attarder : mais il illustre à merveille ce propos. Les recensions des Septante et du Nouveau Testament que traduisent les différentes versions de la *Vetus Latina*, en particulier les plus primitives, appartiennent justement au texte dit « occidental » – à cause de sa longue hégémonie dans l'Église latine, avant la diffusion de la Vulgate.

Les leçons vétérotestamentaires vieilles latines reflètent un état particulièrement archaïque de la tradition des Septante (proche de celui de certains des textes bibliques attestés à Qumrân, textes qui conservent la *Vorlage* hébraïque du texte traduit en grec des Septante primitives)¹. Il s'agit d'un texte préorigénien, sans doute syrien, définitivement élaboré avant la seconde moitié du II^e siècle, et qui servit de substrat à la révision attribuée par certains à Lucien d'Antioche († 311) – abstraction faite des problèmes entourant l'œuvre de ce dernier. C'est ce texte, plus ou moins amendé en fonction de leçons alexandrines plus « pures », qui survit dans les Bibles « européennes », avant que ne triomphe la Vulgate de Jérôme (fondée sur le principe de la *veritas hebraica* et sur la base du texte prémassorétique). L'interpolation *a ligno* au sein de Ps 95, 10, une incise que même les Septante ignorent normalement, nous donne un exemple vaillant de ces particularismes désormais ignorés de l'Orient² : « Par contre, l'addition règne dans le monde latin. On la lit, pour l'Italie, dans le psautier romain et saint Léon ; pour l'Afrique, dans Tertullien et saint Augustin ; pour la Gaule, dans les psautiers de Saint-Germain, Corbie et Chartres – outre le texte de Fortunat ; pour l'Espagne, dans le psautier mozarabe. [...] Parmi les autres documents anciens, seuls les égyptiens attestent *a ligno*³. »

Dom Capelle en déduit une possible influence égyptienne

1. Voir GRIBOMONT, « Les plus anciennes traductions latines », p. 41-65 ; BOGAERT, « Le témoignage de la *Vetus Latina* », « L'importance de la Septante » et « La Bible latine des origines au Moyen Âge » ; SALLMANN *et alii*, *Nouvelle histoire de la littérature latine* IV, § 468 ; ou encore O. MUNNICH, « Le texte de la Septante », dans *La Bible grecque des Septante*, éd. HARL, p. 138-140 et 168-170 (avec une ample bibliographie).

2. On trouve une citation célèbre de ce verset dans le *Vexilla Regis* de Venance Fortunat : *Impleta sunt quae concinit / David fideli carmine / Dicens in nationibus / Regnavit a ligno Deus*.

3. CAPELLE, « *Regnavit a ligno* », p. 212. Voir aussi R. PETRAGLIO, « Le interpolazioni cristiane del Salterio greco », *Augustinianum* 28 (1988), p. 89-109.

au sein du psautier latin ; une hypothèse que semblent devoir corroborer d'autres exemples¹ – mais il s'agit peut-être seulement d'archaïsmes conservés « à la périphérie », en l'occurrence tant en Occident qu'en Égypte. Ainsi, Justin Martyr mentionne-t-il, lui aussi, l'addition *regnauit a ligno* dans le Dialogue contre Tryphon (§ 73).

Quant à la tradition néotestamentaire, elle traduit de la même manière un état du texte grec qui remonte à sa dissémination au cours du II^e siècle (un texte grec rapidement éliminé en Orient en faveur de recensions plus policées dites « byzantines », sauf dans l'hinterland syrien et au-delà de l'Euphrate²). Le Nouveau Testament vieux latin est, friand d'harmonies, de paraphrases et d'interpolations destinées à renforcer le sens premier ou à l'interpréter. Ce texte demeure proche de l'effervescence des premières communautés chrétiennes au sein desquelles se sédimentaient les traditions orales relatives aux dires et à la vie de Jésus – ou de ses premiers disciples – sous la pression des préoccupations et des besoins liturgiques immédiats de ces mêmes communautés³. Parfois, au contraire, il omet des versets comme dans le cas des célèbres « non-interpolations occidentales » lucaniennes et pauliniennes⁴, ou dans celui de la finale de Marc qui préfère à Mc 16, 9-20 (un ajout harmonisant du II^e siècle) un texte plus court, également interpolé, mais plus archaïque. D'aucuns d'ailleurs ont même soutenu que le texte dit « occidental » des Actes des Apôtres, le livre néotestamentaire « occidental » dont les divergences avec le texte reçu sont les plus importantes, reflète de manière indirecte (en raison de tentatives d'harmonisations ultérieures) une version plus primitive des Actes – mais il s'agit d'une opinion très controversée⁵.

1. CAPELLE, p. 213.

2. Voir G. ZUNTZ, *Lukian von Antiochen und der Text der Evangelien*, Heidelberg, 1995.

3. À propos du Nouveau Testament, voir Bon. FISCHER, « Das Neue Testament in lateinischer Sprache. Der gegenwärtige Stand seine Erforschung und seine Bedeutung für die Griechische », dans *Die Alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare*, Berlin-New York, 1972 (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung 5) ; METZGER, *The Early Versions*, en particulier p. 72-75 ; à propos des versions « occidentales », p. 132-133, 213-214 et 293-295 ; dernièrement, Ph. BURTON, *The Old Latin Gospel*, Oxford, 2000.

4. Voir les réflexions de B. D. EHRLMAN, *The Orthodox Corruption of Scripture*, Oxford, 1993, p. 217-227, qui n'exclut pas que les « non-interpolations » représentent parfois l'état primitif du texte.

5. C'est l'opinion défendue par M.-E. Boismard et son école ; voir

Le baptême.

Notre série principale d'indices, dans le domaine plus spécifiquement liturgique (bien que l'Écriture fasse partie intégrante de la liturgie), a trait aux cérémonies baptismales. Celles-ci conservent, dans ces régions périphériques, maints aspects orientaux archaïques, redevables sans aucun doute, eux aussi, du flux ayant évangélisé l'Occident au cours des deux premiers siècles de notre ère.

Le baptême comme illumination.

Comme l'a mis en évidence Gabriele Winkler¹, au lieu d'être lu à la lumière de Rm 6, 4-5 – dont la typologie du chrétien plongé dans la mort et la résurrection du Christ ne fera que tardivement son apparition dans la catéchèse baptismale –, le baptême est perçu dans les sacramentaires gallicans (à l'exception de MGV 163 et 166, influencé par l'Italie, et qui comporte une interpolation paulinienne) de la même manière qu'en Syrie avant le IV^e siècle, c'est-à-dire selon la typologie du baptême du Seigneur au Jourdain. Sans exclure absolument la possibilité, à l'arrière-plan, d'une certaine proportion de symbolisme mort/résurrection, le baptême, dans cette perspective, représente d'abord une illumination théophanique dotée d'une forte dimension pneumatique dans la ligne de Jn 3, 5.

D'ailleurs la variante relative au baptême du Seigneur, qui mentionne la manifestation d'une lumière enflammée venue du Jourdain dans Mt 3, 15 (Lc 3, 16), soulignant la dimension

M.-E. BOISMARD, « Critique textuelle et problèmes d'histoires des origines chrétiennes », dans *Recherches sur l'histoire de la Bible latine*, éd. R. GRYSOON et P.-M. BOGAERT, Louvain-la-Neuve, 1987, p. 123-136 (qui souligne au passage le rôle capital du témoignage de la *Vetus Latina*) et *Le Texte occidental des Actes*, Paris, 2000 (Études bibliques 40) ; état de la question dans B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, 1994², p. 222-235.

1. « Confirmation or Chrismation ? », p. 6 : « La théologie baptismale de Paul, avec sa "mystique de la mort" christocentrique, est tout à fait absente ici, de même que dans la tradition syrienne (et arménienne) la plus primitive. Le texte du Nouveau Testament qui sert ici de base est Jn 3, 5, avec pour conséquence que le *leitmotiv* fondamental de l'initiation est la nouvelle naissance par l'eau et l'Esprit. » Voir aussi LEVESQUE, « The Theology », WINKLER, « The Original Meaning », p. 36 et JOHNSON, *The Rites of Christian Initiation*, p. 189-200. Synthèses dans DUCHESNE, *Les Origines*, chap. IX ; DE PUNIET, « La liturgie baptismale » et « Baptême », col. 325-330 ; SAXER, *Les Rites*, chap. 27.

théophanique de l'événement (et attestée d'abord par Justin, *Dial.* 88), est connue en Occident latin, comme en témoigne la péricope matthéenne du *Codex Vercellensis* (a) du VI^e siècle¹.

Dans la perspective occidentale non romaine, comme autrefois en Syrie, le baptême n'est pas expliqué comme une mort où l'eau représente une tombe, mais comme une nouvelle naissance dont la matrice est constituée des flots du Jourdain sanctifiés par le Christ². Cette fidélité à la théologie archaïque est d'autant plus remarquable que nos témoins (le *Gallicanum Vetus*, le *Bobien*, Stowe – sans oublier les éléments interpolés du Gélisien ancien) sont des hybrides, à l'exception du *Gothicum* qui est moins romanisé³.

Il faut en particulier mentionner dans ce sens les textes de la *benedictio fontis* : MG XXXIII, MG V 165-169, Bob 234-238, Sto, p. 28-30 et Gev 446-448 (qui est très proche des leçons du *Gothicum* et du *Bobien*)⁴.

Le cycle liturgique, lui-même, porte la marque de cette typologie du baptême centrée sur celui du Seigneur. Un peu à la manière d'Alexandrie (puis, plus tard, du reste de l'Orient), qui, au moins depuis le III^e siècle, célèbre ce jour-là l'Incarnation et le Baptême du Seigneur⁵, l'Épiphanie est perçue

1. *Itala* I, éd. JÜLICHER, p. 14 ; la variante est indiquée dans l'apparat critique du Nouveau Testament ; texte en français dans BOVON et GEOLTRAIN, *Écrits apocryphes chrétiens* I, p. 403 ; voir BROCK, *Holy Spirit*, p. 11-14 ; H. J. W. DRIJVERS et G. J. REININK, « Taufe und Lichte. Tatian, Ebionaeer-vangelium und Thomasakten », dans *Text and Testimony. In Honour... Klijn*, Leyde, 1988, p. 91-110. À cet égard, je remercie J.-N. Pères pour ses suggestions.

2. Si la troisième homélie pascale d'« Eusèbe » sur le baptême est origénienne et typologique (elle est essentiellement fondée sur Ex 12 s. et 1 Co 10, 1 s.), elle ignore complètement Rm 6.

3. MG 254 fait un remploi curieux (avec une citation textuelle comprenant même la *Pax tecum* tout à fait à contresens) de la signation romaine Gev 452. L'exorcisme MG 258 se retrouve dans le Gélisien (Gev 607-1557), mais cette pièce n'a rien de romain. Quant à la consécration de la *benedictio fontis* (MG 257) elle partage plusieurs éléments avec la partie gallicanisée de celle du *Reginensis* 316 (Gev 446).

4. WINKLER, « Confirmation or Chrismation ? », p. 6 ; du reste, la *benedictio fontis* gallicane comporte des rites provenant de Syrie, l'insufflation cruciforme de l'eau (MG 258) et son infusion chrismale (MG 259), que mentionne déjà GRÉGOIRE DE TOURS, *De glor. mart.* 1, 24 et *Hist. Fr.* I, 31, mais ceux-ci ne sont sans doute pas des apports très antiques ; voir COEBERH, « Problèmes de l'évolution ».

5. Voir R.-G. COQUIN, « Les origines de l'Épiphanie en Égypte », dans Noël, *Épiphanie, Retour du Christ*, Paris, 1967 (LO 40), p. 139-170 ; Ch. RENOUX, « L'Épiphanie à Jérusalem au IV^e et au V^e siècle à Jérusalem », *ibid.*, p. 171-193 (qui montre qu'à Jérusalem le 6 janvier était originellement lié à

primitivement en Italie du Nord, en Gaule et en Espagne comme la mémoire des *tria miracula* : le Baptême du Seigneur, les Noces de Cana (célébrées en Égypte le 8 janvier) et l'Adoration des Mages¹. Cette conception originale de la fête du 6 janvier – mais davantage liée à l'Orient que la fête romaine centrée sur les seuls Mages – demeure encore bien vivante dans les formulaires milanais (refondus plus tard au sein du *Gothicum* dans la *contestatio* et la *post sanctus* MG 86-87), des textes dont, pourtant, la substance n'est certainement pas antérieure aux V^e-VI^e siècles².

Peut-on également tirer argument de la présence en Occident de baptêmes conférés le 6 janvier ? Certes, quelques Églises de Gaule et d'Irlande (*II^e Synode de Patrick*, can. 19³ ; OR XV, 70-78 ; Gell 2342) célèbrent solennellement, au moins jusqu'à la fin du VIII^e siècle, des baptêmes lors de la Théophanie, en plus de ceux qui le sont à Pâques. Nous savons, en outre, que le pape Sirice blâma la pratique espagnole de ne pas baptiser seulement à Pâques mais aussi à la Théophanie, et que, plus tard, Gélase fit de même pour la Sicile⁴. Toutefois, en Occident, même non romain, le baptême pascal paraît avoir constitué une tradition beaucoup plus fortement ancrée⁵. La Théophanie semble plutôt avoir été, à l'instar de la coutume alexandrine primitive, le jour fixé pour l'admission au catéchuménat comme l'attestent quelques sources italiennes septentrionales⁶.

la Nativité) ; TALLEY, *Les Origines de l'année liturgique*, p. 136-149 (en tenant compte des conclusions de l'article de Charles Renoux précédemment cité).

1. Voir LEMARIÉ, *La Manifestation du Seigneur*, p. 46-49 (avec de nombreux témoignages) et « Le baptême du Seigneur », p. 97 ; BORELLA, « Il Natale e l'Epifania », p. 65 s. ; PINELL, *Liturgia hispanica*, p. 281-283 ; outre celui du MG VIII, de Bob 108 s. et du LMS XXII, voir également le témoignage du Mnc 42 s. et de Mil, p. 10* s.

2. Voir HEIMING, « Das mailändische Präfationale » ; GAMBER, « Das kampanische Messbuch » ; A. TRIACCA, *I prefazi ambrosiani del ciclo « de Tempore », secondo il Sacramentarium Bergomense : Avviamento ad uno studio critico-teologico*, Rome, 1970.

3. En réalité, une collection canonique irlandaise de la fin du VII^e siècle ; voir BIELER, *The Irish Penitentials*, p. 9-10 et 184-197 (texte).

4. Voir TALLEY, *Les Origines de l'année liturgique*, p. 147-148.

5. Quoi qu'en pense BRADSHAW, « *Diem baptismo sollemniorum* » ; ANDRIEU, *Les « Ordines romani »*, t. III, p. 79-91, remarque que l'usage de conférer le baptême le 6 janvier rencontrait des oppositions en Gaule même (ainsi le canon 18 du synode diocésain d'Auxerre à la fin du VI^e siècle qui réclame une stricte observance du baptême pascal).

6. Voir LEMARIÉ, *La Manifestation du Seigneur*, p. 48 ; BRADSHAW, « *Diem baptismo sollemniorum* », p. 44 et TALLEY, *Les Origines de l'année liturgique*,

Les rites pré- et postbaptismaux.

Mais ces témoignages, liés au développement du cycle liturgique, ne peuvent prétendre à une haute antiquité ; tout au plus peuvent-ils refléter indirectement des notions plus anciennes. Il n'en va pas de même des onctions baptismales des sacramentaires gallicans (*Gothicum*, *Gallicanum Vetus*, *Bobien* et Stowe¹) qui affichent, toujours selon Gabriele Winkler, une théologie et un *ordo* (surtout dans le cas du *Gothicum* et du *Bobien*) baptismal doté de nombreux points de contact avec les sources syriennes archaïques.

L'insufflation, la signation et l'onction prébaptismales, lorsque celles-ci sont mentionnées (L^{Or}, col. 27 ; Bob 233 et 243 et probablement MGV 253 mais avec *uerbum*) font écho, comme en Syrie, à un don de l'Esprit avant le baptême².

La Gaule et l'Espagne, après le baptême, ne semblent connaître qu'une unique onction, ainsi que le rappellent déjà les canons 1 et 2³ du concile d'Orange qui réunit en 441 les provinces d'Arles et de Lyon.

Un peu plus tard, les catéchèses baptismales du Pseudo-Maxime (Italie du Nord, vers 500) n'indiquent que le *pedi lau* et l'infusion d'huile⁴. De même, la *Vita Caesarii* II, 17 mentionne une seule onction au sortir du bain⁵.

Les sacramentaires de l'époque franque restent fidèles à cette tradition d'une seule et unique onction postbaptismale. Le MGV III ne connaît que la chrismation (avec la formule nord-italienne *Deus pater domini nostri Iesu Christi* [MGV 175]) et le *pedi lau*. Le *Gothicum* ne propose qu'une seule onction postbaptismale avec la formule *Perungo te* (MG 261). Le L^{Or}, col. 33 indique une unique onction postbaptismale avec une prière de type « binitaire » (*Signum uitae aeternae, quod dedit pater omnipotens per Iesum Christum filium suum credentibus in salutem*). Stowe, p. 31, donne une prière *Vngo te* suivie de l'oraison *Operare* (i.e. Bob 243), comme oraison de l'onction

p. 208-235 à propos d'Alexandrie (avec un parallèle irlandais signalé p. 212-213).

1. En effet, Sto, p. 31 s. donne notamment les oraisons *Vngo te* (proche de MG 261 et surtout de Bob 242) et *Operare* (c'est-à-dire Bob 243) ; voir WILMART, « Notice du Missel de Bobbio », p. 19, n. 2-6.

2. Voir à ce propos WINKLER, « The Original Meaning ».

3. Voir CHAVASSE, « Le deuxième canon » ; WINKLER, « Confirmation or Chrismation ? », p. 8-13.

4. PL 57, col. 777 et 579-580 ; voir VANHENGEL, « Le rite et la formule », p. 209-218 ; sur ce texte, voir CAPELLE, « Les *Tractatus de Baptismo* ».

5. Voir MORIN, « Une particularité arlésienne ».

postbaptismale. Le *Bobiense* n'a pas non plus de seconde onction (mais il encadre le baptême par la prière de l'onction *Vngo te* [Bob 242] – probablement repoussée à cet endroit – et par celle du MGV, *Deus pater* [Bob 249], qui est à sa place habituelle¹).

La chrismation est présentée comme une vêtue dans MG 261 (*Perungo te chrisma sanctitatis, tunicam immortalitatis*)², ce qui est un symbolisme cher aux écrits syriens orientaux³.

Parallèlement, l'onction Bob 242 (*Vngo te de oleo sanctificationis sicut unxit samuhel dauid in rege et propheta*⁴) a recours à une typologie christologique royale conformément aussi à la tradition syrienne la plus ancienne⁵.

L'immersion et la chrismation, dans les sacramentaires, font partie intégrante d'une seule et même célébration, dont tous les éléments sont pneumatiques sans que l'un d'eux le soit plus qu'un autre. On remarquera que la formule de chrismation postbaptismale antiochienne de TradAp, *Vngo te oleo sancto in nomine Iesu Christi*, proche de celle du *Bobiense* et surtout de Stowe (Sto, p. 31 : *Vngo te de oleo et de chrisma salutis et sanctificationis*), n'est pas très éloignée de cette perspective christologique ; et de même Cyprien : *Vngi quoque necesse est eum qui baptizatus est, ut accepto chrismate id est unctione esse unctus dei et habere in se gratiam Christi possit* (Ep. 70, 2).

Bien que les sacramentaires gallicans (de même que les missels milanais) ne mentionnent aucune chirotonie

1. Voir VANHENGEL, « Le rite et la formule ».

2. On ne tiendra pas compte de l'addition d'*induo te* que propose Mohlberg (avant « tunique ») de manière conjecturale. La leçon n'est pas fautive : en effet, le symbolisme de la formule ne se rapporte pas à la vêtue de l'aube proprement dite (MG 263), comme le soulignent CHAVASSE, « La bénédiction » ; LEVESQUE, « The Theology » ; VANHENGEL, « Le rite et la formule » et WINKLER, « Confirmation or Chrismation ? », p. 4.

3. Voir à ce propos S. P. BROCK, « Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition », dans *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Ratisbonne, 1982 (Eichstätter Beiträge 4), p. 11-40 et *Holy Spirit*, p. 48-52, qui renvoie notamment à ÉPHREM, *Hymnes de Nisibe*, 43, 21 ; voir aussi J. QUASTEN, « The Garment of Immortality : A Study of *Accipe Vestem Candidam* », dans *Misc... Lercaro I*, Rome, 1966, p. 391-401 ; P. F. BEATRICE, « Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3. 21 », dans *La tradizione dell'enkrateia*, éd. U. BIANCHI, Rome, 1985, p. 433-484.

4. Cette formule est réutilisée dans l'*alia consecratio manus* MF 34 pour l'ordination presbytérale.

5. Voir BROCK, *Holy Spirit*, p. 58-62 ; WINKLER, « Confirmation or Chrismation ? », p. 5 et « The Original Meaning », p. 43-48. En revanche, TERTULLIEN, *De bapt.*, p. 7, 1, s'appuie sur une typologie sacerdotale.

pneumatique conclusive épiscopale, le *Liber Ordinum* (col. 33-34 ; avec la formule *Deus qui unita uirtute misterii*), comme l'Homélie pseudo-eusébienne de la Pentecôte¹ (*Hom.* 29), indiquent bien une telle imposition des mains : c'est la *confirmatio* donnée par l'évêque. Il est légitime de penser qu'en Gaule et à Milan, les oraisons conclusives MG 264/265, MGV 177, Bob 253-254 et probablement Bia 502, avaient justement pour fonction d'accompagner l'imposition des mains. Une telle prière pour la *manus impositio* est en tout cas attestée en Espagne : *Deus qui unita uirtute misterii* [LOr, col. 33-34].

Cette imposition des mains finale correspond à celle attestée dans l'*ordo* baptismal africain², et à la « consignation » qu'indique Ambroise (DS III, 8-10)³. Il faut cependant tenir compte d'un certain flou terminologique. Ainsi la *Vita Caesarii* II, 17 et le Fragment de Bobbio désignent la chrismation postbaptismale comme une *consignatio* ; de même la formule de chrismation du *Liber Ordinum* se désigne comme un *Signum uitae aeternae*.

Mais la Gaule semble avoir ignoré la seconde onction

1. Pour L. A. VAN BOCHEM, *L'Homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte. L'origine de la « confirmatio » en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez*, Nimègue, 1977 et J.-P. BOUHOT, *La Confirmation. Sacrement de la communion ecclésiale*, Lyon, 1968, p. 73-90 et 80-89, cette homélie témoigne de l'existence du rite de la confirmation, tel que nous le connaissons encore aujourd'hui, en Gaule dès le V^e siècle. Mais selon WINKLER, « Confirmation or Chrismation ? », p. 13-15, il faudrait repousser beaucoup plus tard la datation de ce sermon. Quoi qu'il en soit, Fr. C. QUINN, « Confirmation Reconsidered : Rite and Meaning », *Wo* 59 (1985), p. 354-370, a raison de souligner qu'« Eusèbe » permet d'affirmer que l'antique rite de l'imposition des mains s'était maintenu en Gaule.

2. L'*ordo* baptismal africain, tel qu'on peut le reconstituer à partir de TERTULLIEN, *De res.* 8, 3 et de CYPRIEN, *Ad Demetrianum*, 21 ; *Ep.* 70, 2 ; *Ep.* 73, 6-9, comportait (au moins) : une signation (avec signe de croix), une immersion, une onction et une imposition des mains par l'évêque. Cependant, si Cyprien distingue le baptême « rémission des péchés » de l'imposition des mains « don de l'Esprit-Saint », cela ne semble pas être encore le cas de Tertullien. Il est clair, d'ailleurs, qu'il s'agit des éléments d'un seul et même rite ; voir E. C. WHITAKER, *Documents of the Baptismal Liturgy*, Londres, 1970², p. xv.

3. Selon l'hypothèse séduisante de A. KAVANAGH, *Confirmation : Origin and Reform*, New York, 1988, cette consignation serait à l'origine une *missa* conclusive. Effectivement, CA VIII (à la fin de l'office vespéral et matinal, après la *dimissio* des non-communiants et après la communion) et Laodicée, can. 19 (*dimissio* des non-communiants ; voir LEW, p. 518), indiquent que la bénédiction attachée au congé s'accompagne d'une imposition des mains. Dans le même sens : JACKSON, « The Meaning ».

d'huile que comporte l'imposition des mains dans TradAp et Gev 451.

En Gaule, comme ailleurs en Occident, il y a une signation prébaptismale (déjà mentionnée par Tertullien dans le *De resurrectione* 8, 3¹). Mais la Gaule et l'Espagne donnent au *signum crucis* (LOr, col. 26, MG XXXII ainsi que Bob 232) un caractère pneumatique lié à la confession de foi (la *reditio symboli* du jeudi saint²) qui suit immédiatement ; ce *signum* représente donc dans l'un et l'autre document une bénédiction prébaptismale introductive liée à l'adhésion personnelle au Christ, faisant double emploi avec la triple interrogation baptismale. Nous avons là sans doute un vestige de la *syntaxis*, profession de foi christologique qui constituait la première partie du baptême en Syrie jusqu'au IV^e siècle³.

En retour, si l'on accepte que les documents gallicans constituent des témoins valables de la pratique et de la théologie baptismales syriennes primitives, ils apportent un soutien à certaines hypothèses – parfois contestées – de Gabriele Winkler sur la forme originelle du baptême en Syrie. Selon elle, en Orient avant la fin du IV^e siècle, ni la chrismation ni le baptême ne présentaient d'aspects apotropaïques et cathartiques, nécessitant des exorcismes. Si bien qu'une seule et unique onction d'huile sur le front suffisait à exprimer le symbolisme royal qui constituait le thème principal de l'onction. C'est seulement à mesure que la thématique liée à la purification se développait dans l'orbite syro-palestinienne, que les exorcismes s'introduisirent et proliférèrent dans le rituel, frayant notamment la voie à une nouvelle onction cathartique prébaptismale de tout le corps, et repoussant l'ancienne onction royale et pneumatique après le baptême⁴. En effet, comment une onction associée au don de l'Esprit

1. AUGUSTIN, *Conf.* I, 11, mentionne explicitement une signation cruciforme prébaptismale. De même le traité pseudo-augustinien *De symbolo* 1, 1, attribué à son disciple QUODVULTDEUS († vers 455) ; voir *Opera*, éd. R. BRAUN, Turnhout, 1976 (CSSL 60), p. 305. Nombreuses autres références patristiques à propos de cet antique rite baptismal dans DANIELOU, « Le signe du Tav », repris dans *Les Symboles chrétiens primitifs*, p. 143-152.

2. Voir à ce propos les remarques de DUCHESNE, *Les Origines*, p. 338, n. 4.

3. Voir R. MEYERS, « The Structure of Syrian Baptismal Rite », dans *Essays in Early Eastern Initiation*, éd. P. F. BRADSHAW, Nottingham, 1988, p. 31-38. En outre, on remarquera qu'en Syrie, au III^e et IV^e siècle, l'onction prébaptismale est désignée comme une « marque », un « signe » (*rusma*), tandis que l'onction postbaptismale introduite à la fin du IV^e siècle est désignée comme un sceau (*hatma*) ; voir WINKLER, « The Original Meaning », p. 39.

4. Voir WINKLER, « The Original Meaning », p. 51 s.

eût-elle pu se maintenir avant l'immersion, désormais regardée comme le point à la fois culminant et final de la purification débutant par les exorcismes ?

Quoi qu'il en soit, le témoignage des sacramentaires iro-gallicans est formel à cet égard : leur unique onction postbaptismale possède un caractère pneumatique affirmé ; et seule la prière *Operare* du *Bobien*se (Bob 243 – prébaptismale) et de Stowe (p. 31 – postbaptismale) associe une onction cathartique au rituel baptismal, vraisemblablement à cause d'influences syriennes plus tardives.

Quant aux exorcismes des catéchumènes du type *Exorciso te* présents dans le *Gallicanum Vetus* (MGV 61) et dans les livres celtiques (Bob 240 et Sto, p. 26 s.), ce sont des « bricolages » de qualité fort médiocre (sans doute imités d'Espagne ou d'Italie) et qui ne jouent qu'un rôle secondaire. Tout concourt à doter d'une origine tardive¹ ces exorcismes « gallicans » qui paraissent le fruit d'une exubérance apotropaïque et cathartique désordonnée. Le *Gothicum* ne prévoit même pas d'exorcisme pour les catéchumènes, mais seulement un exorcisme pour les eaux (MG 258) – tout aussi maladroit que les premiers.

La formule baptismale.

Dans cette perspective, d'autres faits prennent une nouvelle coloration. Ainsi, les sacramentaires hispaniques et gallicans (LOr, col. 32, MG 260, MGV 174 et Bob 248)², en plus de la triple interrogation accompagnant les immersions, donnent une déclaration baptismale trinitaire du type *Baptizo te*, héritée de la tradition syrienne primitive (antérieure au IV^e siècle³), mais inconnue des sources eucharistiques romaines (c'est-à-dire du Gélisien et du Grégorien), quoiqu'elle fût destinée,

1. Cependant la clause *iudicare per ignem* qui se trouve dans les exorcismes MG 258, MGV 165, Bob 234 et 240, ainsi que Gev 448 correspond à une thématique eschatologique fort antique ; voir BROU, « *Et saeculum per ignem* ». On la trouve aussi en Bob 232 dans un contexte plus approprié (pour la consignation).

2. Voir DE PUNIET, « Baptême », col. 336-344 ; voir aussi WHITAKER, « The History ».

3. À partir de cette époque une formule parallèle, utilisant une forme passive (« Untel est baptisé... »), tend à se répandre au Proche-Orient. La forme passive comme la forme active de la formule baptismale syrienne dérivent toutes deux d'une épiclese – d'une invocation du Nom, précisément – encore plus ancienne, qui ignore le verbe « baptiser » ; voir MAZZA, « La formula battesimale ».

par la suite, à s'imposer dans le rituel romain. L'utilisation de cette formule matthéenne est intimement liée à la cérémonie syrienne de la *syntaxis* (acte de foi prébaptismal), qui rend inutile la triple interrogation de type romain. On affirme habituellement que le *Baptizo te* serait venu de Syrie en Espagne au VII^e siècle puis, de là, en Gaule au VIII^e siècle, mais Paul De Clerck a montré qu'une telle formule était attestée à plusieurs reprises en Occident dès le début du V^e siècle¹, sinon peu avant, dès Ambroise².

Ne convient-il pas d'aller plus loin et de réinterpréter la présence de *Baptizo te* dans les sacramentaires francs à la lumière de ce qui vient d'être dit de la signation et de la chrismation ? Le fait que l'Espagne et certains documents gallicans possèdent la même formule baptismale n'indique nullement une priorité de la Péninsule. La finale est certes caractéristique, mais n'a rien de spécifiquement hispanique (*ut habeas uitam aeternam*)³. Pour ses éléments les plus fondamentaux, les livres wisigothiques paraissent plutôt dépendants de ceux de la Gaule que ceux-ci de l'Espagne (on se souviendra également de ce qui a été dit à propos des racines gallicanes des

1. Voir DE CLERCK, « Les origines de la formule », contre ANDRIEU, *Les « Ordines romani »* III, p. 85 s. ; WHITAKER, « The History » et P.-M. GY, « La formule "Je te baptise" (*Et ego te baptizo*) », dans *Communio Sanctorum. Mélanges... von Allmen*, Genève, 1982, p. 70 s. La plus ancienne attestation formelle se trouve dans un *De trinitate* attribué parfois à Eusèbe de Verceil († 371) – mais qui est vraisemblablement un anonyme du début du V^e siècle –, livre VII, 6 (éd. V. BUHLART, Turnhout, 1957, CCSL 9, p. 96). On remarquera que l'auteur du traité ne présente la formule ni comme une singularité, ni comme une nouveauté.

2. D'après DS II, 14 et 22 ; voir DE CLERCK, p. 204, qui indique également le Pseudo-Maxime de Turin, *Tract. de bapt.* II (PL 57, col. 775). L'idée d'un usage romain précoce (soutenue par DE CLERCK, p. 209) semble moins convaincante : le fait demeure que la formule est absente du Gélisien antique et du Grégorien, et qu'elle correspond à un *ordo* fondamentalement différent du système romain de la triple interrogation baptismale. Si l'hypothèse de Paul De Clerck est juste dans le cas d'Ambroise, il faudrait alors admettre pour Milan une fusion très précoce des deux systèmes concurrents (à l'image de l'*ordo* décrit par le Pseudo-Maxime, celui du *Gothicum* et celui du *Bobiense*).

3. Dans le *Gothicum*, la leçon est plus longue : *in remissionem peccatorum ut habeas uitam aeternam* ; on trouve cette formule « longue », typiquement syrienne, mais appliquée à l'eucharistie, dans AcTh 50. Le *Gallicanum Vetus* donne la même leçon qu'ILDEPHONSE DE TOLÈDE († 667), *De cognitione baptismi* 112 (PL 96, col. 159) et que le *Liber Ordinum* ; le *Bobiense* donne une formule d'aspect plus tardif, sans doute irlandaise : *Baptizo te in nom<ine> patris et filii et spiritus sancti unam <habentium> substantiam ut habeas uitam aeternam patre cum sancti* ; voir WILMART, « Notice du Missel de Bobbio », p. 19, n. 1.

collections canoniques hispaniques). En outre, on s'explique mal l'unanimité des grands sacramentaires gallicans, dans l'hypothèse d'une introduction de la formule aussi tardive que le VIII^e siècle – rappelons que la rédaction du *Gothicum* se situe vers 700. Il semble plus vraisemblable que le *Gothicum* et le *Bobien*se (sans préjuger de l'ensemble des coutumes de l'Extrême-Occident) témoignent de l'ancien système syrien (profession de foi plus formule matthéenne) dans lequel aura été interpolé ultérieurement le système de la triple interrogation.

Partant de là, on peut se demander si l'immersion unique, présente en Espagne¹ comme dans les pays celtiques², habituellement interprétée comme une nouveauté hispanique introduite pour affirmer l'unité consubstantielle trinitaire contre l'arianisme, n'est pas en fait le reliquat d'un usage antique auquel s'accorde naturellement la formule *Baptizo te*, même dans sa formulation trinitaire.

Le lavement des pieds.

Il est nécessaire d'accorder une considération particulière à la cérémonie du lavement des pieds postbaptismal en elle-même, bien que celle-ci ne constitue pas un rite annexe mais forme une partie intégrante du baptême. Inconnu de Rome, semble-t-il (comme le remarque Ambroise avec une pointe d'amertume dans DS III, 5), mais universel dans l'arc nord-italien³, gaulois – puis irlandais⁴ –, hispanique (jusqu'au concile d'Elvire au début du IV^e siècle⁵), et même africain (mais de façon marginale⁶), le lavement des pieds témoigne de

1. Voir PINELL, *Liturgia hispanica*, p. 122-126.

2. Voir WARREN, *The Liturgy*, p. 64-65.

3. Voir BEATRICE, *La lavanda dei piedi*, p. 85-127.

4. Voir MG 210, MGV 176, Bob 251-252 et Sto, p. 32 ; BEATRICE, p. 163-172.

5. Voir BEATRICE, p. 81-85. L'interrogatoire presbytéral narbonnais (éd. ALTÈS), montre que le lavement baptismal des pieds, avec une formule identique à celle du *Gothicum*, s'était cependant maintenu en Septimanie.

6. Voir Th. SCHAEFFER, *Die Fusswaschung im monastischen Brauchtum und in lateinischen Liturgie*, Beuron, 1956, p. 1-19 ; AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermons sur la Pâque*, éd. POQUE, p. 37-38 ; BEATRICE, p. 138-141. Mais ni Tertullien ni Cyprien n'en disent mot.

la vigueur du courant johannique en Occident dont se réclame Irénée (*Contre les hér.* IV, 22). D'ailleurs, de même que la lumière et le feu sur le Jourdain (voir ici p. 467), l'addition syrienne « et tout mon corps » en Jn 13, 9, qui souligne la dimension baptismale du rite, est connue dans l'Occident latin comme en témoigne le *Codex Vercellensis*¹.

Tandis qu'en Orient cet usage reflétant certainement à l'origine quelque chose du rituel baptismal johannique² s'est éteint très tôt sans laisser de trace dans la liturgie, il parvint à survivre dans une bonne partie de l'Occident. À l'instar d'Ambroise (DS III, 4-7)³, mais de manière moins marquée, la Gaule et l'Irlande conservent au lavement des pieds quelque chose de sa valeur sacramentelle primitive en l'intégrant à l'orthopraxie baptismale chrétienne. À l'exemple du Pseudo-Maxime *Tract. de bapt. II*, Césaire (*Serm.* 11, 2 ; 10, 3 ; 14, 2 ; 64, 2 ; 204, 3...) et nos sacramentaires soulignent surtout les liens du *pedi lauum* avec le sacrifice ecclésial réalisé par l'exercice de la charité fraternelle⁴. Grâce à cette survivance se

1. Voir JÜLICHER, *Itala* IV, p. 149 ; il s'agit d'une interpolation connue de Tatien comme l'a montré PETERSEN, *Tatian's Diatessaron*, p. 381-384, d'après ROMANOS LE MÉLODE, *Sur Judas* 11 (*Hymnes* IV, éd. J. GROSIDIER, Paris, 1967 [SC 28], p. 83). BEATRICE, p. 68 s., signale enfin cette leçon sous une forme légèrement différente dans Cyrillonas qui y ajoute une note polémique clairement « antijohannique » ; voir Fr. GRAFFIN, « Deux poèmes de Cyrillonas. Le Lavement des pieds. Le discours après la Cène », *L'Orient syrien* 10 (1965), p. 316.

2. Voir BEATRICE, chap. I et M. F. CONNELL, « Nisi pedes. Except for the Feet. Footwashing in the Community of John's Gospel », *Wo* 72 (1996), p. 517-531, qui inscrivent ce rite au sein de la contestation larvée du groupe johannique vis-à-vis des judéo-chrétiens « pétriniens » mise en lumière dans R. E. BROWN, *La Communauté du Disciple bien-aimé*, trad. de l'anglais, Paris, 1983 (LD 115), p. 88-99. La signification mystérieuse du lavement des pieds est également défendue par R. E. BROWN, *The Gospel According to John. XIII-XXI*, New York, 1970 (The Anchor Bible 29 A), p. 559 ; Ch. DODD, *L'Interprétation du IV^e évangile*, trad. de l'anglais, Paris, 1975 (LD 82), p. 506 s. ; M.-E. BOISMARD, « Le lavement des pieds », *RBibl* 71 (1964), p. 5-24 ; Fr. VOUGA, *Le Cadre historique et l'Intention théologique de Jean*, Paris, 1981² (qui voit dans le lavement des pieds un sacrement de la communion fraternelle au sein du groupe johannique) ; ou encore J. Ch. THOMAS, *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*, Sheffield, 1991 (selon qui ce serait une sorte de renouvellement du baptême à l'usage de la communauté johannique).

3. « Tu laves donc tes pieds pour laver le venin du serpent. Cela profite aussi à notre humilité de ne pas rougir d'accomplir en ce mystère ce que nous dédaignons comme témoignage de respect » (III, 7).

4. Par exemple : *Ego tibi lauo pedes ; sicut dominus noster Iesus Christus fecit discipulis suis, tu facias hospitibus et peregrinis, ut habeas uitam aeternam* (MG 262) ; voir VANHENGEL « Le rite et la formule », p. 209-210 et

maintiennent en évidence les relations que ce rite entretient avec le baptême, et par là, sa signification pneumatique.

On peut légitimement supposer que Rome, évangélisée bien avant le reste de l'Occident, et aussi plus conservatrice que les autres Églises du monde latin, n'a jamais reçu cette cérémonie liée à un évangile rédigé et diffusé seulement à partir du début du II^e siècle, reflétant des choix narratifs et théologiques différents des synoptiques, et de ce fait pour un temps dépourvu d'une autorité comparable à celle des autres évangiles (comme en témoigne l'opposition au quatrième évangile du presbytre romain antimontaniste Gaius et des « alogoi » asiates) ¹.

Le Symbole, les Deux Voies.

Enfin, l'Occident, et en particulier la Gaule et l'Irlande, est resté fidèle pour sa profession de foi baptismale à une famille de textes issue de formules très anciennes, sans doute illustrées dès l'époque d'Irénée (*Dém.* 3 et 6) et adaptées en latin longtemps avant Nicée, probablement au début du III^e siècle ². En revanche, toutes les Églises d'Orient, sans exception, ont adopté au fil du temps des symboles baptismaux influencés plus ou moins largement par celui de Nicée-Constantinople. Les différentes versions du Symbole latin (celles de Rome incluses), qui s'apparentent toutes au *Credo* dit « Symbole des Apôtres », sont donc une illustration éclatante de l'acculturation précoce de l'influx chrétien oriental comme du conservatisme liturgique occidental.

Dans ce contexte très conservateur, on s'explique mieux la

BEATRICE, p. 167-172 ; on trouvera encore une autre approche de ce rite dans CHROMACE D'AQUILÉE, *Serm.* 15.

1. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hér.* III, 11, 9 ; EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. eccl.* VI, 20, 3 ; ÉPIPHANE, *Pan.* 51, 3 ; voir METZGER, *The Canon*, p. 104-105 et HENGEL, *The Four Gospels*, notamment p. 21.

2. Voir KELLY, *Early Christian Creeds*, p. 100-130 et 172-181 ; hélas, une grande partie du raisonnement de l'auteur repose sur l'origine prétendument romaine et la datation présumée de l'interrogation baptismale des *Diataxeis* (TradAp). Effectivement le *Credo* baptismal est assez proche des symboles baptismaux occidentaux, mais le caractère globalement oriental des *Diataxeis* incline à croire que son interrogation baptismale est simplement une formule syro-occidentale prénicéenne dont dépendent les *Credo* latins. On retiendra surtout que TERTULLIEN, *De praescriptione* 13 et 36, se réfère déjà à un *Credo* commun à Rome et à l'Afrique (sans impliquer une identité verbale cependant) qui n'est pas sans ressemblance avec celui auquel Irénée fait allusion.

ténacité d'une tradition archaïque comme celle de la lecture de la catéchèse prébaptismale judéo-chrétienne dénommée *Doctrina Apostolorum*¹ (c'est-à-dire un texte parallèle aux six premiers chapitres de la *Didachè*). Il s'agit d'un enseignement éthique adapté d'un texte grec perdu des Deux Voies (lui-même traduisant un texte juif du début du I^{er} siècle)², dont la lecture comme préparation au baptême semble avoir été très répandue au cours des premiers siècles, et qui s'est maintenu avec cette fonction en Occident jusqu'au XI^e siècle (c'est-à-dire jusqu'à la Réforme grégorienne).

La Pâque.

Une autre série d'indices, relatifs à la théologie et à la célébration de la Pâque chrétienne, pointe vers l'Asie Mineure³; davantage même que le lavement des pieds qui semble, comme bien d'autres éléments de la tradition johannique, s'être tôt répandu dans toute la Syrie (avant de disparaître)⁴, par laquelle ce rite aurait très bien pu transiter avant d'atteindre les rives de l'Occident.

À l'exception précoce, semble-t-il, de l'Afrique, il est clair qu'en Occident (Rome incluse), c'est la typologie asiate, ou plutôt « commune » (c'est-à-dire paulinienne et johannique), du mystère pascal qui prévaut⁵. Pâques représente seulement

1. Il en subsiste deux témoins latins du XI^e siècle : dans le *Lectionnaire de Freising Munich CLM 6264* et dans celui de Melk (*Abbaye de Melk 597*) ; voir RORDORF et TUILIER, *La Doctrine des douze Apôtres*, p. 203-210 (avec le texte) et CLLA 050.

2. Voir W. RORDORF, « Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne : les deux voies », *RevSR* 59 (1972), p. 109-128 ainsi que RORDORF et TUILIER, p. 22-34 ou encore G.-H. BAUDRY, *La Voie de la vie : Étude sur la catéchèse des Pères de l'Église*, Paris, 1999 (« Théologie historique » 110).

3. Il faut signaler aussi un indice « asiate » discret – mais significatif – relevé par P. F. BEATRICE, « Per la Storia dell'esegesi patristica del Tetramorfo evangelico », dans *San Marco. Aspetti storici e agiografici*, éd. A. NIERO, Venise, 1996, p. 268-283, qui montre que l'Occident est resté longtemps fidèle au symbolisme venu d'Asie Mineure (et préhiéronymien) associant le lion du Tétramorphe à l'évangéliste Jean (voir p. 270 s.) ; je remercie vivement le P. Joseph Lemarié de m'avoir fourni ce renseignement.

4. Voir BEATRICE, *La lavanda dei piedi*, chap. III.

5. Bonne synthèse de ces questions de chronologie pascale en Occident dans LOI, « Il 25 marzo » ; à propos de la possible exception africaine, voir p. 51-52 – mais V. Loi se trompe en faisant de Tertullien un partisan décidé du comput des synoptiques. Comme Irénée (*Contre les hér.* II, 22, 3), Tertullien adopte telle ou telle chronologie en fonction des besoins de la

le type de la passion du Christ, sans qu'un lien rituel avec l'institution de la synaxe dominicale soit supposé. Et même si cette tradition a sans doute rapidement cédé la place à la pratique dominicale née de la théologie syrienne « eucharistique » de la Pâque selon laquelle la Cène constitue un repas pascal, on peut supposer qu'avec ses fidèles venus d'Asie Mineure, une Église comme celle de Gaule devait compter au II^e siècle nombre de communautés quartodécimanes qui n'avaient point opéré de lien liturgique entre Pâques et l'eucharistie, mais qui côtoyaient dans un contexte pacifique des communautés « dominicales » *up to date*. Ainsi Irénée, élevé dans le contexte quartodéciman, mais converti à l'idée d'une Pâque dominicale¹, conserva-t-il une attitude bienveillante à l'égard de la pratique asiatic, lors de la crise que celle-ci suscita². Problème rituel mineur³, du reste, à l'époque, comparé à celui des chronologies pascales asiatic et syrienne, lesquelles traduisaient chacune un antagonisme théologique réel.

La *pascha* chrétienne en Occident, comme à Éphèse ou à Alexandrie (où elle acquiert aussi une interprétation cosmique et anagogique, à l'origine propre à l'Égypte), suit l'interprétation anciennement la plus commune. Celle-ci enseigne que la Pâque est la *passio* de Jésus préfigurée par l'immolation de l'agneau pascal de Ex 12⁴ ; une typologie sous-jacente à la théologie pascale de Jean (et de Paul qui enseigne que : « le Christ notre Pâque a été immolé » [1 Co 5, 7]) et à sa chronologie

polémique : contre les juifs il suit Jean (*Adver. Iud.* 8, 18 et 10, 18), contre les gnostiques il suit Syn (*Adver. Marc.* 4, 40).

1. Comme il ressort du fragment irénéen d'une *Lettre à un Alexandrin* cité notamment par Sévère d'Antioche ; voir GERLACH, *The Antenicene Pascha*, p. 352-355 (avec les différentes recensions du texte).

2. Je me range, avec des nuances (voir la note précédente), à la thèse défendue par P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, Paris, 1961, p. 84.

3. La correspondance d'Irénée de Lyon et de Victor de Rome autour du conflit pascal né de la coexistence des pratiques dominicales et quartodécimanes a suscité une littérature abondante. En dernier lieu, R. CABRÉ, « À propos de la "Question pascale". Quelle pratique opposait-on à celle des quartodécimans », *EcclOr* 11 (1994), p. 101-106 ; GERLACH, p. 319-387 ; ou encore E. NODET et J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Paris, 1998, p. 343-346. L'« affaire Blastus » témoigne des difficultés engendrées par cette situation à Rome ; voir M. RICHARD, « La question pascale au II^e siècle », *L'Orient syrien* 6 (1961), p. 198-199.

4. Voir MOHRMANN, « Pascha » ; CANTALAMESSA, *La Pâque*, p. XIX-XXI et XXVII-XXXI ; LOI, p. 48-51 ; GERLACH, p. 61-78, 363-372 et 382-387 ; GIBERT, *Festum resurrectionis*, p. 9-13 (à propos de textes de la liturgie hispanique qui reflètent cette thématique).

subséquente (qui sera préférée dans un premier temps à celle des synoptiques¹ – sauf si les besoins de l'argumentation anti-gnostique nécessitent de suivre leur chronologie !).

Le poids de cette tradition se mesure grâce à la précocité de l'adoption de l'équinoxe vernal (25 mars), c'est-à-dire la transposition dans le calendrier solaire du 14 nisan², comme anniversaire de la Passion (et plus tard, notamment en Gaule, de la Résurrection – afin d'établir une coïncidence cosmique, bien dans la tradition alexandrine cette fois, entre l'*anastasis* et le premier jour de printemps, c'est-à-dire le premier jour de la Création³).

On remarquera, à cet égard, la longue persistance de cette célébration du 25 mars « pascal » ; et ce, bien après que la chronologie issue des synoptiques eut gagné tout l'Occident (tandis que, paradoxalement, l'Orient adoptait en définitive, après le concile de Nicée, la chronologie johannique).

En outre, l'euchologie latine, notamment celle du Temps pascal, nous a légué de nombreux exemples de la survivance de cette typologie pascalle établie sur l'agneau immolé de Ex 12 (la pénétration de la typologie pascalle dans l'euchologie n'étant nécessairement qu'un développement assez tardif, au minimum contemporain de la « pasqualisation » de l'eucharistie et donc de la diffusion des idées syriennes)⁴.

L'eschatologie.

Même si ce n'est que pour les évoquer – eu égard à l'ampleur du sujet –, il faut terminer cette section par quelques caractéristiques de l'eschatologie occidentale telles qu'elles se révèlent à travers la liturgie. Cette thématique constitue également un témoignage de l'exceptionnel conservatisme des Églises latines.

En premier lieu, il convient de souligner le statut privilégié dont jouit l'Apocalypse de Jean en Occident, à l'opposé de l'Orient qui tint ce livre en suspicion à la suite de la crise

1. Sur le problème de la « pascalité » ou de la « non-pascalité » de la Cène, voir par exemple LÉON-DUFOUR, *Le Partage*, p. 345-351.

2. Le premier exemple en est le *Canon pascal* romain attribué à Hippolyte de Rome ; voir LOI, p. 49.

3. Voir LOI, p. 60 s. et DES GRAVIERS, « L'expression » (à propos des trois acceptions du terme en Gaule : Pâques, 25 mars, ou dimanche).

4. Voir à ce propos STEVENSON, *Eucharist and Offering*, p. 276-280.

montaniste et surtout après le triomphe de la théologie origénienne platonisante « spiritualiste », lui refusant même le statut d'ouvrage canonique (du reste, on pourrait faire des remarques analogues à propos de la tolérance de l'Occident en ce qui concerne les écrits néotestamentaires apocryphes). De ce fait, la plupart des liturgies orientales ne le retiennent pas, jusqu'à nos jours, au sein de leurs livres liturgiques, à l'exception des lectionnaires coptes¹, et d'un témoin marginal de l'ancien usage syriaque jacobite, le Synaxaire de Mossoul². Certaines Églises, évangélisées par des missionnaires orientaux après le III^e siècle, à l'époque du discrédit de l'Apocalypse de Jean, n'ont reçu celle-ci que bien plus tard encore – ou même jamais – comme livre canonique. En revanche, l'Occident semble l'avoir toujours accepté sans réserve (à l'exception du clerc romain Gaius et ses amis).

Loin de céder au vent de suspicion qui soufflera ultérieurement en Orient à l'égard de ce livre³, les sources hispaniques, notamment, vont abondamment recourir à l'Apocalypse : c'est ce dont témoignent le canon 17 de Tolède IV, qui prescrit la lecture de ce livre après Pâques, et le *Liber Commicus*, qui indique comme *lectio prophetica* de la messe pour le Temps pascal une série de péricopes tirées de l'Apocalypse. À en juger par l'Épistolier du Sinai⁴, l'Afrique connaissait un usage similaire. Enfin, plusieurs sources gallicanes (le Lectionnaire de Luxeuil, le *Bobiense*, 1 Germ 7b et OR XV, 133) suivent aussi cette coutume⁵. En outre, l'Apocalypse alimentera très tôt également l'hymnaire de l'office, comme en témoignent la *Règle pour les Vierges* de Césaire (§ 69), le Psautier de la Reine et l'office hispanique⁶. On peut faire des observations analogues à propos de l'Antiphonaire de Leon (comme des livres de chants milanais et romano-francs⁷). En dépit du dédain que lui manifeste

1. On lit l'Apocalypse de Jean à sexte au samedi saint ; voir *Le Lectionnaire de la Semaine sainte, texte copte édité avec traduction française d'après le manuscrit Add. 5997 du British Museum II*, éd. O. H. E. BURMESTER, Paris, 1933 (PO 25), p. 484 ; voir GIBERT, « Influssi dell'Oriente », p. 868.

2. Voir GIBERT, p. 867-868.

3. Voir METZGER, *The Canon*, chap. IX.

4. *Sinai Monastère Sainte-Catherine, Arabicus 455 f^o 1 et 4* ; éd. LOWE, « Two New Latin Liturgical Fragments » ; voir CLLA 022. Ce fragment du IX^e-X^e siècle est un de nos rares témoins directs de la liturgie africaine.

5. Voir SALMON, *Le Lectionnaire I*, p. LXXXVIII.

6. Voir MORIN, « Un texte préhiéronymien ».

7. Voir LEVY, « Toledo », p. 56-59.

l'Orient (et Rome), les Églises latines continuèrent, à l'instar d'Irénée¹, à placer le témoignage de l'Apocalypse sur le même plan que celui des ouvrages appelés à former le canon scripturaire occidental.

Un aspect particulièrement remarquable de cette réception de l'apocalyptique chrétienne en Occident est la persistance du vocabulaire chiliastique au sein de l'euchologie, longtemps après la disparition de cette croyance venue d'Asie aux temps postapostoliques. En effet, de nombreuses prières gallo-hispaniques pour les défunts, notamment des oraisons *post nomina*, mentionnent une *prima resurrectio* des justes (empruntée à Ap 20, 4-6). Il s'agit de cette résurrection qui devait, selon les millénaristes (parmi lesquels Irénée, Méliton de Sardes, Tertullien, Victorin de Poetovio...), inaugurer le millenium triomphal précédant la résurrection générale². Comme l'a montré Bernard Botte, cette demande de participation à la première résurrection constitue une précieuse indication concernant le terreau – incontestablement johannique – dans lequel les formulaires, qui se trouvent à l'origine de cette tradition liturgique florissante, plongent leurs racines³. Ambroise, qui partageait encore, mais de manière déjà édulcorée, la croyance millénariste, paraît bien déjà attester l'existence d'une prière de ce type. Ainsi affirme-t-il que *Ideo ergo rogemus ut in prima resurrectione partem habeamus* (In Ps. I, 53). Il faut supposer que ces prières prirent naissance pendant la

1. Voir METZGER, *The Canon*, p. 154-155 ; synthèse dans Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, Paris, 1993 (Cogitatio Fidei 175), p. 239-244.

2. Voir Mnc 58/MG 207, § 83, § 155 et § 158 (*post nomina* désaffectée) ; MG 479 et § 534 ; Mo 40 ; Bob 274 (*praeformatio*) ; § 526 et § 530 (*post nomina* désaffectée) ; Mil, p. 38* ; DBr 3 (*post nomina* désaffectée) ; Gev 1612, § 1619 et § 1620 (*post nomina* ou *oratio communis* désaffectées). Il faut mentionner aussi les oraisons *pro defunctis* de la prière universelle auxquelles les *post nomina* empruntent probablement une partie de leur thématique ; voir Mnc 63/MG 248 qui fait partie des *orationes paschales* et se retrouve dans l'ordo funéraire du Gélisien (Gev 1616).

3. Voir FELTOE, « The "First Resurrection" » et BOTTE, « *Prima Resurrectio* » ; voir également DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 387-392, à propos de la croyance en la première résurrection. – On peut mettre cette persistance d'un vocabulaire eschatologique archaïque en parallèle avec d'autres traits du conservatisme doctrinal de l'Occident, comme l'exceptionnelle vigueur de certains aspects des croyances encratites illustrés par le traducianisme que défendit Augustin, voir Fr. REFOULÉ, « La datation du I^{er} concile de Carthage contre les pélagiens et du *Libellus fidei* de Rufin », REA 9 (1963), p. 41-49 et P. F. BEATRICE, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milan, 1978 (Studia Patristica Mediolanensia 8).

première période d'élaboration liturgique occidentale, avant qu'Augustin – de manière décisive semble-t-il – n'évacue le millénarisme de l'orthodoxie occidentale.

D'ailleurs on remarque que la *prima resurrectio* voisine dans l'euchologie occidentale avec d'autres thèmes de l'eschatologie ancienne¹ comme l'« inscription » du nom (par un « chirographe céleste » remplaçant le « chirographe » de condamnation mentionné dans Col 2, 14) dans le Livre de Vie (mentionné notamment par Ph 4, 3 et surtout dans Ap 13, 8 ; 17, 8 ; 20, 15 ; 21, 27 ; d'après Is 4, 3 e Dn 12, 1)² ; le *refrigerium*³ ; ou le Sein d'Abraham (voir Lc 16, 22-23)⁴ présent, avant de tomber en désuétude, dans certaines sources liturgiques orientales archaïsantes : Ser 1, Mk, CA VIII, le Pseudo-Denys (*Hier. eccles.* VII, 3, 4)... Dans cette perspective, dont bientôt l'Occident se détournera au profit de ce qui va devenir la doctrine du « purgatoire », le Sein d'Abraham

1. Synthèses dans FINE, *Die Terminologie* et NTEDIKA, *L'Évocation de l'au-delà*.

2. Voir Mnc 138/MG 294, § 111 ; MG 177, § 182 et § 376 ; Bob 527 ; Mil, p. 4*. On trouve une thématique analogue mais avec un vocabulaire différent dans ces *post nomina* : Mnc 51 (*post mysterium*) et § 138 ; MG 1, § 15, § 172, § 188, § 193, § 294, § 391, § 427 et § 439 ; Mil, p. 19* et 32* ; Sto, p. 9 ; voir WARREN, p. 257-258 et CABROL, « Diptyques », col. 1055-1056, qui signale que *liber uitae* désigne aussi souvent les diptyques eux-mêmes. Césaire d'Arles mentionne l'« inscription au Livre de Vie » dont bénéficient les *competentes* qui s'apprentent à recevoir le baptême (*Serm.* 121, 8). L'expression se trouve citée en Italie dans deux textes parallèles : la *post sanctus* Bia 511 et le *Hanc igitur* Ve 203 ; BISHOP, « On the Early Text », p. 94 (n. b), y voyait une interpolation non romaine. Bien que COEBERGH, « Sacramentaire léonien », p. 296, ait montré que le « Livre de Vie » était connu à Rome au VI^e-VII^e siècle, il faut avouer que Ve 203 et Gev 460 font figure d'intrus au sein de l'euchologie romaine, même si l'on ne peut exclure qu'il s'agisse d'une survivance d'un archaïsme disparu de l'euchologie romaine ultérieure.

3. Voir Mnc 46, § 148 et § 153 (*post nomina* désaffectées) ; MG 78, § 188, § 278, § 370, § 406, § 434, § 459, § 479 (citation du romain) et § 523 ; Bob 532 ; Mil, p. 13* ; Sto, p. 23 (*post nomina* transférée) ; ML, p. 8 ; Gev 1617/Bob 539 (voir LOr, col. 124-125) et Gev 1621 (prières désaffectées) ; sur la locution, voir MOHRMANN, « Locus refrigerii » ; BOTTE, « Les plus anciennes formules », p. 90-92 ; synthèse dans A. STUIBER, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand*, Bonn, 1957 (Theophania 11).

4. Voir Mnc 58/MG 207 ; MG 416 et 534 ; Bob 530 ; Mil, p. 32* et 47* ; DBr 3 (*post nomina* désaffectée) ; Sto, p. 23 (*post nomina* transférée) ; Gev 1612, § 1618, § 1620, § 1621, § 1626 et § 1627 (prières désaffectées). Gev 1627 est hispanique (voir LOr, col. 122 et JANINI, « *In sinu amici tui Abrahae* »). On peut ajouter l'*illatio* SG 908, I. Sur ce thème, voir BOTTE, « Abraham dans la liturgie » et « Les plus anciennes formules », p. 83-89 ; LECLERCQ, « Le Sein d'Abraham ».

désigne un lieu intermédiaire, de « rafraîchissement », où les justes attendent *in somnio pacis* la première résurrection.

Le thème de la *prima resurrectio* parviendra à survivre jusque dans le rituel romano-franc grâce à la liturgie, mais dans le sens « inoffensif » de *resurrectio iustorum* qu'on lui donne dès la fin du IV^e siècle ¹.

Ces vestiges qui élargissent notre perspective au-delà de la seule liturgie eucharistique et dirigent notre regard surtout vers l'Asie Mineure, une contrée marquée par le courant johannique, mais aussi vers la Syrie, davantage sous l'emprise du judéo-christianisme de type palestinien (les autres tendances chrétiennes primitives n'étant pas moins judéo-chrétiennes), voire vers des communautés recueillant déjà les fruits d'une certaine osmose entre ces deux pôles complémentaires, permettent de vérifier l'axiome suivant lequel une périphérie culturellement et théologiquement arriérée conserve mieux les archaïsmes que les centres créatifs. À l'évidence, l'Occident, par comparaison avec le Proche-Orient, joue un rôle plus marginal et passif : il reçoit et ne donne que peu en retour. La liturgie latine semble avoir tendance à conserver fidèlement certains éléments, sous forme de strates anciennes, entre-temps éliminées ou remaniées par les Églises d'Orient.

Est-il possible, pour terminer, de proposer une date à partir de laquelle l'Occident aurait commencé de s'écarter de l'évolution liturgique du Proche-Orient, pour ne plus vivre que d'une liturgie autonome pleinement acculturée ? On peut certes prendre comme point de repère l'apparition à la fin du II^e siècle d'une chrétienté d'expression latine, mais il n'est pas permis de supposer que l'influence orientale se soit alors brutalement tarie pour n'affecter que des points subalternes. L'Occident non romain a dû connaître une période intermédiaire. Si l'Espagne et la Gaule ignorent à peu de chose près les développements eucharistiques syro-occidentaux de la période « classique » (que symbolisent les anaphores de saint Basile et de saint Jean Chrysostome), les lectionnaires gallicans

1. Voir ainsi Zénon de Vérone († 371) dans son *Tract.* I, 2, 11 : « C'est pourquoi, il existe deux formes de résurrection : la première, celle des saints, dans laquelle ils se saisiront de cet admirable règne de béatitude – ayant été appelés par l'invitation (*tessera*) royale de la première trompette – au sein d'un immense triomphe éternel sous la royauté du Christ ; la seconde, en vérité, est celle qui destine au châtiment éternel les impies avec les pécheurs et toutes les nations incrédules. »

et hispaniques (surtout pour la tradition B, moins romanisée), ainsi que milanais (ce qui est moins probant), comme l'a montré V. Martin-Pindado¹, suivent un *ordo* quadragésimal qui reflète encore globalement celui que Jérusalem a adopté, selon Charles Renoux, au IV^e siècle², et dont Égérie nous donne le premier témoignage³. On peut difficilement imaginer qu'une telle convergence soit le fruit d'une influence de second ordre, comparable à celle qui poussa l'Occident à recevoir petit à petit le *Sanctus* de l'anaphore. Il faut en déduire que les liens Orient-Occident en matière liturgique, quoique plus modestes que naguère, étaient encore substantiels au début du IV^e siècle, puis qu'ils se sont distendus par la suite.

1. MARTIN-PINDADO, *Los sistemas de lecturas* et JANERAS, « Elements orientals », p. 108-110. À propos des convergences des lectionnaires hispaniques et gallicans (en particulier celui de Wolfenbüttel), voir SALMON, t. I, p. LVIII et CXXII s. (tableau synoptique des différents systèmes de lectures gallicans) ainsi que J. PEREZ DE URBEL et A. GONZALEZ Y RUIZ-ZORILLA, *Liber Commicus*, Madrid, 1950 et 1955 (MHS-SL 2 et 3) ; CLLA 360. On notera également que Wolfenbüttel fait débiter le cycle liturgique à la vigile pascale et l'achève au samedi saint, comme à Jérusalem et à Carthage.

2. Voir Ch. RENOUX, « La quarantaine prépascale au III^e siècle à Jérusalem », LMD 196 (1993), p. 11-129.

3. Sur le lectionnaire quadragésimal hagiopolite des IV^e et V^e siècles, voir Ch. RENOUX, *Le Codex arménien Jérusalem 121*, Turnhout, 1969 et 1971 (PO 35/1 et 36/2) et « Les lectures quadragésimales du rite arménien », *Revue des Études arméniennes* 5 (1968), p. 231-247 ; M. TARCHINISCHVILI, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, Louvain, 1959-1960 (CSCO 188-205), 4 vol. (pour la recension géorgienne).

CHAPITRE VI

LE FONDS COMMUN AFRICAÎN

Dans la mesure où l'on ne charge pas le terme de « fonds commun » d'une signification empruntée aux traditions codifiées, mais qu'on le considère comme un paradigme complexe, nous avons vu que la plupart des prières eucharistiques occidentales non romaines peuvent, par le biais d'un certain nombre de formules stéréotypes « pivots », être rattachées à un fonds archaïque commun. Or, ainsi que l'a montré Jordi Pinell, ces éléments clefs plongent leurs racines en Afrique.

L'« *Africana* ».

Dans un premier temps, le message chrétien, sous sa forme orale aussi bien qu'écrite, fut reçu dans l'Occident latin en langue grecque. Son usage perdura dans les Églises occidentales tant que le christianisme demeurait une réalité urbaine tributaire des nombreux expatriés orientaux qui séjournaient dans les grands centres cosmopolites de l'Empire, puis des citadins pour lesquels l'usage de la *koinè* grecque – langue internationale, commerciale et culturelle s'il en fût – ne constituait nullement un obstacle : « Même si les documents et les données directes nous faisaient défaut, le témoignage indirect du latin des chrétiens nous fournirait la preuve que, au début, le christianisme a été prêché en Occident en langue grecque. Les mots grecs si nombreux qui appartiennent à la couche la plus ancienne du latin des chrétiens sont les témoins irréfutables de cette langue œcuménique qui a été la première interprète de la pensée chrétienne à travers le monde antique ¹. »

1. Voir MOHRMANN, « Les origines de la latinité », p. 67.

Or, c'est une évidence, l'acte fondateur de la liturgie latine est le passage du grec au latin comme langue cultuelle pour les lectures liturgiques. Il dénote l'accession à une certaine autonomie, quand bien même celle-ci ne serait que l'affirmation d'un certain conservatisme. Si le flux oriental (ou plus précisément les divers courants orientaux confluant en Occident) continuera encore longtemps à se faire sentir, la traduction fige partiellement la tradition reçue de l'Orient au stade d'évolution qu'elle avait atteint à ce moment donné, conservant désormais quelques traits archaïques de cette époque et demeurant fermée à nombre de développements ultérieurs.

Or, même si des traces ponctuelles d'acculturation se révèlent à la même époque en Italie, en Espagne et en Gaule, c'est d'abord en Afrique romaine qu'une Église à l'identité véritablement latine apparaît dès la fin du II^e siècle, comme en témoigne la proportion des inscriptions africaines au sein de l'épigraphie latine du III^e siècle¹.

L'Église mère de l'Occident latin, c'est Carthage et non pas Rome, où au III^e siècle quatre-vingt-dix pour cent de la population est encore d'origine non latine². Quant à la Gaule, la modestie de ses Églises jusqu'au IV^e siècle, pour une bonne part cantonnées à la Narbonnaise, ne la dispose pas encore à exercer un quelconque *leadership*. On peut en dire autant des Églises d'Espagne. En revanche, les débuts de l'ère chrétienne coïncident avec le siècle d'or de l'Afrique latine, tant du point de vue culturel que religieux. De même que les plus grands écrivains latins profanes du II^e siècle (Fronton, Apulée...), les premiers écrivains chrétiens latins de renom sont africains. Leur rayonnement demeurera d'ailleurs inégalé jusqu'à la seconde moitié du IV^e siècle³. Si intéressants que soient les témoignages de la traduction latine de l'*Épître de Clément* (traduction qui est peut-être romaine), des écrits de Novatien, de *Ep.* 8 de Cyprien (émanant des chrétiens de Rome) et de la correspondance du pape Corneille († 253), ils ne se comparent

1. Voir E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* III, Berlin, 1931, p. 229-272.

2. E. POLOMÉ, « The Linguistic Situation in the Western Provinces of the Roman Empire », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. *Principat* 29, Berlin-New York, 1983, p. 510 ; selon GRIBOMONT, p. 46 : « on peut admettre que le grec domine (à Rome) absolument jusqu'au début du IV^e siècle. »

3. Voir DUVAL, « L'influence ».

pas aux œuvres de Tertullien († vers 220), ou de Cyprien († 258). On ne trouve aucune activité législative synodale en Europe semblable à celle entamée en Afrique proconsulaire dès le III^e siècle¹. Surtout rien ne vient réellement concurrencer l'*Africana* : la première série de témoignages importants d'une traduction latine fixée des Septante et du Nouveau Testament. Étant donné les liens intimes qu'entretiennent l'Écriture et l'euchologie, il paraît donc vraisemblable de situer en Afrique l'émergence des premières adaptations latines des textes liturgiques jadis transmis en grec, et de lui attribuer un rôle fondateur pour toute l'euchologie latine, aucune autre contrée de l'Occident n'étant alors en mesure de contester son hégémonie culturelle latine à l'Église d'Afrique. Il semble de ce fait légitime de se demander si cette hégémonie ne se reflète pas dans les plus anciennes strates du fonds liturgique occidental.

Cette hypothèse acquiert un relief singulier si elle est mise en parallèle avec le destin que connurent de l'autre côté de la Méditerranée les traductions africaines de la Bible grecque. Ces premières traductions remontent à la fin du II^e siècle, au moins pour quelques textes. C'est ce que l'on s'accorde à penser d'après le témoignage des *Actes des martyrs de Scilli* (180) qui font état d'épîtres pauliniennes traduites en latin². Répétons-le, une telle tentative constitue à elle seule un témoignage important d'acculturation liturgique.

Certes, nous possédons d'autres témoignages de traductions bibliques, notamment grâce à la Lettre des Églises de Vienne et de Lyon, qui comporte une rétroversion en grec de textes scripturaires latins, ou grâce aux écrits de Novatien († vers 257)³, mais nous ne connaissons pas d'équivalent européen,

1. Voir J. A. FISCHER, « Die ersten Konzilien im römischen Nord-West-Afrika », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 8 (1980), p. 217-227 et J. A. FISCHER et A. LUMPE, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, Paderborn, etc., 1997 (Konziliengeschichte), II^e partie, chap. III-XI.

2. ASS (juillet), Anvers, 1725, p. 204-216. Les premières attestations certaines proviennent de Tertullien vers 200 ; celui-ci s'appuie sans aucun doute sur une ou des versions latines des Septante, mais il le fait de manière si libre qu'il ne représente pas un témoin fiable ; voir GRIBOMONT, p. 47. Les fragments d'Évangiles (texte africain) du *Codex Bobiensis* (k), *Turin Bibl. Univ. G VII, 15* (CLL A 001 ; CLA IV, 465 ; VL, 1), furent, selon E. A. Lowe, recopiés en Afrique même vers 400, ou peu avant, à partir d'un papyrus du II^e siècle ; voir METZGER, *The Early Versions*, p. 73.

3. Toutefois celui-ci s'appuie surtout sur des chaînes de *testimonia* ; il est donc difficile d'évaluer l'extension et la fermeté de la recension italienne

ni par la cohérence ni par l'ampleur, de la Bible latine sur laquelle s'appuie Cyprien dans son *Ad Quirinum* et son *Ad Fortunatum*¹ (Bible africaine qu'il ne faut pas concevoir comme un archétype sortant de la plume d'un auteur précis, mais comme une tradition fondée sur une version archaïque des Septante). De même, l'œuvre de Cyprien permet de reconstituer un Nouveau Testament dont tout montre qu'il s'appuie sur une tradition déjà solidement établie². La diffusion des livres bibliques latins en Afrique est telle que, comme le souligne Jean Gribomont, c'est autour du sort à réserver aux *traditores*, c'est-à-dire à ceux qui avaient remis des livres saints aux autorités pendant la persécution de Dioclétien, que se cristallisera la crise donatiste au début du IV^e siècle³.

Même si face à un *stemma* dont la complexité défie la raison, nombre de chercheurs tournent le dos à une improbable *Urübersetzung* et admettent une diversité originelle autorisant pleinement le terme de *Veteres Latinae*, il faut cependant au moins reconnaître à l'*Africana* une prééminence dont l'écho se maintient jusqu'au sein des versions les plus « européennes » de la *Vetus Latina*. Selon Jean Gribomont, qui ne se sépare pas de l'opinion du *Vetus Latina Institut* de Beuron⁴, il faut maintenir la thèse de la dépendance de la tradition européenne par rapport aux versions primitives africaines car : « Le fait est évident pour les livres dont l'évolution a été lente, comme les Proverbes, ou même la Genèse, où une part notable du vieux fonds africain reste reconnaissable dans les témoins d'Europe. Le cas extrême [...] serait représenté par la Sagesse de

archaïque dont il témoigne – bien que l'existence de cette recension, qui survit encore dans quelques témoins ultérieurs (les Évangiles *a*, c'est-à-dire la famille du *Vercellensis*) – ne saurait faire de doute ; voir GRIBOMONT, p. 51 et 54 ; FISCHER, *Beiträge*, p. 203 s.

1. Voir FAHEY, *Cyprian and the Bible* ; R. P. C. HANSON, « Cyprian's Testimonia », dans *Tradition in the Early Church*, Londres, 1962, p. 261-264 ; P. MONAT, *Lactance et la Bible. Une propédeutique à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, Paris, 1982 (CEA-SA 89-90) ; « Les Testimonia bibliques » ; voir aussi le tableau de V. SAXER, « La Bible chez les Pères latins du III^e siècle », dans *Le Monde latin antique et la Bible*, p. 344.

2. Voir VON SODEN, *Das lateinische Neue Testament*.

3. À ce propos, on lira M. A. TILLEY, *The Bible in Christian North Africa : The Donatist World*, Fortress, 1997.

4. Voir FISCHER, *Beiträge*, p. 172 s. ; on trouvera une opinion différente dans SALLMANN et alii, *Nouvelle histoire de la littérature latine IV*, p. 403, qui penche plus nettement pour un pluralisme primitif.

Salomon et le Siracide, restés presque identiques à eux-mêmes¹. »

On peut ajouter à cela les livres deutérocanoniques, tels Maccabées et Baruch, qui ont maintenu des leçons africaines grâce au conservatisme de la liturgie². De même, il faut compter avec les évangélistes européens archaïsants qui manifestent l'emprise prolongée de l'*Africana*, et par là sa notoriété. C'est le cas des Évangiles *a* du *Codex Vercellensis* du VI^e siècle, comme du *Palatinus* de Trente (*e*) du V^e-VI^e siècle et du *Colbertinus Paris BNF Lat. 254 (c)* du XI^e-XII^e siècle (VL 6), qui préservent de nombreuses leçons africaines. Mentionnons de même quelques psautiers, comme le psautier hispanique « ancien », très influencé par l'Afrique (pour des raisons géographiques évidentes)³; ou encore certaines séries de Cantiques bibliques comme l'une de celles du Psautier de la Reine (préservée grâce à l'usage liturgique)⁴. Enfin, l'euchologie de type gallican comporte certaines citations scripturaires dont les leçons dépendent de textes africains⁵.

1. GRIBOMONT, p. 52. Celui-ci explique ainsi la diversité des versions : « le texte "africain", mis par écrit, fut importé dans des Églises qui étaient habituées à un usage oral assez différent – non encore rédigé ; cet usage aurait aussitôt réagi vigoureusement, en particulier sur le vocabulaire, en donnant naissance à la première recension "européenne" (romaine ?). Des travaux d'amélioration, longs et lents, auraient suivi » ; dans le même sens : BOGAERT, « La Bible latine des origines au Moyen Âge ».

2. Voir BOGAERT, « Le livre deutérocanonique de Baruch ».

3. BROU, « Le psautier liturgique wisigothique ».

4. GRIBOMONT, « Le mystérieux calendrier », p. 110 s., a montré le lien du texte des cantiques du Psautier de la Reine avec ceux du *Psalterium Sinaiticum Slavon.* 5 (CLLA 009 ; VL 460), dont les leçons dépendent elles-mêmes d'une version africaine, tout comme celles (assez altérées) du *Psalterium Casinense* (Mont-Cassin A 557 du XII^e siècle) ; voir B. CAPELLE, « L'élément africain du Psalterium Casinense », RBén 32 (1920), p. 113-131 ; BROU, « Le IV^e livre d'Esdras », p. 94, n. 1, a souligné que le *Reginensis*, le *Sinaiticum* et l'office mozarabe comportaient tous, dans leur série de Cantiques bibliques, le *Canticum de Libro Esdre IV* (apocryphe) *Domine qui habitas in aeternum*.

5. Voir BOTTE, « *Prima resurrectio* », p. 13-15, qui relève ainsi dans les prières pour les défunts la mention « africanisante » d'une *prima anastasis* au lieu d'une *prima resurrectio* (voir Mnc 158 et MG 479), mais refuse, contre FELTOE, « The "First Resurrection" », de voir un lien entre ces prières et l'Afrique.

Les intercessions.

La persistance éventuelle, ici et là, de liturgies helléno-phones n'étant pas en cause, la présence en Afrique d'une euchologie d'expression latine bien établie, quant à elle, semble attestée avec une entière certitude dès l'époque de Cyprien de Carthage¹. Celui-ci déploie tout au long de son œuvre écrite une lexicologie liturgique à la fois adaptée, abondante et constante. On est seulement parfois un peu déconcerté par l'ambivalence de certains termes, notamment ceux qui désignent la célébration de l'eucharistie² – mais c'est une donnée universelle du vocabulaire liturgique des premiers siècles, qu'il soit grec ou latin. Il est d'ailleurs clair, nous l'avons vu, que Cyprien, comme le font tant d'autres Pères, émaille ses écrits de citations ou de paraphrases de formules liturgiques. Ce vocabulaire latin manifeste toutes les caractéristiques propres aux terminologies appartenant à une tradition déjà bien ancrée, et il est difficile de ne pas envisager l'adoption du vernaculaire dès le temps de Tertullien, sinon plus tôt. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les prières centrales des liturgies gallicane et hispanique (et romaine dans une moindre mesure) trahissent une dépendance par rapport au vocabulaire euchologique et à la théologie sacramentelle des Pères africains.

Le cas le plus évident est celui des prières publiques d'intercession, c'est-à-dire la prière des fidèles (ce qui n'est pas synonyme de formules récitées par le peuple mais de prières dont les catéchumènes sont exclus), que la liturgie chrétienne attache tant aux grands offices de vêpres et de matines (ainsi qu'aux vigiles) qu'à la synaxe eucharistique ; la prière des fidèles, rappelons-le, prenant place juste avant le baiser de paix, au dire de Tertullien (*De oratione* 18), qui définit l'*osculum pacis* comme le *signaculum orationis*. De même, Justin (1 *Apol.* 65 et 77) mentionne la prière des fidèles entre le sermon et la *pax*, avant l'anaphore.

1. Voir à ce propos BOULEY, *From Freedom to Formula*, p. 162, n. 3.

2. Voir SAXER, *Vie liturgique*, p. 243-249 et « L'Eucharistie chez Tertullien ».

Les intercessions pour l'Église et le monde.

Tertullien donc¹, mais surtout Cyprien, se réfèrent volontiers à ces prières d'intercession qu'accomplissent les chrétiens² :

Toutefois, en ne cessant de demander avec la confiance de recevoir, nous prions le Seigneur, unanimes et avec un cœur droit [...]. Prions pour que nous soit rendue rapidement la paix, que nous soyons vite secourus dans nos cachettes et dans nos périls, que soit complété ce que Dieu a daigné manifester à ses serviteurs, que son Église soit relevée, que le salut soit assuré, qu'après le mauvais temps vienne la sérénité, la lumière après les ténèbres, après les tempêtes et les ouragans vienne la douceur de l'apaisement, que sa bonté paternelle nous aide, que sa divine majesté accomplisse de grandes choses, que les blasphèmes des persécuteurs soient confondus, que les *lapsi* se soumettent à une pénitence régulière, et que la foi ferme et stable de ceux qui persévèrent soit glorifiée³. [*Ep.* 11, 8.]

Ces intercessions ne semblent pas supposer un formulaire vraiment fixe, mais leur ressemblance générale avec les *orationes sollemnes* romaines et les intercessions attestées dans les liturgies gallo-hispaniques (*orationes paschales*⁴, prière

1. « Nous nous réunissons en assemblée et nous formons une congrégation, afin d'assiéger Dieu de nos prières telle une phalange serrée. Cet assaut est agréable à Dieu. Nous prions encore pour les empereurs, pour leurs officiers et leurs autorités, pour la stabilité de ce siècle, pour la paix du monde, pour le sursis de la fin (*Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministeriis eorum ac potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis*) » (*Apologétique* 39, 2-5) ; voir aussi *Apol.* 30, 4 ; *De praescr. haer.* 41, 2 ; *De anima* 9, 4 ; *De oratione* 18, 1 et 29, 2 ; voir DE CLERCK, *La « Prière universelle »*, p. 13-19 (avec un grand nombre de citations faisant allusion à la Prière universelle). On lira les remarques de DE CLERCK, « L'absence ».

2. Voir SAXER, p. 211-213 et 230-233 ; Paul De Clerck (qui suit ici B. RENAUD, *Eucharistie et culte eucharistique selon saint Cyprien*, thèse de l'Université de Louvain, 1967, chap. IV) témoigne avec raison de quelques scrupules à l'égard de la nature de ces formules : prière des fidèles ? *nomina* ? intercessions anaphorales ? (DE CLERCK, p. 19-36). Mais faut-il nécessairement chercher des distinctions au sein de formulaires vraisemblablement standard qui devaient être utilisés en toutes circonstances (office, synaxe des lectures, eucharisties...) ?

3. Voir aussi les textes comparables dans *Ep.* 59, 18 ; *Ep.* 76, 7 ; *Ad Demet.* 20 ; ou encore dans *Acta proconsularia Cypriani*.

4. Voir Mnc 59-64 ; MG XXXI ; MG V 137-162 ; Bob 214-226 ; Mil, p. 26*-29* ; MM, col. 448-470 (entrelacées avec les lectures) – pour la tradition A : voir LOr, col. 220-223.

universelle plus modeste¹, formules d'intercession dispersées au sein de la messe², etc.) est frappante. On remarquera, à cet égard, que les invatoires des *orationes sollemnes* romaines (c'est-à-dire celles-ci dans leur forme primitive, avant que chaque invatoire ne soit doté d'une collecte), comme l'a montré Willis³, appartiennent à un très vieux fonds, antérieur à l'adoption au début du v^e siècle du *cursum* cicéronien ; fonds d'origine imprécise qui appartient probablement à une aire beaucoup plus vaste que celle de la seule Église romaine, et dont l'utilisation au cours des diverses synaxes devait être variable.

Avec davantage de précision, Augustin († 430) atteste (*Ep.* 149, 16 ; *Ep.* 217, 2 et 26-27 ; *Serm.* 227 ; *Serm.* 49, 8⁴) des prières d'intercession de fonction et de forme *Orare pro... ut... R/. Amen* (évoquées dans *De haeresibus* 88 ; *De dono pers.* 15...) analogues à celles des autres prières universelles latines :

Affirme donc très ouvertement que nous ne devons pas prier pour ceux (*pro his*) à qui nous prêchons l'Évangile afin (*ut*) qu'ils croient, mais seulement les prêcher. Mets en question les oraisons ecclésiastiques et quand tu entends le pontife (*sacerdos*) de Dieu à l'autel exhortant le peuple de Dieu à : *orare pro incredulis, ut eos deus conuertat ad fidem, et pro catechumenis ut eis desiderium regenerationis inspiret, et pro fidelibus ut in eo, quo esse coeperunt, eius munere perseuerent*, raille ces pieuses paroles [...]. [*Ep.* 217, 1-2.]

Lorsque tu entendras le pontife (*sacerdos*) auprès de l'autel de Dieu (*ad eius altare*) exhorter le peuple à prier Dieu⁵, ou prier

1. Voir les formulaires du Missel de Leofric, du Psautier de Salisbury, du Missel de Drumond, ainsi que MM, col. 540 et LOr, col. 234-235.

2. Voir MG 499 ; Mo 24 ; Mil, p. 41* (*praefatio missae*) ; LMS 1355 (*post nomina*) ; Mnc 16 (*post mysterium*) ; MG 272 (*ad confractionem*) ; MG 525/MGV 44 (*post sanctus*) ; Sto, p. 12 (dans le Mémento romain). Toutes ces prières semblent bien être des doublets ou des « glissements » de la prière universelle.

3. *Essays*, p. 45-47.

4. « Après le sermon on effectue la *missa* des catéchumènes. Les fidèles resteront et se rendront au lieu de la prière » (*Serm.* 49). Ce n'est pas parce qu'Augustin continue en citant le *Pater* (« Savez-vous jusqu'où il vous faudra parvenir, et quelle sera la première prière qu'il vous faudra dire à Dieu ? "*Dimittite nobis debita nostra sicut...*" ») que ce témoignage obvie s'en trouve invalidé. Cela peut aussi bien être un saut rhétorique que le fruit d'une prétention de l'anaphore séparant la prière universelle du *Pater* (puisque effectivement le *Pater* est la première prière d'intercession que récite toute l'assemblée après l'*oratio communis*).

5. On notera au passage qu'Augustin n'hésite pas à parler de l'*oratio communis* comme d'une prière dite par le prêtre à (ou tourné vers) l'autel. Il

lui-même à haute voix, afin que les nations incrédules soient contraintes à la foi, ne répondras-tu pas : « Amen » ? [§ 26.]

On retrouve des textes similaires en Italie sous la plume de Novatien (voir la correspondance de Cyprien : *Ep.* 30, 6) et de l'*Ambrosiaster* (*In 1 Tim* 2, 1-4)¹. Il s'agit d'un schéma et d'un vocabulaire traditionnels communs – dans ses grandes lignes – à toutes les Églises, tant pour la messe que pour l'office.

Mais comme l'avait déjà noté W. C. Bishop dans son article sur la liturgie de l'Église d'Afrique², c'est au sein de la prière universelle hispanique (ou du moins ce qu'il en reste), telle qu'elle est récitée dans l'*ordo* du *Missale Mixtum* (de la tradition B) par le prêtre sous une forme invariable, que l'on trouve le plus de parallèles avec les textes africains :

Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus ut eam dominus fide et spe et caritate propitius ampliari dignetur. Omnes lapsos captivos infirmos atque peregrinos in mente habeamus ut eos dominus propitius respicere redimere sanare et confortare dignetur. [MM, col. 540.]

En effet, l'expression *in mente habeamus* de la prière universelle hispanique se trouve déjà citée dans les *Actes proconsulaires de Fructueux de Tarragone* (III^e siècle) :

Fructueux, décidé et se réjouissant de la couronne du Seigneur pour laquelle il avait supplié, priait encore sans relâche. La Fraternité (*fraternitas*) demeurerait avec lui, le réconfortant et lui demandant de les avoir présents à l'esprit (*eos in mente haberet*). Tandis qu'il se déchaussait, un compagnon d'armes, notre frère Felix, vint vers lui et lui prit sa dextre, le suppliant de prier pour lui (*ut pro se oraret*) ; saint Fructueux entendant tout cela, répondit à vive voix : *In mente me habere necesse est ecclesiam catholicam ab oriente usque in occidentem diffusam.* [ASS, janvier II, p. 704.]

faut donc se garder de toute conclusion extrapolée à partir de la locution *ad altare* qui n'est visiblement réservée ni aux diptyques, ni aux intercessions anaphorales – dont il semble être effectivement question dans la seconde partie de la phrase (« ou prier lui-même à haute voix »).

1. Voir KENNEDY, *The Saints*, p. 31 et DE CLERCK, p. 62-65.

2. BISHOP, « The African Rite », p. 254-255 (à la suite de LESLEY, MM, col. 540, n. e) ; voir aussi RAMOS, p. 71-72 ; PINELL, « Legitima Eucharistia », p. 17 et DE CLERCK, p. 31-34 et 265-268, qui cite (p. 33) un certain nombre de données épigraphiques chronologiquement concordantes.

À la même époque, cette locution est attestée dans l'épigraphie chrétienne ancienne et chez Cyprien : *In mente habeatis in orationibus uestris* (Ep. 79, 2)¹. Quant à la prière pour l'*ecclesia catholica ab oriente usque in occidentem diffusa*, mentionnée dans les *Actes de Fructueux*, elle reflète une typologie chrétienne (reposant sur Mt 1, 11) universelle.

Augustin utilise toujours ce vocabulaire, mais dans un sermon, prêché le jour de la Sainte-Inès, qui coïncide avec celui des Martyrs de Tarragone. Il témoigne du fait que, bien que lui et son auditoire soient toujours familiers de la formule attestée par Fructueux et le *Missale Mixtum*, ce vocabulaire archaïque est devenu moins intelligible :

Lorsqu'il lui dit et lui demanda de le garder présent à son esprit (*ut eum in mente haberet*), et de prier pour lui, il répondit : « Il m'est nécessaire de prier pour l'Église catholique répandue de l'Orient à l'Occident (*me orare necesse est pro ecclesia catholica ab oriente usque ad occidentem diffusa*). » Qui prie, en effet, pour un seul ? En revanche, il n'en oublie aucun, celui qui prie pour tous. Aucun membre n'est oublié dans la prière de celui qui répand sa prière pour l'ensemble du corps. Que voyez-vous donc ? Qu'en déduisez-vous donc ? Sans doute avez-vous compris. Vous vous souvenez qu'il demande qu'il prie pour lui, et « moi », demande-t-il, « je prie pour l'Église catholique répandue depuis l'Orient jusqu'à l'Occident (*oro pro ecclesia catholica ab oriente usque ad occidentem diffusa*) »². [*Serm.* 273, 2.]

L'offrande des noms.

Les diptyques hispaniques (qui devait avoir de proches parents en Gaule, comme en témoignent les Diptyques de Liège), de même que les intercessions qui les précèdent, ne manquent pas non plus de réminiscences cyprianiques ; et la mention des *lapsi* se trouve déjà dans les prières citées par Tertullien dans *De oratione* 29, 2 :

Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus ut eam dominus fide et spe et caritate propitius ampliare dignetur. Omnes lapsos, captiuos et infirmos atque peregrinos in mente

1. Voir aussi Ep. 37, 4 ; Ep. 62, 4 ; Ep. 78, 2 ; Ep. 79, 1.

2. Cité dans PINELL, *Liturgia hispanica*, p. 59-60. Augustin ne craint pas cependant d'utiliser l'expression en d'autres occasions : « Toutes les fois que nous célébrons les anniversaires des frères défunts nous devons avoir à l'esprit (*in mente habere*) ce qui est à espérer et ce qui est à craindre » (*Serm* 173, 1).

habeamus ut eos dominus propitius respicere, redimere, sanare et confortare dignetur. [MM, col. 540.]

Offerunt deo domino oblationem sacerdotes nostri [...] et reliqui et pro omni clero et plebibus ecclesiae [...] uel pro uniuersa fraternitate. Item offerunt uniuersi presbyteri, diaconi, clerici ac populi circumadstantes in honorem sanctorum pro se et suis. Facientes commemorationem beatissimorum apostolorum [...]. [MM, col. 542-543.]

Cyprien emploie souvent un vocabulaire parallèle ¹ :

Pour que vous vous souveniez dans vos prières (*in mente habeatis orationibus uestris*) de vos frères [...], et qu'ils bénéficient en retour de vos prières et de vos sacrifices, je joins leurs noms à ma lettre. J'ai ajouté les noms de nos collègues et des évêques (*sacerdotum nostrorum*) qui étaient présents et ont apporté proportionnellement leur contribution au nom de leur peuple (*plebis suae*). [Ep. 62, 4.]

On notera ce terme caractéristique des diptyques hispaniques pour désigner l'Église de « fraternité », qui se trouve déjà dans les *Actes de Fructueux* (*Erat et fraternitas cum ipso refrigerans et rogans ut eos in mente habere*), et que connaît aussi Cyprien ² :

1. À ce propos, ce n'est pas, répétons-le, parce que les noms étaient récités à l'autel qu'il faut en conclure que les diptyques étaient nécessairement récités pendant l'anaphore. L'Afrique a très bien pu connaître à cette époque un système analogue à celui de l'Espagne, où les noms, une fois récités par le diacre, sont offerts par la bouche du prêtre à l'autel avant l'*illatio* (voir LESLEY, MM, col. 542). Maintes *post nomina* mentionnent la récitation des diptyques à l'autel : *Et quorum nomina ante altare sanctum sunt recitata* (MG 454 ; voir aussi Mnc 58/MG 207 et § 111 ; MG 198 ; Mo 59 ; Mil, p. 39*). La *post nomina* LOr, col. 235-236 donne : *Accipe deus piissime tuorum supplicum uota et nomina quae coram tuo altario conspicias recensiri in aeternae uitae libro conscribere*. Et la plupart des *post nomina* s'expriment en termes d'oblation à propos des diptyques. Il n'y a donc aucune raison de s'écarter de BISHOP, « The African Rite », p. 259. Le fait que Cyprien mentionne l'« offrande par la prière sacerdotale des noms à l'autel » (Ep. 1, 2), n'implique donc pas nécessairement que les *nomina* aient fait alors partie de l'anaphore ; en tout cas, pas plus qu'en Mésopotamie, en Gaule, en Italie septentrionale ou en Espagne – quoi qu'il en soit des arguments de KLÖCKNER, « Die recitatio nominum ». De plus, quand bien même les diptyques en Afrique auraient fait partie de l'anaphore, cela ne changerait rien à la nature de ces prières qui sont semblables d'une liturgie à l'autre, que celle-ci soit syro-orientale, alexandrine ou gallicane.

2. On trouve cette même expression désignant l'Église notamment chez IRÉNÉE, *Contre les hér.* II, 31, 2 ; pour les autres occurrences, voir M. DUJARIER, *L'Église-Fraternité I, Les origines de l'expression « adelphotès Fraternitas » aux trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1991.

[...] sachant et tenant pour certain que notre Église et l'ensemble des frères prient ici (*fraternitatem istic uniuersam*) pour que ces choses ne se produisent plus [...]. [Ep. 62, 4.]

Comment peut-il s'accorder avec autrui, celui qui ne s'accorde pas avec le corps de l'Église et avec l'ensemble des frères (*uniuersa fraternitate*) ? [De cath. eccl. un. 12.]

Dans une perspective similaire, mais à propos de la *prima resurrectio*, il faut attirer l'attention sur ces *post nomina* :

[...] ut animas iubeat defunctorum misericors <dominus> patriarcharum, profetarum, apostolorum et martyrum refrigerio et societate gaudere. [Mnc 46.]

Petamus et pro his, qui nos in dominica pace praecesserunt, ut tartario horrore segregatis in sinu Abrahae conlocatis resuscitare omnipotens dignetur in prima sua resurrectione quae futura est. [MG 534.]

En effet, elles font écho à ce texte célèbre de Tertullien :

[La veuve] prie donc certainement pour l'âme [de son époux] ; elle supplie pour que, pendant cet intervalle, il demeure dans le *refrigerium* et prenne part à la première résurrection (*in prima resurrectione*) ; et elle offre [le sacrifice] pour l'anniversaire de sa dormition¹. [De monogamia 10.]

Faut-il aussi mentionner le protocole du *Pater* à côté des intercessions de la messe ? C'est certainement sa place à l'office. Quoi qu'il en soit, le *De oratione dominica* de Cyprien présente le *Pater* en des termes qui correspondent bien au protocole, proche de celui des liturgies orientales, se retrouvant derrière les formules romaines, milanaïses et gallicanes :

Entre autres avertissements salutaires et préceptes divins (*salutaria sua monita et praecepta diuina*) dont le Seigneur se sert pour œuvrer au salut de son peuple, se trouve la forme de la prière qu'il a lui-même communiquée ; car ce que nous demandons, c'est lui qui [nous] l'a enseigné et appris (*monuit et instruxit*)². [§ 2.]

1. On ne voit pas pourquoi Botte s'empporte autant contre l'idée de FELTOE, « The "First Resurrection" », d'une origine africaine des formules des diptyques des défunts hispano-gallicanes. C'est au contraire fort vraisemblable.

2. Pour Rome : *Praeceptis salutaribus moniti et diuina institutione formati, audemus dicere* (Gev 1256 [voir aussi Bob 20 qui ajoute *Oremus* au début]) ;

La prière eucharistique.

À première vue les témoignages sont maigres. Ainsi Cyprien ne nous renseigne-t-il explicitement que sur le dialogue – sur ce qu'il appelle la « préface » – laquelle semble, avec quelques variantes mineures, universellement attestée.

L'action de grâces.

Cependant, nous avons vu plus haut¹ qu'il était possible de montrer que Cyprien cite un texte liturgique, extrait d'une *narratio* eucharistique (un procédé courant), au sein de l'exorde du *De opere et eleemosynis*. En comparant cet exorde avec les deux eucharisties du Fragment de Bobbio, ainsi qu'avec un vaste ensemble de *contestationes* dominicales présentes – sans compter les remplois divers – dans le *Monacensis* (Mnc 54, 73, 125 et 152 [*post sanctus*]) et le *Bobien*se (Bob 479 et 503), mais aussi dans les Messes de Mone (Mo 15 et 16), le *Gallicanum Vetus* (MGV 227), les Gélasiens mixtes (Eng 94 [voir Bob 479] et 132), à Milan (Bia 287 et 417), ou encore dans une moindre mesure dans le *Gothicum* (MG 210, *post sanctus*), on constate que l'eucharistie citée par Cyprien illustre un modèle encore plus ancien dont dépendent toutes ces *contestationes*.

Tous ces textes, ainsi qu'un certain nombre d'anaphores orientales archaïques (telle l'Eucharistie mystique, TradAp et Addaï et Mari ; voir ici p. 539) sont construits sur un schéma binaire rigoureusement identique (lorsqu'il est pleinement développé), établi sur Ga 4, 4/Rm 8, 3, commémorant d'une part la miséricorde du Père qui s'est manifestée aux hommes par l'envoi de son Fils et évoquant, de l'autre, de manière plus christocentrique, le mystère de la Passion salutaire – kénose du Christ et relèvement de l'homme. Mieux, de même que dans *De opere* 1, nos meilleurs témoins, FrgB 2 et Bob 479, proposent un développement sotériologique sur l'adoption

les formules *Diuino magisterio edocti et diuina institutione formati audemus dicere* (MG 155 ; Sto, p. 17 et Bob 21 ; voir aussi les formules apparentées de MG 20, 89, 165, 517 et 528) appartiennent à un rameau gallican de cette même tradition qui dépend directement de la formule milanaise *Diuino magisterio edocti et salutaribus monitis instituti audemus dicere* (Bia 527 et MG 517). Les autres formules gallicanes recourent à cette même thématique mais en déployant davantage de rhétorique. Sur la formule cyprianique, voir Bon. FISCHER, « Praeceptis salutaribus moniti », ALW 1 (1950), p. 124-127.

1. Voir p. 385-386.

divine conférée par le Père aux hommes *in filio*. En revanche, et fort curieusement, le thème de l'envoi du Fils est entièrement absent de l'euchologie romaine (les exemples provenant des Gélasiens mixtes sont clairement gallicans). À l'évidence, et surtout si l'on tient compte du caractère particulièrement autorisé du Fragment de Bobbio¹, puisque l'auteur argue des textes, qui, à l'exemple des *testimonia* scripturaires, reposent sur un vaste consensus, suffisamment ancien et reçu pour en remonter à l'adversaire en matière de fidélité à la tradition, on voit ainsi se dessiner les contours d'une vaste *koinè* euchologique dont les chemins semblent tous devoir passer par l'Afrique. D'autres exemples vont confirmer cette intuition.

L'institution dominicale.

La célèbre *Lettre à Caecilius* (*Ep.* 63) de Cyprien contre les « aquariens »² est un véritable traité sur l'eucharistie dont la doctrine et le vocabulaire sont identiques à ceux de l'euchologie occidentale non romaine. Confronté à une hétéropraxie, l'évêque de Carthage se livre à une lecture de type antiochien, héritée du judéo-christianisme palestinien, de la narration évangélique de la Cène³, en insistant sur la *mimêsis*. Cyprien (*Ep.* 63, 5) souligne qu'accomplir l'eucharistie, c'est avant tout obéir à l'ordre du Christ instituant son propre sacrifice, grâce à une imitation fidèle du *typos* réalisé dans le Christ le jeudi saint et préfiguré excellemment par Melchisédech. Autrement dit, observer *quod nos dominus facere exemplo et magisterio sui docuit* (§ 18). Dans cette optique, le prêtre qui préside l'eucharistie agit *uice Christi* (§ 14), et la célébration, elle-même, devient le « type » de la Pâque du Christ⁴ – mais une Pâque intégrant la théologie syrienne des synoptiques à la typologie asiatic fondée sur Ex 12, unissant la Cène et la Croix⁵. Peut-on

1. Les ariens d'Occident (mais ils ne sont pas les seuls) s'appuient du reste volontiers sur l'autorité de Cyprien ; voir DUVAL, « L'influence ».

2. Voir WILLIS, « Saint Cyprien ».

3. Voir GERLACH, *The Antenicene Pascha*, p. 4-5. TELFER, « The Origins », a souligné le poids des influences orientales au sein de l'Église d'Afrique naissante ; quant à W. FRIEND, « The Seniores laici and the origins of the Church in North Africa », *JThS* 12 (1961), p. 280-284 ou encore P. F. BEATRICE, *Tradux peccati*, Milan, 1978, ils ont mis en évidence, plus précisément, celles du judéo-christianisme.

4. Voir J. D. LAURANCE, « Priest » as Type of Christ. *The Leader of the Eucharist in Salvation History according to Cyprian of Carthage*, New York, etc., 1984.

5. On aura reconnu ici une théologie qui, quoique moins éthérée, possède

en déduire que Cyprien subit l'influence directe de la théologie syrienne de son époque ? Étant donné qu'il adopte (*Ep.* 63, 16) la chronologie pascale des synoptiques, ce n'est pas impossible. Cependant le principal souci de l'évêque de Carthage est seulement :

de garder la vérité de la tradition du Seigneur (*custodire traditionis dominicae ueritatem*) [...] afin que, lorsque celui-ci reviendra dans sa gloire et sa majesté céleste, nous soyons trouvés gardant son commandement, observant ce qu'il enseigna, et faisant ce qu'il fit (*obseruare quod docuit, facere quod fecit*) [*Ep.* 63, 19.]

Selon Cyprien, la Cène, la Passion et l'oblation eucharistique de l'Église s'unissent dans l'offrande accomplie d'abord par le Christ et transmise à ses disciples comme le sacrifice qu'ils auront à présenter fidèlement à Dieu, offrande qui n'est en premier lieu rien d'autre que l'oblation accomplie par Jésus de sa propre personne à son Père (*sacrificium patri se ipsum primus obtulit* [*Ep.* 63, 14])¹. C'est le vocabulaire et la doctrine mêmes des récits *Qui formam* de l'anonyme africain antiarien et de la prière eucharistique de type gallican.

Nous pouvons constater à quel point la Lettre 63 de Cyprien insiste sur l'institution par le Christ de son propre sacrifice, institution par laquelle il transmet aux apôtres, et grâce à ceux-ci à l'Église, l'exemple de son offrande de lui-même (voir *Ep.* 5, 2), sa propre passion, dans la forme rituelle qu'il célébra le premier au jeudi saint :

Je sais, frère très cher, que la plupart des évêques que Dieu a préposés dans le monde entier aux Églises du Seigneur observent la vérité de l'Évangile et la tradition du Seigneur (*dominicae traditionis*),

quelques points communs avec la mystagogie antiochienne d'un Théodore de Mopsueste : « Il y a en ce sacrement une sorte d'image de cette ineffable économie réalisée par le Christ Notre Seigneur, en laquelle nous prenons la vision et l'ombre de ce qui eut lieu » (THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom.* 15, 24). Mais Cyprien n'irait jamais jusqu'à transformer la liturgie en une icône de l'histoire du salut et des réalités transcendantes, et le prêtre en une représentation du pontife céleste ; voir P. BRUNS, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*, Louvain, 1995 (CSCO 549 ; Subs. 89).

1. Je reprends ici librement WILLIS, *A History*, p. 17 : « The Supper, the Passion and the Mass are therefore three parts of a single action by which Christ offers himself to the Father » ; voir aussi p. 47-48. Pour l'essentiel Willis suit RATCLIFF, « The Institution Narrative ». Synthèses sur l'eucharistie chez Cyprien dans JOHANNY, « Cyprien de Carthage » ; SAXER, *Vie liturgique*, 189-207 et 243-261 ; MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 141-151.

et ne s'écartent pas de ce que le Christ notre maître a prescrit et accompli lui-même (*quod Christus magister praecepit et gessit*), au profit d'institutions humaines et nouvelles ; mais quelques-uns, soit par ignorance, soit par ingénuité, lorsqu'ils sanctifient le Calice et l'administrent au peuple, ne font pas cela, ce que Jésus-Christ notre Seigneur et notre Dieu, l'auteur et le docteur de ce sacrifice, accomplit et enseigna (*sacrificii huius auctor et doctor fecit et docuit*). [§ 1.]

Sachez qu'il nous fut commandé de conserver la tradition du Seigneur au sujet de la sanctification du calice, et de ne pas faire autre chose que ce que le Seigneur fit le premier (*quam pro nobis dominus prior fecit*). [...]. [§ 2.]

[...] ni l'Apôtre lui-même, ni un ange du ciel ne peuvent annoncer ni enseigner autre chose que ce que le Christ enseigna et que ses apôtres ont annoncé (*quod semel Christus docuit et apostoli eius adnuntiaverunt*). [...] En effet, si Jésus-Christ notre Seigneur et notre Dieu est lui-même le grand *sacerdos* du Dieu Père, et s'il s'est offert lui-même le premier à ce Père en sacrifice (*sacrificium patri se ipsum primus obtulit*), commandant d'accomplir cela en mémorial de lui (*in sui commemoratione praecepit*), alors le pontife (*sacerdos*) remplit le rôle du Christ, et, à sa place, imite ce que le Christ a fait ; il n'offre dans l'Église, à Dieu le Père, le sacrifice vrai et plénier, que s'il l'offre tel que le Christ visiblement l'offrit (*quod ipsum Christum uideat obtulise*). [§ 11.]

En effet, si dans le sacrifice que le Christ a offert (*in sacrificio quod Christus obtulit*), on ne doit suivre que le Christ, il importe d'obéir et faire ce que le Christ a fait et prescrit de faire [...]. Car si le Christ Jésus notre Seigneur et notre Dieu est lui-même le grand *sacerdos* de Dieu son Père et s'est offert en premier au Père en sacrifice et a ordonné d'accomplir ceci en mémoire de lui (*sacrificium patri se ipsum primus obtulit et hoc fieri in sui commemoratione praecepit*), alors l'évêque agit certainement *uice Christi* [...]. [§ 14.]

Cyprien dépasse, à cet égard, de beaucoup le simple dessein de réfuter les aquariens. Il expose l'interprétation qu'il a reçue de 1 Co 11, 23 et qu'il souhaite ainsi transmettre.

Augustin proposera une expression très riche de cette tradition dans le livre X de la *Cité de Dieu* :

C'est tout le peuple racheté – la communion et la communauté des saints – qui est le sacrifice universel offert à Dieu par notre grand *sacerdos* ; lui qui, dans sa Passion, s'est offert lui-même pour nous (*qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis*), afin que nous devenions son corps. [...] Tel est le sacrifice des chrétiens : être dans la multitude un seul corps en Christ. Et c'est ce sacrifice que l'Église ne cesse d'accomplir, au vu et au su des fidèles, dans le sacrement de

l'autel où il est montré à l'Église, que, dans son offrande à Dieu, elle-même est offerte. [§ 6.]

Par cela il est *sacerdos* : il s'offre lui-même, et il est lui-même oblation. Il a donc voulu que le sacrifice de l'Église, celle-ci étant le corps dont il est le chef, et celle-ci apprenant à s'offrir elle-même par lui (*se ipsam per ipsum discit offerre*), soit le sacrement quotidien de cette réalité. [§ 20.]

On retrouve cet enseignement au siècle suivant chez Fulgence de Ruspe :

C'est certainement ce qui est accompli, tandis que le sacrifice est offert, ce que notre Sauveur lui-même prescrit (*quod ipsum saluatorem nostrum praecepisse*) et dont le bienheureux apôtre témoigne, en disant : « Car la nuit où le Seigneur Jésus fut livré [...] » [*Contra Fabianum* 28, 16.]

[...] le Christ, qui est à la droite de Dieu, l'importune par ses prières pour nous, et selon le sacerdoce en lequel il a daigné se constituer, il s'offrit lui-même pour nous (et obtulit semetipsum pro nobis), oblation et hostie pour Dieu, en odeur suave [voir *Ep* 5, 2]. [*Contra Fab.* 30, 4.]

C'est un homme unique, le Christ, qui s'est fait pour nous pontife en offrant sa propre passion et s'est fait hostie en acceptant cette même passion (*dum semetipsum passioni obtulit et hostia factus est dum passionem ipse suscepit*). [...] Donc, de même que ce grand prêtre, qui s'est lui-même offert à Dieu pour nous en oblation et sacrifice de parfum suave, nous a fait mourir avec lui comme il mourait pour nous, de même, comme il mettait fin aux douleurs de l'enfer, il libérerait tous les fidèles de ces mêmes douleurs. [*Ad Trasamundum* III, 30-31.]

Tiens donc fermement et ne doute d'aucune manière que le Verbe de Dieu monogène et incarné, lui-même, s'est offert à Dieu en sacrifice pour nous comme hostie de parfum suave. [*De fide ad Petrum* 6.]

La liturgie hispano-gallicane témoigne de l'impact de cette tradition théologique, sans aucun doute appuyée sur l'euchologie, au nord de la *Mare nostrum*. Le récit de l'institution de l'offrande du Christ par lui-même dans l'eucharistie transmise aux apôtres, le *Qui formam sacrificii instituit*, illustré en premier par l'anonyme africain antiarien, constitue une des pièces maîtresses de la prière eucharistique occidentale non romaine. Cette formule stéréotype, qui devait primitivement conclure l'oblation en tant que « proto-récit », indique quel est le sens véritable du *Qui pridie* au sein de la prière eucharistique : garantir la rectitude, la vérité de la célébration eucharistique en rappelant en quels termes celle-ci fut instituée. En effet, le *Qui*

formam vient souligner l'unité symbolique de l'eucharistie, de l'offrande du Christ sur la Croix et de l'institution de la Cène qui nous donne la « forme » par laquelle le Christ a voulu que ce sacrifice demeure offert par l'assemblée chrétienne : *Qui formam sacrificii perrenis instituit, <hostiam se> primus obtulit, et a nobis iussit offeri [...] (Mil, p. 6*)*.

Cyprien, lorsqu'il affirme que : *sacrificium patri se ipsum primus obtulit (Ep. 63, 14)* puise à une même source que les *Qui formam* de type gallican.

Ces textes s'inscrivent directement dans la synthèse cyprienne selon laquelle « notre sacrifice correspond à la Passion » (*Ep. 63, 9*) – Passion qui, elle-même, inclut l'institution de l'eucharistie : *quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim domini sacrificium quod offerimus (§ 17)*¹. Cette unité se trouve d'ailleurs bien soulignée dans cette prière (citée par Gaudence, *Tract. in Ex. II*) où l'eucharistie est même désignée comme *pascha hoc* :

Habentes igitur ante oculos, omnipotens pater, tantae passionis triumphos, supplices oramus ut pascha hoc, quod nobis dominus Iesus filius tuus hostiam uiuam constituit atque compleuit, fiat nobis in protectionem salutis et uita [...]. [LMS 607/Mil, p. 30*.]

Comme l'indique la *post pridie* LMS 607, l'eucharistie est mémorial de la Passion – la Passion étant un terme adéquat pour symboliser l'intégralité du mystère pascal². L'enseignement de Cyprien n'est pas différent :

[...] « faites ceci [...] jusqu'à ce qu'il vienne » [1 Co 11, 23-26]. S'il est prescrit par le Seigneur, confirmé et transmis par son Apôtre, qu'à chaque fois que nous buvons en mémorial du Seigneur, nous faisons ce que fit le Seigneur (*in commemorationem domini, hoc faciamus quod fecit et dominus*), nous voyons que nous n'observons pas ce qui nous fut commandé, nous ne faisons pas ce que le Seigneur fit (*nisi eadem quae dominus fecit nos quoque faciamus*), si nous ne suivons pas l'enseignement divin en mêlant le calice. [§ *Ep. 63, 10.*]

1. Voir SAXER, p. 253, n. 213, qui donne d'autres exemples tirés de la Lettre 63 illustrant cette adéquation entre Passion et institution ; à ce propos, voir M. DE LA TAILLE, « Le sens du mot *passio* dans la lettre 63 de S. Cyprien », RSR 21 (1931), p. 576-581, ou, de manière générale : DE LUBAC, « *Corpus mysticum* », p. 273 s.

2. Cette doctrine est enseignée avec limpidité par Augustin (voir *En. in Psalm. 109, 11*).

Dans le texte suivant, la définition de l'eucharistie comme effectuation par l'Église du mémorial de la Passion est réaffirmée tandis que l'unité de la Passion et de la Résurrection est clairement soulignée :

Quant à nous, nous célébrons la Résurrection du Seigneur le matin. Et parce que nous faisons (*facimus*) mention de sa Passion dans tous nos sacrifices – la Passion du Seigneur étant, en effet, le sacrifice que nous offrons (*offerimus*) –, nous ne devons rien faire d'autre que ce qu'il a fait (*fecit facere debemus*). L'Écriture nous dit d'accomplir ce que le Seigneur a fait immuablement, chaque fois que nous offrons le calice en mémorial du Seigneur et de sa Passion (*quotienscumque calicem in commemorationem domini et passionis eius offerimus, id quod constat dominum fecisse faciamus*). [§ 16-17.]

Nous avons un parallèle de ces textes dans la paraphrase paulinienne concluant le *Qui pridie* romain : *Haec quotienscumque feceritis, in mei memoriam facietis*, dont l'insistance sur *facere* semble bien tirée de Cyprien : *hoc faciamus quod fecit et dominus* (*Ep.* 63, 10). Mais l'anamnèse démonstrative des *post mysterium* – certainement dépendante d'une conclusion paulinienne du *Qui pridie* analogue à celle du récit romain – est un reflet non moins direct de ces textes cyprianiques selon lesquels, lors de l'eucharistie, l'Église effectue ce (*haec*)¹ que le Christ a institué, et obéit à l'ordre du Christ de « faire ceci en mémorial de moi » ; et ce, spécifiquement en mémorial de sa seule passion prise comme un tout (voir ici p. 432) :

Haec facimus, haec celebramus tua, domine praecepta seruantes et ad communionem inuiolabilem, hoc ipso quod corpus domini sumimus, mortem dominicam nuntiamus [...] [Bia 450.]

Haec facimus, domine sancte pater, omnipotens aeternae deus, commemorantes et celebrantes passionem unici filii tui Iesu Christi [...] [MG 5.]

Ces anamnèses commémorent certes la Passion (et elle seule), mais consistent en premier lieu en une affirmation solennelle de ce que l'Église, en célébrant l'eucharistie en mémoire de la Passion, accomplit fidèlement le précepte de

1. Cette manière démonstrative de parler tant de l'eucharistie tout entière que des dons présentés (voir PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 104-108) est caractéristique de la *post mysterium* gallo-ibérique (voir par exemple MG 57, 100, 154 et 431 ; Mo 31 ; Sto, p. 17 ; LMS 645, 654, 663, 672, 700, 727, 1120, 1164, 1377, 1404, 1313 et 1422).

l'institution du Seigneur. Cette affirmation possède d'ailleurs une emphase propre à sa famille euchologique, que confèrent un démonstratif (*haec*) et le mode indicatif (*facimus*) par rapport au participe présent (*commemorantes*). Répétons-le, plus qu'une anamnèse, ces *post mysterium* sont une protestation de fidélité à l'économie rédemptrice, un acquiescement au précepte de la Cène en tant que celle-ci est un sacrifice de louange offert en mémorial de la Passion incluant cette même institution. Ils soulignent, ce faisant, avec une vigueur inégalée, encore renforcée par la proximité du *Qui formam*, que l'institution du Christ à laquelle l'Église se soumet consiste à recevoir, en mémorial de la Passion (*ad communionem inuiolabilem [...] mortem dominicam nuntiamus* [Bia 450]), le pain et la coupe offerts en sacrifice eucharistique, *figura* de la Passion du Christ¹.

L'Afrique au v^e siècle devait connaître des *post mysterium* semblables à celles de la Gaule, et non pas encore la nouvelle anamnèse italienne² (inspirée des derniers développements narratifs de l'euchologie orientale³) qui commémore également la Résurrection et l'Ascension (comme le DS IV et le canon romain). Ainsi, Augustin indique que l'eucharistie est reçue *ad salutem spiritualem in memoriam pro nobis dominicae passionis* (*De trinitate* III, 4, 10). De même, quelques décennies plus tard, Fulgence de Ruspe décrit et cite une *post mysterium* témoignant de ce fonds commun occidental lié à l'Afrique :

1. On trouve un écho de cette doctrine dans cette même *post pridie* LMS 607, *Habentes igitur ante oculos [...] tantae passionis triumphos*, citée dans GAUDENCE, *Tract. in Ex.* II, 31 (avec *exemplar passionis*). Plus haut (§ 12), Gaudence affirme d'ailleurs que le vin qui est le sang du Christ « est offert comme figure de sa Passion » (*in figura passionis eius*). Et plus loin : « [Le Christ] voulut que ses bienfaits demeurent parmi nous ; il voulut que les âmes rachetées par son précieux sang soient toujours sanctifiées par l'image (*per imaginem*) de sa propre Passion » (§ 31).

2. La liturgie wisigothique, plus évoluée que sa consœur gallicane, suivra elle aussi, dans une certaine mesure, ce changement ; voir par exemple les *post pridie* LMS 627, 663, 690, 718, 727, 1128, 1164, 1359, 1368 et 1386. De même, en Gaule, MG 19 et 134, qui sont influencées par Milan, font exception ; Mo 31 et MG 527 sont milanaises ou de type milanais comme l'a montré PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 95.

3. Mk confesse la mort, la Résurrection, la session à la droite du Père et le Second Avènement ; E-Bas fait mémoire de la Passion, de la Résurrection, de l'Ascension, de la session et de l'Avènement ; Jas, Byz-Bas et Chrys commémorent tout cela en détaillant la Passion de manière narrative (croix et sépulture).

Chaque fois que vous mangerez ce pain et boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne [1 Co 11, 23-26]. Et donc, on offre le sacrifice, annonçant ainsi la mort du Seigneur, tandis que le mémorial de celui qui rendit l'âme pour nous est accompli (*sacrificium offertur, ut mors domini annuntietur, et eius fiat commemoratio, qui pro nobis posuit animam suam*) [...] Car le Christ est mort pour nous par charité, et, lorsque au moment du sacrifice nous faisons le mémorial de sa mort, nous demandons le don de la charité par l'Avènement du Saint-Esprit (*cum tempore sacrificii commemorationem mortis eius facimus, caritatem nobis tribui per aduentum sancti spiritus postulamus*), en priant ainsi avec des supplications pour recevoir nous aussi, par la même charité par laquelle le Christ daigna être crucifié, la grâce du Saint-Esprit afin que nous puissions être crucifiés au monde et que le monde soit crucifié pour nous. Et de même, en figurant ainsi la mort de notre Seigneur, comme le Christ *qui est mort au péché, une fois pour toutes, et dont la vie est une vie à Dieu* [Rm 6, 10], nous avançons dans une vie nouvelle ; et ayant accepté le don de la charité, nous sommes morts au péché et nous vivons pour Dieu. *La charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous est donné* [Rm 5, 5] ¹. [Contra Fab. 28, 17.]

On reconnaît sans peine, surtout chez Fulgence, les grandes lignes des prières *post mysterium* les plus communes, en l'occurrence l'anamnèse de la seule Passion (avec probablement un *donec ueniat* conclusif comme à Milan) suivie de l'épiclese pneumatique ecclésiale, qui est ici dotée d'une dimension eschatologique remarquable, apparemment très proche de celle de l'anaphore de saint Marc (*textus receptus*). Le texte de Fulgence laisse penser que l'identité littéraire de la tradition de type gallican et l'africaine, à ce stade de son évolution historique, devait être encore presque complète.

Comme l'ont souligné Ratcliff et Willis ², nous avons sans doute un exemple de la dépendance de la liturgie latine à l'égard de l'Afrique grâce au récit scripturaire de l'institution. Son *incipit* le mieux représenté en Occident se construit autour de la formule non scripturaire *qui pridie quam pateretur* dont l'objet est justement de manifester, dans une perspective semblable à celle de Cyprien, le lien unissant l'eucharistie et la *paschal/passio*. Ce n'est en effet sûrement pas un hasard si la

1. Il y a un parallèle dans la *post mysterium* pascale Mil, p. 33* (*humilitatem qua crucifigi dignatus est*) avec le *ut per ipsam caritatem qua pro nobis Christus crucifigi dignatus est* de Fulgence ; voir GAMBER, « Älteste Eucharistiegebete ».

2. Voir RATCLIFF et COURATIN, « The Early Roman Canon Missae », ainsi que les autres études de Ratcliff et de Willis précédemment citées.

liturgie occidentale a normalement recours pour le récit de l'institution à un protocole analogue à celui grâce auquel Cyprien introduit cette citation de Mt 26, 28 :

[...] calicem etenim sub die passionis accipiens benedixit et dedit discipulis suis dicens : « *Bibite ex hoc omnes, hic est enim sanguis testamenti qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum* ». [§ 9.]

Ce texte d'inspiration matthéenne est d'ailleurs muni de quelques incises harmonisantes et pauliniennes (DS IV et Mnc 15). Et ce n'est sans doute pas non plus fortuitement que la Lettre 63 ne cite comme récit de l'institution précisément que Mt 26 et 1 Co 11, 23-25.

Peut-on aller plus loin, et affirmer que Cyprien nous livre le premier témoignage de l'utilisation liturgique du récit dans la liturgie latine ? Ne serait-ce qu'à cause de la théologie de l'évêque de Carthage, cela semble vraisemblable ; toutefois la Lettre 63 ne nous en donne aucune preuve explicite, et l'on ne doit pas négliger que la liturgie n'évolue presque jamais aussi vite que la dogmatique. On peut même se demander, dans l'hypothèse où l'anaphore africaine intégrerait alors un récit, pourquoi Cyprien ne s'appuie pas sur un usage qui fournirait une arme très appropriée à sa polémique contre les aquariens.

Mais il est plus important pour nous de souligner que toutes les traditions liturgiques latines semblent, d'une manière ou d'une autre, redevables à cette tradition dont Cyprien est le premier témoin : presque toutes connaissent un *Qui pridie* doté d'un substrat matthéen proche de *Ep.* 63, 9, et muni de quelques gloses pauliniennes semblables au § 10. Rome, Milan (et très certainement la Gaule) adopteront une conclusion paulinienne (du type *Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis/Quotiescumque hoc feceritis, totiens commemorationem mei facietis*) peut-être inspirée de la tradition illustrée par Cyprien :

Quod si a domino praecipitur [...], ut quotiescumque biberimus, in commemorationem domini, hoc faciamus quod fecit et dominus. [*Ep.* 63, 10.]

Le nord de l'Italie (puis l'Irlande et au moins une partie de la Gaule) ajouteront, sous l'influence de l'Orient, davantage d'éléments pauliniens, comme l'embolisme eschatologique. Inversement l'Espagne (et certainement quelques autres

Églises d'Occident) pourrait se réclamer de *Ep.* 63, 10 seul ; et ce, avec d'autant plus de vraisemblance que son récit se conclut avec *donec ueniat in claritate de caelis* et que la Lettre 63 parle bien du retour du Christ *in claritate sua et maiestate caelesti* (§ 19) – *claritas* étant une traduction typiquement africaine du mot *doxa* auquel on préférera très tôt en Europe celle de *gloria*¹.

Autour de l'épiclèse.

« Eucharistia legitima ».

Une des pétitions principales de la *post mysterium* rassemble les deux dimensions – ecclésiale et eucharistique – de l'épiclèse en demandant que l'eucharistie (on notera le maintien à cette occasion du mot grec latinisé *eucharistia* dont les occurrences sont rares dans ce contexte) célébrée soit rendue « légitime », au sens de « valable », « vraie », « authentique », « juste » – avec toutes les résonances bibliques de cette terminologie ; c'est-à-dire que celle-ci soit vraiment conforme à l'institution du Seigneur tant du point de vue de la communauté des fidèles que de celui du rite en lui-même :

[...] uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas et sancti spiritus tui rore perfundas, ut accipientibus uniuersis legitima sit eucharistia². [*Post mysterium* Mo 46.]

Or ce concept, comme l'a montré Pinell, est aussi un héritage des débuts de la latinité chrétienne dont les auteurs africains sont les témoins privilégiés :

[Tout cela], excepté les prières légitimes (*legitimis orationibus*) qui se font sans qu'il soit nécessaire de les conseiller au début de l'aube et de la nuit³. [*Tertullien, De or.* 25.]

Il apparaît donc que le sang du Christ n'est pas offert si le vin

1. Voir VON SODEN, *Das lateinische Neue Testament*, p. 239 ; sur l'évolution de la traduction de *doxa* en latin, voir MOHRMANN, « Note sur Doxa », p. 284-286.

2. Les *post mysterium* MG 57, 154 et 271 ; Mo 31 et 65 ; Bick 3 ; Mil, p. 30* (LMS 607) utilisent toutes le terme *eucharistia legitima*.

3. À propos de ce texte, voir J. PINELL, « El numero sagrado de las horas del oficio », dans *Misc. Lercaro* II, Rome, 1967, p. 911-913 et (avec un autre point de vue) TAFT, *La Liturgie des heures*, p. 30-32.

manque au calice, et que le sacrifice du Seigneur n'est pas célébré d'une sanctification légitime (*sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari*) si notre oblation et notre sacrifice ne répondent pas à la Passion¹. [Cyprien de Carthage, *Ep.* 63, 9.]

[...] ils prétendent choisir et préférer l'immersion sordide et profane des hérétiques, au vrai, unique et légitime (*uero et unico et legitimo*) baptême de l'Église catholique [...]. [*Ep.* 71, 1.]

En effet, s'ils voient que nos jugements et nos opinions estiment et tiennent pour juste et légitime (*iustum et legitimum*) le baptême dont ils baptisent, ils penseront également posséder légitimement et justement les autres biens de l'Église (*ecclesiae munera iuste et legitime possidere*) [...]. Les hérétiques ne refuseront pas de se faire baptiser chez nous du baptême vrai et légitime de l'Église (*legitimo et uero ecclesiae baptismo*), quand ils sauront grâce à nous que ceux-là mêmes qui avaient été baptisés par Jean furent baptisés par Paul. [*Ep.* 73, 24.]

[...] c'est-à-dire qu'il estime tous les baptêmes des hérétiques justes et légitimes (*iusta esse et legitima*). [*Ep.* 74, 2.]

[...] quotidiennement le sacrifice se déroule au milieu de vous, et qui douterait que vous ne puissiez omettre dans le mystère des sacrements cette [prière] légitime (*legitimum*)²? [Optat de Milève, *Adu. Don.* II, 12, 1.]

Cette théologie d'une liturgie « légitime » – ou non – (que ce soit par la prière en général ou dans le baptême et l'eucharistie) remonte aux temps des Pères apostoliques. Toutes les dimensions théologiques et ecclésiologiques du concept de *bebaia eucharistia*, dont l'*eucharistia legitima* est la traduction³, sont déjà attestées chez Ignace d'Antioche, pour faire barrage à l'erreur, à propos de la nécessaire présidence de l'unique assemblée eucharistique par l'évêque qui « tient la place de Dieu » (*Aux Magnésiens* 6, 1) à côté des autres « évêques établis jusqu'aux extrémités de la terre » (*Aux Éphésiens* 3, 2) :

1. C'est la même préoccupation, la même notion et le même vocabulaire qui se retrouvent dans *Ep.* 73, 2 : *Nouatianus altare conlocare et sacrificia contra fas nititur*.

2. OPTAT DE MILÈVE, *Traité contre les donatistes*, éd. LABROUSSE, t. I, p. 265, propose « prière canonique » – ce qui est trop juridique.

3. CAMELOT, p. 83 (voir n. 3) et 139, traduit *bebaioi* (« solide/assuré » au sens premier) par « légitime ». Cependant, comme le signale MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 113, n. 1, on doit comprendre cet adjectif au sens d'« authentique ». C'est d'ailleurs ce dont témoigne Mo 31 qui demande bien une *eucharistia pura uera et legitima*.

Que cette eucharistie seule soit regardée comme légitime (*bebaia eucharistia*)¹, qui se fait sous [la présidence de] l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique² [*Aux Smyrn.* 8, 1-2.].

De ce fait, l'épiclese eucharistique de type gallican, en ce qu'elle implore une célébration « légitime », c'est-à-dire « vraie », « authentique », demande que le sacrifice de l'Église soit conforme à celui que le Christ a institué et accompli. Cette demande apparaît bien liée par essence à une bénédiction de l'assemblée, de l'Église au sens premier. L'eucharistie « vraie », c'est donc avant tout une eucharistie célébrée dans l'unité ecclésiale. Car l'eucharistie présuppose et confirme l'unification (qui est, comme le rappelle le métropolite Jean Zizoulas, le sens premier de catholicité) *in Christo* dans l'amour fraternel des membres de l'Église locale, signifiant de la sorte la communion de l'Église « répandue dans tout l'univers » :

Te oramus uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas et sancti spiritus tui rore perfundas ut sit omnibus eucharistia legitima. [MG 271.]

Demander que *cela soit pour nous une eucharistie légitime*, c'est prier pour que ce rite exprime l'offrande par les participants d'un sacrifice spirituel sincère, conforme au sacrifice du Christ sur la Croix. C'est donc prier pour que dans l'eucharistie, en accord avec sa nature, se réalise une pleine unité du Christ et de son corps (au sens dynamique plus qu'ontologique), l'Église. De fait, l'assemblée qui n'est pas dans l'unité n'offre pas d'« eucharistie légitime » ; ce qui n'est qu'une traduction de l'avertissement de 1 Co 11, 29 adressé à ceux qui ne « discernent » pas l'unité ecclésiale. Pour Cyprien, le thème de l'unité divine de l'Église dans charité fraternelle se superpose à celui du sacrifice de l'Église en tant que conformation du chrétien au Christ³ :

1. Voir aussi *Ad Magn.* 4, à propos des « assemblées qui ne sont pas légitimes (*mè bebaïos*) et ne sont pas selon l'ordre ».

2. CAMELOT, p. 139 ; à propos du lien entre légitimité de l'eucharistie et catholicité de l'Église, voir ZIZOULAS, *L'Eucharistie*, p. 161-170 et K. HEIN, *Eucharist and Excommunication. A Study in Early Christian Doctrine and Discipline*, Francfort-sur-le-Main – Berne, 1973, p. 211-216.

3. Cyprien connaissait certainement la prière explicite pour l'unité de

Le plus grand sacrifice offert à Dieu, c'est notre paix, c'est notre concorde fraternelle, car par l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit le peuple est un. [*De dom. or.* 23.]

Un passage célèbre de Cyprien souligne du reste l'unité des chrétiens et du Christ dans l'eucharistie grâce à la métaphore de la confection du pain qui s'inspire d'une citation de Did 9, 4 (ou d'une anaphore tributaire de cette tradition littéraire, peu importe)¹ :

Par ce même sacrement notre peuple est manifesté dans son unité : de même qu'une multitude de grains réunis, ensemble moulus et mêlés, fait un seul pain, ainsi dans le Christ qui est le pain céleste, nous savons qu'il ne demeure qu'un seul corps, en lequel notre multiplicité se trouve conjointe et unifiée. [*Ep.* 76, 3.]

On retrouve une synthèse comparable à propos du lien unissant l'eucharistie et l'Église², mais bien plus développée, dans quelques passages célèbres et souvent cités d'Augustin qui, de même que Cyprien, s'inscrit dans la tradition de Did 9, 4 :

l'Église dont parle Optat de Milève et que donne le *Te igitur* romain. Une telle prière rejoint le souci constant de Cyprien de souligner l'unité du corps sacramentel du Christ et de son corps ecclésial ; voir J. E. SALISBURY, « The Bond of a Common Mind : A Study of Collective Salvation from Cyprian to Augustine », *Journal of Religious History* 13 (1985), p. 235-247. On peut supposer que cette prière pour l'unité hérite de la prière pour l'Église de l'eucharistie syro-palestinienne de Did 9-10 – un document dont il faut souligner la grande diffusion ; voir L. CLERICI, *Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9, 4 und 10, 5*, Münster, 1966, et le tableau de J. MAGNE, « Klasma, sperma, poimnion. Le vœu pour le rassemblement de Didachè IX, 4 », dans *Mélanges... Puech*, Paris, 1974, p. 200-201. Did 9-10 est largement cité dans la plupart des textes liturgiques égyptiens anciens – à tel point que d'aucuns ont cru y voir (contre toute vraisemblance) un texte alexandrin.

1. Les réserves de JOHANNY, « Cyprien de Carthage », p. 169, sont difficilement compréhensibles. D'ailleurs, la Lettre 69, 5, cite elle aussi ce même passage de la *Didachè* toujours dans un contexte nettement eucharistique ; voir GRIBOMONT, « *Ecclesiam adunare* ». Visiblement, de même que l'euchologie alexandrine, ou qu'Ignace d'Antioche (*Aux Romains* 4, 1), Cyprien a subi l'influence de Did 9-10. Et il se peut donc fort bien que les diptyques du canon romain conservent aussi un écho de cette tradition : *In primis quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica quam pacificare adunare et regenerare digneris*.

2. On sait assez à quel point Augustin a mis en relief le lien unissant l'Église et les dons eucharistiques ; voir *In Ioan.* 26, 13 et 36, 16 ; *Ciuit. dei* X, 4-6 et 19-20 ; *Serm.* 57, 7 ; *Serm.* 272...

Ce pain que vous voyez sur l'autel, sanctifié par la parole de Dieu, c'est le corps du Christ. Ce calice, ou plutôt son contenu, sanctifié par la parole de Dieu, c'est le sang du Christ. [...] Si vous les avez bien reçus, vous êtes ce que vous avez reçu. L'Apôtre dit en effet : *Nous sommes la multitude, mais un seul pain et un seul corps* [1 Co 10, 17]. C'est ainsi qu'il traite du sacrement de la table du Seigneur. Par ce pain, il vous est enseigné à quel point vous devez aimer l'unité. En effet, ce pain est-il fait d'un seul grain ? Les grains de froment n'étaient-ils pas, au contraire, une multitude ? Mais avant d'être du pain, ils étaient séparés. Ils sont unis grâce à l'eau après avoir été moulus ensemble ¹. [Serm. 227, 10 s.]

De sorte que pour Augustin l'eucharistie des hérétiques n'est pas authentique :

[...] les hérétiques et les schismatiques, séparés de l'unité du corps, peuvent recevoir le même sacrement eux aussi [...]. Mais ils ne sont pas dans le lien de la paix qui est exprimé dans ce sacrement. [...] Il ne faut pas dire que celui qui n'est pas dans le corps du Christ mange le corps du Christ. [De ciuit. dei XXI, 35.]

Fulgence, dans la perspective de 1 Co 10, 16-17 (donc proche de celle du Didachiste), donne une synthèse de cette doctrine, reliant l'eucharistie, le sacrifice de l'Église et l'épiclèse pneumatique. Ce faisant, il éclaire la doctrine qui est à l'arrière-plan des *post mysterium* (dont nous avons vu que Fulgence devait en connaître de semblables) :

La construction spirituelle du corps du Christ [...] ne peut être demandée avec plus d'à-propos que lorsque le corps même et le sang du Christ sont offerts par le corps même du Christ (qui est l'Église) dans le sacrement du pain et de la coupe : *La coupe que nous buvons est communion au sang du Christ ; le pain que nous rompons est participation au corps du Seigneur ; puisqu'il y a un seul pain, la multitude que nous sommes est un seul corps, car nous avons tous part à un seul pain*. C'est pourquoi nous demandons que, par la grâce qui a fait de l'Église le corps du Christ, tous les membres de la charité, par le maintien de leur cohésion, persévèrent dans l'unité du corps. Nous demandons à juste titre que cela se réalise en nous par le don du Saint-Esprit [...]. [...] c'est [Dieu] qui conserve dans l'Église son

1. Voir à propos de ce sermon, AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermons sur la Pâque*, éd. POQUE, p. 13-153 et M. ALBARIC, « Une catéchèse eucharistique. Le sermon 227 », dans *Saint Augustin et la Bible*, éd. A.-M. LA BONNARDIÈRE, Paris, 1986 (BTT 3), p. 87-98. Sur ce thème, voir notamment, TILLARD, *Chair de l'Église*, p. 53-78.

amour qu'il a répandu en elle par son Esprit Saint. Il fait ainsi de cette Église un sacrifice qui lui est agréable, afin qu'elle puisse toujours recevoir la grâce de l'amour spirituel, et que cette grâce lui permette de s'offrir continuellement en un sacrifice vivant, saint, capable de plaire à Dieu. [*Ad Monimum* II, 11-12.]

Notons que, dans les sources gallicanes, l'idée de l'Église une dans l'eucharistie est citée au sein de cette *contestatio* (qui incorpore un centon d'homélie, il est vrai)¹ :

Tibi ista immolatione offert [...] quae offertur a plurimis et unum Christi corpus sancti spiritus infusione perficitur [...] Propterea ipsi qui sumimus communionem huius sancti panis et calicis unum in Christo effeciamur. [Eng 216.]

Quant à l'épiclese, nous pouvons supposer qu'elle accueille la demande d'une « eucharistie légitime », tandis que les tensions internes menaçaient l'unité des Églises africaines.

« *Sanctificatio creaturae* ».

Il faut, pour terminer, mentionner une expression cyprienne, peut-être moins caractéristique, mais dont les parallèles ne semblent pas, à la lumière de ce qui vient d'être montré, pouvoir être considérés comme fortuits.

Cyprien, pour décrire la bénédiction du chrisme, évoque la sanctification de la « créature d'huile » : *Sanctificare autem non potuit olei creaturam qui nec altare habuit nec ecclesiam* (Ep. 70, 2). Ce faisant il recourt à deux termes typiques du latin chrétien : *sanctificare* et *creatura*. De même, Fulgence fait allusion à l'action vivifiante et sanctifiante de l'Esprit au sein de la Création en des termes analogues, mais dans un contexte eucharistique : *Cum ille spiritus sanctus sic totam repleat creaturam, ut ipse unus semper ubique sit totus* (Contra Fab. 28, 16).

Or, de nombreuses épicleses mentionnent (ou supposent) une telle bénédiction de « la créature ». Elle figure dans la bénédiction du miel et du lait Ve 205 (*Benedic...*), mais aussi dans plusieurs pièces non romaines du Gélisien : la troisième partie de la *benedictio fontis* Gev 446 (*benedico te creatura aquae*)

1. LEMARIÉ, « Les préfaces des dimanches », p. 398-400, propose que cette *contestatio* soit tributaire de *Magnitudo* 4 ; celle-ci, d'ailleurs, reprend (§ 7) à Cyprien (et à travers lui à la *Didachè*) l'image du pain et des grains.

qui comporte des parallèles dans MG 257 (*Benedic domine deus noster hanc creaturam aquae*) et MGV 167 (*Respice propitius super istius aquae creaturam*) ; ou encore cette *contestatio* de la *benedictio olei* du jeudi saint Gev 378 (*ut spiritalis lauacri baptismum renouandis creaturam chrismatis in sacramentum perfectae salutis uitaeque confirmes*)¹. On retrouve des formules gallo-hispaniques semblables, mais dans le contexte de l'épiclese eucharistique sur les dons :

[...] ut his creaturis altario tuo superpositis spiritum sanctificationis infundas [...] [Mo 55.]

[...] tuam in his felicibus creaturis gratiam tuum spiritum sanctum tuamque infunde uirtutem [...] [Mil, p. 40*.]

Fiat [...] creaturis omnibus haec creatura panis [...] ². [SG 908, I.]

Complentes igitur atque seruantes precepta unigeniti tui, precamur, omnipotens pater, ut his creaturis superpositis altario tuo spiritum sanctificationis infundas [...] [LMS 1377.]

Ce vocabulaire nous renvoie à la doctrine, héritée du judaïsme, de l'offrande eucharistique des prémices de la Création ; une doctrine sur laquelle Irénée insistait dans le *Contre les hérésies* IV, 17, 5 rappelant que Jésus « conseillait d'offrir à Dieu les prémices de ses propres créatures [...]. Le pain qui provient de la Création, il le prit, et il rendit grâce, disant : *Ceci est mon corps*. Et la coupe pareillement, qui provient de la Création dont nous sommes, il la déclara son sang et il enseigna qu'elle était l'oblation de la nouvelle alliance ». Une telle typologie est donc attestée tant chez les Pères africains que dans la liturgie latine.

Essai de mise en perspective.

Ce large écho de la tradition africaine au sein de l'euchologie occidentale prise dans son ensemble justifie en soi pleinement l'hypothèse proposée par Pinell d'un fonds africain – au moins partiellement – commun à toute l'euchologie occidentale, même s'il est difficile de trancher entre une influence

1. Voir aussi la bénédiction du pain Bob 587-589 ; l'exorcisme gallican de l'huile Gev 389 ; la *post sanctus* des Rameaux de Vat. Lat. 4770 (certainement très tardive)...

2. On comparera avec la première épiclese de l'Anaphore de Barcelone : « Lui par qui nous t'offrons ce pain et ce calice, tes créatures. »

directe et une simple prééminence (et même si je penche plutôt pour la première hypothèse). Au milieu du III^e siècle, les Églises d'Espagne et de Gaule étaient en contact étroit avec leurs prestigieuses consœurs africaines et elles en subissaient l'influence ; la correspondance de Cyprien en témoigne ¹, et ce, précisément à une époque où celui-ci exprime (*De or. dom.* 4) le désir de brider la créativité de l'euchologie.

Par la suite, on continuera de défendre le patrimoine eucharistique contre les nouveautés, ainsi que le montrent les canons 21 et 23 du concile d'Hippone de 393 (repris dans le Bréviaire d'Hippone élaboré par les deux conciles de Carthage tenus en 397, puis dans le *Register* du concile de Carthage de 525) :

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. Et quiconque transcrit des prières étrangères pour soi-même, il ne s'en servira pas avant d'avoir discuté de ces prières avec ses frères plus prudents.

Nous reconnaissons ici des préoccupations analogues à celles qu'Augustin exprime dans *De baptismo contra Donatistas* 6, 25 ou *De catechizandis rudibus* 9, 13. Ce conservatisme se reflète enfin dans le canon 103 de Carthage 407 (repris dans le *Register* de Carthage 525) ² :

Il a été aussi jugé bon que des *preces* approuvées par un concile, que ce soient des *praefationes*, des *commendationes*, ou des [prières de] *manus impositiones*, soient utilisées lors des célébrations par tous, et aucune [prière] entièrement contraire à la foi ne sera récitée publiquement (*proferantur*), mais que [seul] tout ce qui a été recueilli par les plus prudents soit proclamé.

Il semble donc que l'Afrique ait eu le souci de maintenir l'héritage de *canonicae preces* depuis longtemps traditionnelles, et qui devaient par conséquent bénéficier d'un large

1. *Ep.* 17 atteste des liens privilégiés entre les évêchés africain et espagnol. *Ep.* 18 adressée au pape Étienne, mentionne les lettres que Faustin de Lyon écrivit à Cyprien à propos des *lapsi* et du schisme novatianiste ; voir GRIFFE, *La Gaule chrétienne* I, p. 83-89.

2. Pour les canons 21 et 23 d'Hippone 393 (MUNIER, p. 39-40, 52 et 333) ; le canon 103 de Carthage 407 (MUNIER, p. 218 et 266 pour la version abrégée reprise dans Carthage 525) se retrouve dans une version amplifiée dans l'*Hispana* comme le canon 12 (apocryphe) du concile de Milève de 402 ; voir KILMARTIN, « Early African Legislation ».

rayonnement, tant il est vrai que le prestige de l'Afrique ne fléchira pas avant les invasions barbares. Il suffit de songer au poids des sources africaines dans les collections canoniques hispaniques, ou au sein des homéliaires gallicans.

Le fait que les communautés de Gaule et d'Espagne aient été moins soumises aux influences orientales que l'Italie romaine les aura certainement encouragées à opter pour une eucharistie d'expression latine peu de temps après l'Afrique, voire à la même époque – les Églises de Gaule et d'Espagne, dès le début du IV^e siècle, paraissent déjà entièrement latines. En adoptant une liturgie acculturée, la Gaule, l'Espagne et l'Italie du Nord se seront dotées de formulaires stables et normatifs, issus ou imités de la première Église latine, l'Église d'Afrique ; puis celle-ci aura gardé son ascendant jusqu'à la chute de l'empire d'Occident. L'Italie romaine (ou influencée par Rome) aura plus longtemps maintenu une liturgie grecque archaïque sur laquelle, peu après l'avoir traduite, elle greffera le *Qui pridie* africain. Par la suite, elle suivra son propre chemin, plus créatif, et à certains égards plus ouvert sur l'Orient.

En revanche, la Gaule et l'Espagne – ainsi que l'Italie du Nord dans un premier temps – ont adopté, pour l'essentiel, des matériaux anaphoriques communs avec l'Afrique, puis les ont conservés. Les textes de Fulgence et de l'anonyme antiarien d'une part, et les sacramentaires de l'autre, le prouvent sans équivoque. L'accroche du récit de l'institution (*Qui formam sacrificii instituit*), l'essentiel de la *post mysterium* (c'est-à-dire l'anamnèse de la seule Passion et l'épiclese) et la triple bénédiction de forme optative donnée avant la communion¹ – ainsi sans doute que l'*oratio communis*, les diptyques et la *post nomina* – plongent leurs racines en Afrique. La *laus deo* dont témoigne l'exorde du *De opere et eleemosynis* de Cyprien suggère que la *contestatio*, elle-même, procède également d'un modèle africain. La Gaule et l'Espagne partagent donc avec l'Afrique l'équivalent de ce qui sera à Rome la *canonica prex*, c'est-à-dire la charpente et la substance de son eucharistie, mais sans jamais avoir fait le choix d'une forme unique définitivement codifiée. Il est particulièrement remarquable que les éléments les plus stables de l'anaphore occidentale non romaine, c'est-à-dire les prières qui seront relativement

1. S'agissant d'un élément relativement secondaire, il a été traité ici p. 217-220.

épargnées par l'irruption du principe de variabilité liturgique, fassent appel à des concepts propres à la tradition africaine, telle la demande d'une eucharistie légitime.

Cette parenté euchologique donne tout leur sens à l'existence d'une commune bénédiction avant la communion, à la présence de lectures tirées de l'Apocalypse pour le Temps pascal dans l'Épistolier africain du Sinaï (IX^e-X^e siècle), ou encore aux parallèles que l'on peut établir entre l'Antiphonaire de Leon et l'Antiphonaire africain du Sinaï (X^e siècle)¹. À cet égard il importe peu que les Églises latines septentrionales aient seulement reçu ces textes, ou qu'elles les aient développés elles-mêmes, mais sous l'égide de Carthage.

1. *Sinaï Monastère Sainte-Catherine*, gr. 567 (f^os 1-6 et 214-219), éd. LOWE, « Two New Latin Liturgical Fragments » ; voir CLLA 024. L'origine africaine de ce fragment était contestée par son éditeur, mais semble pourtant hautement vraisemblable (un point que souligne M.-S. Gros dans une étude à paraître dans *Ecclesia Orans*).

CHAPITRE VII

GENÈSE DE L'ANAPHORE DE TYPE GALLICAN JUSQU'AU V^e SIÈCLE À LA LUMIÈRE DE LA LITURGIE COMPARÉE

Malgré la fidélité des Églises latines aux formes anciennes et son indifférence à certains engouements, l'histoire de la liturgie occidentale est loin de se résumer à un splendide isolement. Elle suit – fût-ce de loin – l'évolution de la liturgie dans l'Empire. La *contestatio* s'est éloignée de l'eucharistie la plus directe : « Nous te rendons grâce... » Si la liturgie gallicane conserve dans l'action de grâces de la postcommunion (« Rassasiés du pain et de la coupe célestes, nous te rendons grâce... ») un reflet de la *birkat hammazon* christianisée, l'Occident a abandonné la structure tripartite (avec des eucharisties distinctes pour la coupe et le pain, suivies d'une ultime louange sur la coupe, comme dans Did 9-10 et *Didasc. Apost.* 12) au profit d'une unique prière récitée sur les dons. Le *Pater* est venu s'intercaler entre l'anaphore et la communion. Le *Sanctus* et le *Vere sanctus* ont fini par se frayer un chemin jusqu'en Espagne et en Gaule... Le fonds le plus archaïque de la tradition occidentale compose avec certaines innovations.

Quelques éléments charnières se sont dégagés au sein du substrat de cette tradition : l'action de grâces, l'acte d'offrande, le *Qui formam* suivi du récit scripturaire, la « bénédiction épiciétèque » du sacrifice de l'assemblée et la doxologie (ainsi que des intercessions litaniques à peu près disparues, et qui, à en croire Mnc 16 et 50, s'intercalaient entre le récit et l'épiclese comme dans Addaï et Mari, où les intercessions prennent place entre l'anamnèse et l'épiclese). Je me propose de soumettre ce substrat à une analyse comparative dans le but

de le délimiter avec le plus de précision possible, mais aussi de rendre raison de cette physionomie au sein du cadre général de l'évolution des rites eucharistiques.

On peut schématiquement discerner deux strates : d'une part l'ensemble primitif des pièces qui structurent l'eucharistie et de l'autre, celui, un peu plus tardif et secondaire, le récit scripturaire et l'épiclese, qui sont venus se greffer plus ou moins directement sur l'action de grâces. Les trois éléments de la strate la plus ancienne, et qui semblent d'ailleurs davantage chargés de sens, l'*oratio* (autrement dit le discours) de l'eucharistie, la prière oblativ et le récit non scripturaire, retiendront notre attention dans ce chapitre.

Les orientations fondamentales de la prière eucharistique occidentale.

Il serait vain de tenter de reconstituer une mythique anaphore archétypale du type gallican, mais il est possible de discerner quelques thèmes constitutifs du schéma développé par le liturge pendant l'eucharistie, au sein de la louange de Dieu elle-même.

« Je te sacrifierai un sacrifice de louange et j'invoquerai le Nom du Seigneur ».

Nous avons rencontré à plusieurs reprises un thème (hérité du judaïsme) capital pour l'intelligence de l'eucharistie antique : le sacrifice de louange offert au Nom et/ou par le Nom du Seigneur, en accomplissement du type vétérotestamentaire dont il existe d'innombrables exemples, à l'image du Ps 115, 4 et 8. On trouve cette idée de l'oblation au Nom du Seigneur exprimée chez Justin de Rome (*1 Apol.* 65, 3), un Nom que le Fils a reçu du Père et qui est désormais possédé en commun :

Ensuite on apporte à celui qui préside l'assemblée des frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé, il les prend et adresse louange et gloire au Père de l'univers, par le nom du Fils et de l'Esprit Saint, et il fait une longue action de grâces pour tous les biens qu'il a daigné nous accorder. [Trad. Munier.]

La *contestatio* dominicale Eng 1461, commune aux Gélasiens mixtes, s'inscrit bien dans cette perspective. Elle reflète l'antique théologie de la glorification universelle du Nom étendue à toutes les nations grâce au nouveau sacrifice spirituel prophétisé par Ml 1, 11 ; Is 66, 15-22 ; So 3, 9-10 ou par le Psalmiste (Ps 21, 23-28 ; 47, 11 ; 49, 14-23 ; 112, 3...) ¹ : « lui par qui le nom saint et béni de ta majesté est toujours glorifié et loué à tous les confins de ta création, depuis l'Orient jusqu'à l'Occident ». Cette prière, malgré les canons de l'euchologie latine classique auxquels elle se plie, prolonge directement la doctrine illustrée par Justin dans son *Dialogue avec Tryphon* ² :

En revanche, il [Malachie] avait prédit à propos des sacrifices, que nous, les nations, lui offrons en tout lieu, c'est-à-dire l'eucharistie du pain et de même l'eucharistie de la coupe, *nous glorifions son Nom tandis que vous le profanez*. [§ 41, 3.]

Tous les sacrifices que Jésus-Christ prescrit d'offrir en son nom, c'est-à-dire ceux qu'offrent les chrétiens en tout lieu de la terre dans l'eucharistie du pain et de la coupe, Dieu témoigne par avance qu'il les agréerait. [§ 117, 1.]

Nous retrouvons cette doctrine dans la catéchèse eucharistique du *Contre les hérésies* IV, 17, 5-6 d'Irénée ; un écrivain dont le souci n'est pas d'élaborer un enseignement original, mais au contraire d'apparaître comme un témoin particulièrement fidèle des usages et doctrines ³ des chrétiens *apo megalès ekklesia* :

À ses disciples aussi, il conseillait d'offrir à Dieu les prémices de ses propres créatures [...]. Le pain qui provient de la création, il le prit, et il rendit grâce, disant : « *Ceci est mon corps*. » Et la coupe pareillement, qui provient de la création dont nous sommes, il la déclara son sang et il enseigna qu'elle était l'oblation de la nouvelle alliance. C'est cette oblation même que l'Église a reçue des apôtres et que dans le monde entier elle offre au Dieu [...] De celle-ci, parmi les douze prophètes, Malachie a parlé d'avance [...]. Donc puisque le

1. Voir aussi la première demande de ces *orationes paschales gallicanes* conservées dans le MGV III : *Respice, domine, ecclesiam tuam quae admirabile nomen tuum tota terrarum orbe concelebrat...* (§ 138).

2. On trouvera ces textes opportunément rassemblés dans HÄNGGI et PAHL, *Prex eucharistica*, n° 232.

3. Comme est contraint de les qualifier Celse (voir ORIGÈNE, *Contre Celse* V, 59) à cette époque, malgré l'existence des multiples conventicules qui provoquent ses railleries.

nom du Fils appartient en propre au Père et puisqu'en tout lieu l'Église offre au Dieu tout-puissant par Jésus Christ, le prophète dit à juste titre pour cette double raison : *Et en tout lieu de l'encens est offert à mon nom, ainsi qu'un sacrifice pur.* [Trad. Rousseau.]

Mais, comme cela a été déjà souligné, c'est surtout l'épiclese de la *post mysterium* qui porte la trace de la théologie du Nom. Apparemment, cette oraison, qui, après le *Qui pridie*, est l'élément de l'anaphore le plus conservateur, a été mieux à même que la *contestatio* de continuer d'invoquer sur la synaxe la puissance du Nom (probablement selon la typologie de Jl 3, 5 qui prolonge l'évocation par l'épiclese de l'« infusion » de l'Esprit de Jl 3, 1-4/Ac 2, 17)¹. L'épiclese conserve de la sorte la notion d'une eucharistie comme rassemblement des chrétiens au Nom du Seigneur comme dans le Palimpseste de Saint-Gall : « nous t'en supplions Père très indulgent, par l'invocation de ton nom » ; ou dans LMS 607/Mil, p. 30* : « que ce soit pour nous une eucharistie pure et légitime au nom de ton Monogène » (voir aussi Mo 65, MG 57, Bick 3 et LMS 854/MG 154).

Un des aspects de cette demande de « vérité » de l'eucharistie est donc un appel pour qu'adviennent la force, la présence du Nom au sein de cette assemblée fraternelle unie en ce même Nom (selon l'enseignement de Mt 18, 19). On retrouve cette doctrine dans la postcommunion MG 486 qui fait elle-même écho à une épiclese en « suppliant sa miséricorde pour qu'il daigne conserver en nous intact et à jamais inviolé ce saint don de sa bénédiction que nous avons reçu en l'honneur de son nom ».

Or, les thèmes de la puissance du Nom divin (mais aussi de la « gnose » du Nom) sont une des clefs de la prière chrétienne antique :

Nous te rendons grâce, Père saint, pour ton saint Nom [...]. C'est toi, maître tout-puissant, qui as créé l'univers à cause de ton Nom² [...] [Did 10, 2-3.]

[...] à cause de son serviteur bien-aimé Jésus-Christ notre Seigneur, par lequel il nous a appelés des ténèbres à la lumière, de

1. Le *Hanc igitur* prégrégorien du canon romain des livres influencés par l'Irlande (*Bobiense, Missale Francorum*, Stowe...), avec son *quam tibi offerimus in honorem nominis tui*, est à rapprocher de ces épicleses.

2. Voir à ce propos E. PETERSON, « *Didachè*, chap. 9 et 10 », EL 58 (1944), p. 3-13 (en particulier p. 5 s.).

l'ignorance à la connaissance de la gloire de son Nom, afin d'espérer en ton Nom qui est à l'origine de toute créature [...] [1 Clem 59, 2-3¹.]

Seigneur, Dieu tout-puissant, Père de ton serviteur bien-aimé et béni, Jésus-Christ, par qui nous avons reçu la connaissance de ton Nom [...] [*Martyre de Polycarpe* 14, 1².]

Cette dernière anaphore, citée dans le *Martyre de Polycarpe* 14, 1-3, est une proche parente de *Didachè* 9-10 et fait écho à la terminologie eucharistique de l'*Épître aux Romains* d'Ignace d'Antioche³. Elle nous est rapportée par un texte smyrniote, tout à fait crédible, rédigé entre 155 et 167, moins d'un an après l'exécution de Polycarpe. Quant à Irénée, un compatriote et presque contemporain, il atteste dans *Dém.* 97 ainsi que, nous l'avons vu, dans *Contre les hérésies* II, 6,

1. L'*Épître aux Corinthiens* de Clément (il s'agit probablement d'une œuvre collective) s'inspire, § 59-61, d'une prière eucharistique. Cette prière citée par Clément se retrouve dans l'Anaphore de Barcelone et n'est pas sans relation avec celle de saint Marc ; voir Kl. GAMBER, « Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief », *Östkirchliche Studien* 8 (1959), p. 31-45 ; CUMING, *The Liturgy of Saint Mark*, p. xxvi et « The Anaphora », p. 64.

2. Pour les sources un peu plus tardives, voir : – AcJn 85 : « Nous glorifions ton Nom qui nous détourne de l'égarement et de l'illusion cruelle ! [...] Nous louons, Seigneur, ton Nom excellent qui a convaincu d'erreur ceux que tu as convaincus d'erreur ! » ; – AcJn 109 : « Nous glorifions ton nom de Père qui a été dit par toi ! Nous glorifions ton nom de Fils qui a été dit par toi ! [...] Car tu es, Seigneur, la racine de l'immortalité, la source de l'incorruptibilité, le fondement des éons, toi qui reçois tous ces noms à cause de nous, afin qu'en usant d'eux pour t'appeler, nous connaissions ta grandeur » ; – AcTh 49 : « [Jésus] Nous invoquons ton saint Nom » ; et § 50 (version grecque) : « Viens et unis-toi à nous dans cette eucharistie que nous faisons en ton Nom » ; – La première partie de AM se restitue ainsi : « Gloire à toi, Nom glorieux et adorable qui créas le monde par ta grâce, ainsi que ses habitants par ta compassion, qui rachetas les mortels dans ta miséricorde » (d'après SPINKS, « The Original Form », p. 29) ; – La fin de l'*oratio theologica* de Mk inspirée de Ml 1, 11 : « grand est ton Nom parmi tous les peuples, et en tous lieux on offre à ton saint Nom de l'encens et un sacrifice pur, en oblation et en immolation » ; – AnBarc (qui partage cette section avec 1 Clem 59) : « Toi qui fis que toutes choses sortent du néant vers l'existence, l'univers, le ciel, la terre et la mer, et tout ce qu'ils contiennent, par ton serviteur bien-aimé Jésus-Christ notre Seigneur. Lui par qui nous avons accédé de la ténèbre à la lumière, de l'ignorance à la connaissance de la gloire de son Nom » ; voir aussi la doxologie de l'épiclese : « Afin qu'en cela encore nous glorifions ton très vénérable et saint Nom par ton saint serviteur Jésus-Christ notre Seigneur... »

3. Voir aussi IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Smyrn.* 1, 1-2 ; voir H. LIETZMANN, « Ein liturgisches Bruchstück des 2. Jahrhunderts », repris dans *Kleine Schriften* III, Berlin, 1962 (TU 74), p. 43-47 ; D. TRIPP, « The Prayer of St. Polycarp », *EL* 104 (1990), p. 97-132 ; MAZZA, *L'anafora eucaristica*, p. 174-177 et *L'Action eucharistique*, p. 116-118.

2 ; II, 32, 5 et IV, 17, 5-6 (dont le contexte est eucharistique), que l'invocation est liée à la puissance du nom du Christ ¹.

À cet égard, et à la suite de dom Connolly ², il est difficile d'échapper à l'impression que c'est cette invocation du Nom dans l'anaphore qui donne son sens à l'« invocation (*epiklèsis*) de Dieu » mentionnée par Irénée dans *Contre les hér.* III, 6, 4 ; III, 12, 5 et IV, 18, 5 (voir aussi I, 13, 2). Loin de faire ainsi allusion à l'épiclese au sens restreint où nous l'entendons aujourd'hui, Irénée, de cette façon, étend le vocabulaire épiclestique baptismal (le *epikalesamenos to onoma autou* de Ac 22, 16) à l'offrande « avec action de grâces » (IV, 18, 4), autrement dit la prière prononcée sur le pain et le vin qui vient « eucharistier ³ » l'oblation en l'honneur du Nom du Seigneur. Du reste, le terme *inuocatio* désigne l'action de « faire l'eucharistie » et d'« accomplir le sacrifice » dans la traduction latine de la lettre de Firmilien de Césarée (en Cappadoce) adressée à Cyprien ⁴. Et *inuocatio* est un des synonymes de *contestatio*. L'accentuation de l'aspect narratif, puis surtout l'adjonction, sans doute au IV^e siècle (elle est déjà présente dans FrgB 1 et 2), du protocole *Dignum et iustum est*, et l'éviction consécutive d'une louange directe du Père, auront obscurci la nature épiclestique de la *laus deo*.

Grâce à la *post mysterium*, la notion d'eucharistie célébrée *in nomine domini*, et même d'eucharistie prise dans sa globalité comme « invocation du Nom », ont pu subsister un certain temps en Occident. Assez longtemps en tout cas pour qu'à travers l'eucharistie occidentale nous parvienne, appuyé par les témoignages autorisés de Justin, d'Irénée ou de l'eucharistie orientale primitive, l'écho d'un axe antique de la louange chrétienne commandé par la théologie judéo-chrétienne du Nom.

1. Voir LANNE, « Le nom de Jésus-Christ », p. 461 s. ; à propos de la doctrine du Nom du Seigneur, et notamment de ses dimensions christologiques, voir DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 235-251 et « Le signe du Tav », repris dans *Les Symboles*, p. 148-149 ; on aura une vue d'ensemble grâce aux études réunies dans éd. H. V. STIETENCRO, *Der Name Gottes*, Düsseldorf, 1975.

2. « "The Meaning" » (avec un grand nombre de références) ; voir aussi DIX, *The Shape*, p. 169-170, ou MAZZA, « La formula baptismale », p. 34 (avec un renvoi à Connolly).

3. À propos de l'usage de ce terme chez Irénée, voir MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 129, qui se réfère à ROUSSEAU, *Irénée. Contre les hérésies I*, p. 244-245.

4. Voir CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ep.* 75, 10 et SAXER, *Vie liturgique*, p. 191-193.

La louange offerte au Père par le Christ.

Peut-on imaginer qu'Irénée et ses contemporains, en s'appuyant sur l'octroi du Nom divin au Christ glorifié, se permettraient normalement d'adresser une prière liturgique (par opposition aux formes plus libres comme l'hymnodie) au Christ ? L'euchologie syrienne antique, qui a subi l'influence des communautés johanniques de tendance docète, témoigne d'anaphores adressées au Christ « un avec le Père » (Jn 10, 28) ¹, telles celles des *Actes de Jean* ². Contre les hérésies IV, 17-9 affiche une volonté très johannique de louer d'un même mouvement le « Père et le Fils ». Cependant, Irénée semble bien plus soucieux de souligner, dans la ligne de l'euchologie paulinienne, la médiation du Christ et la monarchie du Père, terme de l'oblation.

Irénée affirme très clairement que, dans l'eucharistie, « l'Église offre au Dieu tout-puissant par Jésus-Christ » (livre IV, 17, 6), et que c'est « le Verbe par qui l'on offre à Dieu » (IV 18, 4). Peu avant, Justin affirmait que « louange et gloire » sont adressées « au Père de l'univers, par le nom du Fils et de l'Esprit Saint » (1 *Apol.* 65, 3). De même, Tertullien est-il sans équivoque à propos de « la prière et l'action de grâces en Église, par Jésus-Christ, prêtre catholique du Père » (*Adver. Marc.* IV, 9, 9). C'est cette même structure que l'on voit

1. Voir R. CANTALAMESSA, « Il Christo "Padre" negli scritti del II-III sec. », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 3 (1967), p. 1-27 ; T. E. POLLARD, *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge, 1970 (Society for New Testament Studies 13) ; GERHARDS, « Le phénomène », « Prière adressée à Dieu » et *Die griechische Gregoriosanaphora*, p. 176-210 ; MAGNE, « *Carmina Christo* I-III » ou encore P. J. LALLEMAN, *The Acts of John. A Two Stage Initiation into Johannine Gnosticism*, Louvain, 1998 (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 4), p. 167-169.

2. Voir la traduction de E. JUNOD et J.-D. KAESTLI, dans *Écrits apocryphes chrétiens* I, éd. BOVON et GEOLTRAIN, p. 1031-1032 et 1034-1035. Les *Actes de Jean* s'appuient – semble-t-il – sur un substrat narratif rédigé en grec au début du II^e siècle par un Égyptien imbu de théologie alexandrine « spiritualiste » de type philonien ; un substrat auquel fut ajoutée une strate syrienne gnostique (sans doute valentinienne) au II^e-III^e siècle, voir *Acta Iohannis*, éd. E. JUNOD et J.-D. KAESTLI, Turnhout, 1988 (CCSA 1-2), p. 581 s. ; or, c'est à cette strate qu'appartiennent nos deux anaphores. Ces textes suivent des thèmes chers aux communautés syriennes johanniques ; voir J.-D. KAESTLI, « Le mystère de la croix de lumière et le johannisme. Actes de Jean 94-102 », *Foi et Vie. Cahier biblique* 26 (1987), p. 35-46. On remarquera ce trait typique : les deux anaphores sont adressées au Christ seul. Voir également : R. H. MILLER, « Liturgical Materials in the Acts of John », SP 13, Berlin, 1975 (TU 116), p. 375-381, ou encore J. ROLDAMUS, « Die Eucharistie in den Johannesakten », dans *The Apocryphal Acts of John*, éd. J. N. BREMMER, Kampen, 1995 (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 1), p. 72-96.

dominer les sources occidentales de l'eucharistie et que cherche à protéger le canon 21 du concile d'Hippone de 393 : « lorsque l'on se tient à l'autel, l'oraison sera toujours adressée au Père ». L'*Aduersus orthodoxos*, qui tire argument de cette structure dans une perspective subordinationniste, a clairement conscience du fait que la prière eucharistique latine traditionnelle offre le sacrifice de louange *per Christum* et présente ainsi l'action du Christ au sein de la liturgie d'abord comme une médiation sacerdotale. Le Christ n'apparaît jamais sous les traits de celui qui reçoit l'offrande. Le Dieu Père en est l'unique destinataire. Pour la liturgie latine, le Père reste longtemps le seul à qui conviennent le nom et les attributs de Dieu, purement et simplement. Même si un *carmen Christo* devait compléter l'action de grâces offerte au Père, même si les anaphores « johanniques » étaient connues (sans quoi on ne les aurait pas blâmées), il n'y a pas de raison de penser que l'Occident ait adopté des prières eucharistiques christocentriques avant une date tardive. Les Églises latines ne se singularisent pas sur ce plan au sein de la *Catholica*¹. Elles se maintiennent longtemps dans le *mainstream* liturgique « paulinien » avant de s'en écarter ponctuellement lorsque s'estompera la barrière entre l'euchologie et l'hymnodie (principalement christologique dès les origines). Il faut se demander, du reste, dans quelle mesure les eucharisties adressées au Fils n'étaient pas à l'origine confinées à des milieux marginaux gnosticismes dont l'héritage johannique exacerbé s'accordait à leur refus de prier le (mauvais) demiurge assimilé au Père. L'historiographie qui vise à revaloriser les courants marginaux ne devrait pas nous faire méconnaître l'existence d'un consensus d'origine apostolique partagé par la plupart des Églises de l'époque prénicéenne et portant entre beaucoup d'autres choses sur la prière *ad patrem*².

1. Il n'y a pas de raison de mettre en cause le jugement d'Origène sur l'anaphore : « toujours adressée au Dieu tout-puissant par Jésus-Christ [...] à Dieu par Dieu. [...] Lorsque nous prions, il nous faut suivre la coutume » (*Entretien avec Héraclide* 4, éd. J. SCHERER, Paris, 1960 [SC 67], p. 62) ; voir aussi les vues d'Origène sur la prière adressée au Père dans *Sur la prière*. Il ne s'agit nullement d'une conséquence du subordinationnisme origénien ; voir JUNGSMANN, *The Place*, p. 156-162. Pour le substrat paulinien de cette tradition, voir W. THÜSING, *Per Christum in Deum*, Münster, 1979² (Neutestamentliche Abhandlungen 1).

2. Bien qu'elle ne cherche pas à nier la réelle diversité du christianisme des origines, cette étude ne s'inscrit pas pour autant dans la perspective historio-

La médiation du Fils dans l'œuvre du salut.

La *laus deo*, adressée *per Christum* au Père, qui constitue l'épine dorsale de l'euchologie occidentale, trouve son expression parfaite dans la *prex* citée par Cyprien : « car pour notre sauvegarde et pour nous donner la vie, le Père a envoyé le Fils afin qu'il puisse nous rétablir, et le Fils ainsi envoyé voulut être fils de l'homme afin de nous faire fils de Dieu » (*De opere* 1) ¹. Répétons-le, l'eucharistie latine se construit autour d'une action de grâces au Père pour son économie miséricordieuse dispensée aux hommes par l'envoi, le don, de son Fils qui se fait serviteur (selon la typologie de Is 53, 4-5) et subit la Passion pour accorder à l'homme sa filiation divine en le sauvant du péché et de la mort : « 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 mortels » (*De opere* 1).

Dans le cadre euchologique de l'action de grâces adressée au Père, cette thématique triple, envoi du Fils/Passion rédemptrice/adoption divine, ne se conçoit pas en dehors d'une théologie qui, contrairement au docétisme de AcJn, distingue clairement le Fils du Père. Elle s'inscrit dans une perspective christologique illustrée en premier lieu par l'œuvre authentique de Paul (Ga 4, 4 et Rm 8, 3), puis, dans une optique propre, par le *corpus* johannique (Jn 3, 17 ; 7, 28-29 ; 15, 21-22 ; 16, 51 ; 17 [dans son ensemble] ; 1 Jn 4, 9-10...). En l'occurrence, comme l'attestent Cyprien (*De opere* 1), FrdB 2 et Bob 479, l'euchologie latine non romaine, surtout lorsqu'elle lie l'envoi du Fils et le don de l'adoption divine de l'humanité, semble surtout proche de Ga 4, 4-5 ; une péricope qui probablement s'appuie sur une « forme pré-littéraire » de type kérygmétique ². Cette représentation du Fils comme

graphique d'une orthodoxie chrétienne émergeant lentement d'un chaos doctrinal en partie gnostiquisant. L'existence de courants marginaux ne doit pas faire perdre de vue celle d'un consensus primitif à propos de la bonne nouvelle du Christ et de sa célébration, quand bien même ce consensus fût-il parcouru de tensions internes et soumis à certains changements au fil du temps.

1. Voir aussi FrdB 1 ; Mnc 4, § 9, § 54, § 73, § 125 et § 152 ; Mo 15 et § 16 ; MG 70, § 89, § 210, § 312/MGV 244 ; MG 227 ; Bob 274 et § 503 ; Bia 417 ; Eng 132 ; LMS 1438...

2. Ces formes ont été ainsi définies par Ph. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament*, Berlin-New York, 1978², p. 9-57 (qui ne signale pas Ga 4, 4/Rm 8, 3). Sur l'« envoi du Fils »

« envoyé plénipotentiaire » (et non pas nécessairement « créature céleste »)¹ est typique de la théologie primitive qui souligne de la sorte la fonction médiatrice du Christ autant que son origine divine : le Christ y apparaît comme le don salulaire du Père aux hommes (à l'instar de Jn 3, 16).

Selon une perspective johannique du Christ lumière, ce don peut se dépeindre en terme d'illumination. Dieu daigne « faire briller la lumière dans les ténèbres » (FrgB 2), nous « rappelle des ténèbres à la lumière » (Bob 503), en envoyant son Fils.

Ce discours essentiellement théocentrique, qui, en définitive, fait tout reposer sur l'initiative gracieuse du Père dont le Fils est le ministre, s'équilibre en général par une anamnèse de l'œuvre du Fils précisant comment s'est accomplie sa mission, même si quelques *contestationes* n'envisagent cette mission du Christ que du point de vue du Père. Mais dans la plupart des cas, le discours s'infléchit vers une commémoration plus christologique de la Passion et de ses effets. Une opposition rhétorique abaissement/rédemption vient magnifier, avec des images parfois empruntées à Is 53, 4 (comme chez Cyprien), le paradoxe du Christ, serviteur souffrant mais victorieux du mal et de la mort : « toi qui envoyas ton fils Jésus-Christ notre Seigneur en ce monde pour notre salut afin qu'il s'abaisse jusqu'à nous et nous rappelle à toi » (Bia 417). Selon un procédé attesté dans l'hymne de Col 1, 12-20, qui rend grâce au Père (12-14) pour la médiation du Fils (15 s.), l'*oratio* prend alors en général la forme d'un *carmen Christo* typiquement néotestamentaire construit sur *qui*² : « 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 » (Bob 503 ; d'après Is 53, 4).

Il existe toutefois un autre type de *narratio* non romaine doté d'une forme bien plus nette de *carmen Christo quasi deo*. Il accentue davantage la polarité eucharistie vers le Père/éloge du

comme formule, voir P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Göttingen, etc., 1975 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 112), p. 144-157.

1. Sur ce thème, voir l'ouvrage classique de BARBEL, *Christos Angelos* et la synthèse de GRILLMEIER, *Le Christ* I, p. 72-82 ; pour son arrière-plan vétérotestamentaire ; voir J. E. FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tübingen, 1985 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 36).

2. Voir E. NORDEN, *Agnostos Theos. Eine Untersuchung zur Formengeschichte religiöser Rede*, Darmstadt, 1971⁴, p. 380-387.

Fils, en s'efforçant de mettre en valeur une « christologie haute ». Pour ce faire, ces prières recourent à des formules sur la préexistence du Christ inspirées de Ba 3, 38¹ (avec Si 24 et 1 Enoch 42 à l'arrière-plan) ou de Ph 2, 6-8² (dotées donc d'une thématique pascalle). Leur rhétorique antithétique très marquée offre une évidente parenté avec les hymnes citées par Ignace, *Éph.* 7, 2 et 19, 2-3 ou Méliton, *Sur la Pâque* 100-105. Bia 444 illustre bien cette parenté : « lui qui, alors qu'il était Dieu au ciel, descendit sur terre pour détruire les péchés des hommes ; lui qui était venu libérer le genre humain, il est brisé par la main de l'esclave, lui le maître, en payant le prix fort tel un débiteur résigné ; et lui qui juge les anges s'est soumis au jugement des hommes, afin de libérer de la mort l'homme qu'il avait lui-même créé ».

Ces développements, fréquemment liés au *post sanctus*, mais qui appartenaient antérieurement à la *contestatio* (c'est encore le cas pour MF 155), devaient habituellement constituer une alternative plus christocentrique axée sur la *venue* et non sur l'envoi – à moins que ces deux aspects ne soient parfois combinés comme dans l'Anaphore de saint Jacques ou déjà dans l'Eucharistie mystique où l'envoi par le Père amène le *testimonium* tiré de Ba 3, 38 :

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 [...] [CA VII, 26.]

Quoi qu'il en soit, la « mission » du Christ est également bien attestée dans l'euchologie orientale ancienne³ :

1. Du type *manens in caelis, manifestatus in terris et qui uenit de caelis ut conuersatur in terris* ; voir Mnc 27 et 73 ; MG 4, 482 et 537 ; Mil, p. 24* ; LMS 115.

2. Voir EUCHER, *Cont. Mund.* 44-45 ; Bia 511 et 525 ; MF 155 ; LMS 15 ; MG 99.

3. L'idée d'un « envoi » du Fils ne s'est pas tout à fait éteinte dans l'euchologie orientale : on la trouve encore dans le *Testamentum Domini* (qui ne fait que citer TradAp) ou dans le *Vere sanctus* de saint Jacques ; voir M. ARRANZ, « L'économie du salut dans la prière *Post Sanctus* des anaphores de type antiochéen », LMD 106 (1972), p. 46-75. Il n'est pas impossible que « Ur-Bas » ait comporté une telle mention d'un envoi du Fils et qu'elle ait été supprimée par la suite ; voir FENWICK, *The Anaphoras*, p. 107-108 (avec quelques critiques vis-à-vis d'Arranz). Il faut aussi signaler, dans le même esprit, le « Tu as aimé le monde au point de donner ton Fils unique » johannique (Jn 3, 16) du *Vere sanctus* de XIIAp/Chrys.

Nous te rendons grâce, ô Dieu, par ton enfant [*puerum* – est une mauvaise traduction de *pais* « serviteur »] bien-aimé, Jésus-Christ, lui que tu nous as envoyé (*misisti*) 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. [TradAp.]

[...] 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. [AM¹.]

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. [Ser 1.]

Le discours théologique de l'euchologie de type gallican, de même que celui des anaphores orientales citées ici se place ainsi exclusivement dans la perspective de l'économie rédemptrice, dans la ligne du Nouveau Testament et des premiers Pères². Loin de toute spéculation sur le mystère divin *in se*, l'eucharistie occidentale ne se soucie que de la manière dont la *dispensatio* divine fait irruption au sein de l'histoire des hommes pour leur octroyer le salut. Et comme se plaît à le souligner le polémiste « antiorthodoxe » du Fragment de Bobbio, qui insiste à cette occasion sur l'envoi du Fils³, cette euchologie s'attache en particulier au rôle médiateur que le Christ occupe au sein de cette économie salvifique. Celui-ci est dépeint, dans son œuvre rédemptrice, comme l'instrument de l'amour du Père. Le Christ 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. Ce n'est pas autre chose qu'Irénée exprime lorsqu'il affirme que le Christ est une des deux « mains » de Dieu (*Contre les hér.* III, 21, 10 ; IV, 39, 2 ; V, 15-16...), et que le

1. L'anaphore syriaque *British Museum Add. 14669* (éd. et trad. CONNOLLY, p. 103-117), du VI^e siècle, apparentée à Addaï et Mari, reprend aussi à plusieurs reprises ce thème de la mission du Fils et cite, en outre, Ba 3, 38. On notera que ce thème de l'envoi du Fils témoigne de la nature primitivement théocentrique d'Addaï et Mari.

2. STUDER, *Dieu sauveur*, p. 62 : « En tant que tentatives en vue d'exprimer l'expérience du salut des communautés postapostoliques en fonction des nécessités du temps, ces réflexions théologiques se mouvaient par ailleurs presque exclusivement à l'intérieur de l'*oikonomia* » ; voir dans le même sens M. METZGER, « La théologie des *Constitutions apostoliques* par Clément », *RevSR* 57 (1983), p. 29-49, 112-122, 169-194 et 273-294 ainsi que *Les Constitutions apostoliques* II, p. 10-39.

3. En citant Jn 3, 16-17 ; 5, 24 ; 6, 38-39 ; 6, 46 ; 7, 16 ; Rm 8, 3 et Ga 4, 4 (Fragments 8, 9 et 11) ; voir à ce propos MESLIN, *Les Ariens*, p. 119.

Père intervient dans l'histoire des hommes par l'« envoi de son Fils à la fin » (V, 21, 1-2 ; avec une double citation de Ga 4, 4).

Il est heureux que ce type de formules archaïsantes 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 exclusivement transcendant¹. On notera cependant que, bien que la référence au *testimonium* de Is 53, 4 sur le Serviteur souffrant soit très fréquente, le thème extrêmement archaïque du Christ « serviteur (*pais*) de son Père »², présent nous l'avons vu dans la *Didachè*, 1 Clem 59, *Mart. Polyc.*, l'Anaphore de Barcelone et celle des *Diataxeis* (TradAp), n'a pas survécu dans l'euchologie gallicane.

Une action de grâces narrative.

Contrairement à Did 10, 3/CA VII, 26, 3, Addaï et Mari, Str 254 ou à l'eucharistie décrite par Justin (sans parler des textes orientaux plus récents), la Création ne semble pas avoir tenu une grande place dans l'évocation du mystère pascal, si ce n'est dans les *contestationes* d'aspect relativement tardif, de la famille *Magnitudo* 8, tributaires d'anaphores antiochiennes.

Un autre thème, pourtant sotériologique et commun à un grand nombre de prières eucharistiques antiques, fait défaut : l'action de grâce pour la « gnose du Nom » dont parlent 1 Clem 59, 3, le *Martyre de Polycarpe* 14, 1 et l'Anaphore de Barcelone en reprenant le texte de Clément (de même, la *Didachè* 9, 3 et 10, 2 rend grâce pour le don de la connaissance divine). Cet aspect antique, mais abstrait, de la théologie de l'illumination – laquelle ne lui est pourtant pas inconnue – n'a pas su trouver de place au sein de l'eucharistie gallicane dont la thématique pascalle demeure ancrée dans l'événement.

En effet, la vaste majorité des *contestationes* pascales et dominicales développe au sein de la *narratio* une sotériologie où l'homme est arraché au péché et à la mort dans la Passion du Christ « par qui [...] tu défis le lien des Enfers » (Bob 479) et qui « a enseveli nos fautes dans son tombeau » (Bob 274).

On peut, du reste, supposer que la liturgie occidentale a

1. Voir JUNGSMANN, « La lutte ».

2. Voir E. KRÄNKEL, *Jesus, der Knecht Gottes*, Ratisbonne, 1972 (Biblische Untersuchungen 8).

toujours connu une célébration du fait même du salut doublée d'un mémorial, certes concis, de son *comment* incluant sans doute très tôt un développement en forme de *carmen Christo* (avec « Lui qui... »). Les *contestationes* classiques, si théocentriques fussent-elles, ne portent pas de trace d'eucharistie exclusivement théocentrique à la manière de Str 254. Les exceptions paraissent résulter de l'incurie des clercs. Déjà Justin affirme que Jésus-Christ prescrivit en mémoire de sa passion d'accomplir l'eucharistie :

afin que simultanément nous rendions grâce à Dieu d'avoir créé pour l'homme le monde avec tout ce qui y habite, de nous avoir libérés du péché dans lequel nous étions, d'avoir aboli les principautés et les puissances par celui qui s'est volontairement livré à la Passion [...] [*Dial.* 41, 1 ; voir aussi 117, 2.]

L'accentuation du thème narratif christologique pascal au sein de la *laus deo*, qui se repère entre Did 9-10 (une simple célébration du fait du salut que le Père accorde par son serviteur, Jésus-Christ), l'Eucharistie mystique (où cette thématique christologique pascalle fait une entrée timide) et notamment les *Diataxeis* (TradAp)¹, semble donc avoir été reçue sans difficulté. Ce processus marque l'hégémonie de l'eucharistie « pascalle » centrée sur l'anamnèse de l'histoire du salut ; un phénomène aisément compréhensible dans le contexte du II^e-III^e siècle qui opère une synthèse progressive entre la Pâque antiochienne, axée sur le rite, puisque selon elle Jésus mange la Pâque avec ses disciples lors de la Cène, et la Pâque asiaticque axée sur l'anamnèse de la Passion, puisque selon elle Jésus crucifié est l'Agneau pascal immolé. La tendance antiochienne qui se développe, à travers le *Diatessaron* ou la *Didascalia Apostolorum* dans le prolongement de la chronologie des synoptiques², et dont la particularité est de souligner la dimension pascalle de la Cène tout en effectuant une lecture rituelle de la Passion, fait entendre de mieux en mieux sa voix.

Toutefois l'Occident n'a connu que tardivement une narration lyrique du mystère pascal telle qu'on la rencontre dans l'homilétique. *A fortiori*, aucune *contestatio* ne s'approche

1. C'est aussi l'argumentation de MAZZA, *L'anafora eucaristica*, chap. IV, pour qui l'anaphore de TradAp constitue un témoignage de l'irruption des thèmes de la Pâque chrétienne au sein de la liturgie eucharistique.

2. Voir GERLACH, *The Antenicene Pascha*, p. 133-183, 267-271 et 375-387.

de la narrativité événementielle exubérante de CA VIII ou du *Vere sanctus* de Bas. La *contestatio* s'en tient, au discours des symboles de foi et de l'hymnodie néotestamentaires dont elle est tributaire, à l'énoncé kérygmaticque du seul *kairos* de la rédemption donnée par Dieu et accomplie dans son Christ, le Serviteur souffrant.

Laissons à Cyprien le soin de résumer. Sa lettre à l'évêque de Rome Lucius, mentionne que « dans nos sacrifices comme dans nos prières, nous ne cessons de rendre grâce au Dieu Père et au Christ, son Fils, notre Seigneur » (*Ep.* 61, 4). À quoi se réfère-t-il, sinon à une section christologique (du type « lui qui... ») qui développe l'offrande eucharistique présentée *per Christum* au Père pour le salut que ce dernier a dispensé dans la mission de son Fils, en louange du Christ pour sa passion et l'adoption divine obtenue pour tous ? Autrement dit, la prière repose sur une double structure : l'action de grâces offerte au Père pour sa miséricorde dispensée par l'envoi de son Fils, et l'éloge consécutif de ce même Fils pour sa Passion rédemptrice. Tout vient du Père, l'*unus deus*, et tout remonte vers lui, mais le salut s'est manifesté dans son messie crucifié. On reconnaît cette dynamique, héritée de la bénédiction liturgique juive, qui poussa les chrétiens à ne pas séparer la louange de Dieu de l'anamnèse des faits historiques par lesquels Dieu a manifesté sa miséricorde, permettant ainsi à l'hymnodie primitive, spontanément christocentrique, de s'intégrer harmonieusement à la structure plus rigide de l'euchologie nécessairement adressée au Père. Gageons donc que le choix d'hymnes du type Ph 2, 6-8, ou de professions de foi concises du type Ga 4, 4/Rm 8, 3, comme *oratio* de l'action de grâces, n'est pas le fruit du hasard, mais au contraire celui d'une tradition remontant tant à la source même de ces formules qu'à l'élaboration d'une prière eucharistique spécifiquement chrétienne. Il s'agit vraisemblablement d'une option inscrite dans la nature même des formules kérygmaticques autant que dans celle de la prière eucharistique.

L'offrande de l'Église.

Envisageant l'eucharistie, à l'instar de Justin ou d'Irénée, d'abord comme un sacrifice, de nombreuses prières eucharistiques latines (y compris romaines) achèvent la *laus deo* par un acte d'offrande : « Nous ne pouvons pas suffisamment te

rendre grâce, Seigneur Dieu, Père saint tout-puissant et éternel, pour tous ces dons de ta miséricorde, par lesquels tu nous vivifies, nous sanctifies¹ et nous prépares l'éternité » (MG 484)². C'est le schéma que suivent Str 254, le canon romain (à partir du *Te igitur* et en faisant abstraction du *Sanctus*) et l'anaphore citée par Polycarpe. Ce dernier intercale ainsi entre la *laus* et la doxologie une véritable *commendatio oblationis* (il est aisé d'en restituer le modèle en transférant à l'Église ce que Polycarpe demande pour lui-même ou énonce à la première personne) :

Avec eux, puissé-je être admis aujourd'hui en ta présence comme un sacrifice gras et agréable, comme tu l'avais préparé et manifesté d'avance, comme tu l'as réalisé, Dieu sans mensonge et véritable. Et c'est pourquoi pour toutes choses je te loue, je te bénis, je te glorifie, par le grand prêtre éternel et céleste Jésus-Christ, ton serviteur bien-aimé, par qui soit la gloire à toi, avec lui et l'Esprit Saint, maintenant et dans les siècles à venir. Amen.

Le témoignage de l'euchologie invite donc à faire remonter l'acte d'offrande concluant la *prex* romaine et la *contestatio* gallicane – dont les témoignages concordent pour une fois – à l'« invocation de Dieu » occidentale primitive que cette prière oblatrice devait ainsi compléter afin d'explicitier l'accomplissement de l'oblation par l'assemblée.

Ce choix s'inscrit dans le cadre de l'enseignement de l'Église ancienne au sujet du sacrifice offert par l'assemblée. L'oblation dont il est question dans la *commendatio* se réfère à l'aspect ecclésial du sacrifice célébré. À l'évidence, les formules oblatrices n'offrent pas au Père le sacrifice de son Fils, pas davantage qu'elles ne demandent à Dieu de l'accepter. En effet, affirme Tertullien :

Nous sommes les vrais adorateurs et les vrais pontifes qui, priant dans l'Esprit, offrons un sacrifice dans l'Esprit – c'est-à-dire la prière – comme une oblation appropriée et agréable à Dieu. C'est ce qu'il a commandé et c'est ce qu'il a désiré pour lui-même. Cette hostie [...], nous devons l'escorter avec les pompes des bonnes

1. Le *quibus nos sanctificas, uiuificas* trahit un point de contact avec la tradition du canon romain.

2. Voir aussi FrgB 2 ; Mnc 15 ; MG 301 ; MG 316/MGV 245 ; Bob 503 ; Bia 511 ; Gev 589...

œuvres, au milieu de psaumes et d'hymnes, jusqu'à l'autel de Dieu, afin d'obtenir pour nous tous les biens divins ¹. [*De or.* 28.]

L'Église, en offrant le sacrifice de louange par la médiation du sacerdoce du Christ, offre son propre sacrifice qui consiste dans l'oblation spirituelle effectuée collectivement par chacun des chrétiens tandis qu'ils sont assemblés au Nom du Christ en sa présence (Mt 18, 19) ; oblation qui est signifiée dans l'offrande commune du pain et du vin (prémices de la Création et figure du corps et du sang du Christ) « eucharistiés » par la grande invocation. L'assemblée, par la bouche de l'évêque, demande que cette offrande ecclésiale soit agréée en étant à l'image de l'unique sacrifice du Christ ; le sacrifice « logique » (volontaire et conscient) par excellence que l'eucharistie commémore ². Selon Cyprien (*Ep.* 63, 13), c'est même cette conformité du sacrifice ecclésial avec celui du Christ qui fait l'eucharistie car « lorsque l'un [le sang du Christ figuré par le vin] et l'autre [le peuple figuré par l'eau] sont mêlés, et qu'ils sont réciproquement confondus dans l'unité, alors le sacrement spirituel et céleste est accompli. »

L'euchologie souligne ainsi que la synaxe eucharistique unit, au sein d'un rite, l'oblation spirituelle de tous au sacrifice du Christ. Nous avons une belle expression de cette doctrine dans l'acte d'offrande concluant l'*immolatio* pascalle MG 316/MGV 245 qui associe Ml 1, 11, le psaume 140 et le thème de l'institution du sacrifice par le Christ : « Ainsi donc, Père très haut, nous t'offrons un don immaculé avec une pure dévotion et, nos mains élevées, nous célébrons le sacrifice pieux conformément à l'ordre de Jésus-Christ ton Fils. »

Précisons que le sacrifice dont il est ici question, soit la consécration personnelle qu'offrent ensemble les baptisés, correspond d'abord à la communion des chrétiens dans

1. Voir aussi *Adversus Iudeos* 5-6. On comparera avec MG 299 : *Quia haec est salutaris oblatio, haec uera, haec pinguis hostia, ista sunt pura libamina quae [...] contritis et humiliatis cordibus offeruntur.*

2. Voir CUMING, *The Liturgy of Saint Mark*, p. 108 et « The Anaphora », p. 67-68 ; R. P. C. HANSON, *Eucharistic Offering in the Early Church*, Nottingham, 1979 ; STEVENSON, *Eucharist and Offering*, chap. II ; ALBERTINE, « Selected Survey » ; MAGNE, *Sacrifice et sacerdoce* (qui insiste à juste titre sur le caractère concret des dons des fidèles, soit la mise en commun des biens, que suppose la prière d'oblation). Cette générosité effective est la première manifestation du sacrifice spirituel (« logique ») offert par les chrétiens, c'est-à-dire du sacrifice « logique » signifié par l'oblation que l'Église présente à Dieu sur l'autel. Le sacrifice spirituel et la manifestation concrète de l'amour fraternel se conditionnent mutuellement.

l'amour fraternel. Celle-ci culmine dans le don de soi pour les autres que représente le martyre subi à l'exemple du Christ crucifié¹, mais elle se réalise aussi dans les gestes quotidiens de solidarité, notamment dans la mise en commun des biens (Ac 4, 35-36). Le sacrifice chrétien préfiguré dans l'Ancien Testament et institué par la Loi nouvelle à la place des sacrifices charnels, s'actualise d'abord dans l'amour du prochain.

Selon une doctrine déjà sous-entendue dans Did 14, 1-3, le rite intervient pour signifier autant qu'affermir cet amour à travers la communion au pain et au vin eucharistiés. Augustin résume cela en deux formules bien connues : « Tel est le sacrifice des chrétiens : n'être dans la multitude qu'un seul corps en Christ. Et c'est ce sacrifice que l'Église ne cesse d'accomplir dans le sacrement de l'autel » (*De ciuit. dei* X, 6) ; autrement dit, « il a voulu que nous fussions nous-mêmes son sacrifice, ce qui est clairement indiqué dès qu'a été déposé ce sacrifice de Dieu que nous sommes aussi, c'est-à-dire le signe de la réalité de notre sacrifice » (*Serm.* 227, 60).

Par conséquent, l'« oblation pure », que ce soit celle de l'eucharistie, ou de toute autre prière, ne saurait être telle, si elle n'est pas unie à cette offrande volontaire et sincère que chaque chrétien, en vertu du sacerdoce des baptisés, fait en commun de sa propre personne ; don de soi qui se manifeste tant dans l'unité concrète des frères assemblés en son Nom – Jésus se tenant au milieu d'eux –, que dans le signe efficace de cette unité, le pain et le vin eucharistiés reçus pour la vie éternelle. On sait assez le lien qu'établit Cyprien entre générosité personnelle concrète et sacrifice eucharistique : ne pas acquitter son offrande par manque de générosité, ne pas imiter le « sacrifice de la veuve » (Lc 21, 1-4), mentionné par la *commendatio oblationis* de Mk, c'est s'exclure spirituellement de l'offrande eucharistique (*De opere* 15). Inversement, dans la ligne d'Ignace, Cyprien montre à des fidèles privés de prêtres par la persécution que l'offrande de soi perdure au-delà du sacrifice liturgique, selon la typologie du psaume 50 et l'enseignement de Rm 12, 1-2 (dont on rapprochera 1 Co 10, 17/Ph 3, 3/He 13, 15-16/1 P 2, 5...) :

1. Comme l'illustre justement la *commendatio oblationis* du *Mart. Polyc.*, détournée de son usage liturgique afin d'être appliquée au sacrifice de Polycarpe ; voir aussi IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Romains* 4, 1-2 et 2, 2.

Au contraire, vous célébrez et vous offrez à Dieu un sacrifice aussi précieux que glorieux [...] puisqu'il est dit avec l'Écriture que *c'est un sacrifice à Dieu qu'un esprit affligé ; que Dieu ne méprise point le cœur brisé et humilié* [Ps 50, 19]. C'est ce sacrifice que vous offrez à Dieu, c'est ce sacrifice que vous célébrez jour et nuit sans interruption, en vous étant faits hosties de Dieu, vous livrant vous-mêmes comme des victimes saintes et immaculées, ainsi que l'Apôtre vous y exhorte : « *Je vous supplie [...] de faire de vos corps une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu [...]* » [Rm 12, 1-2]¹. [Cyprien de Carthage, *Ep.* 76, 3.]

En résumé, l'acte d'offrande exprime la nature ecclésiale et sacrificielle de ce que l'assemblée entend effectuer conformément aux préceptes de Dieu, en proclamant et en se remémorant ses bienfaits à l'égard des hommes lors de la prière d'action de grâces récitée sur les saints dons. On aura reconnu un schéma analogue à celui de l'Alliance deutéronomiste (dont s'inspire l'euchologie juive) : anamnèse des bénédictions divines et rappel de la loi qui en procède. Mais ici – nous allons le voir avec le *Qui formam* – la loi, c'est l'offrande du sacrifice de l'Église conforme, d'une part, à celui du Christ, tel que le définit l'énoncé de son institution et, de l'autre, à la typologie du « sacrifice pur et non sanglant, offert dans tout l'univers ».

Le récit de l'institution du nouveau sacrifice.

Cette typologie sacrificielle est tributaire d'un vaste courant, critiquant depuis longtemps le culte au nom d'une vision spirituelle du rite ; un courant dont les origines chrétiennes remontent au judéo-hellénisme syro-palestinien. On rencontre cette tendance dans toute l'Église naissante ; que ce soit dans l'Épître aux Hébreux, l'Épître de Clément ou l'Épître de Barnabé (surtout § 2-3)². Toutefois pour Did 14, 1-3, Justin (*Dial.* 41,

1. On remarquera le parallèle avec la *commendatio* de DS IV, 27. On ne se privait pas d'exploiter ce thème : « Que votre sainteté, instruite par les instructions sacerdotales, s'efforce de garder ce qu'elle a reçu afin que votre prière soit agréée par Dieu et que votre oblation soit comme une hostie pure (*ut sit oratio uestra accepta a deo et sit oblatio sicut hostia pura*), et qu'il reconnaisse toujours en vous son signe » (AMBROISE DE MILAN, DS VI, 26) ; de même PIERRE CHRYSOLOGUE, *Serm.* 108 et 109 (avec sans doute des citations d'un texte de la famille du canon romain).

2. Éd. R. A. KRAFT et P. PRIGENT, *Épître de Barnabé*, Paris, 1971 (SC 172). Barnabé s'appuierait sur des séries de *testimonia*, elles-mêmes rassemblées à l'origine par des rabbins afin de défendre une exégèse spiri-

1-3 et 117, 1-3), Irénée (*Contre les hér.* IV, 17, 5-6 et 18, 4-6), Clément d'Alexandrie (*Strom.* VII, 6, 7), Origène (*Contre Celse* VIII, 17-23), Tertullien (*Adver. Marc.* III, 22, 6) ou Cyprien (*Ep.* 63, 4-5) qui esquissent un équilibre entre la réalité spirituelle et son symbole rituel, cette oblation pure et volontaire est signifiée et assumée dans l'*eucharistia*.

C'est cette oblation spirituelle qui est offerte en lieu et place des sacrifices charnels d'animaux dénués de raison que prescrivait la loi mosaïque. Comme le souligne E. Mazza, l'offrande par l'Église du sacrifice de louange accomplit ainsi liturgiquement la prophétie de Mt 1, 11. Or, plutôt que l'acte d'offrande lui-même, c'est son prolongement, le *Qui formam*, qui développe, dans une perspective anamnétique, cette typologie de l'oblation pure et nouvelle.

Typologie vétérotestamentaire.

Le *Qui formam* applique cette typologie du sacrifice ecclésial non sanglant et spirituel substitué aux sacrifices lévitiques, à l'eucharistie offerte par le Christ, puis par son Église, mais, à la différence de Str 254, précisément telle que le Christ en a institué la forme lors de la Cène à la place des rites de l'Ancienne Loi¹. Le sacrifice accompli par le Christ dans son obéissance filiale, et transmis à ses disciples lors de la Cène, s'est substitué à l'ancien culte charnel, de même qu'un peuple nouveau issu de la gentilité a remplacé l'ancien². Le Christ

tuelle des sacrifices de l'Ancien Testament ; voir P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, 1961. On lira à ce propos, DANIELOU, *Les Origines du christianisme latin*, p. 218-239 ; synthèse récente dans M. ABL, « *And Scripture Cannot Be Broken* ». *The Form and Function of the Early Testimonia Collections*, Leyde, etc., 1999.

1. Voir PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 76-82.

2. On retrouve l'idée de « substitution » de l'Église à l'Israël charnel dans un texte particulièrement important pour la tradition latine : le *V^e Esdras* ; un ouvrage rédigé vers 200 originellement en latin et dont on connaît deux recensions, l'une hispanique (plus ancienne) et l'autre franque (voir *Écrits apocryphes chrétiens* I, p. 636-637 ; DANIELOU, « Le 5^e Esdras », p. 162-171 et *Les Origines du christianisme latin*, p. 31-41). La thématique de la « substitution » (déjà présente en germe chez Luc et Matthieu) est une des préoccupations importantes du II^e siècle ; voir *Épître de Barnabé* ; JUSTIN, *Dial.* 11 s. ; MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque* ; IRÉNÉE, *Démonstration* 86-97. Elle prend des traits particulièrement violents dans l'*Adversus Iudaeos* pseudo-cyprien, un sermon latin d'origine inconnue, inspiré de Méliton et rédigé vers 200, éd. D. VAN DAMME, *Pseudo-Cyprian Adversus Iudaeos. Gegen die Juden-christen die älteste lateinische Predigt*, Fribourg (Suisse), 1969 ; voir aussi

« *sacerdos* véritable de Dieu, institua la loi nouvelle du sacrifice, s'offrit lui-même à toi en hostie agréable, et nous ordonna de l'offrir » (LMS 1127/Mnc 49) ; « par l'oblation de son corps, ayant écarté les sacrifices de victimes charnelles, s'offrant lui-même à toi pour notre salut, [il] se manifesta comme *sacerdos* autant que comme agneau consacré » (Gev 476) ; il « nous donna une loi nouvelle à la place de l'ancienne » (MG 431) ; en effet, « l'ancien rite sacrificiel désormais abandonné, l'homme t'honore toujours par les nouveaux sacrifices que tu as institués, Seigneur Jésus » (Eng 1182) ; et de même on rappelle qu'« après avoir rejeté les hosties charnelles, tu as voulu que ce rite de sacrifice spirituel préfiguré par Melchisédech, légué par ton Monogène aux apôtres, et, par ceux-ci répandu dans tout l'univers, reçut une force de salut éternel pour les tiens...¹ » (Mil, p. 40*).

Cette *post mysterium* Mil, p. 40*, dont le texte reprend un *Qui formam* (comme le montre la *post sanctus* LMS 1385 qui est dotée d'un texte analogue), constitue une bonne illustration d'une tradition commune à toutes les liturgies d'Occident, centrée sur la figure de Melchisédech et sur la prophétie de Ml 1, 11. Ainsi, même si la tradition romaine illustrée par la *canonica prex*, Ve 1252², et les mosaïques de Saint-Apollinaire et de Saint-Vital de Ravenne³, de même que certaines prières wisigothiques influencées par l'Italie, comportent un registre typologique plus large, la liturgie latine, prise dans son ensemble, discerne dans le sacerdoce de Melchisédech l'antitype par excellence de l'offrande du

E. PETERSON, « Ps. Cyprian, Adversus Judeos und Melitos von Sardes », VigChr 6 (1952), p. 33-43...

1. Ce texte gallican est à rapprocher de cette *super oblata* du Léonien (Ve 253 ; voir aussi Gev 1188) : *Remotis obnumbrationibus carnalium uictimarum spiritalem tibi summe pater, hostiam supplici seruitute defferimus, quae miro ineffabilique mysterio et immolatur semper et eadem semper offertur [...]*.

2. Repris dans l'inlatio LMS 1420, *Cuius figuram Abel instituit, agnus quoque legalis ostendit, Abraham celebrauit, Melchisedech exhibuit, sed uerus agnus et aeternus pontifex dominus noster Iesus Christus impleuit*, et dont le Palimpseste de Milan semble s'inspirer : *//// Abel iustus praefigurauerat, quam Abraham temptatus obtulerat, quam Isaac oblatus expleuerat. In ordinatione patuit quod in significatione praecessit. Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech* (Mil, p. 37*). – Quant aux *post nomina* MG 84 et MG V 264, qui mentionnent Abel et Abraham (ce n'est pas certain dans le cas de MG V 264 qui est lacuneux à cet endroit), elles se sont peut-être aussi inspirées sur ce point de la tradition du canon romain (bien que ce ne soit pas nécessaire).

3. Voir P. JOUNEL, « L'iconographie de Ravenne », repris dans *Liturgie aux multiples visages*, Rome, 1993, p. 159.

sacrifice pur et spirituel. C'est l'oblation du « roi juste » qui préfigure l'offrande à la fois rituelle et « logique » effectuée par le Christ et transmise à l'Église ; l'offrande dont la vocation est de se substituer aux sacrifices mosaïques, et d'être célébrée de l'« Orient à l'Occident » conformément à *Ml* 1, 11 (auquel se réfère certainement le *per apostolos toto orbe diffusum* de *Ml*, p. 40*). Ce choix, fondé sur un des types les plus christologiques de l'Ancien Testament, correspond à une ferme orientation de la théologie latine comme l'illustre Cyprien (*Ep.* 63) :

De même, nous trouvons dans l'histoire du pontife (*sacerdos*) Melchisédech une préfiguration du sacrement du sacrifice du Seigneur, ainsi que l'Écriture divine l'atteste en disant *Melchisédech roi de Salem sacrifia du pain et du vin, fut sacerdos du Très-Haut et bénit Abraham* [*Gn* 14, 18]. Que Melchisédech nous ait livré un [anti]type du Christ, c'est ce que déclare dans les psaumes l'Esprit Saint en la personne du Père disant à son fils : *Avant l'aurore je t'ai engendré. Tu es sacerdos pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech* [*Ps* 109, 3-4]. Cet ordre se rapporte à ce sacrifice et provient de ce que Melchisédech fut le sacerdos du Très-Haut qui offrit le pain et le vin et qui bénit Abraham [*Gn* 14, 18-19]. Qui, en effet, fut davantage sacerdos du Très-Haut que notre Seigneur Jésus-Christ qui offrit un sacrifice à Dieu son Père, celui-là même que Melchisédech avait offert : le pain et le vin, c'est-à-dire son corps et son sang ? Et, en Abraham, cette bénédiction concernait notre peuple. [§ 4.]

Cet extrait de sermon pseudo-augustinien (*Denis III*), écrit probablement en Espagne au v^e-vi^e siècle, et cité dans l'*immolatio* *Mnc* 66, suggère que des liens puissants unissent l'euchologie à ce type de discours :

[...] *mais du lever du soleil jusqu'à son coucher*, comme il a été prédit par les prophètes, il est immolé, et, selon la nouvelle dispensation, on offre en action de grâces à Dieu une victime de louange. À présent, on ne cherche plus d'hostie sanglante au sein des troupeaux de bétail, on n'amène pas non plus d'ovin ou de bouc sur les autels de Dieu, mais le corps et le sang du sacerdos est le sacrifice de notre temps, ce sacerdos dont le psaume a prédit : *tu es sacerdos pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech* [...] ¹.

1. Voir G. MORIN, *S. Augustini sermones post Maurinos reperti*, Rome, 1930 (*Miscellanea Agostiniana* 1), p. 10-11 ; CPL 287 ainsi que DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 79, n. 1-11. *Mnc* 66 le reprend ainsi : *//// <admo>uetur, sed sacrificium iam nostri temporis corpus et sanguis est eius sacerdotis cui tanto ante praedictum est, tu es sacerdos in aeternum secundum*

Fulgence de Ruspe¹, quelques siècles plus tard, maintient cette théologie sacramentelle typologique tandis que l'Orient, traumatisé par la crise arienne, se détourne de la typologie par crainte du subordinatianisme (et de tout ce qui pourrait évoquer une médiation du Christ). Fulgence se réfère ainsi à Melchisédech justement à la suite de ce qui semble bien être une citation de *Qui formam* dont les liens avec cette typologie trouvent ainsi une nouvelle illustration :

De même, le Christ est celui qui s'est fait homme et pontife pour nous en offrant sa propre passion, et qui s'est fait hostie en acceptant sa passion. Il est dit de lui *Tu es sacerdos pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech* [Ps 109], car c'est le même pontife qui accepta et prit nos infirmités. [Ad Trasamundum III, 30.]

Les *Qui formam*, souvent transférés au sein d'une *post mysterium*, qui mettent en scène la figure de Melchisédech (voir aussi MG 538, LMS 654 et 1191), permettent ainsi de déterminer un patrimoine théologique, préservé par toute l'Église latine, issu d'une racine commune mais adaptée de différentes façons. En effet, la fonction de cette figure patriarcale au sein de l'euchologie de type gallican se distingue de celle que l'Anaphore de saint Marc et le canon romain lui attribuent². Qu'à Rome, l'offrande patriarcale ait été

ordinem Melchisedech, hic est Christus dominus et deus noster quia obtulit moriendo pro nobis quod nascendo accepit est nobis !!!! a solis ortu usque ad occasum sicut a profetis dictum est immolatur !!!!.

1. Autres occurrences de la figure de Melchisédech chez ZÉNON DE VÉRONE, *Tract.* I, 3 ; I, 43 ; I, 59 ; I, 62 ; AMBROISE DE MILAN, DS IV, 10-12 et V, 1 (voir à ce propos CAPELLE, « Notes de théologie ambrosienne ») ; GAUDENCE DE BRESCIA, *Tract. in Ex.* 2, 23 ; PSEUDO-MAXIME, *Serm.* 78 ; PSEUDO-EUSÈBE, *Magnitudo* 5 (et le *Sermo in cena domini* tolédan) ; ISIDORE DE SÉVILLE, DEO 1, 18 « De sacrificio »...

2. La grande proximité des prières oblatives romaines et alexandrines résulte sans doute de liens privilégiés entre les deux Églises. Cette parenté a été soulignée par A. GASTOUÉ, « Alexandrie (Liturgie d') », dans DACL I-1, 1907, col. 1189-1193 ; puis par A. BAUMSTARCK, « Das "Problem" des römischen Messkanons, eine Retractatio auf geistesgeschichtlichem Hintergrund », EL 53 (1939), p. 204-243 ; BOUYER, *Eucharistie*, p. 212-224 ; GAMBER, « *Prex mystica* », p. 98-100 ; MAZZA, *L'anafora eucaristica*, chap. VII et *L'Action eucharistique*, p. 77-81. Selon M. J. MORETON, « Rethinking the Origin of the Roman Canon », SP 26 (1993), p. 63-66, les parallèles grecs du canon romain témoignent du caractère longtemps hellénophone des communautés romaines. — On notera que la figure de Melchisédech a probablement été ôtée de Mk ; voir GROS, « L'esment de Melquisedec », car, en Égypte à la fin du IV^e siècle, on enregistre un certain malaise à l'égard de cet antitype christique à cause des spéculations qu'il engendre. Autrefois, cependant, Clément d'Alexandrie (*Strom.* 4, 25) se référait au *typos* eucharis-

mentionnée au sein de ce qui était autrefois une *commendatio oblationis post nomina* fait de cette offrande révolue une figure du sacrifice spirituel agréé de chaque baptisé. En revanche, à Milan, en Gaule et en Espagne, cet antitype est, dans la ligne de *Ep.* 63 de Cyprien, une figure anamnétique¹, liée au récit de l'institution par le Christ du nouveau sacrifice. C'est ce que suggère la liturgie milanaise qui parle de la Cène « au cours de laquelle ton Fils Jésus-Christ notre Seigneur institua ce rite sacrificiel comme Nouveau Testament, par le pain et le vin que le *sacerdos* Melchisédech avait offert en préfiguration du mystère futur, et transforma son corps et son sang en sacrement » (Bia 446/MGV 85).

À l'évidence, la liturgie de type gallican, en mettant ainsi l'accent sur le rôle du Christ, affiche un plus grand souci étio-logique d'enracinement historique que le canon romain.

Le type de l'eucharistie.

L'oblation de Melchisédech en élargissant l'arrière-plan typologique du récit de l'institution non scripturaire *Qui formam* développe sa fonction de « rendre raison » de l'eucharistie instituée et enseignée par le Christ en tant qu'offrande pure. Nous retrouvons l'hypothèse faisant tenir au *Qui formam* un rôle analogue à celui que, selon Mazza, semble déjà avoir (mais sous une forme encore plus inchoative) la citation de *Ml* 1, 11 dans *Str* 254, c'est-à-dire celui de justifier, en conclusion de l'acte d'offrande, au moyen d'un sceau autorisé narratif, l'acte accompli en réponse aux bienfaits divins² :

Nous te rendons grâce et nous t'offrons cette oblation spirituelle (*logikèn*) et ce rite non sanglant que t'offrent tous les peuples, Seigneur, depuis le lever du soleil jusqu'à son ponant, depuis le Septentrion jusqu'au Midi ; car grand est ton Nom parmi tous les

tique de Melchisédech ; sur les problèmes liés à la figure du roi juste : G. BARDY, « Melchisédech dans la tradition patristique », *RBibl* 35 (1926), p. 496-509 et 36 (1927), p. 24-45 (notamment p. 34 s.) ; DANIELOU, *Bible et liturgie*, p. 196-201.

1. On retrouve une évocation anamnétique des patriarches de l'Ancien Testament dans *CA* VIII, mais dans le contexte de l'action de grâces, et non pas dans celui de l'institution.

2. Voir MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 60, à propos de *Str* 254 ; voir aussi *Did* 10, 3, qui semble bien comporter une autre forme de « proto-récit ».

peuples, et en tous lieux on offre à ton saint Nom de l'encens et un sacrifice pur, en oblation et en immolation.

L'Eucharistie mystique ainsi qu'Addaï et Mari, qui sont dépourvues de récit scripturaire, comportent elles aussi, en conclusion de l'acte d'offrande, une sorte de « justification » de l'eucharistie, sous la forme de récits embryonnaires. Ceux-ci sont très proches du *Qui formam* latin en ce qu'ils offrent, à la différence de Str 254, une dimension christologique et pascale :

Nous te rendons encore grâce, notre Père, pour le précieux sang de Jésus-Christ, répandu pour nous, et pour le précieux corps, dont nous offrons ces antitypes, lui-même nous ayant prescrit d'annoncer sa mort. [CA VII, 25.]

Addaï et Mari accentue encore le parallèle avec l'« institution de la forme du sacrifice », en évoquant la réception par l'Église de « la tradition de la figure (*dmutha*) qui vient de toi », avec une même insistance christologique sur la Cène archétype de l'eucharistie :

Et nous, tes serviteurs [...] qui sommes rassemblés, qui nous tenons devant toi en cette heure, et qui avons reçu par tradition la figure qui vient de toi [...] commémorant et célébrant ce grand et terrible mystère de la mort et de la résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ ¹. [AM.]

De même, le récit *Qui formam sacrificii salutis perennis instituens hostiam se primus obtulit et primus docuit offeri*, attesté dans la Lettre 63 de Cyprien (*sacrificium patri se ipsum primus obtulit* [§ 14]), et qui devait s'intercaler entre un *per Christum* concluant l'acte d'offrande et une brève doxologie finale, vient authentifier avec le sceau du Christ le *sacrificium laudis* dont il institua la figure. Cela apparaît clairement encore dans certaines sources comme Bia 445 et surtout Gev 589. Cette dernière est étonnamment proche, par sa construction, du récit de l'Eucharistie mystique :

Accomplissons donc des actions de grâce inlassables et proclamant la sainte munificence, nous présentons à ta majesté ces rites saints que le Christ, l'auteur même de notre salut, a institués pour nous.

1. GELSTON, p. 108-109 et SPINKS, « The Original Form », arrivent à une conclusion similaire : ce passage tient lieu de récit et il s'est même, on le voit, développé en anamnèse formelle.

On peut comprendre pourquoi dans l'aire syrienne, cette « justification » anamnétique de l'eucharistie se colore d'une tonalité plus christologique que dans Str 254, en mariant une lecture étiologique de la Passion à la typologie de l'oblation pure préfigurée prophétisée par Ml 1, 11. D'ailleurs, malgré le déplacement de l'acte d'offrande et l'ajout d'un récit complet, quelques anaphores syro-occidentales classiques conservent un reste de récit non scripturaire du même type, juste avant le récit de la Cène :

Alors qu'il était livré volontairement à la mort afin [...] d'instituer la règle (*terminum figat*)¹ [du rite de l'eucharistie] [...]. [TradAp.]

Et il laissa pour nous ce grand mystère de piété. [E-Bas.]

L'antiquité des racines doctrinales (le nouveau sacrifice) et typologiques (l'oblation de Melchisédech et la prophétie de Malachie) du *Qui formam*, comme son universalité dans les sources, laissent donc penser que ce récit non scripturaire christologique a été adapté très tôt au sein de la conclusion de l'anaphore occidentale d'après un modèle de type syrien, proche de l'Eucharistie mystique, qui, comme pour l'action de grâces, laisse deviner en amont l'influence grandissante de l'idée antiochienne de *mimêsis* christocentrique.

L'eucharistie comme « parole de Dieu ».

On soulignera à cet égard que la tradition occidentale confère une ampleur et une précision théologique inégalées à ce type de récit. Dans la ligne de Cyprien, le récit non scripturaire latin s'attache à mettre en valeur la conformité de l'offrande eucharistique de l'assemblée avec la tradition dominicale autant que la relation de cette offrande avec la Pâque du Seigneur, c'est-à-dire sa passion au début de laquelle il institue la Cène. De sorte que, grâce au *Qui formam*, l'anaphore de type gallican apparaît comme cette « parole de Dieu (*logos tou theou*) reçue par le pain confectionné et par la coupe mélangée » dont

1. Il faut entendre cette mystérieuse locution au sens liturgique d'« instituer » ; la comparaison avec CA VIII, 12, 35 est éclairante comme le signale METZGER, *Constitutions apostoliques*, t. III, p. 197 (en note). Il ne faut pas se laisser abuser par les farcissures narratives qui encombrant cette section (et encore davantage la section correspondante du *Testamentum Domini*).

parle Irénée (*Contre les hér.* V, 2, 3) et qui est synonyme d'« invocation de Dieu » – l'« épiclese », sous un angle ascendant, la « parole », sous un angle descendant, désignant la même prière.

Justin définissait de même « le discours de prière de l'action de grâces » (1 *Apol.* 13, 1) comme un « discours de prière qui vient de lui [Jésus] » (§ 66, 2). Il s'agit bien entendu de la prière en général, et non du récit scripturaire de l'institution. La « parole venant de lui », loin d'être la répétition narrative de la Cène, désigne la prière qui perpétue l'action du Christ¹. Supposer qu'Irénée ou Justin fassent allusion dans ce contexte au récit en lui-même serait une interprétation aussi risquée que d'imaginer le second se référer à l'épiclese au sens actuel² (sans exclure la présence alors d'une telle épiclese au cours de la synaxe). Le concept *logos tou theou* appliqué à l'anaphore exprime l'origine en Christ de la prière liturgique « reçue des apôtres » (*Contre les hér.* IV, 17, 5). Justin est même plus explicite : les apôtres « transmettent ce qui leur avait été prescrit : Jésus prit du pain... » (1 *Apol.* 66, 3), car il s'agit bien des sacrifices « que Jésus-Christ prescrit d'offrir en son nom » (*Dial.* 117, 1). En effet, « Les chrétiens ont reçu la tradition d'accomplir » les seules « prières et les louanges » agréables à Dieu, « dans l'anamnèse faite à leur repas au moment de manger et de boire, alors qu'ils se souviennent de la Passion que subit pour eux le Fils de Dieu » (117, 3). À l'évidence nos *Qui formam* gallicans s'inspirent de cette doctrine et même de ce vocabulaire. Ils répètent à l'envi que l'oblation ecclésiale, agréée de Dieu, provient du sacrifice – et est assumée en amont par celui-ci – parce que ce même sacrifice a été institué et accompli par le Christ, le Fils de Dieu, avant d'être transmis par celui-ci aux apôtres. La prière eucharistique n'est donc pas une œuvre seulement humaine, mais aussi l'aboutissement d'une tradition divine dont elle tire sa force consécatoire³.

1. Voir MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 127-130, qui réfute CUMING, « ΔΙ'ΕΥΧΗΣ ΛΟΓΟΥ ».

2. Voir MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 128-131. On consultera GAMBER, « Das Eucharistiegebet als Epiklese » et J.-P. DE JONG, « Der ursprüngliche Sinn von Epiklese und Mischungstheorie nach der Eucharistielehre des Heiligen Irenäus », *ALW* 9 (1965), p. 28-47.

3. Un aspect bien mis en lumière par PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 84-87, qui attire l'attention sur ces oraisons qui s'inscrivent encore dans cette perspective théologique : [...] *tuam in his felicibus creaturis gratiam, tuum spiritum tuamque infunde uirtutem ; ut eorum plenam consecrationem, non uox aut lingua mortalis, sed inspiratio caelestis operetur* (post *mysterium* Mil, p. 40*) ;

Transmise – même si ce n'est pas dans sa matérialité textuelle – par ses disciples, dans le cadre général de l'Évangile au sens premier du terme, mais antérieurement et parallèlement aux textes didactiques et narratifs qui vont devenir le canon du Nouveau Testament, l'anaphore est ici envisagée à parts égales avec les écrits néotestamentaires comme Parole de Dieu. Elle demeure comme une survivance de l'époque où seul existait, ou au moins prédominait encore, l'Évangile oral. Autrement dit, tandis que l'Église offre l'oblation en faisant monter vers le Père l'action de grâces pour le salut accompli par le Fils, le *Qui formam* affirme la conscience partagée de prononcer une parole divine, révélée – bien qu'elle ne soit littérairement qu'une œuvre ecclésiastique – et de ce fait dotée de la puissance du *Logos*. D'ailleurs, cette conception est un bien commun de la théologie ancienne qui se retrouve par exemple chez Tertullien (à propos de la prière en général) : « Et qu'est-ce qui n'est pas céleste de ce qui vient du Seigneur Christ, comme entre autres cette coutume de prier ainsi ? » (*De or.* 1) ; ou encore chez Augustin (au sujet des seuls *sancta*) : « Ce pain que vous voyez – sanctifié par le verbe de Dieu – sur l'autel, est le corps du Christ » (*Serm.* 227, 1). Dans ce contexte, munie du *Qui formam*, la prière eucharistique se présente avec une rare évidence comme un message révélé par Jésus. Ce récit atteste que c'est le Fils de Dieu, qui (comme il le fit pour le *Pater*) enseigna ses disciples à prier ainsi et qui continue à prier avec eux, dotant la prière eucharistique de la force de son Nom.

La liturgie occidentale paraît même avoir été particulièrement imprégnée de l'assurance, conférée par le caractère dominical de son institution, que le Christ glorifié continue d'agir au sein de la synaxe eucharistique. Ainsi, l'incise *stans in medio discipulorum suorum*, qui fait référence à l'apparition à Thomas (Jn 20, 19-26) comme aux pèlerins d'Emmaüs (Lc 24, 36), et dont Mo 68 (« toi qui, te tenant au milieu de tes disciples, enseignas la célébration de ce sacrement ») met en évidence la relation avec le *Qui formam*, vient rappeler, dans le contexte de l'institution et de sa tradition, que la synaxe fraternelle des disciples est le gage de la présence postpascale.

Oremus, fratres dilectissimi, ut dominus ac deus noster speciem istam suo ministerio consecrandam caelestis gratiae inspiratione sanctificet (post sanctus MG 424). Rien n'implique que l'auteur de cette oraison s'exprime ici dans le sens restrictif du seul récit scripturaire de l'institution.

du Christ au milieu d'eux (toujours dans la ligne de Mt 18, 19), et, de manière ultime, le lieu de l'attente de l'avènement eschatologique. La liturgie se fait ainsi le reflet des récits néotestamentaires du Ressuscité se manifestant au cours d'un repas (Mc 16, 4 ; Lc 24, 36 et 41-43 ; Jn 21, 13) ; peut-être aussi d'une tradition prolongeant l'institution au-delà de la Résurrection, comme c'est bien le cas de Lc 24, 36 et 41-43 ainsi que de Jn 21, 13, et surtout de l'*Évangile des Hébreux*, frg 6¹.

La louange du Père pour l'envoi de son Fils, l'évocation kérygmaticque du ministère que celui-ci accomplit – Passion/rédemption/adoption divine –, l'offrande, présentée au Père, de cette anamnèse de l'événement salutaire dont il est le dispensateur, l'attestation, enfin, de l'institution par le Christ de ce sacrifice en tant que nouveau sacrifice spirituel, forment l'armature ancestrale de la prière eucharistique en Occident. Et cet ensemble représente certainement, je crois l'avoir suffisamment souligné, un vestige de l'héritage théologique et littéraire de la période postapostolique, au même titre par exemple que le lavement des pieds baptismal. Bien entendu, on aura garde de se souvenir qu'entre la réalité (l'euchologie postapostolique), dont les nuances et l'évolution nous échappent dans une très large mesure, et son reflet ultérieur demeure un hiatus impossible à combler. Les continuités se devinent plus qu'elles ne se manifestent.

1. Texte français (d'après JÉRÔME, *De vir. ill.* 2) dans BOVON et GEOLTRAIN, *Écrits apocryphes chrétiens* I, p. 461-462 ; inventaire des leçons dans A. KLIJN, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Leyde, etc., 1992, p. 80-86 ; sur cet évangile, voir MORESCHINI et NORELLI, *Histoire de la littérature chrétienne* I, p. 88-90.

CHAPITRE VIII

LES DÉVELOPPEMENTS DE LA MATURITÉ

L'eucharistie adressée au Père pour la mission du Fils, l'acte d'offrande et le récit *Qui formam* paraissent avoir été directement hérités de matériaux relativement universels et archaïques venus en Occident en même temps que l'évangélisation. Cependant, il faut aussi compter avec d'autres éléments secondaires, plus difficilement réductibles à des modèles grecs dans leur formulation globale, et qui concourent à donner à la liturgie eucharistique de type gallican cette physionomie caractéristique dont on perçoit encore aisément la trace dans les sacramentaires. Certes il ne s'agit pas d'une création *ex abrupto*. Ces formulaires ont dû adapter pour commencer des matériaux antérieurs en fonction des normes euchologiques dominantes de l'époque. Mais cette phase d'élaboration dénote des traits particuliers qui correspondent à l'élaboration d'une liturgie autochtone « type », plus franchement individualisée ; une élaboration qu'il semble raisonnable de situer peu après le passage du grec au latin, à l'époque des premières traductions latines de la Bible, au tournant des II^e et III^e siècles, en Afrique (ou du moins sous l'influence de l'Afrique).

L'épiclese de communion.

L'épiclese eucharistique latine se présente comme un ensemble complexe doté de plusieurs strates d'époques et de fonctions primitives diverses, qui ne faisaient pas partie à l'origine de l'anaphore proprement dite, mais des prières accompagnant la communion (de même que dans les autres

liturgies, à cet égard). Certains de ces éléments, notamment la demande d'une *eucharistia legitima*, ne trouvent pas ou guère de parallèle dans les autres Églises, même s'il n'est pas possible d'en contester l'antiquité. En effet, prier le Père afin que l'oblation soit « pour nous une eucharistie légitime en son Nom pour la vie éternelle » tient de concepts qui remontent au moins à Ignace d'Antioche¹. Mais, outre le fait qu'il a déjà longtemps été question de l'*eucharistia legitima*, ce seront davantage les demandes de bénédiction du sacrifice d'infusion de l'Esprit, de transformation des dons et de vie éternelle qui retiendront notre attention, puisque celles-ci offrent au contraire des parallèles avec d'autres liturgies et trahissent même sans contredit l'influence de modèles orientaux dominants.

Une prière sur le sacrifice.

L'épiclèse de communion s'enracine dans une supplication appelant la bénédiction divine sur l'offrande. En demandant à Dieu d'agréer l'offrande de l'Église, on invoque donc en même temps la force bienveillante de Dieu – justement ce que les premiers chrétiens désignent comme la puissance du Nom – afin que cette puissance se rende présente en cette assemblée par le sacrifice, offert « en son Nom », de la figure, et du corps, et du sang du Christ ; et ce, afin de recevoir, en communiant à cette oblation eucharistique rendue de la sorte « véritable », la vie éternelle toujours pour la « gloire de son Nom ».

Il faut souligner l'antiquité de ce type d'*epiklêsis tou onomatos*, dont la structure remonte à la *birkat hamazon* qui invoque, dans sa troisième bénédiction, le Nom sur le temple². Elle se retrouve, avec plus ou moins d'amplifications rhétoriques, dans toutes les épiclèses orientales sous la forme d'une double bénédiction : sur les dons d'une part et sur l'assemblée en vue d'une communion salutaire de l'autre. Nous en avons déjà une belle illustration dans la prière pour la communion de AcTh 133 (III^e siècle) :

1. Voir ici p. 444 et 509 s.

2. Selon le texte palestinien édité par L. FINKELSTEIN, « The Birkat Ha-Mazon », *Jewish Quarterly Review* 19 (1928-1929), p. 236-262 ; voir ROUWHORST, « Bénédiction », p. 225.

Par ton nom, Jésus, que vienne la puissance de bénédiction et de louange et qu'elle réside sur ce pain, afin que soient renouvelées toutes les âmes qui en recevront et que leurs péchés leur soient remis¹.

Cependant, l'épiclese de type gallican, de même que celles d'Addaï et Mari, TradAp, Sérapion (première épiclese) et Mk, nous sont apparues surtout centrées sur une bénédiction du sacrifice en général, du *hoc sacrificium nostrum*. L'épiclese dans sa dimension de *commendatio oblationis*, apparaît ici d'abord comme un prolongement de l'acte d'offrande concluant la *laus deo* (à la manière des prières distribuées au sein de l'ensemble *Te igitur/Quam oblationem*). À cet égard, l'épiclese de type gallican, de même que la seconde partie du *Te igitur*, fait songer à l'épiclese alexandrine que donne Sérapion avant le récit de la Cène, et qui n'est qu'une simple prière oblativ :

Remplis ce sacrifice de ta puissance et de ta communion. [Ser 1.]

Au reste, si l'on élimine le *Sanctus*, cette première épiclese de Sérapion occupe une place analogue à la bénédiction du sacrifice gallicane, puisqu'elle est venue s'intercaler entre la louange et l'offrande du sacrifice avec son « protorécit » (auquel succède, juste avant le récit scripturaire, un jumeau du *Fac nobis*), manifestant ainsi davantage encore le lien organique de cette prière avec l'acte d'offrande. Plus bas, après le récit et une deuxième épiclese sur les dons adressée au Verbe (« Dieu de vérité, qu'advienne ton Verbe saint »), Sérapion poursuit avec des prières de communion, demandant notamment le remède d'immortalité (comme Mo 55/LMS 1377 et les postcommunions MG 10, 24 et 542), qui devaient former une suite organique avec la première épiclese, avant que le récit scripturaire et la demande de transformation des dons ne s'interposent. Quant à l'Anaphore de Barcelone (et sa parente de Dêr-Balyzeh), qui divise de même les prières de l'épiclese à cause de l'insertion d'un récit complet², elle

1. ROUWHORST, « La célébration », p. 67 : « le but de cette célébration est de faire participer les fidèles qui y assistent à la force du nom divin (de Jésus ou, ce qui semble revenir au même, de l'Esprit) qui a été de façon solennelle et instante invoquée sur le pain de l'eucharistie et qui permet d'obtenir la rémission des péchés, de conduire une vie chrétienne et de vaincre la mort, de devenir immortels. »

2. Je rejoins en partie JOHNSON, *The Prayers*, p. 270-271 et « The Archaic

préserve une bonne illustration de ce que devait être l'épiclese reçue à Alexandrie primitivement (bien qu'ici la mention du sacrifice se combine à celle de la transformation des dons précédant le récit) :

C'est par lui que nous te présentons ces créatures, le pain et la coupe. Nous te prions et nous te supplions pour que tu fasses descendre sur elles du haut des cieux ton Saint Esprit, ton Paraclet pour que tu les sanctifies et pour que tu fasses du pain le corps du Christ, et du vin le sang du Christ, ceux de la nouvelle alliance. De même que le Christ [...]

Oui, nous te demandons Seigneur de nous bénir de ta bénédiction et de nous sanctifier de ta sainteté, nous tous qui participons à un même pain et à un même calice, de telle sorte que tous ceux qui y prennent part obtiennent une foi sans faille, la participation à l'incorruptibilité [...].

Là encore, on peut opérer le parallèle avec l'épiclese de type gallican. On retrouve, comme dans Mo 55 ; Mil, p. 40* ; SG 908, I et LMS 1377, l'idée d'une « bénédiction de la créature »¹. En outre, à la différence de Ser 1 qui n'emploie pas le verbe « bénir », l'Anaphore de Barcelone, de même que la Liturgie de saint Cyrille d'Alexandrie, c'est-à-dire Mk copte (« et en bénissant bénis, et en sanctifiant sanctifie »), insistent sur l'eulogie avec un procédé emprunté à Gn 22, 16/He 6, 14, dont les coradicaux, typiques du superlatif sémitique, marquent la plénitude de cette bénédiction. Cette tournure évoque MG 271, Mo 31 et 46 : « afin que tu bénisses ce sacrifice de ta bénédiction » (*uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas*). Toutefois, ces locutions, plutôt que d'insister sur la plénitude de la bénédiction, mettent l'accent sur son appropriation divine ; ce que l'on retrouve dans Mk (mais toujours avec une idée de plénitude) :

Remplis, ô Dieu, ce sacrifice de ta bénédiction par ton Esprit Saint. [Ryl.]

Fais, ô Dieu, que ce sacrifice soit rempli de ta bénédiction par la venue de ton Esprit Saint. [Textus receptus.]

Nature », p. 86-106 (lui-même tributaire de Baumstarck), qui semble cependant ignorer l'Anaphore de Barcelone dont la structure offre pourtant un solide point d'appui à son hypothèse d'une unique épiclese primitive.

1. Voir ici p. 515.

Il semble donc que l'épiclese eucharistique de type gallican, malgré ses singularités, s'enracine dans une antique tradition qui a progressivement construit un lien profond entre la recommandation du sacrifice ecclésial et une prière aux résonances eschatologiques, implorant le don de l'Esprit (et sans doute à l'arrière-plan celui du Fils, comme dans Did 10) en tant que ce don constitue dès maintenant une présence sanctifiante à l'œuvre dans l'assemblée.

L'invocation du Père pour le don du Fils ou de l'Esprit.

Cet aspect de la *post mysterium* nous amène à l'élaboration de l'épiclese eucharistique pneumatique. Tandis que Did 10 ; CA VII, 26 ; AcTh 27 (épiclese baptismale), 49 (dans sa rédaction primitive qui était christologique) et 121 (épiclese baptismale), comportent une épiclese qui ne peut pas vraiment être considérée comme une *commendatio oblationis*, mais comme un cri (« viens ») réclamant l'avènement du Christ, l'épiclese de type gallican « classique », de même que la première épiclese de Mk, supplie toujours le Père de bénir le sacrifice par la médiation ministérielle de l'Esprit Saint – ce qui suggère que la Gaule et Alexandrie dépendent ici d'une source commune. On reconnaît en cela une évolution, venue d'Orient (déjà perceptible dans AcTh 133), qui a progressivement mené la *commendatio oblationis* à intégrer l'invocation eschatologique héritée du *maran atha*, avant de prendre une tournure pneumatique certainement empruntée au rituel baptismal ¹.

D'ailleurs, la liturgie occidentale comporte un certain nombre de vestiges d'épicleses christologiques, ce qui n'est guère étonnant pour ces *consuetudines* conservatrices, puisque l'épiclese eucharistique pneumatique constitue un développement relativement tardif. Ce qui doit attirer davantage l'attention, c'est ce cantonnement opéré par Mk et la Gaule de l'Esprit à un rôle « instrumental ». La première épiclese de Mk ²

1. L'épiclese eucharistique attribuée avec précision à l'Esprit constitue sans aucun doute une nouveauté des III^e-IV^e siècles, l'évolution n'étant acquise qu'après le concile de Constantinople. Mais ce n'est probablement pas le cas de l'épiclese pneumatique baptismale sur laquelle l'épiclese eucharistique se modèle désormais ; voir WINKLER, « Further Observations ». Avec Gabriele Winkler, Il faut souligner, au passage, l'impossibilité de séparer, pour les documents anciens, l'étude du baptême et celle de l'eucharistie qui ne se présentent souvent que comme un seul et même rite, et dont les formulaires respectifs interagissent, notamment, donc, autour de l'épiclese.

2. Cependant la deuxième épiclese de Mk (située après le récit de la Cène)

se borne à un simple *dia*, et la Gaule se contente en général de ce que l'Esprit soit « infusé », « répandu » par la bénédiction du Père – une demande dont la formulation est tout à fait propre aux sacramentaires iro-francs. De même (à l'exception de Mnc 38 et MG 200¹) on réclame au Père l'« envoi » du Fils (Bia 450, LMS 452...) ou la « descente » du Verbe (MGV 8/46). Nous retrouvons les « mains » divines dont parle Irénée (*Contre les hér.* IV et V). Bia 450, qui n'est autre que la *post mysterium* pascale milanaise, ne préserverait-elle pas un lointain témoignage d'une très ancienne épiclese occidentale non romaine, héritée du *maran atha*, et qui serait venue se greffer sur la demande de bénédiction du sacrifice de l'Église antérieurement à l'épiclese pneumatique du type « infuse ton Esprit » ?

On peut même se demander si une épiclese du Fils, telle que la préserve encore Bia 450, n'est pas le pendant de ces eucharisties qui rendent grâce au Père pour l'envoi de son Fils, autrement dit une réponse de l'assemblée à l'anamnèse (au sens large) de la miséricorde du Père.

Notons que ce langage offre un net contraste avec l'épiclese syro-orientale qui tend à souligner davantage l'action propre de l'Esprit (ou autrefois du Fils)². AcTh 49-50 (« Viens... ») s'adresse encore directement au Fils (ou à l'Esprit selon la seconde rédaction), tandis que les autres témoins accentuent un peu plus la place du Père, avec une forme « Que vienne... »³, à laquelle les anaphores syro-orientales, ainsi que celle de saint Basile, resteront attachées⁴ :

comporte un « envoie » (antiochien ?), comme l'unique épiclese (mais qui est coupée en deux par le récit) de DB et AnBar (qui placent cette demande avant le récit).

1. La première cite AcTh 49-50 et la seconde paraît bien s'en être inspirée.

2. Voir S. P. BROCK, « The Epiklesis in the Antiochene Baptismal Ordines », dans *Symposium Syriacum 1972*, Rome, 1974 (OCA 197), p. 183-218 et *Holy Spirit*, chap. V-VI ; pour l'épiclese eucharistique ; voir SPINKS, « The Epiklesis » ; WINKLER, « Zur Erforschung I », p. 399 s. et YOUSSEF, *L'Eucharistie*, p. 256-258.

3. Selon une formulation proche de AcTh 27 et de la variante « pneumatique » de Lc 11, 2 : « Vienne ton Esprit Saint sur nous », voir MAGNE, « La réception de la variante » et J. DELOBEL, « The Lord Prayer's in the Textual Tradition », dans *The New Testament in Early Christianity*, éd. J.-M. SEVRIN, Louvain, 1989, p. 293-309. La variante est indiquée dans l'apparat critique du Nouveau Testament ; texte français dans *Écrits apocryphes chrétiens I*, p. 405.

4. « Que vienne le/ton Esprit et qu'il repose sur cette oblation » ; voir les anaphores dites de Nestorius (éd. S. NADUTHADAM, *L'Anaphore de Mar Nestorius. Édition critique et étude*, Paris, 1992, thèse ICP) et de Théodore de

Qu'il vienne, Ô Seigneur, ton Esprit Saint, et qu'il repose sur cette oblation de tes serviteurs, afin qu'elle puisse être pour la rémission de nos dettes, le pardon de nos péchés, la résurrection d'entre les morts, la vie nouvelle dans le royaume des cieux¹. [AM.]

Et nous te supplions, ô notre Dieu, [...] par ta bienveillance, afin que vienne ton Esprit Saint sur nous et sur ces dons présentés ici, et qu'il les sanctifie et les révèle comme le Saint pour les saints. [E-Bas.]

En Syrie occidentale, sauf donc dans Basile, dont presque toutes les versions gardent *elthein*, on rencontre une épiclese qui se rapproche davantage du modèle prisé par Alexandrie et les Latins, puisque l'épiclese syro-occidentale classique s'adresse au Père en lui demandant d'envoyer son Esprit :

Et nous te supplions afin que tu envoies (*ut mittas*) ton Esprit Saint dans l'oblation de ta sainte Église [...]. [TradAp.]

Et nous te prions de regarder favorablement ces offrandes présentées à toi, Dieu qui es sans besoin. [...] Envoie ton Esprit Saint, le témoin de la Passion du Seigneur Jésus sur ce sacrifice, et qu'il manifeste en ce pain le corps de ton Christ, et en ce calice le sang de ton Christ [...] [CA VIII ; trad. Metzger.]

Nous te prions [...] d'envoyer ton Esprit sur les oblations qui te sont offertes et de manifester que ce pain est le corps saint de Jésus-Christ notre Seigneur, cette coupe le sang de ce même Jésus-Christ notre Seigneur, afin que tous ceux qui en reçoivent obtiennent résurrection et vie [...] [XIIAp.]

Pfius on se dirige vers l'ouest, plus l'euchologie montre de réticences à formuler, sans la rapporter d'abord au Père, la demande de venue du Christ ou de l'Esprit corrélatrice à la demande de bénédiction (demande de bénédiction qu'Alexandrie et la Gaule ont sans doute toujours adressée au Père). Il ne s'agit peut-être pas tant d'une différence chronologique que théologique. Cette opposition semble renvoyer à deux traditions : l'une (attestée en Occident par Justin et Irénée) soucieuse de préserver la monarchie du Père et mettant

Mopsueste (éd. J. VADAKKEL, *The East Syrian Anaphora of Mar Theodore of Mopsueste*, Kottayam, 1989) qui sont de facture tardive (en circulation à partir du V^e-VI^e siècle) et influencées par les anaphores « classiques » syro-occidentales géocques ; voir D. WEBB, « The Anaphora of Theodore the Interpreter », *EL* 104 (1990), p. 3-32 ; SPINKS, *Prayers from the East*, notamment chap. IV.

1. D'après la restitution de SPINKS, « The Epiclesis », p. 91, qui suit ici les suggestions de BOTTE, « L'épiclese » et GELSTON, p. 109-113.

l'accent sur la médiation, l'autre plus christocentrique (et de type syro-oriental). Les anaphores de type antiochien, TradAp, CA VIII, XIIAp/Chrys (de même que Jas), ont toutes des épicleses pneumatiques du type *emitte* dont on peut penser qu'elles constituent comme un intermédiaire, une synthèse, entre l'épiclese du type alexandrin (quelle que soit son origine primitive) et l'épiclese syro-orientale, héritière de l'invocation christocentrique directe¹.

Là où la tendance théocentrique était dominante – les deux formes ayant très bien pu coexister *ab initio* – et où l'action du Fils était perçue comme avant tout médiatrice, on avait tendance à préférer au « viens » (ou « qu'advienne » [Ser 1] et « que vienne » [Bas]), un « envoie ».

L'épiclese occidentale, habituellement pneumatique (MGV 8/46 mentionne le Verbe et l'Esprit, lesquels sont peut-être ici synonymes), de type *descendat*, refléterait donc une tradition influencée par le « que vienne » syrien.

En revanche, les épicleses latines qui demandent l'envoi du Fils, avec *emitte*, représenteraient un état archaïque hérité du *maran atha*. Elles paraissent témoigner de la persistance d'une invocation christologique faisant écho à l'« envoi du Fils par le Père » de la *narratio*.

Toutefois, peut-être au cours du III^e siècle, tandis que la théologie pneumatique progressait, c'est donc une prière de caractère pentecostal et ecclésial qui s'est imposée en Gaule et en Italie du Nord pour venir compléter la demande de bénédiction du sacrifice. Dans une perspective résolument théocentrique, elle demande au Père l'« infusion de l'Esprit », avec le verbe *infundere* issu de l'épiclese baptismale sur les eaux dont Pacien de Barcelone utilise le vocabulaire à propos de la chrismation par laquelle *sanctus spiritus superfunditur* (*De baptismo* 6, 4).

L'invocation gallicane « classique » sera venue concurrencer avec succès l'*emitte* christologique adressé au Père (mais qui s'est justement maintenu au jeudi saint à Milan ; voir Bia 450). Cependant, de même que l'« Avènement de l'Esprit » de Ser 1 et MK (*textus receptus*), de la seconde partie de l'épiclese de Jas grecque (avec sa « parousie de l'Esprit »), ou de l'épiclese

1. Il est vrai que, dans la mesure où l'épiclese syro-occidentale succède à une *commendatio oblationis* qui la relie à l'anamnèse, comme on peut le voir dans TradAp, celle-ci prendrait difficilement la forme d'une invocation directe de l'Esprit Saint ; voir BROCK, *Holy Spirit*, p. 73-74.

évoquée par Fulgence, *caritatem nobis tribui per aduentum sancti spiritus postulamus* (*Contra Fab.* 28, 17), l'« Esprit répandu » gallican, même s'il comporte une vive résonance ecclésiologique, n'est guère moins connoté d'accents eschatologiques que ces épicleses ou même le *maran atha*. En effet, le choix du verbe « infuser » semble bien se référer à Ac 2, 17 (citant Jl 3, 1) : *In nouissimis diebus dicit dominus, effundam de spiritu meo super omnem carnem* (X ; d'après la *Passio Perpetuae* 1, 4).

En outre, l'épiclese du type *infunde* ne répond pas moins à la « mission » du Fils par le Père, car dans la perspective paulinienne (Ga 4, 6) cette mission a pour but d'octroyer aux membres de la communauté la filiation divine par le don de l'Esprit.

Les intercessions préparatoires à la communion.

Comme le suggère TradAp, l'épiclese pneumatique « classique », en amplifiant une antique prière sur l'assemblée lointainement héritée de la troisième bénédiction de la *birkat hammazon*, semble être venue ainsi bousculer des intercessions anaphorales pour l'Église du type Did 9-10 (prières pour l'Église que l'on trouve encore, précédant l'épiclese, dans Mk et AM¹), et qui devaient succéder à la *laus deo* avant d'être transférées après ou avant l'anaphore². Ce changement de statut de l'épiclese de communion, qui accède au rang d'appendice de la prière d'action de grâces, est bien souligné en tout cas par sa nouvelle place avant la doxologie finale, au contraire de Did 10 et de CA VII, 26, où l'épiclese succède à la doxologie et apparaît liée à des monitions apparentées au *Sancta sanctis* ; au contraire aussi de AcTh 49-50 et 133 qui sont des prières de communion prononcées indépendamment de l'action de grâces (elle-même à peu près passée sous silence³).

Toutefois, le lien primitif avec la communion des fidèles a laissé une trace dans la plupart des épicleses, comme l'atteste la thématique de ces demandes :

1. Addaï et Mari place en fait les intercessions entre l'acte d'offrande et le récit.

2. Comme le souligne GROS, « Notes sobre les dues collectes *post secreta* ».

3. Voir ainsi les eucharisties de AcTh 26, 29, 49, 121 et 133 ; voir ROUWHORST, « La célébration ». Seule la célébration eucharistique évoquée AcTh 158 présente des caractères narratifs et pascals (ROUWHORST, p. 67-70) ; bibliographie, p. 58, n. 4.

[...] afin que soient renouvelées toutes les âmes qui en recevront et que leurs péchés leur soient remis. [AcTh 133.]

[...] de telle sorte que tous ceux qui y prennent part obtiennent une foi sans faille, la participation à l'incorruptibilité, la communion de l'Esprit Saint, la réconciliation de la foi dans la vérité, l'accomplissement de ta volonté entière, afin qu'en cela encore nous glorifions ton très vénérable et saint Nom par ton saint serviteur Jésus-Christ notre Seigneur [...]. [AnBarc.]

Et fais que tous ceux qui communient reçoivent un remède de vie pour la guérison de toutes les maladies, pour l'affermissement de tous les progrès et vertus, et non pour la condamnation, l'épreuve ou le reproche, Dieu de vérité. Car nous t'avons invoqué, toi l'incréé, par ton Monogène et ton Esprit Saint [...]. [Ser 1.]

[...] afin qu'elle puisse être pour la rémission de nos dettes, le pardon de nos péchés, la résurrection d'entre les morts, la vie nouvelle dans le royaume des cieux, et la gloire éternelle. [AM ; d'après Spinks.]

[...] et qu'en les rassemblant ainsi dans l'unité, tu donnes à tous les saints qui la reçoivent [mauvaise traduction de « à tous ceux qui reçoivent des choses saintes »] d'être remplis de l'Esprit Saint pour confirmer leur foi dans la vérité, afin que nous te louions et te glorifions par ton enfant [mauvaise traduction de *pais* « serviteur »] [...]. [TradAp.]

[...] afin que tous ceux qui en reçoivent obtiennent vie et résurrection, la rémission des péchés, la santé de l'âme et du corps, l'illumination de l'esprit, et une justification devant le redoutable tribunal de ton Christ [...]. [XIIAp.]

[...] pour que ceux qui communient soient affermis dans la foi, qu'ils obtiennent la rémission des péchés, qu'ils soient délivrés du diable et de son erreur, qu'ils soient remplis de l'Esprit Saint, qu'ils deviennent dignes de ton Christ et obtiennent la vie éternelle dans la réconciliation avec toi, Maître tout-puissant. [CA VIII, 12, 39.]

La conclusion de l'épiclese occidentale conserve, nous l'avons vu, des traits identiques, dotés d'une certaine dimension eschatologique (centrée sur la vie éternelle) et/ou sotériologique. MG 431 prie pour que ceux qui communient obtiennent « la récompense de l'éternité et la vie sans fin » ; MG 154, MG 527 et LMS 854 pour que leur soient donnés « la vie éternelle et le règne sans fin » ; MG 505 « la gloire de l'éternité » ; et Mo 65 « un renfort de la foi et d'un amour sincère, l'espérance tranquille de la résurrection et de l'immortalité éternelle ». De manière analogue, Mo 55/LMS 1377 supplie pour que la communion soit « un

remède pour ceux qui le reçoivent » ; tandis que Bia 450 prie le Père d'accorder le corps du Christ « pour notre salut, de même que par sa passion tu as accordé la rédemption au genre humain ».

Nous retrouvons du reste ces thèmes au sein de la postcommunion. Mnc 19/LMS, col. 53 demande de prier pour que la réception du corps et du sang du Christ « fasse croître en nous l'immortalité, et que la communion indéfectible de ce don demeure parmi nous ». De même, Bia 76/Gev 1124/MGV 38 réclame que « tu nous fasses partager le règne de la liberté éternelle ». La séparation progressive de l'anaphore et de la communion n'empêcha pas un certain va-et-vient entre les prières de ces deux parties du rite.

L'évolution de la liturgie romaine nous fournit une illustration remarquable de ce phénomène. Celui-ci a amené la *canonica prex* à scinder la *commendatio oblationis* qui suivait son anamnèse, c'est-à-dire l'ensemble *Supra quae/Supplices* (encore clairement uni dans DS IV), pour permettre au *Supplices* de prendre la forme d'une épiclese de communion en se dotant de cet embolisme :

[...] ut quotquot ex hoc altari sanctificationis ¹ sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur. [Med/Sto/Bon/MF.]

Bien que, à la différence de la leçon suivie par LMS 627, le *Supplices* dans sa version autorisée ne fasse aucune mention de l'Esprit, celui-ci reflète l'évolution générale de la liturgie.

L'élaboration définitive de l'épiclese et la mention de la transformation des dons.

En résumé, la phase finale de l'élaboration de l'épiclese classique de type gallican est plus ou moins contemporaine de celles d'Addai et Mari et de TradAp. C'est à cette époque que l'on aura rassemblé les quatre demandes principales de l'épiclese gallicane : bénédiction du sacrifice, infusion de l'Esprit, eucharistie au Nom du Seigneur, vie éternelle. Déjà les épicleses de CA VIII, XIIAp/Chrys, ou de E-Bas, qui

1. La leçon gélasienne et grégorienne *ex hac altaris participatione*, en se référant à l'« autel céleste » dont il vient d'être question, ne se présente pas aussi clairement comme une épiclese de communion que la leçon milanaise et insulaire qui se réfèrent à l'autel de l'assemblée.

datent toutes de la fin du IV^e siècle, présentent une construction beaucoup plus élaborée. L'Occident en est resté à un schéma, malgré sa ressemblance avec celui d'Alexandrie, plus simple même que celui de Ser 1 et des autres anaphores alexandrines ; lesquelles, à l'image de Jas, Byz-Bas, XIIAp/Chrys, sont toutes dotées d'une prière explicite pour la transformation des dons, du type « qu'il fasse (*poièsè*) de ce pain... » (Jas).

Même la mention récurrente d'une *eucharistia legitima in transformationem corporis et sanguis domini* (MG 57 et 154, LMS 854, Mo 65 et MG 431¹) n'apparaît pas comme une fin mais comme un moyen (marqué par le *in*).

Quant à la demande plus directe, exprimée dans le *Liber Ordinum Sacerdotal* 416 (*hoc sacrificium in tui corporis et sanguinis transfigurationem confirmes*), elle semble elle aussi plus archaïque que celle des prières orientales, mais à cause des résonances typologiques de ce vocabulaire tributaire d'Ambroise. La demande de « transfiguration » demeure, dans une certaine mesure, fidèle à la terminologie illustrée par CA VII, 25 (« antitype ») ; *Didasc. Apost.* (et donc CA VI, 30) (*dmutha* i.e. « similitude/figure ») ; Ser 1 (« similitude ») ; TradAp 21 (« antitype » et « similitude ») ; Byz-Bas (« antitype ») ; un fragment d'anaphore syriaque du VI^e siècle *British Museum Add. 14669 (dmutha)*² ; DS IV, 20 (« similitude ») et 21 (« figure ») ; LMS 1440/LOr, col. 322 (« image et similitude »)³... Le concept de *transfiguratio* continue de souligner la relation typologique des espèces eucharistiques avec leur *praefiguratio* vétérotestamentaire, qui est, selon Cyprien, « achevée et accomplie par le Seigneur dans l'offrande du pain et du vin mêlé d'eau » (*Ep.* 63, 4)⁴.

1. Expressions équivalentes dans Mo 55/LMS 1377, MG 100 et 538. On retrouve ce concept dans Bia 446/MGV 85, mais ce n'est pas une épiclese.

2. CONNOLLY, p. 122 ; Addai et Mari recourt également à ce mot dans le contexte plus large de l'institution et de sa tradition.

3. Voir aussi chez les Pères : Tertullien (*Adver. Marc.* 1, 14 « *representatio* » ; 4, 40 « *figure* » et « *demonstratio* ») ; Cyrille de Jérusalem (*Cat. myst.* 4, 3 « *type* ») ; Gaudence (*Tract. in Ex.* 2, 32 « *figure* ») ; Gélase I^{er} (*Adver. Eutych.* III, 14, « *image et similitude* »)... BRISSON, *Hilaire. Traité des mystères*, p. 21-23, souligne la difficulté des Pères latins à traduire *typos*.

4. Voir DE LUBAC, « *Corpus mysticum* », p. 351-357 ; SAXER, « *Figura corporis* » ; GAMBER, « *Zur Textgeschichte* », p. 64-65 et « *Præx mystica* », p. 89-90 ; MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 7-11, 137-138 et 157-158 ; R. GRÉGOIRE, « *Il sangue eucaristico nei testi eucologici di Serapione di Thmuis* », dans *Sangue e antropologia nella liturgia* III, Rome, 1984, p. 1281-1286 ; JOHNSON, *The Prayers*, p. 203-204 et 226-232.

En prenant garde, avant de proposer une fourchette chronologique, à la lenteur dont la liturgie fait ordinairement preuve pour intégrer les évolutions dogmatiques, on peut vraisemblablement considérer cette mention de la « transformation » ou de la « transfiguration » comme l'étape ultime de l'élaboration de l'épiclese type. Elle reflète l'amplication, survenue au cours du IV^e siècle en Orient, des préoccupations théologiques au sujet des *Sancta*. L'épiclese occidentale suivit donc l'évolution de l'euchologie syro-palestienne. Mais, à quelques exceptions près comme Bick 3 ou SG 908 – sans oublier non plus le *ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii* romain –, comme en retrait par rapport aux épicleses orientales (de Jas, Byz-Bas ou XIIAp/Chrys). À en juger par l'évolution du vocabulaire sacramentel occidental, il semblerait que ce dernier développement de l'épiclese se soit effectué au cours du VI^e siècle, en Italie ou en Gaule. C'est à cette époque que s'est diffusé en Occident le vocabulaire de la « transformation du corps et du sang »¹. Il sera ainsi venu concurrencer avec succès le thème de la « transfiguration », apparu à la fin du IV^e siècle sous la plume d'Ambroise, et peut-être adopté par certaines épicleses quelque temps après. Cependant même la demande d'une « transfiguration », dont le préfixe *trans* suppose bien l'accomplissement d'un changement, ne semble avoir été en mesure de prendre pied dans l'euchologie latine que tardivement. Ainsi le vocabulaire d'Augustin († 430), qui fut pourtant le propre disciple d'Ambroise, est encore tout à fait étranger à l'idée d'une mutation ontologique affectant les dons eucharistiques².

Le récit de la Cène.

Quatre éléments fondamentaux sont apparus jusqu'ici : l'action de grâces avec sa *narratio*, l'acte d'offrande, le *Qui formam* et la doxologie ; l'épiclese qui devait précéder immédiatement la communion se voyant par la suite incorporée à cet ensemble entre le *Qui formam* et la doxologie, peut-être à la

1. Voir FALSINI, *La « trasformazione »*.

2. Voir E. J. KILMARTIN, « The Eucharistic Gift : Augustine of Hippo's Tractate 27 on John 6.60-72 », dans *Preaching in the Patristic Age*, éd. D. G. HUNTER, New York, 1989, p. 162-181 et *The Eucharist in the West*, p. 24-28.

suite des intercessions anaphorales, avant que ces dernières ne s'effacent progressivement.

Un dernier élément est venu quelque peu perturber la simplicité de cet ensemble : le récit matthéen de l'institution et son anamnèse qui se sont greffés sur le *Qui formam* à la manière d'un embolisme (avant de le phagocyter beaucoup plus tard). Quand et pourquoi ? Le phénomène est presque universel. Seule l'anaphore syro-orientale d'Addaï et Mari a su y échapper jusqu'à nos jours en ne se dotant que de la seule anamnèse¹. Toutefois, nous ne manquons pas de témoignages antiques qui montrent que l'introduction d'un récit scripturaire est une innovation, datant sans doute de la fin du III^e siècle, et que celle-ci ne s'est répandue que petit à petit. En plus d'Addaï et Mari, deux anaphores antiques, Did 9-10 et l'« Eucharistie mystique », témoignent sans équivoque d'un état antérieur à ce développement. C'est probablement à la lumière de ces données qu'il faut interpréter le silence de Cyrille de Jérusalem², comme celui de Théodore de Mopsueste (*Hom.* 15 et 16)³, au sujet du récit de la Cène (et leur insistance sur l'épiclese). En outre, on admet aujourd'hui que Str 254 est complète et donc dépourvue de récit scripturaire et d'anamnèse⁴. Il suffit d'ailleurs d'un examen rapide de la tradition euchologique alexandrine pour vérifier que le récit de la Cène y fait figure d'intrus. C'est ce que démontre l'absence de lien entre le récit non scripturaire et le récit scripturaire dans MK (ils sont séparés par des intercessions et une épiclese) ; ou encore les choix divergents de Ser 1, Mk et DB/AnBarc quant à l'agencement de la ou des épicleses de part et d'autre du récit scripturaire (qui est lui-même de type syrien). On peut faire une constatation analogue à propos du

1. En effet, il faut rappeler avec SPINKS, « The East Syrian Anaphoras and Current Liturgical Revision », p. 125-128 et CUTRONE, « The Liturgical Setting », qu'il semble bien que la tradition syrienne, même là où elle adoptait le récit scripturaire au sein de l'anaphore, ne l'ait fait que lentement.

2. Voir CUTRONE, « Cyril's Mystagogical Catecheses ».

3. Voir CUTRONE, « The Liturgical Setting » ; MAZZA, *L'anafora eucaristica*, chap. VIII.

4. Voir H. A. J. WEGMAN, « Une anaphore incomplète ? Les fragments sur papyrus Strasbourg Gr. 254 », dans *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, éd. R. VAN DEN BROECK et M. J. VERMASEREN, Leyde, 1981, p. 432-450 ; B. D. SPINKS, « A Complete Anaphora ? A Note on Strasbourg Gr. 254 », *Heythrop Journal* 25 (1984), p. 51-55 (*contra*) ; CUMING, « Four Very Early Anaphoras » ; MAZZA, *L'anafora eucaristica*, p. 195-217 ; *status quaestionis* dans W. D. RAY, « The Strasbourg Papyrus », dans *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Collegeville, 1997, p. 39-56.

canon romain dont la structure antérieure est encore bien visible, tant le *Qui pridie* apparaît s'y être introduit avec brutalité – notamment par comparaison avec la liturgie de type gallican où le récit scripturaire suit harmonieusement le récit non scripturaire. Le canon romain paraît même avoir déjà atteint un haut degré d'élaboration lorsqu'il dut accueillir le récit matthéen.

L'importance du récit dans les synoptiques, les liens supposés de Matthieu avec Antioche, la tendance toute syrienne à effectuer une lecture « ritualisante », étiologique, de la trame narrative biblique, encourageant à attribuer à la Syrie l'introduction du récit de type synoptique au sein de l'anaphore¹. On peut supposer que la récitation du récit complet s'est développée sur une formule du type *Qui formam*, afin de mieux garantir, de « raffermir », la vérité de la célébration en tant que rite, peut-être parce que justement l'anaphore se détachait de plus en plus du repas décrit par les synoptiques. En tout cas, cette attention accordée à la dimension rituelle en elle-même offre un net contraste avec les récits plus anciens dont l'accent porte sur la finalité du rite : le sacrifice spirituel et par conséquent sur la communion fraternelle vécue.

D'aucuns ont peut-être ainsi souhaité contrer des « aquariens » encratites et/ou gnosticismes, dont les usages sont illustrés par les deux prières eucharistiques des *Actes de Jean* (85-86 et 109-110) qui ne mentionnent que le seul pain, ou par la rédaction grecque des *Actes de Thomas* où il n'est question que d'une coupe remplie d'eau². Le souci de la juste *mimèsis* rituelle est au cœur de la polémique de la Lettre 63 de

1. Le témoignage de Basile († 379) montre qu'à cette époque, dans certaines Églises du Proche-Orient, on accordait une place importante au récit scripturaire (*Sur le Saint Esprit* 27, 66) ; à Antioche Jean Chrysostome († 407) va dans le même sens (*Sur la trahison de Judas* 1, 6) ; voir E. J. KILMARTIN, « John Chrysostom's Influence on Gabriel Qatraya's Theology of Eucharistic Consecration », *Theological Studies* 42 (1981), p. 444-457 ; on retrouve cette tendance, fortement marquée, avec Sévère d'Antioche († 538) et chez d'autres Pères syriens ; voir S. SALAVILLE, « Épiclèse eucharistique », DTC V (1913), col. 240.

2. Sur l'usage ou le non-usage du vin dans AcTh, voir ROUWHORST, « La célébration », p. 65-66 et 72-73. On retrouve ce trait notamment dans les *Actes de Paul* 9, 21 (de tendance encratite) ou dans la description qu'ÉPIPHANE, *Panarion* 30, 16, donne du rituel des ébionites. Résumé du dossier dans VOGEL, « Symboles culturels chrétiens », p. 209-212 et A. MCGOWAN, *Ascetic Eucharist. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, 1999.

Cyprien contre les aquariens. Il est du reste probable que c'est par l'Afrique que s'est diffusé l'usage liturgique du récit scripturaire, même si Cyprien ne le connaissait sans doute pas encore – sans cela il n'aurait pas négligé de recourir à un argument de si grand poids contre ses adversaires.

Les liturgies du type gallican, quel que fût l'intermédiaire, ont dû emprunter le récit liturgique de la Cène à la Syrie, et ce, assez tôt : la disposition du récit, différente de celle qu'adoptent le canon romain et l'Anaphore de saint Marc, s'apparente à celle que l'on trouve dans les liturgies syro-occidentales (TradAp, CA VIII, Bas...). Contrairement au choix arbitraire de Mk, le *Qui pridie* gallican développe directement et harmonieusement le récit non scripturaire, entre la conclusion oblativ de la *laus deo* et l'épiclese (curieusement, dans la liturgie antiochienne, la conclusion oblativ de l'eucharistie est venue se fixer à la suite de l'anamnèse et donc après le récit).

Le choix d'un récit essentiellement matthéen et d'une accroche (probablement un peu plus tardive) *qui pridie quam pateretur*, sans équivalent oriental, témoigne en outre d'un parti pris liturgique pleinement « acculturé » et mûri, qui de ce fait jure au sein de DS IV et du canon romain, si visiblement tributaires autrement de modèles grecs (surtout alexandrins), et où l'on attendrait donc un récit paulinien comme en Orient. Redisons-le, le récit occidental matthéen, sous ses diverses formes, celle du *De sacramentis*, du canon romain ou du *Monacensis*, s'intègre beaucoup mieux, tant du point de vue de l'unité littéraire que de la structure générale, dans les prières eucharistiques classiques du type gallican que dans le canon romain. Les premières, avec leurs caractéristiques bien individuées, laissent supposer une acculturation latine précoce du récit scripturaire, marquée par le vocabulaire africain. La présence d'emprunts mineurs à l'Orient (comme l'allusion à la multiplication des pains et l'embolisme eschatologique paulinien), sur lesquels je ne reviens pas, ne change rien à cette donnée. On peut en déduire que le récit scripturaire n'a dû s'introduire dans la future *canonica prex* romaine, dont il brise brutalement l'ordonnance, que relativement tard par rapport à la liturgie telle qu'elle était célébrée en Gaule (et ailleurs dans l'Occident non romain) – mais en puisant à la même source. En Gaule, seules quelques épicleses débutant par un *Qui formam* (Mil, p. 18* et 40* ; MG 505) pourraient hypothétiquement

témoigner d'un état antérieur à l'introduction du récit scripturaire.

L'anamnèse.

L'anamnèse de type gallican, en ne s'attachant qu'à affirmer l'obéissance de l'Église à l'ordre du Seigneur, et en ne commémorant que la seule Passion, apporte une dernière illustration du conservatisme euchologique de l'Occident non romain. L'Église gallicane a tenu fermement à cette antique tradition, tandis que toutes les autres liturgies (y compris celle de Rome) se sont plus ou moins mises à la remorque de l'amplification historicisante et narrative de l'anamnèse initiée en Orient, sans doute au cours du IV^e siècle, voire un peu avant. Les *Diataxeis* (TradAp) en font déjà état – ce qui suppose que leur rédaction, telle qu'elle nous est connue grâce au Palimpseste de Vérone, ne doit pas être si antique que d'aucuns l'ont prétendu¹. Quant à l'abandon du terme « passion » au profit d'une évocation des événements ayant marqué cette même passion, comme cela s'est produit pour la plupart des anamnèses orientales, la Gaule l'ignore *a fortiori* (de même que le canon romain et DS IV qui conservent *passio*).

Est-il, d'autre part, envisageable que l'anamnèse soit ici plus antique que le *Qui pridie*? L'anaphore d'Addaï et Mari comporte bien une anamnèse dépourvue de récit scripturaire antécédent. Il n'est donc pas interdit de penser que l'anamnèse et l'acte d'obéissance aient primitivement fait suite au *Qui formam*, antérieurement à l'introduction du *Pridie*. Mais l'unité entre le thème principal de l'anamnèse non romaine, l'obéissance, et celui de la conclusion paulinienne du *Qui pridie* (« chaque fois... ») semble indiquer que, dans le contexte occidental, les deux furent organiquement liés, dès l'apparition de l'anamnèse au sein des liturgies de type gallican.

Quoi qu'il en soit, il semble donc que l'architecture anaphorale latine reçue dans l'orbite de la *consuetudo* de type gallican ait été déjà pleinement formée avant la seconde moitié du IV^e siècle, à partir d'influences orientales archaïques.

À titre d'hypothèse de travail, je suggère que l'ensemble 1) action de grâces au Père pour l'envoi du Fils octroyant aux

1. Voir ici p. 33, n. 2.

hommes par sa passion le don de l'adoption divine, 2) acte d'offrande selon la typologie du sacrifice spirituel/récit non scripturaire (*Qui formam*), 3) intercessions (vraisemblablement), 4) demande, liée à la communion, d'une bénédiction du sacrifice, d'une « eucharistie légitime en son Nom » et de la vie éternelle, 5) action de grâces de la postcommunion, constitue notre meilleur témoin reflétant le *mainstream* de l'euchologie du II^e siècle où confluent les tendances majoritaires du christianisme de ce temps.

L'adoption d'éléments relativement nouveaux, c'est-à-dire le récit scripturaire, l'anamnèse et surtout la mention de l'Esprit dans l'épiclese, donnera à l'anaphore occidentale non romaine une physionomie plus évoluée (par rapport au canon romain notamment), apparentée, mais de manière un peu superficielle, à certaines anaphores syriennes du type de celle de la prétendue « Tradition apostolique ». Toutefois, ces ajouts ne doivent pas faire illusion : la liturgie de type gallican est plus archaïsante qu'aucune autre liturgie de son temps, comme en témoigne son anamnèse de la seule Passion.

Quant à ce stade final de l'élaboration de la physionomie générale de l'anaphore gallicane, bien que ces composantes plus tardives, à en juger par l'histoire des liturgies orientales, n'aient certainement pas été introduites après la première moitié du IV^e siècle, il faut laisser une large marge d'incertitude. Assurément l'Orient connaissait, dès la seconde moitié du IV^e siècle (et sans doute même bien avant), des formules beaucoup plus évoluées que n'en connaîtra jamais l'Occident, mais nous ignorons dans quelle mesure ces développements étaient alors généralisés. L'Église latine n'a très bien pu connaître de la liturgie orientale du IV^e siècle que des formes ultérieurement tombées en désuétude.

CONCLUSION

Les chrétiens connaissent, depuis toujours, selon des degrés d'intensité variables, une tension féconde entre diversité et unité de traditions, qui se vérifie dans le domaine du rite de la même manière que dans celui de la théologie. Un rite essentiellement identique d'un bout à l'autre de la chrétienté, tel que celui de l'eucharistie, connaîtra des actualisations concrètes diverses, selon les nuances propres qui auront caractérisé la prédication reçue d'une contrée à l'autre, puis selon les caprices du processus d'acculturation. Or une constatation s'impose : tandis qu'en Orient les différentes familles liturgiques sont parvenues à préserver à peu près leur identité respective, l'Église d'Occident a connu dès le VIII^e siècle une homogénéisation liturgique globale sous l'égide du seul rit romain. Cette unification correspond au mouvement, propre à l'Occident, de centralisation administrative autour de Rome favorisé par les Carolingiens, puis par les moines clunysiens et la réforme grégorienne. À vrai dire, il faut nuancer cette opposition : l'Orient byzantin devait poursuivre un dessein uniformisateur parallèle à celui que choisit l'Empire franc ; et dans le monde latin l'homogénéisation de la *consuetudo* à l'aune des usages de l'*Urbs* (ou du moins de ce que l'on en retenait) ne fut jamais totale. Le rit occidental non romain s'est maintenu, fût-ce de manière confidentielle, en Espagne jusqu'à aujourd'hui. L'archidiocèse de Milan conserve de même, mais sous une forme très adultérée, des reliquats de l'ancien rit occidental. Enfin, le rit romain, au VIII^e-IX^e siècle, n'a pu réussir à s'imposer presque partout en Occident qu'au prix d'une adaptation et surtout d'une hybridation considérables. Ce processus, opéré dans le milieu clérical austrasien à partir de livres romains supplémentés au moyen d'un fonds largement gallican, oblige – en toute rigueur de termes – à parler non plus de rit « romain » mais « romano-franc ».

Toutefois, quelles que soient les nuances nécessaires, un fait demeure unique dans les annales de l'Église : entre 750 et, disons, jusqu'au synode de Cashel de 1172 (entérinant la romanisation des usages de l'Irlande qui résistait encore), une

consuetudo vénérable, autonome et complète, dotée d'un riche patrimoine euchologique, disparut corps et biens, si ce n'est en Espagne où elle survit encore sous une forme résiduelle. On prendra la mesure de cette mutation en se souvenant que, bien que le rit occidental non romain soit surtout documenté pour le *Regnum Francorum* et l'Espagne wisigothique, il a en fait normé la liturgie de la plupart des Églises latines à l'exception de celles qui dépendaient de l'orbite métropolitaine de Rome.

Or, si le chemin chrétien – au moins à l'époque qui nous occupe – ne se réduit pas, loin de là, à une orthopraxie rituelle, il n'en demeure pas moins que les éléments centraux du message évangélique, la mort et la résurrection du Christ pour le salut de l'humanité, sont considérés par la plupart des Églises comme trouvant une expression symbolique adéquate au cours des rites accomplis dans et par leur assemblée dominicale. Il en résulte que l'étude de la liturgie eucharistique, avec l'établissement d'un *corpus* des sources, fournit une approche privilégiée des doctrines ecclésiastiques et de la manière dont certaines se traduisent dans la réalité. Cette importance cruciale de la liturgie n'est d'ailleurs certainement pas contredite par l'anthropologie qui s'accorde à discerner dans les rites un enjeu constitutif de l'être et de l'agir de toute communauté. Partir à la recherche du substrat de l'euchologie occidentale non romaine de la messe revenait donc à exhumer un aspect essentiel de l'identité des Églises latines, une identité longtemps occultée par l'influx liturgico-canonique romain qui charriait des éléments en franche rupture avec l'héritage autochtone.

Afin de déterminer la nature précise de cet héritage, ses origines, son antiquité et sa tradition, il s'est avéré nécessaire de restituer les traits originels d'une euchologie malmenée au sein de sacramentaires qui trahissent presque tous déjà quelques emprunts aux recueils tardifs issus d'Italie ou du royaume wisigothique, et subissent parfois la concurrence de l'*ordo* romain dont les idiosyncrasies perturbent l'ancienne *consuetudo* autochtone. Cependant cette hybridation, souvent rudimentaire, ne met que mieux en valeur le fonds archaïque non romain, qui repose pour l'essentiel sur quelques formulaires pascaux et dominicaux formant somme toute un ensemble très restreint. On ne pourra que souligner, au passage, la représentativité du *corpus* ainsi dégagé : bien que presque chaque document soit un *unicum*, aucun n'est dépourvu de quelque lien avec les autres, fussent-ils dotés

d'origines géographiques assez éloignées les unes des autres. Cette représentativité se vérifie encore dans les documents romano-francs qui puisent dans le même fonds que le *Missale Gothicum*, le *Gallicanum Vetus* ou le *Bobiense* ; et jusqu'au sein des sacramentaires de fonds romain adaptés en pays de rite de type gallican (en particulier les Gélasiens mixtes) avec plus ou moins de liberté.

Dans cette perspective, étudier les prières de la synaxe eucharistique signifiait examiner l'ensemble de la documentation pour ne retenir que les strates qui correspondent à l'élaboration du fonds euchologique de type gallican. Cette analyse diachronique d'un *corpus* constitué progressivement entre l'évangélisation de l'Occident et l'essoufflement de la latinité, vers la fin du VII^e siècle, a permis de délimiter un substrat qui reflète des structures euchologiques archaïques communes à toutes les liturgies occidentales non romaines, confirmant l'intuition initiale que l'euchologie gallicane devait bien de quelque manière reposer sur un substrat de ce type.

L'effort a porté principalement sur les textes de l'anaphore – l'« offrande » – qui constituait à l'origine, pour toutes les Églises, l'élément clef des prières de l'eucharistie : c'est-à-dire l'action de grâces adressée au Père par l'Église ; action de grâces que viennent compléter, en Gaule comme dans tout l'Occident non romain, le récit de l'institution (*Qui formam* suivi du *Qui pridie*) et la prière *post mysterium*. Cet ensemble, à cause de l'adoption (probablement au tournant des V^e et VI^e siècles) du principe de variabilité euchologique, se présente à première vue dans les sacramentaires iro-francs comme une masse de pièces protéiformes. Mais il a été possible, pour chacun de ces trois éléments, de déterminer des stéréotypes, « éclatés » tout au long de chaque *codex*, qui renvoient à un tout petit nombre de formules très stables et très simples (dénudées de recherche rhétorique), suggérant la présence durable, en Italie du Nord, en Espagne et en Gaule, d'une sorte de *canonica prex* occidentale non romaine. Bien qu'elle prît certainement la forme d'une tradition un peu fluctuante, elle demeurerait assez stable pour que l'on puisse déceler sa présence sous-jacente, à des degrés divers, dans tous nos sacramentaires, même les plus tardifs.

À partir de cet ensemble de formules stéréotypes, il est possible de mieux cerner ce « paradigme » complexe par lequel se définit la prière eucharistique de type gallican.

La *contestatio*, après un bref *Dignum et iustum est*, rend grâce

au seul Dieu Père à la deuxième personne. Elle offre le sacrifice de louange, avec un vocabulaire semblable à celui de Jean et surtout de Paul (d'après une formule analogue à Ga 4, 4/Rm 8, 3), pour l'*envoi* de son Fils, le Christ ; Christ dont, en jouant sur des antithèses abaissement/relèvement (souvent d'après Is 53, 4), elle fait alors l'éloge à cause de sa passion qui obtint le salut aux hommes. C'est cette *eucharistia* adressée à Dieu en réponse à son économie rédemptrice, dans une narration synthétique du mystère pascal d'une rare concision, qui se tient au cœur de la prière du *sacrificium laudis*.

Parallèlement, dans d'autres sources, la kénose du Fils qui se fait serviteur en venant vivre et souffrir parmi ceux-ci pour les sauver, est décrite de telle sorte que l'aspect paradoxal du ministère accompli par le Christ soit davantage souligné ; soit au moyen d'une brève paraphrase du *carmen Christo* de Ph 2, 6-8 ; soit de la typologie du *testimonium* Ba 3, 38 sur la Sagesse divine qui vient habiter parmi les hommes.

L'anaphore poursuit en offrant explicitement cette eucharistie. Et elle authentifie alors cette oblation en rappelant, par un récit de l'institution non scripturaire (*Qui formam*), que cette même oblation constitue le nouveau sacrifice (par opposition aux sacrifices charnels de la Loi) institué et d'abord offert dans cette forme par le Christ, dans l'oblation de lui-même, pour que ce sacrifice soit désormais ainsi offert par les chrétiens. En plus de ce premier récit, on fut amené, à une certaine époque, à vouloir davantage préciser les circonstances de l'institution en ajoutant, à la suite du *Qui formam* (et avec quelques menues libertés) la narration de la Cène d'après l'évangile selon Matthieu et secondairement d'après la première épître aux Corinthiens. Cette narration appelait une réponse de l'Église : l'anamnèse de la seule Passion – anamnèse qui est doublée d'un acte d'obéissance à l'institution du Christ.

Il faut ajouter à cet ensemble, qui constitue l'eucharistie proprement dite, la suite de la prière *post mysterium*, originellement préparatoire à la communion. La forme typique de cette prière (abstraction faite de l'anamnèse qui dépend plutôt du *Qui pridie*) pourrait se résumer aussi très simplement : c'est la demande adressée au Père de « bénir le sacrifice grâce à l'infusion de son Esprit, afin que cela soit pour nous une eucharistie légitime en son Nom » et (par exemple) d'« être établis dans la vie éternelle et le règne sans fin ». On se souviendra que l'*eucharistia legitima* n'est autre que la *bebaia*

eucharistia prescrite par Ignace d'Antioche. L'épiclese s'achève ensuite avec une brève doxologie « binitaire » conclusive, de type paulinien. Même si nous n'en avons qu'un seul témoignage, il est raisonnable de supposer, en outre, la présence à l'origine, entre le récit et l'épiclese, d'une intercession anaphorale pour l'Église qui devait en particulier supplier Dieu afin qu'il unifie celle-ci (mais cette demande ne subsiste que dans les formulaires d'*oratio communis*).

Enfin, on ne peut négliger le retour à l'action de grâces qui ouvre la double prière de postcommunion. La *collectio post eucharistiam* demande « que nous rendions grâce à Dieu », en des termes provenant en droite ligne de l'eucharistie primitive illustrée par la *Didachè*, à l'époque où la louange s'adressait directement à Dieu (avant le « Il est digne et juste de te... » descriptif), et était encore dotée d'une structure tripartite héritée des bénédictions du repas juif : 1) bénédiction pour le pain, 2) pour la coupe, 3) eucharistie finale, vestige de la *birkat hamazon*, la grande action de grâces juive sur la coupe prononcée en conclusion du repas. À cet égard, les sacramentaires de type gallican témoignent ainsi d'une singulière fidélité à la structure bipartite (anaphore unique sur le pain et la coupe et prière de postcommunion) qui succéda bientôt à cet agencement.

Une fois ce substrat mis en évidence, il devient possible de formuler des hypothèses quant à son origine et sa datation. Ce matériau euchologique peut être mis en parallèle avec les archaïsmes patents de la Bible vieille latine, avec ceux des rites baptismaux gallicans, ou encore avec ceux de l'eschatologie inhérente aux prières pour les défunts. Une très antique généalogie se dessine de la sorte, permettant de remonter à l'expansion de la prédication chrétienne au sein de la gentilité, plus précisément aux flux évangélisateurs, venus en Occident au cours du II^e siècle.

En outre, les nombreux et clairs parallèles au sein des écrits des Pères africains, notamment du *De opere et eleemosynis* et de la Lettre 63 de Cyprien de Carthage, confirment les vues de dom Pinell qui plaçait en Afrique au III^e siècle, en même temps que la traduction des Septante, l'adaptation latine du substrat de l'euchologie occidentale non romaine, d'après une tradition originale grecque disparue. Deux textes africains du VI^e siècle, un traité anonyme antiarien, qui cite un *Qui pridie* non romain, et le *Contra Fabianum* de Fulgence de Ruspe, qui fait allusion à une *post mysterium* de type gallican, suggèrent que l'euchologie

africain de ce temps était encore substantiellement le même que celui de la Gaule, ou de l'Espagne.

À la lumière de la liturgie comparée, c'est-à-dire en insérant l'*immolatio* et la *post mysterium* au sein de l'évolution globale de la liturgie eucharistique chrétienne, il s'avère que la prière eucharistique occidentale repose, en dernière analyse, sur une structure fondamentale comprenant une action de grâces pour le salut, un acte d'offrande du sacrifice ecclésial et un récit de l'institution – non scripturaire – de ce sacrifice en tant qu'il est un rite déterminé par le Christ. Il s'agit d'un schéma particulièrement archaïque. Du reste, chemin faisant, les points de contact avec les formes les plus anciennes de l'euchologie orientale, avant tout la *Didachè* et sa descendance, l'eucharistie citée dans le *Martyre de Polycarpe*, les prières contenues dans la littérature apocryphe, les différentes anaphores alexandrines, l'eucharistie des *Diataxeis* (la prétendue « Tradition apostolique »), la forme primitive de la Liturgie de saint Basile, ou encore l'anaphore syriaque d'Addaï et Mari, se sont révélés fort nombreux.

Mais à la différence de la liturgie syro-palestinienne postnichéenne, l'eucharistie latine ancienne ne se soucie pas des débats théologiques trinitaires du IV^e siècle. Elle reste au contraire fidèle à un vocabulaire concret, « économique », qui souligne la médiation du Christ dans l'œuvre du salut accomplie par le Père, par opposition à un discours « théologique » tâchant de considérer le mystère divin *in se*. La comparaison avec l'Eucharistie mystique laisse supposer que l'orientation terminologique des *contestationes* remonte à l'époque (probablement au début du II^e siècle) où les Églises adoptèrent une action de grâces non seulement pour le *fait* du salut, mais aussi pour le *comment* du salut ; avant, toutefois, que ne se développe une action de grâces narrative décrivant l'histoire du salut comme dans l'anaphore du livre VIII des *Constitutions apostoliques*. Le contenu de l'action de grâces de type gallican, qui n'est autre en somme qu'un énoncé kérygmatic de l'événement pascal accompli en Jésus, renverrait donc à la quatrième ou à la cinquième génération de la communauté chrétienne.

Afin d'étayer davantage cette thèse, on retiendra d'abord l'insistance, déjà maintes fois évoquée, d'une part sur l'envoi du Christ ainsi que sur son abaissement lorsqu'il se fait serviteur en venant vivre et souffrir parmi les hommes pour les sauver, et, de l'autre, sur l'effusion de l'Esprit, en tant que ces

deux dons représentent une seule action salutaire effectuée par le Père en vue de conférer à l'humanité la filiation divine. Il faut aussi considérer l'importance (surtout attestée dans les *post mysterium*) de l'accomplissement de l'eucharistie au Nom du Seigneur, Nom dont la révélation s'est achevée dans le Christ et en lequel est offerte l'eucharistie véritable. On ne négligera pas non plus l'affirmation, contenue dans les *Qui formam*, du caractère spirituel (c'est-à-dire volontaire, libre et conscient) du sacrifice pascal que, sur la Croix, le Christ a offert, en se constituant lui-même comme oblation, à son Père ; et par conséquent celle du caractère également spirituel du sacrifice d'action de grâces – accompli rituellement par l'assemblée des chrétiens sur l'ordre de Jésus en mémoire de sa passion salutaire – mais qui témoigne de l'amour fraternel vécu *hic et nunc* dont cette même passion est le symbole excellent.

On aura remarqué que deux des thèmes centraux, celui de l'envoi du Fils et celui de son abaissement volontaire, proviennent de ces « formes pré littéraires » sur lesquelles Paul (puis l'évangile johannique) appuie son argumentation. Il s'agit de formules kérygmatisques antérieures à Paul, appartenant aux tout premiers symboles de foi et aux toutes premières hymnes composées par les communautés chrétiennes, puis transmis dans la catéchèse et donc aussi dans l'euchologie.

En outre, comme il a été dit plus haut, l'anaphore occidentale recourt (à propos de la venue du Fils de Dieu, du Serviteur souffrant et de la nature spirituelle du sacrifice accompli et institué par le Christ) à des *testimonia*, ces collections de péripécies scripturaires dont les apologistes chrétiens usèrent jusqu'au IV^e siècle (mais pas au-delà) pour montrer comment le mystère du Christ est préfiguré dans l'Ancien Testament. De même, le récit de l'institution non scripturaire *Qui formam*, qui insiste sur la substitution du sacrifice spirituel du Christ à ceux du Temple, exploite une typologie (notamment autour de la figure de Melchisédech) identique à celle qu'affectionnaient les compilateurs des chaînes de *testimonia* ; une typologie qui sera pratiquement éliminée en Orient après la crise arienne.

Quant à l'anamnèse de la seule Passion, toujours dans la fidélité à ce langage concis qui est la marque véritable de l'euchologie latine ancienne, elle nous ramène à une vision synthétique du mémorial eucharistique, abandonnée partout ailleurs au profit d'une narrativité de plus en plus théâtrale.

Enfin, l'épiclese, tout en se montrant souvent accueillante aux développements pneumatologiques, reste en retrait face aux préoccupations ontologiques, typiques du début du ^v^e siècle, au sujet de la signification du pain et du vin eucharistiques ; et, à l'instar de certaines doxologies, quelques *post mysterium* conservent les traces d'un vocabulaire « binitaire » qui passe encore sous silence le rôle de l'Esprit Saint.

Il est ainsi possible de vérifier que les provinces occidentales, qui n'étaient alors qu'une périphérie arriérée culturellement par rapport aux grands centres ecclésiastiques du Proche-Orient, étaient – précisément à cause de leur situation excentrée – mieux à même de préserver un héritage ancien que des foyers hautement créatifs. Il faut souligner, quitte à se répéter, que toutes les anaphores « classiques » de type syro-occidental comportent des éléments qui dénotent une plus grande élaboration que celle de l'Occident non romain. On peut, du reste, regretter que l'on ne prenne pas davantage en compte les sources de la liturgie occidentale en tant que témoignage indirect de la liturgie orientale archaïque, comme le font les chercheurs qui se penchent désormais sur les sources arméniennes et géorgiennes afin d'élucider la genèse des rites grecs d'origine syro-palestinienne.

À cet égard, rappelons que beaucoup décrivent la liturgie occidentale non romaine, par opposition à celle de l'*Urbs*, en termes de prolixité et de complexité. Or une telle comparaison n'est valable que pour certains aspects tardifs qui tiennent davantage de l'homilétique, voire de l'hymnographie (comme l'*Exultet* et les autres préfaces consécratoires, ou certaines *contestationes* pascales). En toute rigueur, elle ne s'applique que pour la dernière période de la liturgie latine non romaine, qui voit proliférer les effets d'une créativité à la fois débridée et dépourvue de talent littéraire. Il a été d'ailleurs suffisamment souligné que cette phase est dominée par une culture religieuse qui n'a plus beaucoup de rapport avec celle des premiers Pères latins. Cependant, dans l'ensemble, la liturgie authentiquement latine des Églises d'Italie du Nord, de Gaule ou d'Espagne n'eut rien à envier en sobriété à celle de Rome, au contraire, car pour son fonds euchologique, les formulaires de type gallican sont souvent beaucoup plus archaïques et concis que la *canonica prex* ! Pour s'en convaincre, il suffit de comparer le protocole latin non romain avec le *Vere dignum* romain, le *Cui merito* avec l'angélologie complexe du canon, la simple bénédiction des oblats de l'épiclese de type gallican

avec les redondances du *Quam oblationem*, l'anamnèse synthétique du type *Haec facimus, domine, passionem commemorantes* avec l'*Vnde et memores* historicisant, ou enfin les doxologies gallicanes avec celles des liturgie romaines (et milanaïses) dont l'ampleur est sans équivalent même en Orient. Mieux, bien que les « apologies » fassent une timide apparition dans les sacramentaires francs, elles ne sont pas encore parvenues à briser le cours de l'anaphore, à la différence du *Nobis quoque peccatoribus* inséré au sein de la seconde partie du canon romain.

Il faut donc se féliciter que les liturgistes iro-francs aient préservé au sein de leurs sacramentaires des formules beaucoup plus anciennes, élaborées en Afrique ou sous l'égide de la chrétienté africaine au cours du III^e siècle, à partir des divers influx orientaux du siècle précédent. Nous pouvons ainsi rejoindre une théologie et une terminologie à peu près vierges des anxiétés dogmatiques postnicéennes. Toutes deux plongent leurs racines dans la prédication des premières communautés chrétiennes et des premiers Pères : d'Ignace à Cyprien, en passant par Irénée, Justin, Méliton et Tertullien. Il faut espérer que l'on puisse parvenir un jour à élaborer davantage d'hypothèses concernant l'origine, la nature, la diversité et la chronologie précises de cet influx. Mais il reste encore beaucoup à faire dans ce domaine.

Le caractère périphérique de l'« Extrême-Occident » (au sein d'un monde latin déjà marginal et bien « rustique » par rapport à l'Orient) permet ainsi à ce qui demeurerait de la liturgie authentiquement gallicane de nous parvenir comme témoin privilégié de l'euchologie prénicéenne en général, mais aussi – la liturgie particulariste de Rome et des Églises suburbicaires (au sens civil, du moins en théorie) étant à l'origine tout à fait minoritaire – de l'euchologie latine tout simplement. Grâce aux sacramentaires iro-francs nous pouvons saisir les reflets euchologiques de divers aspects de l'influx évangélisateur des deux premiers siècles sous une forme qui n'a rien de marginal. Même si ces aspects nous parviennent de manière nécessairement fragmentaire et spéculaire, nous pouvons les appréhender tels que l'Afrique, et à sa suite, la majorité des Églises d'Occident, et parmi celles-ci les communautés implantées en Gaule et en Irlande, les ont traduits, adaptés et pendant longtemps conservés.

Il est évident que, au sein de ce patrimoine, de nombreux points mériteraient de plus amples développements qu'il n'a

été possible d'en proposer ici. Mais, précisément, cette étude a été conçue dans la perspective d'ouvrir des pistes. En examinant les sources, on peut se rendre compte qu'il y a encore beaucoup à faire dans le domaine du cycle liturgique, des grandes solennités, de l'office et des fonctions particulières telles que le baptême, les ordinations ou la dédicace d'une Église. L'euchologie donne un point de départ pour essayer de rejoindre le peuple qui participait à cette liturgie, pour s'interroger sur les divers enjeux pastoraux qui affleurent constamment, ou encore sur l'évolution des mentalités face au rite pendant l'Antiquité tardive. Plus en amont, elle offre aussi la possibilité d'explorer certains aspects de l'histoire doctrinale des premiers temps du christianisme, aussi capitaux que la christologie, la sotériologie, l'ecclésiologie (justement dans sa dimension eucharistique) ou l'eschatologie, dont elle est un reflet privilégié. Qu'il s'agisse de l'emploi des *testimonia* dans le cadre liturgique, de l'itinéraire des formules traditionnelles citées par Paul au sujet du Père donnant son propre Fils en vue de l'adoption des hommes ou de la préexistence du Christ, ou encore des interactions entre le rituel des premières Églises et les évocations de l'eucharistie présentes dans les Évangiles, les pistes ne manquent pas. L'étude de l'euchologie occidentale permet même probablement, de cette manière, de jeter des ponts nouveaux entre les textes néotestamentaires et la première patristique. Il faut donc souhaiter que la présentation de ces prières donne à ceux qui le désirent l'occasion de poser des regards neufs sur la théologie des premiers siècles chrétiens.

POSTFACE

La lecture de ce volume m'a permis d'emblée de constater qu'il ne s'agit pas d'un travail quelconque. Il s'y déploie une connaissance approfondie des différentes traditions liturgiques des Églises d'Orient et d'Occident, de leurs sources, des œuvres des Pères de l'Église relatives aux thèmes abordés, ou encore de la législation canonique antique. En outre, la bibliographie est, à mon avis, exhaustive. Grâce à cette préparation, et compte tenu du fait que les axes de travail ont été poursuivis avec méthode et efficacité, il n'est pas étonnant qu'il s'agisse d'un ouvrage de recherche très complet, vraiment réussi, d'une richesse extraordinaire de données, et ouvrant de nombreuses pistes pour de nouvelles études. J'écris cela car les grandes synthèses, comme les grandes découvertes de nouveaux documents, ont toujours un double effet. Elles apportent des lumières sur des points concrets et, en même temps, elles permettent d'entrevoir les immenses zones d'obscurité sur lesquelles nous ne savons presque rien. Elles susciteront la sagacité d'autres chercheurs, encourageant à faire de nouvelles découvertes et à produire de nouvelles synthèses.

Pour en revenir au présent ouvrage, observons tout d'abord que son auteur a réussi à classer, pour la première fois, d'une manière claire et compréhensible, tous les témoins littéraires et manuscrits des liturgies eucharistiques de cette vaste aire liturgique (Espagne exceptée, puisque pour cette contrée des travaux similaires étaient déjà disponibles), et de n'en avoir oublié aucun, du moins à ma connaissance.

En outre, dans la présentation des textes, Matthieu Smyth a le mérite d'avoir renversé la vision reçue de la romanisation liturgique de la Gaule, en mettant en valeur les éléments de continuité. À la suite de mon regretté collègue et ami José Janini, on s'est efforcé de souligner que la coutume locale, à mesure qu'elle s'enrichissait de textes et de chants romains, créait une nouvelle liturgie nommée avec raison romano-franque, dans laquelle vont persister beaucoup plus d'éléments purement gallicans qu'on ne le soupçonne habituellement. Ce

nouvel angle de vision me semble très réaliste, et peut se révéler fructueux pour de futures recherches.

Un autre aspect de la réussite de ce volume est d'être parvenu à traiter conjointement toutes les pièces liturgiques occidentales non romaines – livres et textes – à la manière d'une *koinè* liturgique, en mettant en évidence que nombre de leurs éléments respectifs ne peuvent s'expliquer que dans un tissu d'interrelations. Il faut savoir gré à l'auteur d'avoir ainsi pu mettre davantage en lumière l'universalité et l'antiquité de cette *koinè* euchologique qui va des Balkans jusqu'au détroit de Gibraltar, en passant par le nord de l'Italie – la Gaule cisalpine –, la Gaule proprement dite, l'Hispanie, sans oublier la Bretagne et l'Irlande. Cette vaste aire liturgique comprenait certainement aussi, comme le suggère l'auteur, l'Afrique romaine ; bien que, une fois les quelques témoignages patristiques antérieurs exploités, nous ne connaissions pratiquement rien de sa célébration eucharistique, pour l'époque où se cristallisèrent, à travers la confection de véritables livres liturgiques, les liturgies des Églises nord-italiennes, gauloises et hispaniques.

Il y a plus d'un siècle que Louis Duchesne a défendu avec toute la clarté nécessaire l'existence dans tout l'Occident chrétien d'uniquement deux traditions liturgiques, faciles, du reste, à discerner. On pourra discuter si le centre de création de la tradition liturgique de « type gallican » est Milan ou Carthage, bien que personnellement les données m'encouragent à opter plutôt pour Milan. Quoi qu'il en soit, selon moi, la présence de ces deux types liturgiques est évidente. La liturgie de Milan, dans ses strates primitives, démontre, sans contredit possible, qu'elle appartient à la famille gallicane. Et cet ouvrage fournit de nouveaux arguments pour confirmer cette thèse.

Je suis heureux de souligner les nombreux points d'accord de mes propres travaux avec l'étude de l'*ordo missae* et de l'anaphore gallicane donnée dans la seconde partie. Même si pour ma part, à la différence de l'auteur qui se range à l'opinion de Miguel Ramos, s.j., et de Paul De Clerck, je ne pense pas qu'il faille considérer l'*oratio admonitionis*, les intercessions intercalaires attestées dans le *Liber Ordinum* de Silos, et la *collectio sequitur*, comme des restes de l'ancienne prière des fidèles, mais bien comme la première partie des diptyques ainsi que l'indique leur appartenance à la liturgie proprement sacrificielle. Il est vrai que M. Smyth ne méconnaît nullement cet

aspect et propose même une habile tentative de conciliation des deux points de vue en suggérant que l'ensemble admonition/intercessions/collecte a recueilli, à la suite de la fusion de la synaxe des lectures avec la synaxe eucharistique, tant les vestiges des prières qui concluaient les lectures que ceux des intercessions de l'anaphore dont quelques-unes ont été préservées par le Palimpseste de Munich. Concernant ces dernières, j'ai proposé d'y voir une persistance de la troisième *berakha* de la *birkat hammazon*, dédiée à la prière pour Jérusalem, pour son temple, pour le peuple juif et ses dirigeants, adaptée, dans une version chrétienne, en une prière pour l'Église et ses ministres. Le *Monacensis* conserverait ainsi le témoignage de cette antique prière sous la forme d'un invitation suivi d'une litanie et d'une collecte correspondante avant que cette structure ne soit occultée, sous la pression de modèles orientaux novateurs, par l'anamnèse et l'épiclèse. L'auteur fait siennes ces suggestions que j'exprimais naguère dans mon article « Notes sobre les dues collectes *post secreta* del Sacramentaria gallica München CLM 14429 », et dont nous avons si souvent discuté !

C'est enfin un grand mérite de ce volume, en particulier de la seconde partie, d'avoir mis en lumière la richesse théologique de l'ancienne euchologie gallicane, témoin fidèle à travers ses diverses formules stéréotypes, de la doctrine soteriologique et eucharistique des trois premiers siècles chrétiens, alors que cette richesse théologique est si souvent méprisée des liturgistes, à la suite de la vague d'ultramontanisme née en France à l'instigation de dom Guéranger et de quelques autres, qui encouragèrent à porter au pinacle des formules romaines souvent théologiquement pauvres mais rédigées avec davantage de recherche esthétique que les formules gallicanes les plus antiques.

Il ne me reste plus qu'à témoigner, pour terminer, que c'est donc bien volontiers, et même avec une grande joie, que je saisis, dans ces lignes, l'opportunité de souscrire entièrement aux conclusions de cet ouvrage.

MIQUEL DELS SANTS GROS I PUJOL,
Professeur d'histoire de la liturgie à l'université de Barcelone
et directeur des Archives de la cathédrale de Vic.

Glossaire

Ad accedentes (antiphona) : Chant pour la communion (essentiellement le psaume 33 dont cette appellation cite le verset 6) dans le rit hispanique.

Admonitionis (oratio) : Terme employé par Isidore de Séville pour désigner la prière invitatoire par laquelle débute en Espagne la synaxe eucharistique après le renvoi des catéchumènes (plus tard cette prière sera désignée en Espagne comme *missa*) ; synonyme de *praefatio missae* (Gaule).

Ad pacem (collectio) : Prière accompagnant le baiser de paix.

Ad praelegendum (antiphona) : Chant d'entrée en Espagne et dans le Pseudo-Germain.

Aius : Trisagion glosé (« Saint Dieu, saint fort, saint immortel... »).

Alia : *Collectio sequitur* qui suit la *missa* (l'*oratio admonitionis*) hispanique.

Apologia : Prière d'accusation récitée en privé par le prêtre, en général à la première personne du singulier.

Apostolus : Lecture tirée des épîtres de Paul ou des Actes des Apôtres.

Benedictiones : Lorsqu'il ne s'agit pas d'une bénédiction liturgique quelconque, ce terme désigne le Cantique de Daniel (dit aussi des « trois enfants dans la fournaise de Babylone »).

Biduuum : Le jeudi et le vendredi saints en Gaule.

Canonica prex : Formulaire « canonique » de la prière eucharistique romaine. Originellement elle commençait au *Vere dignum* de la préface, mais à partir du VIII^e siècle, on tend à la faire débiter au *Te igitur*. À partir de cette prière, on désigne les diverses sections du canon par leurs *incipit* : le *Memento (uiuorum)*, le *Communicantes*, le *Hanc igitur*, le *Quam oblationem*, le *Qui pridie*, l'*Vnde et memores*, le *Supra quae*, le *Supplices te rogamus*, le *Memento (defunctorum)*, le *Nobis quoque*, le *Per quem haec omnia* et le *Per ipsum*.

Cantica : Cantiques bibliques (Ancien ou Nouveau Testament).

Capitella psalmi : Litanie constituée de différents versets psalmiques agglomérés.

Capitula evangeliorum : Divisions du texte de l'Évangile, établies

d'après les *incipit* et des *explicit* et annexées au manuscrit, fournissant un embryon de lectionnaire.

Collectio : Prière de conclusion qui succède dans les manuscrits (après un temps de prière silencieuse que la collecte justement « rassemble ») à toutes les formes de *praefationes* ; la *collectio* (par opposition à la prière d'invitatoire du type *praefatio*) s'adresse directement à Dieu à la deuxième personne du singulier. On ne confondra pas la *collecta* romaine qui est la première prière de la messe selon l'*Ordo* romain.

Comes : Lectionnaire romain.

Commendatio oblationis : Recommandation du sacrifice, prière demandant à Dieu d'accepter le sacrifice de l'Église.

Communicantes : *Incipit* de la commémoraison (variable) des fêtes et des saints (surtout locaux) qui, dans le canon romain, s'intercale entre le *Memento* des vivants et le *Hanc igitur* ; on attribue habituellement la fixation définitive de cette prière à Grégoire le Grand.

Complecturia : Prière de postcommunion dans les documents hispaniques.

Consummatio missae : Collecte de postcommunion.

Contestatio : Litt. « supplication intense » ; c'est-à-dire la grande prière eucharistique qui correspond (à Rome) à la *prex* ; synonyme d'*immolatio* (parfois dans un même document !) et d'*illatio/inlatio* (en Espagne) ; par extension une prière de bénédiction (des eaux, d'ordination...) peut être désignée ainsi.

Diptyca : Tablettes d'ivoire sur lesquelles sont inscrits les noms des offrants, mais aussi des hiérarques proches et des souverains, ainsi que ceux des défunts (hiérarques, saints patrons, etc.) ; on désigne souvent les diptyques comme les *nomina*.

Expositio missae : Description didactique de la messe, en général allégorisante et édifiante.

Hanc igitur : *Incipit* de la deuxième prière oblativ (variable) du canon romain qui conclut le *communicantes* en recommandant les offrants et ceux pour qui le sacrifice est offert (catéchumènes, etc.) ; Grégoire le Grand a fixé les différents formulaires de cette prière.

Illatio-inlatio : Anaphore ; synonyme d'*immolatio* dans les livres hispaniques.

Immolatio : Synonyme de *contestatio* dans les documents gallicans ; il s'agit d'une traduction littérale d'« anaphore » (offrande).

Inuitatio : Synonyme de *praefatio* au sens d'invitatoire, c'est-à-dire une formule mentionnant Dieu à la troisième personne du singulier et s'adressant au peuple à la première ou à la deuxième personne du pluriel pour l'exhorter à prier. *Inuitatio* est d'un usage restreint (comme pour les rites baptismux) et archaïque.

Lauda-laudes : Alléluia ou psaume alléluatique ; en Espagne, en

Irlande et sans doute en Gaule, il vient au début des rites préanaphoraux.

Lectio prophetica : Lecture de l'Ancien Testament ou de l'Apocalypse.

Liber commicus : Lectionnaire hispanique.

Liber sacramentorum (ou Sacramentarium) : Sacramentaire, c'est-à-dire livre recueillant, selon un ordre donné, les prières de la messe (voire d'autres fonctions liturgiques en sus) dont la récitation est réservée au prêtre ; c'est l'équivalent de l'euchologe grec.

Memento : *Incipit* qui désigne dans le canon romain soit les diptyques des vivants (le *memento uiuorum*, placé à la suite du *Te igitur*), soit ceux des morts (le *Memento defunctorum*, placé à la suite du *Supplices* – le second *memento* n'est pas toujours indiqué dans les manuscrits anciens).

Missa : Équivalent hispanique de *praefatio missae* qui a remplacé le terme antérieur d'*oratio admonitionis*.

Missa secreta : Désignation hispanique du *Qui pridie*.

Nobis quoque : *Incipit* de l'*apologia* sacerdotale qui s'est glissée dans le canon romain entre le *Supplices* (et le Memento des défunts lorsqu'il est mentionné) et le *Per quem haec omnia*.

Oratio communis : Grande prière universelle récitée après le renvoi des catéchumènes et des pénitents et que l'on désigne de ce fait parfois comme aussi *oratio fidelium* ou *oratio plebis*.

Oratio fidelium : Autre désignation d'*oratio communis* et d'*oratio plebis*.

Oratio plebis : Autre désignation d'*oratio communis* et d'*oratio fidelium*.

Oratio sexta : Terme qui désigne, selon Isidore, l'épiclese eucharistique, mais qui regroupe, selon le *Liber Ordinum*, également le *post sanctus* et le récit.

Per ipsum : *Incipit* de la doxologie finale du canon romain.

Per quem haec omnia : *Incipit* de la bénédiction des dons qui conclut le canon romain, juste avant la doxologie.

Post eucharistiam (collectio) : Invitatoire (malgré son titre) de postcommunion ; parfois dit *collectio post communionem*. On ne voit pas toujours très clairement si les sacramentaires entendent désigner par ce terme le seul invitatoire ou celui-ci avec sa collecte.

Post mysterium-mysteria (collectio) : Section de la prière eucharistique qui succède au récit de l'institution ; c'est-à-dire un ensemble formé normalement par l'anamnèse, l'épiclese et la doxologie ; voir aussi *post secreta* et *post pridie*.

Post nomina (collectio) : Invitatoire (malgré son titre) concluant les diptyques.

Post precem (collectio) : Collecte concluant une litanie diaconale.

Post pridie (collectio) : Synonyme hispanique de *post mysterium* qui alterne dans les manuscrits mozarabes avec *post missa secreta*.

Post sanctus (collectio) : Embolisme du *Sanctus* qui relie celui-ci au récit.

Post (missa) secreta (collectio) : Synonyme de *post mysterium* ; en Espagne on emploie la désignation complète *post missa secreta*.

Praefatio : Pour Cyprien de Carthage, il s'agit du dialogue eucharistique ; en Gaule, on désigne ainsi toutes les monitions, normalement en forme d'invitatoires, qui demandent au peuple de prier ; à Rome on tend à désigner ainsi la *laus deo* de la *prex*.

Praefatio missae : Brève allocution précédant la prière des fidèles ayant primitivement la forme d'une *praefatio*, donc d'un invitatoire ; voir aussi *missa* et *oratio admonitionis*.

Preces : Litanie diaconale.

Prophetia : Cantique de Zacharie ; parfois synonyme de *lectio prophetica*.

Prex : La prière eucharistique (par antonomase).

Quam oblationem : *Incipit* de la troisième prière oblativie du canon romain ; elle s'intercale entre le *Hanc igitur* et le *Qui pridie* ; Ambroise de Milan (avec un *Fac nobis*) et les livres hispaniques (avec un *Quorum oblationem*) attestent de différentes formes plus archaïques de cette prière.

Qui formam : Récit non scripturaire de l'institution qui, dans l'Occident non romain, précédait le *Qui pridie*.

Qui pridie (ou Pridie) : Récit scripturaire de l'institution.

Sacramentarium leonianum : Recueil euchologique « occasionnel » (Chavasse *dixit*) composé à Vérone vers 600 à partir de *libelli* très largement romains ; il n'a aucun rapport avec Léon le Grand.

Sacramentarium gelasianum vetus : Sacramentaire composé au VII^e siècle, sans doute principalement en Grande-Bretagne, d'après un fonds romain et campanien, mais doté de nombreux ajouts de type gallican, avant d'être diffusé en Gaule ; il n'a aucun rapport avec le pape Gélase.

Sacramentaria gelasiana mixta (ou Gelasiana octavi saeculi) : Famille de sacramentaires dépendant d'un archétype composé au VIII^e siècle en Gaule franque (très certainement) combinant la tradition « gélasienne » (d'après un livre apparenté au Gélasien ancien) et « grégorienne » (d'après un livre apparenté au Sacramentaire grégorien de Padoue), mais non sans recourir largement aux sources gallicanes, voire au Léonien.

Sacramentaria gregoriana : Famille de sacramentaires romains établie à partir de recueils romains constitués, à Rome même, au cours des VII^e et VIII^e siècles, et qui n'a aucun rapport avec Grégoire le Grand. On connaît trois types différents de ces sacramentaires : le *Paduense*, l'*Hadrianum* (celui qui fut envoyé autour de 790 par

Adrien à Charlemagne) et le Tridentin, qui ne paraissent pas permettre de définir un archétype commun ; l'*Hadrianum* fut doté en Gaule, sans doute à l'instigation de Benoît d'Aniane, peu après 800, d'un *Supplementum* autochtone.

Sacramentaria gregoriana mixta : Lignée de sacramentaires grégoriens, issus de l'*Hadrianum* reçu par Charlemagne, mais dotés, lors de leur diffusion en Gaule, de matériaux provenant des Gélasiens mixtes.

Sacrificium : Chant de procession des dons dans le rit wisigothique.

Secreta (oratio) : Nom donné à la prière *super oblata* romaine dans le Missel de Bobbio, et qui tendra à prévaloir par la suite dans les livres romano-francs (ne pas confondre avec la prière *post secreta*).

Sonus : Chant de procession des dons en Gaule (mais désigne les répons longs de l'office hispanique).

Super oblata (oratio) : Prière sur les dons qui précède immédiatement le dialogue eucharistique dans le rit romain ; à partir du VIII^e siècle on tend à la désigner comme *secreta*.

Super sindonem (oratio) : Prière (litt. « prière sur le voile [des oblats] ») ouvrant les rites préanaphoraux dans la liturgie milanaise et dans la liturgie romaine antique.

Supplices te rogamus : *Incipit* de la cinquième prière oblativ du canon romain qui s'est détachée de la prière précédente (le *Supra quae*) en prenant la forme d'une épiclese sur les communians.

Supra quae : *Incipit* de la quatrième prière oblativ du canon romain ; elle recommande l'offrande de l'assemblée après l'anamnèse et avant le *Supplices* ; le témoignage d'Ambroise montre qu'elle ne faisait qu'un avec cette dernière prière.

Te igitur : *Incipit* de la première prière oblativ du canon romain qui débouche sur une prière pour l'Église et ses hiérarques ; il tendra à être considéré comme le début du canon.

Transitorium : Chant de communion dans le rit milanais.

Vere sanctus : Prière *post sanctus* dotée de l'*incipit* stéréotype (mais non obligatoire) *Vere sanctus*...

Vnde et memores : *Incipit* de l'anamnèse du canon romain ; Ambroise (avec *Ergo memores*) et le *Gothicum (memores)* attestent des formes plus archaïques.

Abréviations

PUBLICATIONS

AB	<i>Analecta Bollandiana</i> , Bruxelles
ACC	Alcuin Club Collection
ACC-GLS	Alcuin Club Collection-Grove Liturgical Studies
AL	<i>Analecta Liturgica</i>
ALW	<i>Archiv für Liturgiewissenschaft</i> , Ratisbonne
AMS	<i>Antiphonale Missarum Sextuplex</i>
ASS	<i>Acta Sanctorum</i>
BEL	<i>Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae »</i>
BELS	<i>Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » Subsidia</i>
BLE	<i>Bulletin de Littérature Ecclésiastique</i> , Toulouse
BTT	<i>Bible de Tous les Temps</i>
CAO	<i>Corpus Antiphonarium Officii</i>
CBL	<i>Collectanea Biblica Latina</i>
CBP	<i>Corpus Benedictionum Pontificalium</i>
CCCM	<i>Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis</i>
CCSL	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i>
CEA-SA	Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité
CEA-SMATM	Collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes
CED	<i>Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland</i>
CG	<i>Concilia Galliae A. 314-506</i>
CGmer	<i>Concilia Galliae A. 511-695</i>
CLA	<i>Codices Latini Antiquiores</i>
CLLA	<i>Codices Latini Liturgici Antiquiores</i>
CPE	<i>Connaissance des Pères de l'Église</i> , Montrouge
CPL	<i>Clavis Patrum Latinorum</i>
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i>
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
CSMC	<i>Cahiers Saint-Michel de Cuxa</i> , Codalet
CSS	<i>Conférence Saint-Serge</i>
DACL	<i>Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie</i>
DDC	<i>Dictionnaire de Droit Canonique</i>

DHGE	<i>Dictionnaire de Géographie et d'Histoire Ecclésiastiques</i>
DOP	<i>Dumbarton Oak Papers</i> , Washington DC
DTC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i>
EcclOr	<i>Ecclesia Orans</i> , Rome
EG	<i>Études Grégoriennes</i> , Solesmes
EL	<i>Ephemerides Liturgicae</i> , Rome
ELC	<i>Études sur le Latin des Chrétiens</i>
EPRG	<i>Epistulae Pontificum Romanorum Genuinae</i>
GCC	<i>Gregorian Chant and the Carolingians</i>
HBS	Henry Bradshaw Society
HS	<i>Hispania Sacra</i> , Madrid-Barcelone
IER	<i>The Irish Ecclesiastical Record</i> , Dublin
JEH	<i>Journal of Ecclesiastical History</i> , Londres
JLW	<i>Jahrbuch für Liturgiewissenschaft</i> , Münster
JThS	<i>Journal of Theological Studies</i> , Londres
LD	<i>Lectio Divina</i>
LEW	<i>Liturgies Eastern and Western</i>
LMD	<i>La Maison-Dieu</i> , Paris
LO	<i>Lex Orandi</i>
LQF	<i>Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen</i>
MGG	<i>Die Musike in Geschichte und Gegenwart</i>
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
MHS-SL	<i>Monumenta Hispaniae Sacra</i> , Serie Liturgica
MLC	<i>Miscellanea Liturgica Catalana</i> , Barcelone
OC	<i>Oriens Christianus</i> , Wiesbaden
OCA	<i>Orientalia Christiana Analecta</i>
OCF	<i>Orientalia Christiana Periodica</i> , Rome
PG	<i>Patrologiae cursus completus series Greca</i>
PL	<i>Patrologiae cursus completus series Latina</i>
PM	<i>Paléographie Musicale</i>
PO	<i>Patrologia Orientalis</i>
QLP	<i>Questions Liturgiques et Paroissiales</i> , Louvain, abbaye du Mont-César
RBén	<i>Revue Bénédictine</i> , Maredsous
RBibl	<i>Revue Biblique</i> , Paris
RCatT	<i>Revista Catalana de Teologia</i> , Barcelone
RDC	<i>Revue de Droit Canonique</i> , Strasbourg
REA	<i>Revue d'Études Augustiniennes</i> , Paris
REDSMF	<i>Rerum Ecclesiasticarum Documenta</i> , Series Maior, Fontes
RevSR	<i>Revue des Sciences Religieuses</i> , Strasbourg
RG	<i>Revue Grégorienne</i> , Solesmes
RHE	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i> , Louvain
RSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i> , Paris
RTAM	<i>Revue de Théologie Ancienne et Médiévale</i> , Louvain, abbaye du Mont-César
RTL	<i>Revue Théologique de Louvain</i> , Louvain
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
SD	<i>Scripta et Documenta</i> , Montserrat

SE	<i>Sacris Erudiri</i> , Steenbrugge
SL	<i>Studia Liturgica</i> , Rotterdam
SP	<i>Studia Patristica</i> , Berlin (éd. Cross dans TU) ; à partir de SP 17, Louvain (éd. Livingston)
SPL	<i>Studia Patristica et Liturgica</i>
ST	<i>Studi e Testi</i>
ThQ	<i>Theologische Quartalschrift</i> , Tübingen
TLDH	<i>Travaux Liturgiques de Doctrine et d'Histoire</i>
TPL	<i>Textus Patristici et Liturgici</i>
TMAO	Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
TUA	Texte und Arbeiten
VigChr	<i>Vigiliae Christianae</i> , Amsterdam
VL	<i>Vetus Latina</i> (éditée à Beuron)
Wo	<i>Worship</i> , Collegeville
ZKTh	<i>Zeitschrift für Katholische Theologie</i> , Innsbruck

DOCUMENTS

AcJn	<i>Actes de Jean</i>
AcTh	<i>Actes de Thomas</i>
AM	Anaphore d'Addaï et Mari
AnBarc	Anaphore de Barcelone
And	Fragment Anderson
AntL	Antiphonaire de Leon
XIIAp	Liturgie des Douze Apôtres
Bas	Liturgie de saint Basile
Berg	Sacramentaire de Bergame
Bgr	Antiphonaire de Bangor
Bia	Sacramentaire de Biasca
Bick	Fragment Bickell
Bob	Missel de Bobbio
Bon	Sacramentaire de saint Boniface
Byz	Liturgie byzantine
Byz-Bas	Liturgie byzantine de saint Basile
CA	<i>Constitutions apostoliques</i>
Chrys	Liturgie grecque de saint Jean Chrysostome
1 Clem	<i>Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens</i>
DB	Fragment de Dêr-Balyzeh
DBr	Fragment De Bruyne
DEO	<i>De Ecclesiasticis Officiis</i> d'Isidore de Séville
Did	<i>La Didachè</i>
Dom	synaxe(s) dominicale(s)
DS	<i>De Sacramentis</i> ambrosien
DSOE	<i>De Septem Ordinibus Ecclesiae</i>
Eng	Sacramentaire d'Angoulême
E-Bas	Liturgie égyptienne de saint Basile

Fr A et B	Bénédictionnaires de Freising
FrgB 1 et 2	Les anaphores des Fragments de Bobbio (i.e. de Mai)
Gell	Sacramentaire de Gellone
1 et 2 Germ	<i>Expositiones</i> du Pseudo-Germain de Paris
Gev	Sacramentaire gélasien ancien
Greg	Sacramentaire grégorien
Hisp	Liturgie hispanique
Jas	Liturgie de saint Jacques
LH	<i>Liber Hymnorum</i> irlandais
LMS	<i>Liber Mozarabicus Sacramentorum</i>
LOr	<i>Liber Ordinum</i>
Lux	Lectionnaire de Luxeuil
LXX	La Bible des Septante
Med	Liturgie milanaise
MF	<i>Missale Francorum</i>
MG	<i>Missale Gothicum</i>
MGV	<i>Missale Gallicanum Vetus</i>
Mil	Sacramentaire palimpseste de Milan
Mk	Liturgie de saint Marc
ML	Missel de Leofric
MM	<i>Missale Mixtum</i>
Mnc	Sacramentaire palimpseste de Munich
Mo	Messes de Mone
OR n.	<i>Ordo Romanus</i> n.
OS	<i>Orationes Solemnnes</i>
PC	<i>Paenitentiale Cummeani</i>
Ph	Sacramentaire <i>Philipps</i> de Berlin
PRG	<i>Pontificale Romano-Germanicum</i>
Rom	Liturgie romaine
Ryl	<i>Papyrus Manchester John Rylands Lib. 465</i>
SEA	<i>Statuta Ecclesiae Antiqua</i>
Ser	Euchologe de Sérapion
SG 908	<i>Sangallensis 908</i>
SG 1394	<i>Sangallensis 1394</i>
Sto	Missel de Stowe
Str 254	<i>Strasbourg gr 254</i>
Syr-Bas	Version syriaque de la Liturgie de saint Basile
Syr-Jas	Version syriaque de la Liturgie de saint Jacques
TradAp	Tradition Apostolique (i.e. Diataxeis des saints apôtres).
Ve	Sacramentaire « léonien » de Vérone
Vg	Vulgate
Wolf	Lectionnaire de Wolfenbüttel

Bibliographie

SOURCES

- F.-X. ALTÈS I AGUILO, « Un questionari sinodal sobre la liturgia gallican en un manuscrit gironi », *RCatT* 4 (1979), p. 101-116.
- AMALAIRE DE METZ, *De ecclesiasticis officiis (Liber officialis)*, dans *Amalarii episcopi opera liturgica omnia* II, éd. J.-M. HANSSENS, Cité du Vatican, 1948 (ST 139).
- J. AMAT, *Passion de Perpétue et de Félicité suivie des Actes*, Paris, 1996 (SC 417).
- AMBROISE DE MILAN, *Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole*, éd. B. BOTTE, Paris, 1994 (SC 25 bis).
- , *Opera omnia*, éd. collectif, Rome, 1979-1994 (Biblioteca Ambrosiana) (22 vol.).
- R. AMIET, *The Benedictionals of Freising (Munich Bay. St. Bib., Cod. lat. 6430)*, Londres, 1974 (HBS 88).
- M. ANDRIEU, *Les « Ordines romani » du haut Moyen Âge*, Louvain, 1931-1956 (5 vol.).
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermons sur la Pâque*, éd. S. POQUE, Paris, 1966 (SC 116).
- AVIT DE VIENNE, *Opera*, éd. R. PEIPER, MGH, Auctorum antiquissimorum VI, 2, Berlin, 1883-1961.
- H. M. BANNISTER, « Some Recently Discovered Fragments of Irish Sacramentaries », *JThS* 5 (1903-1904), p. 49-75.
- , « *Missale Gothicum* ». *A Gallican Sacramentary Ms. Vatican. Regin. Lat. 317*, Londres, 1917 et 1919 (HBS 52 et 54).
- BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, éd. B. COLGRAVE et R. A. B. MYNORS, Oxford, 1992.
- L. BIELER, *The Irish Penitentials*, Dublin, 1975 (Scriptores Latini Hiberniae 5).
- B. BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstruction*⁴, Münster, 1989 (LQF 39).
- B. BOTTE et Chr. MOHRMANN, *L'Ordinaire de la messe. Texte critique, traduction et études*, Louvain-Paris, 1953.
- J.-P. BOUHOT, « Les sources de l'*Expositio Missae* de Remi d'Auxerre », *REA* 26 (1980), p. 118-169.
- Fr. BOVON et P. GEOLTRAIN (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens* I, Paris, 1997 (« Bibliothèque de la Pléiade »).

- J. O. BRAGANÇA, « A carta do Papa Vigilio ao Profuturo Arcebispo de Braga », *Bracara Augusta* 21 (1968), p. 5-31.
- A. BREEN, « The Liturgical Materials in MS Ox. Bodl. lib. Auct. F. 4/32 », *ALW* 34 (1992), p. 121-153.
- F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western I, Eastern*, Oxford, 1896.
- L. BROU et J. VIVES, *Antifonario visigotico mozarabe de la Catedral de Leon*, Barcelone-Madrid, 1959 (MHS-SL 5-1).
- W. BULST, *Hymni latini antiquissimi LXXXV. Hymni et Psalmi III*, Heidelberg, 1956.
- R. CABIÉ, *La Lettre du pape Innocent I^{er} à Decentius de Gubbio (19 mars 416). Texte critique, traduction et commentaire*, Louvain, 1973 (Bibliothèque de la RHE).
- CASSIEN, *Les Institutions cénobitiques*, éd. J.-C. GUY, Paris, 2001 (SC 109 bis).
- CÉSAIRE D'ARLES, *Sermones nunc primum in unum collecti et ad leges artis criticae ex innumeris manuscriptis recogniti*, éd. G. MORIN, Turnhout, 1953² (CCSL 103 et 104).
- , *Sermons au peuple*, éd. M.-J. DELAGE, Paris, 1971, 1978 et 1986 (SC 175, 243 et 330).
- E. CHATELAIN, « Fragments palimpsestes d'un lectionnaire mérovingien (Lectionnaire palimpseste de Paris, Paris BN cod. lat. 10863) », *Revue d'histoire et de littérature religieuse* 5 (1900), p. 193-199.
- CHROMACE D'AQUILÉE, *Sermons I et II*, éd. J. LEMARIÉ, Paris, 1969 et 1971 (SC 154 et 164).
- CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, éd. A. JAUBERT, Paris, 1971 (SC 167).
- R. H. CONNOLLY, « Sixth Century Fragments of an Eastern-Syrian Anaphora », *OC* 12/14 (1925), p. 99-128.
- CONSTANCE DE LYON, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, éd. R. BORJUS, Paris, 1965 (SC 112).
- G. J. CUMING, *The Liturgy of Saint Mark*, Rome, 1990 (OCA 234).
- CYPRIEN DE CARTHAGE, *Opuscula*, éd. R. WEBER et alii, Turnhout, 1972 et 1976 (CCSL 3 et 3A).
- , *Epistula*, éd. F. DIERCKS, Turnhout, 1994-1999 (CCSL 3B, 3C et 3D).
- , *La Bienfaisance et les Aumônes*, éd. et trad. M. POIRIER, Paris, 1999 (SC 440).
- D. DE BRUYNE, « Les notes liturgiques du ms. 134 de la cathédrale de Trèves », *RBén* 33 (1921), p. 46-52.
- , « Notes liturgiques inédites du Codex Palatinus des Évangiles », *RBén* 45 (1933), p. 255.
- Ch. DE CLERCQ, *Concilia Galliae A. 511-695*, Turnhout, 1963 (CCSL 148 A).
- J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire grégorien d'après ses principaux manuscrits* : — I, *Le Sacramentaire, le supplément d'Aniane*, Fribourg (Suisse), 1979² ; — II, *Textes complémentaires pour la messe*, 1979 ;

- III, *Textes complémentaires divers*, 1982 (Spicilegium Friburgense 16, 24 et 28).
- V. DESPREZ, *Règles monastiques d'Occident IV^e-VI^e siècle, D'Augustin à Ferréol*, Bellefontaine, 1980 (Vie monastique 9).
- E. S. DEWICK et W. H. FRERE, *The Leofric Collectar compared with the Collectar of St. Wulfstan together with Kindred Documents of Exeter and Worcester*, Londres, 1914 et 1921 (HBS 45 et 56).
- A. DOLD, « Le texte de la Missa catechumenorum du cod. Sangall. 908 », RBén 36 (1924), p. 307-316.
- , « Zwei altfränkische Gebete aus Codex Augiensis CCLIII (Karlsruhe, Landesbibl.) », TUA 12 (1925), p. 35-37.
- , « Liturgie-fragmente aus den beiden palimpsesten Cod. Aug. et CLM 14429 », RBén 38 (1926), p. 273-277.
- , *Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche (Bibl. Wolfenbüttel, cod. 4160, Weisenburgensis 76)*, Beuron, 1936 (TUA 26-28).
- , *Das Sakramentar in Schabcodex M 12 sup. der Bibl. ambrosiana. Mit altspanischen Formelgut in gallischen Rahmenwerk*, Beuron, 1952 (TUA 43).
- , *Palimpsest Studien I*, Beuron, 1955 (TUA 45), p. 1-36 (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Palimpsest-Cod. 908).
- A. DOLD et L. EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar im CLM 14429 der Staatsbibliothek München*, Beuron, 1964 (TUA 53-54).
- J. DORESSE et E. LANNE, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile*, Louvain, 1960.
- L. DUCHESNE, *Liber Pontificalis I*, Paris, 1886.
- A. DUMAS et J. DESHUSSES, *Liber sacramentorum Gellonensis*, Turnhout, 1981 (CCSL 159-159A).
- ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, éd. P. MARAVAL, Paris, 1982 (SC 296).
- L. EIZENHÖFER, *Canon missae romanae* : - I, Rome, 1954 (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Subsidia Studiorum 1) ; - II, *Textus propinqui*, Rome, 1966 (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Subsidia Studiorum 7).
- EUSÈBE « LE GALLICAN », *Collectio homiliarum*, éd. F. GLORIE, Turnhout, 1970 (CCSL 101, 101A et 101B).
- R. FAWTIER, « Vie de saint Samson », dans *Bibliothèque de l'École des hautes études* 197, Paris, 1912, p. 91-72.
- M. FÉROTIN, *Le « Liber Mozarabicus Sacramentorum » et les Manuscrits mozarabes*, Paris, 1912 ; nouvelle édition augmentée d'une bibliographie de A. WARD et C. JOHNSON, Rome, 1995 (BEL 78).
- , *Le « Liber Ordinum » en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris, 1904 ; nouvelle édition avec supplément bibliographique de A. WARD et C. JOHNSON, Rome, 1996 (BEL 83).
- Bon. FISCHER et alii, *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, Fribourg-en-Brisgau, 1949 s.
- G. H. FORBES, *Missale Drumondiense. The Ancient Irish Missal in the Possession of the Baroness Willoughby de Eresby. Drummond Castle, Perthshire, Burntisland*, 1882.

- FULGENCE DE RUSPE, *Opera*, éd. J. FRAIPONT, Turnhout, 1968 (CCSL 91 et 91A).
- Kl. GAMBER, « Leimadbrücke eines mailändischen Lektionars aus dem 6.-7. Jh. », *Scriptorium* 15 (1961), p. 117-121.
- , *Ordo antiquus gallicanus : Der gallikanische Messritus des 6. Jahrhunderts*, Ratisbonne, 1965 (TPL 3).
- , « Ein St. Galler Fragment », *Scriptorium* 20 (1966), p. 57-59.
- , *Das Bonifatius-Sakramentar und weitere frühe Liturgiebücher aus Regensburg*, Ratisbonne, 1975 (TPL 12).
- , « Das Regensburg Fragment eines Bonifatius-Sakramentars. Ein neuer Zeuge des vorgregorianischen Messkanon », *RBén* 85 (1975), p. 266-302.
- , « Reste einer gallikanischen Epistelliste aus der Frühzeit der bayrischen Kirche », *RBén* 88 (1978), p. 111-122.
- J. GAUDEMET et B. BASDEVANT, *Les Canons des conciles mérovingiens (VI-VII^e siècle)*, Paris, 1989 (SC 353 et 354).
- GAUDENCE DE BRESCIA, *Opera*, éd. A. GLÜCK, Vienne-Leipzig, 1936 (CSEL 68).
- A. GELSTON, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford, 1992.
- GENNADE DE MARSEILLE, *Liber de uiri illustribus* (et JÉRÔME, *Lib. de uiri ill.*), éd. E. C. RICHARDSON, Leipzig, 1896 (TU 14), heft 1.
- GERMAIN DE PARIS (PSEUDO-), *Expositio antiquae liturgiae gallicanae*, éd. E. C. RATCLIFF, Londres, 1971 (HBS 98).
- Graduel de Saint-Yrieix (Paris BN latin 903)*, PM serie I, 13, Tournai, 1925.
- GRÉGOIRE DE TOURS, *Historiarum libri decem*, éd. B. KRUSCH et W. LEVISON, MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum* I, 1, Munich, 1951².
- , *Libri miraculorum et opera minora*, éd. B. KRUSCH et W. LEVISON, MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum* I, 2, Munich, 1969².
- R. GRYSO, *Les Palimpsestes ariens latins de Bobbio*, Turnhout, 1982 (Amarium Codicum Insignium 2).
- , *Scripta arriana latina* I, Turnhout, 1982 (CCSL 87).
- , *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, Altlateinische Handschriften I – Manuscrit vieux latins. Répertoire descriptif d'après un manuscrit inachevé de Hermann Josef Frede †*, Fribourg-en-Brisgau, 1999.
- A. W. HADDAN et W. STUBBS, *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland*, Oxford, 1869-1878 (3 vol.).
- A. HÄNGGI et I. PAHL, *Prex Eucharistica I, Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg (Suisse), 1998³ (Spicilegium Friburgense 12).
- O. HEIMING, *Das ambrosianische Sakramentar von Biasca (Milan, Bibl. Ambros., Cod. A 24)*, Münster, 1969 (LQF 51, Corpus Ambrosiano-liturgicum 2).
- , *Liber sacramentorum Augustodunensis*, Turnhout, 1984 (CCSL 159B).
- R.-J. HESBERT, *Antiphonale missarum sextuplex*, Rome, 1967².

- , *Corpus antiphonarium officii*, Rome, 1963-1979 (6 vol.) ; en particulier vol. IV : *Responsoria, versus, hymni et varia*, Rome, 1970.
- HILAIRE DE POITIERS, *Traité des mystères*, éd. J.-P. BRISSON, Paris, 1947 (SC 19).
- IGNACE D'ANTIOCHE, POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, éd. P. CAMELOT, Paris, 1969 (SC 10).
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, éd. A. ROUSSEAU et alii, Paris, 1965-1969 (SC 100 [1 et 2], 152, 153, 210, 211, 263, 264, 293 et 294).
- ISIDORE DE SÉVILLE, *De ecclesiasticis officiis*, éd. A. C. LAWSON, Turnhout, 1989 (CCSL 113).
- J. JANINI, *Liber Ordinum Sacerdotal (Cod. Silos, Arch. Monastico 3)*, Silos, 1981 (Studia Silensia 7).
- , *Liber Ordinum Episcopalis (Cod. Silos, Arch. Monastico 4)*, Silos, 1991 (« Studia Silensia » 25).
- M. E. JOHNSON, *The Prayers of Sarapion of Thmuis. A Literary, Liturgical, and Theological Analysis*, Rome, 1995 (OCA 249).
- A. JÜLICHER, *Itala. Das Neue Testament in altlateinischen Überlieferung nach der Handschriften* : — I, *Matthäus Evangelium*, complété par A. W. MATZKOW et K. ALAND, Berlin-New York, 1972² ; — II, *Markus Evangelium*, Berlin, 1972² ; — III, *Lucas Evangelium*, Berlin, 1970² ; — IV, *Johannes Evangelium*, A. JÜLICHER, Berlin, 1963.
- JUSTIN DE ROME, *Apologies pour les chrétiens*, éd. Ch. MUNIER, Fribourg (Suisse), 1995 (Paradosis 39).
- A. KALF, *Ps. Hieronymi De septem ordinibus ecclesiae*, Wurtzbourg, 1938.
- A. F. J. KLIJN, *The Acts of Thomas. Introduction, Texts, Commentary*, Leyde, 1962 (Supplements to Novum Testamentum 5).
- A. KUYPERS, *The Prayer-Book of Aedelwald the Bishop, Commonly Called the Book of Cerne*, Cambridge, 1902.
- LACTANCE, *Les Institutions divines*, livre IV, éd. P. MONAT, Paris, 1992 (SC 377).
- E. LANNE, *Le Grand Euchologe du monastère Blanc*, Paris, 1958 (PO 28).
- A. LESLEY, *Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum Mozarabes*, Rome, 1775 (rééd. PL 85).
- E. A. LOWE, *The Bobbio Missal : A Gallican Mass-Book (MS. Paris lat. 13246)*, Londres, 1920 et 1924 (HBS 58 et 61).
- , « Two New Latin Liturgical Fragments on Mount Sinai », RBén 74 (1964), p. 252-283.
- M. MAGISTRETTI, *Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI olim in usum canonicae vallis Travalviae*, Milan, 1905 (Monumenta Veteris Liturgiae Ambrosianae 2) (2 vol.).
- G. MARTINEZ-DIEZ et F. RODRIGUEZ, *La Coleccion Canonica Hispana*, Madrid, 1966-1992 (5 vol. parus).
- MAXIME DE TURIN, *Sermones*, éd. A. MUTZENBECHER, Turnhout, 1962 (CCSL 23).
- MAXIME DE TURIN (PSEUDO-), *Sermo 78* ; PL 57, col. 687-692.

- B.-C. MERCIER, *La Liturgie de saint Jacques, Édition critique du texte avec traduction latine*, Paris, 1944 (PO 26).
- M. METZGER, *Les Constitutions apostoliques*, Paris, 1985, 1986 et 1987 (SC 320, 329 et 336).
- E. MOELLER, *Corpus benedictionum pontificalium*, Turnhout, 1971-1979 (CCSL 162 et 162C) (4 vol.).
- , *Corpus praefationum*, Turnhout, 1980 et 1981 (CCSL 161 et 161D) (5 vol.).
- L. C. MOHLBERG, *Das gallikanische Sakramentar, Cod. Vat. Reg. lat. 317 des 7.-8. Jahrhundert*, Augsburg, 1927 (2 vol.).
- , *Sacramentarium Veronense (Verona, Biblioteca Capitolare cod. LXXXV)*, Rome, 1956 (REDSMF 1).
- , *Missale Francorum (Vat. Reg. lat. 257)*, Rome, 1957 (REDSMF 2).
- , *Missale Gallicanum Vetus (Cod. Vat. Palat. lat. 493)*, Rome, 1958 (REDSMF 3).
- , *Liber Sacramentorum Romanum Aecclesiae Ordinis Anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316, Paris BN lat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, Rome, 1981³ (REDSMF 4).
- , *Missale Gothicum (Vat. Reg. lat. 317)*, Rome, 1961 (REDSMF 5).
- G. MORIN, « Un nouveau recueil inédit d'homélies de S. Césaire d'Arles », RBén 16 (1899), p. 241-260, 289-305 et 334-344.
- , « Fragments inédits et jusqu'à présent uniques d'antiphonaire gallican », RBén 22 (1905), p. 329-356.
- , « Lectionnaire mérovingien de Sélestat (Bibliothèque de la ville de Sélestat, cod. I ; ol. 1093) avec fragments du texte occidental des Actes », RBén 25 (1908), p. 161-166 (édition partielle).
- , « L'Épistolier fragmentaire de Sélestat (Bibl. de la Ville de Sélestat, Cod. I-B) », RBén 25 (1908), p. 166.
- A. MUNDO, « El Commicus Palimpsest Paris lat. 2269 amb notes sobre liturgia i mss. visigotics a Septimania y Catalunya », dans *Liturgica 1*, Montserrat, 1956 (SD 7), p. 151-275.
- Ch. MUNIER, *Les « Statuta Ecclesiae Antiqua »*, Paris, 1960 (Bibliothèque de l'institut de droit canonique de Strasbourg 5).
- , *Concilia Galliae A. 314-506*, Turnhout, 1963 (CCSL 148).
- , *Concilia Africae, A. 345-525*, Turnhout, 1974 (CCSL 149).
- NARSAÏ, *The Liturgical Homilies of Narsai*, éd. R. H. CONNOLLY, Cambridge, 1909 (Texts and Studies VIII. 1).
- NICÉTAS DE REMESIANA, *Instructio ad competentes*, éd. Kl. GAMBER, Ratisbonne, 1964 (TPL 1).
- OPTAT DE MILÈVE, *Traité contre les donatistes*, éd. M. LABROUSSE, Paris, 1995 et 1996 (SC 412 et 413).
- PACIEN DE BARCELONE, *Écrits*, éd. C. GRANADO et alii, Paris, 1995 (SC 410).
- A. PAREDI, « Il Sacramentario d'Ariberto Bib. cap. ms D 3, 2 », dans *Misc... Bernareggi*, Bergame, 1958 (Monumenta Bergomensia 6), p. 327-488.
- , *Sacramentarium Bergomense (Bibl. di S. Alessandro in Colonna)*, Bergame, 1962 (Monumenta Bergomensia 7).

- PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, éd. M. PETSCHENIG, Vienne, 1888 (CSEL 16), p. 1-190.
- J. PÉREZ DE URBEL et A. GONZALEZ Y RUIZ-ZORRILLA, *Liber Commicus*, Madrid, 1950 et 1955 (MHS-SL 2 et 3).
- J. PINELL I PONS, *Liber Orationum Psalmographicus. Colectas de salmos del antiguo rito hispanico*, Barcelone-Madrid, 1972 (MHS-SL 9).
- S. REHLE, « *Missale Beneventanum* », SE 21 (1971-1973), p. 323-405.
- R. ROCA-PUIG, *L'Anafora de Barcelona i altres pregaries (Missa del Segle IV)*, Barcelone, 1994.
- W. RORDORF et A. TUILLIER, *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, Paris, 1978 (SC 248).
- P. SAINT-ROCH, *Liber sacramentorum Engolismensis*, Turnhout, 1987 (CCSL 159C).
- P. SALMON, *Le Lectionnaire de Luxeuil (Paris BN, cod. lat. 9427)* :
 – I. Édition et étude comparative. Contribution à l'histoire de la Vulgate et de la liturgie en France au temps des Mérovingiens, Rome, 1944 ;
 – II. Étude paléographique et liturgique suivie d'un choix de planches, 1953 (CBL 7 et 9).
- TERTULLIEN, *Opera catholica. Aduersus Marcionem ; Opera montanistica*, éd. A. GERLO, Turnhout, 1954 (CCSL 1 et 2).
- THÉODORE DE MOPSUESTE, *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste (Ms. Mingana syr. 561, Selly Oak Colleges Lib. Birmingham)*, éd. R. TONNEAU et R. DEVREESE, Cité du Vatican, 1949 (ST 145).
- A. THIELE, *Epistulae pontificum romanorum genuinae et ea quae ad eos scriptae sunt I*, Braunsberg, 1868.
- J. VIVES et J. CLAVERAS, *Oracional visigotico*, Barcelone, 1946 (MHS-SL 1).
- J. VIVES et alii, *Concilios visigoticos e hispano-romanos*, Barcelone-Madrid, 1969.
- C. VOGEL, « L'Hymnaire de Mürbach contenu dans le ms. Oxford, Bodleian Junius 25, 5137. Un témoin du cursus bénédictin ou cursus occidental ancien », *Archives de l'Église d'Alsace* 9 (1958), p. 1-42.
- C. VOGEL et C. ELZE, *Le Pontifical romano-germanique du x^e siècle* :
 – I. Cité du Vatican, 1963 (ST 226) ; – II. 1963 (ST 227).
- G. F. WARNER, *The Stowe Missal MS D.II, 3 in the Library of the Royal Irish Academy*, Dublin, Londres, 1906 et 1915 (HBS 31 et 32).
- F. E. WARREN, *The Leofric Missal as used in the Cathedral of Exeter during the Episcopate of its First Bishop A.D. 1050-1072*, Oxford, 1883.
- , *The Antiphonary of Bangor, an Early Irish Manuscript in the Ambrosian Library at Milan*, Londres, 1893 et 1895 (HBS 4 et 5).
- R. WEBER, *Le Psautier romain et les Autres Anciens Psautiers latins*, Rome, 1953 (CBL 10).
- A. WILMART, « *Missa catechumenorum* », RBén 27 (1910), p. 109-113.
- ZÉNON DE VÉRONE, *Tractatus*, éd. B. LÖFSTEDT, Turnhout, 1971 (CCSL 22).

MANUELS ET INSTRUMENTS DE TRAVAIL

- B. ALTANER et B. STUIBER, *Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Fribourg-en-Brigau, etc., 1981⁹.
- , *Biblica patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris, 1975 s.
- K. BIERBRAUER, *Biblioteca Apostolica Vaticana. Liturgia und Andacht im Mittelalter*, Stuttgart, 1992.
- B. BISCHOFF, *Paléographie de l'Antiquité romaine et du Moyen Âge occidental*, trad. de l'allemand, Paris, 1985.
- F. BRUNHÖLZL, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge* : — I. De Cassiodore à la fin de la Renaissance carolingienne ; — II. L'Époque mérovingienne, Turnhout, 1990.
- H. VON CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart, 1986⁶.
- E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente, Note storiche*, Rome, 1984 (BELS 13).
- E. DEKKERS, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge, 1995³ (SE 3).
- N. DUVAL, *Naissances des arts chrétiens. Atlas des monuments paléochrétiens de la France*, Paris, 1991.
- A. EBNER, *Iter Italicum. Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunzgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter*, Fribourg-en-Brigau, 1896.
- Kl. GAMBER, *Sakramentartypen. Versuch gruppierung der Handschriften und Fragmente bis jahrtausendwende*, Beuron, 1958 (TUA 49/50).
- , *Codices Liturgici Latini Antiquiores* : — I et II, Fribourg (Suisse), 1968² ; — III, *Supplementum. Ergänzung und Registerband*, avec la collaboration de B. BAROFFIO et alii, Fribourg (Suisse), 1988 (Spicilegii Friburgensis Subs. 1 et 1a).
- J. GAUDEMET, *Les Sources du droit de l'Église en Occident du I^{er} au VII^e siècle*, Paris, 1985.
- R. GRÉGOIRE, *Les Homéliaires du Moyen Âge. Inventaire et analyse des manuscrits*, Rome, 1966 (*Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Minor, Fontes* 4).
- , *Homéliaires liturgiques médiévaux. Analyse des manuscrits*, Spolète, 1980 (*Studi Medievali* 12).
- M. HUGLO et alii, *Fonti e paleografia del canto ambrosiano*, Milan, 1956 (*Archivo Ambrosiano* 7).
- J. JANINI, *Manuscritos liturgicos de la bibliotecas de Espana* : — I. *Castilla y Navarra*, Burgos 1977 ; — II. *Aragon, Cataluna y Valencia*, Burgos, 1980 (*Facultad Teologica del Norte de Espana* 38 et 38/2).
- V. LEROQUAIS, *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1924 (3 vol.).
- E. A. LOWE, *Codices Latini Antiquiores. A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century*, Oxford, 1934-1960 et *Supplementum*, Oxford, 1971 (11 vol.).
- G. MANZ, *Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins*

- II. *Jahrhundert, gesammelt und dargeboten von G. Manz*, Beuron, 1941 (TUA 1).
- A.-G. MARTIMORT (éd.), *L'Église en prière*, Paris, 1961 (nouvelle édition entièrement refondue, Paris, 1983-1984, 4 vol.).
- Cl. MORESCHINI et E. NORELLI, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine I, De Paul à l'ère de Constantin*, trad. de l'italien, Genève, 2000.
- E. PALAZZO, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge, des origines au XIII^e siècle*, Paris, 1993.
- J. QUASTEN et alii, *Initiation aux Pères de l'Église*, trad. de l'anglais (t. IV trad. de l'italien), Paris, 1955-1986.
- Kl. SALLMANN et alii, *Nouvelle histoire de la littérature latine IV, L'Âge de transition 117-284*, trad. de l'allemand, Turnhout, 2000.
- P. SALMON, *Les Manuscrits liturgiques latins de la bibliothèque vaticane*, Cité du Vatican, 1968-1972 (ST 251, 253, 260, 267 et 270) (5 vol.).
- C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, Spolète, 1981² (Studi Medievali 1).

ÉTUDES

- R. ALBERTINE, « Selected Survey of the Theme *Spiritual Sacrifice* to Augustine », EL 104 (1990), p. 35-50.
- J. J. G. ALEXANDER, *Insular Manuscripts, 6th to the 9th Century*, Londres, 1978.
- E. ALIAGA, *Victoria de Cristo sobre la muerte en los textos eucarísticos de la octava pascual hispanica*, Rome, 1973.
- R. AMIET, *La Veillée pascale dans l'Église latine I, Le Rite romain*, Paris, 1999 (Liturgie 11).
- M. ANDRIEU, « Le sacre épiscopal d'après Hincmar de Reims », RHE 48 (1953), p. 22-74.
- M. ARRANZ, « Le *Sancta sanctis* dans la tradition liturgique des Églises », ALW 15 (1973) p. 31-76.
- J.-C. ASENSIO, « Los recitativos del Liber Omnium Offerentium », EG 26 (1998), p. 75-94.
- R. AUBERT, « Eusèbe le Gaulois », dans DHGE 15, 1963, col. 1464-1465.
- R. G. BABCOCK, « The Luxeuil Prophets and the Gallican Liturgy », *Scriptorium* 47 (1993), p. 52-55.
- F. BAIX, « Les sources liturgiques de la *Vita Remigii* de Hincmar », dans Misc... *De Meyer* I, Louvain, 1946, p. 211-227.
- J. F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Rome, 1987 (OCA 228).
- M. BANNIARD, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin* (CEA-SMATM 25), Paris, 1992.
- J. BARBEL, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums*, Bonn, 1941 (Theophania 3).

- J. BARBET et C. LAMBOT, « Nouvelle tradition du Symbole du rit gallican », RBén 75 (1965), p. 335-345.
- A. A. R. BASTIAENSEN, « The Beginnings of Latin Liturgy », SP 30 (1993), p. 81-87.
- W. H. BATES, « Thanksgiving in the Liturgy of St. Mark », dans *The Sacrifice of Praise. Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharist and Baptismal Liturgies. In Honour... Couratin*, éd. B. D. SPINKS, Rome, 1981 (BELS 19), p. 109-119.
- P. BATIFFOL, « L'*Expositio Missae* attribuée à saint Germain de Paris », repris dans *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris, 1919, p. 245-290.
- , « La liturgie du sacre des évêques », RHE 23 (1927), p. 733-763.
- J. BAUDOT, « Bénédiction épiscopales », DACL II-1, 1910, col. 716-723.
- , « Bénédictionnaire », *ibid.*, col. 727-741.
- A. BAUMSTARCK, « Untersuchungen », dans K. MOHLBERG, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche*, Münster, 1927 (LQF 11-12).
- , *Liturgie comparée*, éd. revue par B. BOTTE, Chevetogne, 1953³.
- P. F. BEATRICE, *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*, Rome, 1983 (BELS 28).
- B. BECK, *Annotationes ad textus quosdam liturgicos e vitis sanctorum aevi merovingici selectos*, Rome, 1939.
- H. G. BECK, *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century*, Rome, 1950 (Analecta Gregoriana 51).
- G. BENOÎT-CASTELLI, « Le "*Praeconium pascale*" », EL 67 (1953), p. 309-334.
- S. BENZ, « Zur Geschichte der römischen Kirchweihe nach den Texten des 7. bis 9. Jahrhunderts », dans *Enkaina, gesammelte Arbeiten zum achthundertjährigen Weihegedächtnis der Abteikirche Maria Laach*, Düsseldorf, 1956, p. 62-109.
- , « Zur Vorgeschichte des Textes der römischen Taufwasserweihe », RBén 66 (1956), p. 218-255.
- K. BERG, *Die Werke des Hl. Caesarius von Arles als liturgiegeschichtliche Quelle*, Rome, 1946.
- J. BERNAL, « Los sistemas de lecturas y oraciones en la vigilia pascual en la antigua liturgia hispanica », HS 17 (1964), p. 283-347.
- Ph. BERNARD, « Le Canticum des Trois Enfants (Dn 3, 52-90) et les répertoires liturgiques occidentaux dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge », *Musica e Storia* 1 (1993), p. 231-272.
- , *Du chant romain au chant grégorien*, Paris, 1996.
- , « L'*Hexaméron* de Basile de Césarée et l'*Apotheosis* de Prudence, sources de l'*Expositio Antiquae Liturgicae Gallicanae* du Pseudo-Germain de Paris », EcclOr 13 (1996), p. 65-73.
- , « Le *Trecanum* : un fantôme dans la liturgie gallicane ? », *Francia* 23 (1996), p. 95-98.
- , « La "Liturgie de la Victoire". Mise en scène du pouvoir, *Ordo Missae* et psalmodie responsoriale dans l'Antiquité tardive et le haut

- Moyen Âge. Réflexions à partir de l'*Expositio* du Pseudo-Germain de Paris », *EcclOr* 13 (1996), p. 407-434.
- , « La “*Contestatio* mérovingienne pour une messe de saint Remi” conservée dans le manuscrit Reims, BM 1395 f^{rs} 39v-40v : un sermon carolingien ou capétien fabriqué d’après Hincmar ? », *EL* 111 (1997), p. 242-262.
 - , « Un passage perdu des *Acta Thomae* latins conservé dans une anaphore mérovingienne », *RBén* 107 (1997), p. 24-39.
 - , « *Quadrata Confessio*, les “Messés de Mone” et la récitation du *Credo* à la messe dans la Gaule de l’Antiquité tardive », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 82 (1998), p. 431-443.
 - , « Les temps de la liturgie », dans *Histoire du christianisme III, Les Églises d’Orient et d’Occident*, éd. J.-M. MAYEUR et alii, Paris, 1998, p. 1015-1051.
- G. BERTI, « Il piu antico lezionario della Chiesa », *EL* 68 (1954), p. 147-154.
- B. BISCHOFF, *Die kölnen Nonnenhss., und das Scriptorium von Chelles : karolinische und ottonische Kunst*, Wiesbaden, 1957 (Forschungen zur Kunstgeschichte und christliche Archäologie 3), p. 395-411.
- E. BISHOP, « Liturgical Note », dans A. KUYPERS, *The Prayer-Book of Aedelwald the Bishop, Commonly Called the Book of Cerne*, Cambridge, 1902, p. 234-283.
- , « Appendix to the Liturgical Homelies of Narsai », dans R. H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai*, Cambridge, 1909, p. 85-176.
 - , « On the Early Texts of the Roman Canon », repris dans *Liturgica Historica*, Oxford, 1918, p. 77-115.
 - , « *Kyrie eleison* : A Liturgical Consultation », *ibid.*, p. 116-136.
 - , « The Litany of Saints in the Stowe Missal », *ibid.*, p. 137-164.
 - , « Spanish Symptoms », *ibid.*, p. 165-202.
- E. BISHOP et A. WILMART, « La réforme liturgique de Charlemagne », *EL* 45 (1931), p. 186-207.
- W. C. BISHOP, « The African Rite », *JThS* 13 (1911-1912), p. 250-277.
- M. BOGAERT, « Un témoin liturgique de la vieille version latine du livre de Judith », *RBén* 77 (1967), p. 7-28.
- , « Le livre deutérocanonique de Baruch dans la liturgie romaine », dans *Mélanges... Botte*, Louvain, 1972, p. 31-48.
 - , « Le témoignage de la *Vetus Latina* dans l’étude de la tradition des Septante. Ézéchiel et Daniel dans le papyrus 967 », *Biblica* 59 (1978), p. 384-395.
 - , « La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions », *RTL* 19 (1988), p. 137-159 et 276-314.
 - , « L’importance de la Septante et du *Monacensis* de la Vieille Latine pour l’exégèse des livres de l’Exode (chap. 35-40) », dans *Studies in the Book of Exodus, Redaction, Reception, Interpretation*, éd. M. VERVENNE, Louvain, 1996 (Bibl. Ephemeridum Theologicum Lovaniensium 126), p. 399-428.
- P. BORELLA, « La Missa o *Dimissio* catechumenorum », *EL* 53 (1939), p. 60-110.

- , « Il bacio di pace alla messa ed a compieta negli antichi riti ambrosiano e mozarabico », *Ambrosius* 28 (1952), p. 73-78.
- , « Il Canon Missae ambrosiano », *ibid.* 30 (1954), p. 224-257.
- , « L'Oratio super Sindomen », *ibid.* 34 (1958), p. 173-176.
- , *Il rito ambrosiano*, Brescia, 1964 (Biblioteca di Scienza Religiosa 7).
- , « Il Natale e l'Epifania a Milano », dans *Mélanges... Botte*, Louvain, 1972, p. 49-69.
- B. BOTTE, « *Prima resurrectio*, un vestige de millénarisme dans les liturgies occidentales », *RTAM* 15 (1948), p. 5-17.
- , « Une fête du prophète Élie en Gaule au VI^e siècle », *Cahiers sioniens* 4 (1950), p. 170-177.
- , « Abraham dans la liturgie », *Cahiers sioniens* 5 (1951), p. 88-95.
- , « Problèmes de l'anamnèse », *JEH* 5 (1954), p. 15-24.
- , « L'épiclese dans les liturgies syriennes orientales », *SE* 6 (1954), p. 48-72.
- , « Le culte du prophète Élie dans l'Église chrétienne », dans *Élie le Prophète I, Selon les Écritures et les Traditions chrétiennes*, Bruges, 1956 (*Les Études Carmélitaines* hors série), p. 208-218.
- , « Latines (Versions) antérieures à saint Jérôme », dans *Dictionnaire de la Bible* V, 1957, *Supplément* col. 334-347.
- , « Les saints de l'Ancien Testament », *LMD* 52 (1957), p. 109-120.
- , « Les plus anciennes formules de prière pour les morts », dans *La Maladie et la Mort du chrétien dans la liturgie CSS* 21, Rome, 1975 (BELS 1), p. 83-89.
- J.-P. BOUHOT, *La Confirmation, Sacrement de la communion ecclésiale*, Lyon, 1968.
- , « Les lectionnaires latins », dans *La Lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne*, collectif, éd. Ch.-B. AMPHOUX et J.-P. BOUHOT, Lausanne, 1996 (*Histoire du texte biblique* 1), chap. VIII.
- M.-E. BOUILLET, « Le vrai *codex regularum* de saint Benoît d'Aniane », *RBén* 75 (1965), p. 345-349.
- E. BOULARAND, « L'eucharistie d'après le Ps.-Denys l'Aréopagite », *BLE* 58 (1957), p. 193-217 et 59 (1958), p. 129-164.
- A. BOULEY, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*, Washington, 1981 (*The Cath. Univ. of America Studies in Christian Antiquity* 21).
- C. A. BOUMAN, « Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer », *VigChr* 4 (1950), p. 94-115.
- E. BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires romains* : – I, *Les Textes primitifs*, Rome, 1949 ; – II, *Les Textes remaniés* 1. *Le Gélisien du VIII^e siècle*, Québec, 1952 ; et – 2. *Le Supplément d'Alcuin et les Grégoriens mixtes*, Cité du Vatican, 1958 (*Studi di Antichita Cristiana* 25).
- L. BOUYER, *Eucharistie, théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1968².
- P. F. BRADSHAW, « *Diem baptismo sollemniorum* : Initiation and Easter in Christian Antiquity », dans *ΕΥΛΟΓΗΜΑ, In Honour... Taft*, Rome, 1993 (AL 17), p. 41-51.

- , *La Liturgie chrétienne en ses origines*, trad. de l'anglais, Paris, 1995 (Liturgie 5).
- , « Redating the *Apostolic Tradition* : Some Preliminary Steps », dans *Rule of Prayer Rule of Faith. In Honor... Kavanagh*, éd. J. F. BALDOVIN, Collegeville, 1996, p. 3-17.
- , « The Homogenization of Christian Liturgy – Ancient and Modern », SL 26 (1996), p. 1-15.
- , « The Evolution of Early Anaphora », dans *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, éd. P. F. BRADSHAW, Collegeville, 1997, p. 1-18.
- G. BRAULIK, « Überlegungen zur alttestamentlichen ostertypologie », ALW 35-36 (1993-1994), p. 1-18.
- A. BREEN, « The Text of the Constantinople Creed in the Stowe Missal », *Proceedings of the Royal Irish Academy* 90 (1990), p. 107-121.
- H. BREWER, « Der zeitliche Ursprung und der Verfasser der Moneschen Messen », ZKTh 43 (1919), p. 693-703.
- J.-P. BRISSON, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, 1958.
- S. P. BROCK, *Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Fordham, 1979 (Syrian Church Series 9).
- L. BROU, « Le *Sancta sanctis* en Occident », JThS 46 (1945), p. 160-178 ; 47 (1946), p. 11-29.
- , « Études sur la liturgie mozarabe. Le Trisagion de la messe, d'après les sources manuscrites », EL 61 (1947), p. 309-334.
- , « Études sur la liturgie mozarabe. Le Psallendum de la messe et les chants connexes d'après les sources manuscrites », EL 61 (1947), p. 13-54.
- , « Les *Benedictiones*, ou Cantique des trois enfants dans l'ancienne messe espagnole », HS 1 (1948), p. 21-33.
- , « Les chants en langue grecque dans les liturgies latines », SE 1 (1948), p. 165-180.
- , « Les chants en langue grecque dans les liturgies latines : premier supplément », SE 4 (1952), p. 226-238.
- , « L'oraison *Ad Pacem* dans les anciennes liturgies latines », dans XXXV. *Congresso eucaristico internacional, Sessiones de Estudios I*, Barcelone, 1952, p. 699-704.
- , « Encore les *Spanish Symptoms* et leur contrepartie », HS 7 (1954), p. 467-485.
- , « Le joyau des antiphonaires latins. Le manuscrit 8 des archives de la cathédrale de Leon », *Archivos Leoneses* 7 (1954), p. 7-114.
- , « Le Psautier liturgique wisigothique et les éditions critiques des psautiers latins », HS 16 (1955), p. 337-360.
- , « *Et saeculum per ignem* », SE 8 (1956), p. 271-276.
- , « Le IV^e livre d'Esdras dans la liturgie hispanique et le graduel romain *Locus iste* de la messe de la dédicace », SE 9 (1957), p. 75-109.
- P. BROWE, « Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger und Karolingerzeit », ThQ 102 (1921), p. 40-50.
- M. P. BROWN, *The Book of Cerne. Prayer Patronage and Power in*

- Ninth-Century England*, Londres-Toronto, 1996 (The British Library Studies in Medieval Culture 1).
- R. CABIE, *La Pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascalle au cours des cinq premiers siècles*, Tournai, 1965.
- , « Les lettres attribuées à saint Germain de Paris et les origines de la liturgie gallicane », *BLE* 73 (1972), p. 183-192.
- F. CABROL, « *Le Book of Cerne*, les liturgies celtiques et gallicanes et la liturgie romaine », repris dans *Les Origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 227-242.
- , « Apologies », *DACL* I-1, 1907, col. 2591-2601.
- , « La Descente du Christ aux Enfers d'après la liturgie mozarabe et les liturgies gallicanes », *Rassegna Gregoriana* 8 (1909), p. 233-242.
- , « Bangor (Antiphonaire de) », *DACL* II-1, 1910, col. 183-191.
- , « Cerne (le Book of) », *DACL* II-2, 1910, col. 3308-3309.
- , « Centonisation », *ibid.*, col. 3255-3259.
- , « Diptyques (Liturgie) », *DACL* IV-1, 1920, col. 1045-1094.
- , « Fractio panis », *DACL* V-2, 1923, col. 2103-2116.
- , « Les origines de la liturgie gallicane », *RHE* 26 (1930), p. 951-962.
- , « Missel », *DACL* XI-2, 1934, col. 1431-1468.
- F. CABROL et A. DE MEESTER, « Descente du Christ aux Enfers », *DACL* IV-1, 1920, col. 682-696.
- F. CABROL et H. LECLERCQ, « Mozarabe (Liturgie) », *DACL* XII-1, 1935, col. 390-491.
- P. CAGIN, *Te Deum ou Illatio ?*, Solesmes, 1906 (Scriptorium Solesmense 1).
- , *L'Eucharistia. L'euchologie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires. Canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies*, Rome, etc., 1912 (Scriptorium Solesmense 2).
- C. CALLEWAERT, « Notes sur le Carême primitif gallican », repris dans *Sacris Erudiri*, Steenbrugge, 1940, p. 529-547.
- J. CAMPBELL, « The Debt of the Early English Church to Ireland », dans *Ireland and Christendom*, éd. P. NI CHATHAIN et M. RICHTER, Stuttgart, 1987 p. 332-346.
- R. CANTALAMESSA, *La Pâque dans l'Église ancienne*, trad. de l'italien, Berne, etc., 1980.
- B. CAPELLE, « Deux psautiers gaulois dans le Cod. Aug. CCLIII », *RBén* 37 (1925), p. 181-223.
- , « Notes de théologie ambrosienne : la personne de Melchisédech, *auctor sacramentorum* », *RTAM* 3 (1931), p. 183-190.
- , « Le Kyrie de la messe et le pape Gélase », repris dans *TLDH* II, Louvain, 1962, p. 116-134.
- , « Collecta », *ibid.*, p. 192-199.
- , « Alcuin et l'histoire du symbole de la messe », *ibid.*, p. 211-221.
- , « Innocent I^{er} et le Canon de la messe », *ibid.*, p. 236-247.
- , « Le rite de la fraction dans la messe romaine », *ibid.*, p. 287-318.
- , « L'oraison *Haec commixtio et consecratio* de la messe romaine », *ibid.*, p. 332-343.

- , « L'introduction du symbole à la messe », repris dans TLDH III, Louvain, 1967, p. 60-81.
- , « Les *Tractatus de Baptismo*, attribués à saint Maxime de Turin », *ibid.*, p. 89-91.
- , « Regnavit a ligno », *ibid.*, p. 211-214.
- , « La Nativité de la Vierge dans le *Missale Gothicum* », *ibid.*, p. 276-279.
- , « La messe gallicane de la Vierge, son rayonnement, ses sources », *ibid.*, p. 430-455.
- C. CHARLIER, « Notes sur les origines de l'écriture dite de Luxeuil », RBén 58 (1948), p. 149-157.
- A. CHAVASSE, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III^e au XI^e siècle I, Du III^e siècle à la réforme carolingienne*, Lyon, 1942.
- , « La bénédiction du chrême en Gaule avant l'adoption intégrale de la liturgie romaine », *Revue du Moyen Âge latin* 1 (1945), p. 109-128.
- , « Le deuxième canon d'Orange de 441. Essai d'exégèse », *Mélanges... Podechard*, Lyon, 1945, p. 103-120.
- , « Les deux rituels romain et gaulois de l'admission au catéchuménat que renferme le Sacramentaire gélasien (Vat. Reg. 316) », dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, Lyon, 1948, p. 79-98.
- , *Le Sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginensis 316). Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VI^e siècle*, Tournai, 1958 (Bibliothèque de théologie, série IV-1).
- , « Le sacramentaire gélasien du VIII^e siècle, ses deux principales formes », EL 73 (1959), p. 249-298.
- , « L'oraison *super sindonem* dans la liturgie romaine », RBén 70 (1960), p. 313-323.
- , *Le Sacramentaire dans le groupe dit « Gélasien du VIII^e siècle ». Une compilation raisonnée. Étude des procédés de confection et synoptique nouveau modèle*, Steenbrugge, 1984 (2 vol.)
- , *La Liturgie de la ville de Rome du V^e au VI^e siècle*, Rome, 1993 (AL 18).
- L. CHAVOUTIER, « Un *libellus* pseudo-ambrosien sur le Saint Esprit », SE 11 (1960), p. 136-191.
- J. CLAIRE, « L'évolution modale dans les répertoires liturgiques occidentaux », RG 40 (1962), p. 196-211 et 229-245 ; 41 (1963), p. 8-29 ; 49-61 et 127-151.
- , *Les répertoires latins avant l'« Ochtoechos » I, L'Office ferial romano-franc*, Solesmes, 1975 (EG 15).
- , « Le *Cantatorium* romain et le *Cantatorium* gallican. Étude comparée des premières formes musicales de la psalmodie », *Orbis Musicae* 10 (1990-1991), p. 50-86.
- , « Un exemple d'inculturation au IX^e siècle : le chant romano-franc, dit grégorien », dans *Liturgie et culture* CSS 43, Rome, 1997 (BELS 90), p. 25-31.
- Ch. COEBERGH, « Sacramentaire léonien et liturgie mozarabe », dans *Misc... Mohlberg II*, Rome, 1949 (BEL 23), p. 295-304.
- , « Le pape saint Gélase I^{er} auteur de plusieurs messes et préfaces du soi-disant sacramentaire léonien », SE 4 (1952), p. 214-237.

- , « Il canone della messa ambrosiana. Una riforma romana a Milano », *Ambrosius* 29 (1953), p. 138-150.
- , « Tre antiche anafora della liturgia di Milano », *ibid.*, p. 219-232.
- , « Saint Léon le Grand auteur de la grande formule *Ad virgines sacras* du Sacramentaire léonien », *SE* 6 (1954), p. 282-326.
- , « Le Sacramentaire gélasien ancien, une compilation de clercs romanisants du VII^e siècle », *ALW* 7 (1961), p. 45-88.
- , « Problèmes de l'évolution historique et de la structure littéraire de la *Benedictio Fontis* du rit romain », *SE* 16 (1965), p. 261-296.
- L.-T. COLOMBOTTI, *L'eucaristia al centro di ogni istituzione. Teologia dell'istituzione nell'eucologia eucaristica del rito ispanico*, Rome, 1983 (AL 6).
- F. COMBALUZIER, « Benedictiones episcopales », *EL* 69 (1955), p. 255-258.
- Y. CONGAR, *L'Ecclésiologie du haut Moyen Âge*, Paris, 1968.
- R. H. CONNOLLY, « "The Meaning of *Epiklesis*" : A Reply », *JThS* 25 (1924), p. 337-364.
- J. J. CREHAN, « The Liturgical Trade Route : East and West », *Studies* 65 (1976), p. 87-100.
- C. CUBITT, *Anglo-Saxon Church Councils, vers 650-vers 850*, Leicester, 1995.
- , « Unity and Diversity in the Early Anglo-Saxon Liturgy », dans *Unity and Diversity in the Church*, éd. R. N. SWANSON, Oxford, 1996 (Studies in Church History 32).
- O. CULLIN, « Une pièce gallicane conservée dans la liturgie de Gaillac. L'offertoire *Salvator Mundi* pour les défunts », dans *Liturgie et musique (IX^e-XIV^e siècle)*, Toulouse, 1982 (Cahiers de Fanjeaux 17), p. 285-297.
- G. J. CUMING, « ΔΙ'ΕΥΧΗΣ ΛΟΓΟΥ (Justin Apology 1.66.2) », *JThS* 31 (1980), p. 80-82.
- , « The Early Liturgies in Recent Research », dans *The Sacrifice of Praise. Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharist and Baptismal Liturgies. In Honour... Couratin*, éd. B. D. SPINKS, Rome, 1981 (BELS 19), p. 65-69.
- , « Four Very Early Anaphoras », *Wo* 58 (1984), p. 168-172.
- , « The Shape of the Anaphora », *SP* 20 (1989), p. 333-345.
- , « The Liturgy of Antioch in the Time of Severus (513-518) », dans *Time and Community. In Honour... Talley*, Washington, 1990, p. 83-103.
- , « The Anaphora of St. Mark : A Study in Development », repris dans *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, éd. P. F. BRADSHAW, Collegeville, 1997, p. 57-72.
- M. CURRAN, *The Antiphonary of Bangor, and the Early Irish Monastic Liturgy*, Dublin, 1984.
- E. J. CUTRONE, « Cyril's Mystagogical Catecheses and the Evolution of Jerusalem Anaphora », *OCP* 44 (1978), p. 52-64.
- , « The Liturgical Setting of the Institution Narrative in the Early Syrian Tradition », dans *Time and Community. In Honour... Talley*, Washington, 1990, p. 105-114.

- J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950.
- , *Bible et liturgie*, Paris, 1951 (LO 11).
- , « Sacrements et histoire du salut », dans *Parole de Dieu et liturgie*, Paris, 1958 (LO 25), p. 51-69.
- , *Théologie du judéo-christianisme* ², Tournai-Paris, 1991 (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 1).
- , *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961.
- , « La typologie biblique traditionnelle dans la liturgie du Moyen Âge », dans *La biblia nell'alto medioevo. Settimana di Spoleto* 10, Spolète, 1963, p. 141-161.
- , « Le V^e Esdras et le judéo-christianisme latin au second siècle », dans *Ex orbe religionum. Studia... Widengren* I, Leyde, 1972 (Studies in the History of Religions 21), p. 162-171.
- , *Les Origines du christianisme latin*, Paris, 1978 (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 2).
- E. DE BHALDRAITHE, « *Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus*. What did Tertullian mean ? », SP 20 (1989), p. 347-348.
- D. DE BRUYNE, « De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes », RBén 30 (1913), p. 421-436.
- , « Une messe gallicane inédite *pro defuncto* », RBén 34 (1922), p. 156-158.
- P. DE CLERCK, *La « Prière universelle » dans les liturgies latines anciennes*, Münster, 1977 (LQF 62).
- , « La prière gallicane *Pater sancte* de l'ordination épiscopale », dans *Traditio et progressio, Studi... Nocent*, éd. G. FARNEDI, Rome, 1988 (AL 12), p. 163-176.
- , « Les prières d'intercession. Rapports entre Orient et Occident », LMD 183-4 (1990), p. 171-189.
- , « Les origines de la formule baptismale », dans *Rituels. Mélanges...* Gy, éd. P. DE CLERCK et E. PALAZZO, Paris, 1990, p. 199-213.
- , « L'absence de demandes eschatologiques dans la "prière universelle" aux premiers siècles en Occident », dans *Eschatologie et liturgie* CSS 31, Rome, 1985 (BELS 35), p. 76-88.
- J.-P. DE JONG, « Le rite de la commixtion dans ses rapports avec les liturgies syriennes », ALW 4 (1956), p. 245-278 et 5 (1957), p. 33-79.
- F. DELL'ORO (recension de l'édition Mohlberg du *Missale Gothicum*), EL 76 (1962), p. 74-81.
- J. DESHUSSES, « Le Sacramentaire de Gellone dans son contexte historique », EL 75 (1961), p. 193-210.
- , « Le bénédictionnaire gallican du VIII^e siècle », EL 77 (1963), p. 169-187.
- , « Grégoire et le Sacramentaire grégorien », dans *Grégoire le Grand*, éd. J. FONTAINE et alii, Paris, 1986, p. 637-643.
- , « Les sacramentaires. État actuel de la recherche », ALW 24 (1982), p. 19-46.
- G. DIX, *The Shape of Liturgy*, Londres, 1945.
- Fr. DOLBEAU, « *Conuersi ad dominum...* », RBén 104 (1994), p. 72-76.

- A. DOLD, « Eine unbekannte Diptychenformel für das *Memento defunctorum* », ALW 1 (1950), p. 120-123.
- , « Ein einzigartiges Dokument der Karsamstagliturgie », dans *Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit*, éd. B. FISCHER et J. WAGNER, Fribourg-en-Brisgau, 1959, p. 179-187.
- , « *Enthenticus-authenticus*. Ein Terminus im St. Galler Palimpsest 908 und seine Stellung in der Liturgiegeschichte », *Münchener theologische Zeitschrift* 11 (1960), p. 262-266.
- A. DONDEYNE, « La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne », RHE 28 (1932), p. 5-33 et 751-787.
- L. DUCHESNE, *Les Origines du culte chrétien, Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, 1925⁵.
- , « Sur l'origine de la liturgie gallicane », repris dans *Scriptora Minora*, Rome, 1973, p. 31-47.
- D. N. DUMVILLE, « Biblical Apocrypha and the Early Irish : A Preliminary Investigation », *Proceedings of the Royal Irish Academy* 73 (1973), p. 299-338.
- J. D. G. DUNN, *Christology in the Making*, Londres, 1980².
- W. DÜRIG, « Die Bruchstücke einer Sammlung von *Benedictiones Gallicanae* in Clm 29163 M », RBén 64 (1954), p. 168-175.
- , « Das *Benedictionale Frisingense Vetus* », ALW 4 (1956), p. 223-244.
- , « Die Typologie der Osterwoche im jüngeren Freisinger Benedictionale », dans *Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit*, éd. B. FISCHER et J. WAGNER, Fribourg-en-Brisgau, 1959, p. 197-205.
- Y.-M. DUVAL, « L'influence des écrivains africains du III^e siècle sur les écrivains chrétiens de l'Italie du Nord dans la seconde moitié du IV^e siècle », dans *Aquileia e l'Africa*, Udine, 1974 (Antichita Alta Adriatiche 5), p. 191-225.
- J. DYER, « Augustine and the *hymni ante oblationem*. The Earliest Offertory Chants ? », REA 27 (1981), p. 85-99.
- L. EIZENHÖFER, « Arator in einer Contestatio der Mone-Messen und in einer mailändischen Praefation », RBén 63 (1953), p. 329-333.
- , « Zitate in altspanischen Messgebeten », *Römische Quartalschrift* 50 (1955), p. 248-254.
- , « Zur Christus-Epiklese in der abendlichen Liturgie », ALW 10 (1967), p. 169-170.
- , « Über die Abhängigkeit der Junggelasianischen und Ambrosianischen Ritus. Präfation von der Agnes. Präfation des Missale Gothicum », ALW 14 (1972), p. 42-55.
- A. EKENBERG, « Germanus oder Pseudo-Germanus ? Pseudoproblem um eine Verfasserschaft », ALW 35-36 (1993-1994), p. 135-139.
- M. A. FAHEY, *Cyprian and the Bible. A Study in Third-Century Exegesis*, Tübingen, 1971.
- R. FALSINI, *La « trasformazione del corpo e del sangue di Cristo ». Antica formula eucaristica nella letteratura dal IV al IX Secolo*, tiré à part de *Studi Francescani* 52 (1955).
- , « La *Conformatio* nella liturgia mozarabica », EL 72 (1958), p. 281-291.

- C. L. FELTOE, « The "First Resurrection" and the "Second Death" », *Theology* 4 (1922), p. 291-293.
- J. K. R. FENWICK, *Fourth Century Anaphoral Construction Techniques*, Bramcote, 1989 (ACC-GLS 45).
- , *The Anaphoras of St. Basil and St. James. An Investigation into their Common Origin*, Rome, 1992 (OCA 290).
- H. FINE, *Terminologie der Jenseitsvorstellungen*, Bonn, 1958 (Theophania 12).
- Bon. FISCHER, « Ambrosius der Verfasser des Osterlichen Exultet ? », *ALW* 2 (1952), p. 61-74.
- , *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte*, Fribourg-en-Brisgau, 1986.
- J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris, 1981 (CEA-SA 85).
- , *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1983² (CEA-SA 100-101-102).
- , *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, 2000.
- , *Culture et spiritualité en Espagne du IV^e au VII^e siècle*, Londres, 1986.
- A. FRANK, « Die Briefe des hl. Bonifatius und das von ihm benitzte Sakramentar », dans *Sonderdruck aus S. Bonifatius Gedenkgabe zum zwölfhundertjährigen Todestage*, Fulda, 1954, p. 58-88.
- J. A. FREND, *Les « Post Secreta » du Missale Gothicum et la liturgie eucharistique de l'anaphore gallicane*, Malte, 1977.
- M. G. FULFORD, « Byzantium and Britain : A Mediterranean Perspective on Post-Roman Mediterranean Imports in Western Britain and Ireland », *Medieval Archeology* 33 (1989), p. 1-6.
- B. DE GAIFFIER, « La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident », *AB* 72 (1954), p. 134-166.
- Kl. GAMBER, « Älteste Eucharistiegebet der lateinischen Osterliturgie », dans *Paschatis Sollemnia*, éd. B. FISCHER et J. WAGNER, Fribourg-en-Brisgau, 1959, p. 159-178.
- , « Die Einführung des Sanctus in die Heilige Messe », *Heiliger Dienst* 14 (1960), p. 132-136.
- , « Missa. Von der dreifachen Bedeutung des Wortes », *EL* 74 (1960), p. 48-52.
- , « Impronte nella copertina del manoscritto di un lezionario milanese », *Ambrosius* 37 (1961), p. 16-19.
- , « I più antichi libri liturgici dell'alta Italia », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 15 (1961), p. 71-81.
- , « Das kampanische Messbuch als Vorläufer des Gelasianum. Ist der hl. Paulinus von Nola der Verfasser ? », *SE* 12 (1961), p. 5-111.
- , « Ist der Canon-Text von *De sacramentis* in Mailand gebraucht worden ? », *EL* 79 (1965), p. 109-116.
- , *Liturgie Übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes*, Fribourg-en-Brisgau, etc., 1966.
- , « Canonica Prex », *Heiliger Dienst* 17 (1963), p. 57-64 et 87-95.
- , « Das Eucharistiegebet in der frühen nordafrikanischen Liturgie », dans *Liturgica* 3, Montserrat, 1966 (SD 17), p. 51-65.

- , « Nochmals zur Bedeutung *Missa* als Opfer », EL 81 (1967), p. 70-73.
- , *Die Autorschaft von de Sacramentis*, Ratisbonne, 1967 (SPL 1).
- , « Der nordafrikanische Messritus zur Zeit des hl. Augustinus », *Römische Quartalschrift* 64 (1969), p. 139-153.
- , *Missa Romensis : Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum*, Ratisbonne, 1970 (SPL 3).
- , « Der *Liber mysteriorum* des Hilarius von Poitiers », repris dans *Sakramentarenstudien*, Ratisbonne, 1978 (SPL 7), p. 10-19.
- , « Das Lektionnar und Sakramentar des Musäus von Massilia », *ibid.*, p. 33-42.
- , « Zur Textgeschichte des römischen Canon Missae », *ibid.*, p. 56-67.
- , « Zur Liturgie des Ambrosius von Mailand », *ibid.*, p. 120-144.
- , « Zur Liturgie Illyriens. Die ältesten Quellen vom 4. bis zum 6. Jh. », *ibid.*, p. 145-161.
- , « Der Christus-Hymnus in Philippenbrief in liturgiegeschichtlichen Sicht », repris dans *Sacrificium Missae. Zum Opferständnis und zur Liturgie der Frühkirche*, Ratisbonne, 1980 (SPL 9), p. 56-62.
- , « Das Eucharistiegebet als Epiklese und ein Zitat bei Irenäus », *ibid.*, p. 73-79.
- , « Eine Christus-Epiklese in der altgallischen Liturgie », *ibid.*, p. 79-87.
- , « Fragmente eines oberitalienischen Liturgiebuches aus dem 6. Jh. als Palimpsest im Codex Sangallensis 908 », dans *Florilegium Sangallense. Festschrift... f. Duft*, éd. O. P. CLAVADETSCHER, Saint-Gall, 1980, p. 165-179.
- , « Irische Liturgiebücher und ihre Verbreitung auf den Kontinent », dans *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter I*, éd. H. LÖWE, Stuttgart, 1982, p. 536-548.
- , *Sacrificium vespertinum. Lucernarium und eucharistisches Opfer am Abend und ihre Abhängigkeit von den Riten der Juden*, Ratisbonne, 1983 (SPL 12).
- , « Ein römisches Eucharistiegebet aus dem 4.-5. Jahrhundert », repris dans *Sacramentorum*, Ratisbonne, 1984 (SPL 13), p. 45-53.
- , « Das "Missale Gallicanum Vetus" », *ibid.*, p. 92-94.
- , *Die Messfeier nach altgallikanischem Ritus anhand der erhaltenen Dokumente*, Ratisbonne, 1984 (SPL 14).
- , « *Qui formam sacrificii*.... Eine eucharistische Urformel in der altgallikanischen Liturgie », repris dans *Beracha*, Ratisbonne, 1986 (SPL 16), p. 77-83.
- , « *Prex mystica*. Das Opfergebet in *De sacramentis* », *ibid.*, p. 85-103.
- , « Fragen zur *Processio oblationis* im altgallikanischen Ritus », SP 20 (1989), p. 375-378.
- D. GANZ, « The Luxeuil Prophets and Merovingian Missionary Strategy », *Beinecke Studies in Early Manuscripts, Yale University Library Gazette*, 66 sup. (1991), p. 105-117.
- A. GASTOUÉ, *Le Chant gallican*, Grenoble, 1939.

- A. GAUDEL, « Le problème de l'authenticité des lettres attribuées à saint Germain de Paris », *RevSR* 7 (1927), p. 299-300.
- A. GERHARDS, « Le phénomène du *Sanctus* adressé au Christ », dans *Le Christ dans la liturgie* CSS 27, Rome, 1981 (BELS 20), p. 65-83.
- , « Prière adressée à Dieu ou au Christ ? Relecture d'une thèse importante de J. A. Jungmann à la lumière de la recherche actuelle », dans *Liturgies-spiritualités-cultures* CSS 30, Rome, 1983 (BELS 29), p. 101-114.
- , *Die griechische Gregorionasanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets*, Münster, 1984 (LQF 65).
- K. GERLACH, *The Antenocene Pascha. A Rhetorical History*, Louvain, 1998 (Liturgia Condenda 7).
- J. GIBERT Y TARRUELL, *Festum resurrectionis. Estudios de las lecturas biblicas y de los cantos de la liturgia de la palabra de la misa hispanica durante la cincuentena pascual* (extrait de thèse) Rome, 1977 (BELS 10).
- , « Influssi dell'Oriente nella liturgia ispanica », dans *Liturgia dell'Oriente Cristiano a Roma nell'Anno mariano 1987-1988*, Cité du Vatican, 1990, p. 843-880.
- W. GÖDEL, « Irischen Beten in frühen Mittelalter », *ZKTh* 85 (1963), p. 261-321 et 389-439.
- H. GOELZER, *Le Latin de saint Avit évêque de Vienne (450 ?-526 ?)*, Paris, 1909.
- K. GOLDAMMER, *Die eucharistische Epiklese in der mittelalterlichen abendländischen Frömmigkeit*, Bottrop, 1941.
- L. GOUGAUD, « Les rites de la consécration et de la fraction dans la liturgie celtique de la messe », dans *Nineteenth Eucharistic Congress Report*, Londres, 1908 p. 348-361.
- , « Celtiques (Liturgies) », *DACL* II-2, 1910, col. 2969-3032.
- , « The Celtic Liturgies Historically Considered », *Catholic Historical Review* 16 (1930), p. 175-182.
- , *Christianity in the Celtic Lands. A History of the Churches of the Celts, their Origin, their Development Influence and Mutual Relations*, Dublin, 1992².
- R. GOUNELLE, *La Descente du Christ aux Enfers. Institutionnalisation d'une croyance* (CEA-SA 162), Paris, 2000.
- J. DES GRAVIERS, *La Liturgie dans les œuvres de Grégoire de Tours*, thèse inédite de l'Institut catholique de Paris, Paris, 1933.
- , « L'expression *dominicae resurrectionis dies* », *EL* 48 (1934), p. 289-300.
- J. GRIBOMONT, « Le mystérieux calendrier latin du Sinaï », *AB* 75 (1957), p. 105-134.
- , « *Ecclesiam adunare*. Un écho de l'eucharistie africaine et la *Didachè* », *RTAM* 27 (1960), p. 20-28.
- , « Les plus anciennes traductions latines », dans *Le Monde latin antique et la Bible*, éd. J. FONTAINE et Ch. PIETRI, Paris, 1985 (BTT 2), p. 43-65.
- E. GRIFFE, « Aux origines de la liturgie gallicane », *BLE* 52 (1951), p. 17-43.

- , « Une messe du v^e siècle en l'honneur de S. Saturnin », *Revue du Moyen Âge latin* 7 (1951), p. 5-18.
- , « Les paroisses rurales de la Gaule », *LMD* 36 (1953), p. 33-62.
- , « À propos des trois canons du concile d'Arles de 314 », *BLE* 54 (1953) p. 75-83.
- , « Trois textes importants pour l'histoire du canon de la messe », *BLE* 59 (1958), p. 65-72.
- , *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* : - I, *Des origines chrétiennes à la fin du IV^e siècle* ; - II, *L'Église des Gaules au V^e siècle* ; - III, *La Cité chrétienne*, Paris, 1964-1966.
- , « L'apocryphe hiéronymien *De Septem Ordinibus Ecclesiae* », *BLE* 57 (1956), p. 215-224.
- , « Nouveau plaidoyer pour Fauste de Riez », *BLE* 74 (1973), p. 187-192.
- A. GRILLMEIER, « Der Gottessohn im Totenreich », *ZKTh* 71 (1949), p. 1-53.
- , *Le Christ dans la tradition chrétienne I, De l'âge apostolique à Chalcédoine*, trad. de l'allemand, Paris, 1973 (*Cogitatio Fidei* 72).
- A. GRILLMEIER et E. LUCCHESI-PALI, « Höllenabstieg », *LThK* V, Fribourg-en-Brisgau, 1960, col. 450-455.
- M.-S. GROS I PUJOL, « El ordo romano-hispanico de Narbona para la consecracion de iglesias », *HS* 19 (1966), p. 321-401.
- , « La liturgie narbonnaise témoin d'un changement rapide des rites liturgiques », dans *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle CSS* 22, Rome, 1976 (*BELS* 7), p. 127-154.
- , « El Ordo Missae de la tradicion hispanica A », dans *Liturgia y Musica mozarabes*, Tolède, 1978 (I Congreso Internacional de Estudios Mozarabes), p. 45-64.
- , « Le Pontifical de Narbonne », dans *Liturgie et musique (IX^e-XIV^e siècle)*, Toulouse, 1982 (*Cahiers de Fanjeaux* 17), p. 97-113.
- , « Notes sobre les oracions *post nomina recitata* i *collectio sequitur* del Sacramentaria gallica München CLM 14429 », *RCatT* 9 (1984), p. 103-115.
- , « Notes sobre les dues collectes *post secreta* del Sacramentaria gallica München CLM 14429 », *RCatT* 10 (1985), p. 369-376.
- , « El *Qui pridie* del sacramentari gallica München CLM 14429 », *RCatT* 13 (1988), p. 371-385.
- , « Les Wisigoths et les liturgies occidentales », dans *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, éd. J. FONTAINE et Ch. PELLISTRANDI, Madrid, 1992, p. 130-131.
- , « L'ancien Ordo gallican d'enterrement », *EcclOr* 14 (1997), p. 347-360.
- , « L'esment de Melquisedec en el canon roma de la missa », *RCatT* 24 (1999), p. 231-236.
- , « Liturgia i Legislatio conciliar en la Hispania visigoda », *ibid.*, p. 307-319.
- , « La vigile pascale à Vérone dans les années 360-380 », *EcclOr* 18 (2001), p. 11-23.

- , « Gaudence de Brescia témoin de la célébration eucharistique vers l'an 400 », *EcclOr* 17 (2001), p. 365-371.
- P.-M. GY, « Le *Sanctus* romain et les anaphores orientales », dans *Mélanges... Botte*, Louvain, 1972, p. 167-174.
- , « Eucharistie et *ecclesia* dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne », repris dans *La Liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990 (*Liturgie* 2), p. 41-57.
- , « Doctrine eucharistique de la liturgie romaine dans le haut Moyen Âge », *ibid.*, p. 187-204.
- C. HANSON, « The Liberty of the Bishop to improvise Prayer in the Eucharist », *VigChr* 15 (1961), p. 173-176.
- M. HARL (éd.), *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1994².
- M. J. HATCHETT, « The Eucharistic Rite of the Stowe Missal », dans *Time and Community. In Honour... Talley*, Washington, 1990, p. 153-170.
- A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier*, Münster, 1973 (LQF 58).
- M. HAVARD, « Les messes de saint Augustin », dans F. CABROL, *Les Origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 243-280.
- , « Centonisations patristiques dans les formules liturgiques », *ibid.*, p. 281-316.
- J. HAVET, « Les sacrements et le rôle de l'Esprit-Saint d'après Isidore de Séville », *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 16 (1939), p. 32-98.
- I. HEIDRICH, « Syrische Kirchengemeinden im Frankreich des 6. Jahrhunderts », dans *Aus Archiven und Bibliotheken. Festschrift... Kottje*, Francfort, 1992, p. 21-32.
- Fr. HEILER, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, Munich, 1941 (*Die Katholische Kirche des Ostens und Westens* II-1).
- O. HEIMING, « Das mailändische Präfationale », *ALW* 1 (1950), p. 128-132.
- , « Die Benedictiones episcopales des Sacramentarium Philipps », *ALW* 22 (1980), p. 118-123.
- M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert*, Munich, 1976 (*Beiheft der Francia* 5).
- Y. HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul AD 481-751*, Leyde, 1995.
- , « Unity in Diversity : The Liturgy of Frankish Gaul before the Carolingians », dans *Unity and Diversity in the Church*, éd. R. N. SWANSON, Oxford, 1996 (*Studies in Church History* 32), p. 19-30.
- M. HENGEL, *Earliest Christianity*, trad. de l'allemand, Londres, 1986.
- , « The Songs about Christ in Earliest Worship », repris dans *Studies in Early Christology*, Édimbourg, 1995, p. 227-291.
- , *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, trad. de l'allemand, Londres, 2000.

- J. HENNIG, « Old Ireland and her Liturgy », dans *Old Ireland*, éd. R. McNALLY, Dublin, 1965, p. 60-89.
- R.-J. HESBERT, « Le chant de la bénédiction épiscopale », dans *Mélanges... Andrieu*, Strasbourg, 1956, p. 201-218.
- J. N. HILLGARTH, « Visigothic Spain and Early Christian Ireland », *Proceedings of the Irish Royal Academy* 62 (1961-1963), p. 167-194.
- , « The East, Visigothic Spain and the Irish », SP 4, Berlin, 1961 (TU 79), p. 442-456.
- J. HOURLIER, « Neumes sur les diptyques », EG 6 (1963), p. 149-152.
- K. HUGHES, « Some Aspects of Irish Influence on Early English Private Prayer », *Studia Celtica* 5 (1970), p. 48-61.
- , « Evidence for Contacts between the Churches of the Irish and the English from the Synod of Whitby to the Viking Age », dans *England before the Conquest : Studies... Whitelock*, éd. P. CLEMOES et K. HUGHES, Cambridge, 1971, p. 49-67.
- M. HUGLO, « Notes historiques à propos du second décret sur la Vigile pascalle », RG 31 (1952), p. 121-136.
- , « L'auteur de l'*Exultet* pascal », VigChr 7 (1953), p. 79-88.
- , « Antifone antiche per la *Fractio panis* », *Ambrosius* 31 (1955), p. 85-95.
- , « Les *Preces* des graduels aquitains empruntées à la liturgie hispanique », HS 8 (1955), p. 361-383.
- , « Gallican Rite (Music of the) », dans *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* VII, Londres, 1980, p. 113-125.
- , « Le répons-graduel de la messe. Évolution de la forme, permanence de la fonction », dans *Schweizer Jahrbuch für Musikwissenschaft* 2 (1982), p. 53-77.
- P. JACKSON, « The Meaning of *Spiritale Signaculum* in the Mystagogy of Ambrose of Milan », EcclOr 7 (1990), p. 77-94.
- S. JANERAS, « El rito de la fraccion en la liturgia hispanica », dans *Liturgica* 2, Montserrat, 1958 (SD 10), p. 217-247.
- , « Une lettre de Sévère d'Antioche utilisée par Moïse Bar Képha », dans *Liturgica* 3, Montserrat, 1966 (SD 17), p. 67-72.
- , « Les Byzantins et le Trisagion christologique », dans *Miscellanea... Lercaro* II, Rome, 1967, p. 469-499.
- , « L'original grec del fragment copte de Lovaiana Num. 27 en l'Anafora di Barcelona », MLC 3 (1984), p. 13-25.
- , « Elements orientaux en la liturgia visigotica », MLC 6 (1987), p. 93-128.
- , *Le Vendredi saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices*, Rome, 1988 (AL 12).
- , « La *Katholikê Hymnologia* dello Pseudo-Dionigi e il Grande Ingresso », dans EYAOΓHMA, *In Honour... Taft*, Rome, 1993 (AL 17), p. 179-198.
- J. JANINI, « El Gelasiano *De Missarum Solemnis* », HS 2 (1958), p. 83-105.
- , « Liturgia trinitaria espanola en los misales gelasianos del s. VIII », dans *Antologia Annua* 7, Rome, 1959, p. 9-93.

- , « La misa del natalicio del bautista en la liturgia galicana », *Anales del Seminario Valencia* 3 (1962), p. 182-186.
- , « Las misas de la vigilia y el natalicio del Bautista en la liturgia romano-galicana », *ibid.*, p. 187-195.
- , « *Sacramentorum prefationes* y liturgia visigótica », *HS* 17 (1964), p. 141-172.
- , « *In sinu amici tui Abrahae*. Origen de la recomendación del alma del Regensburg », *MLC* 3 (1984), p. 79-90.
- S. JARAMILLO-URIBE, *La funcionalidad litúrgica de la oración « Post Nomina » en el antiguo rito hispanico*, Bogotá, 1970.
- , « Los dípticos hispanicos », *Ecclesiastica Xavieriana* 20 (1970), p. 152-190.
- G. JEANES, « Early Latin Parallels to the Roman Canon ? Possible References to a Eucharistic Prayer in Zeno of Verona », *JThS* 37 (1986), p. 427-431.
- R. JOHANNY, *L'Eucharistie centre de l'histoire du salut chez S. Ambroise de Milan*, Paris, 1968 (Théologie historique 9).
- , « Cyprien de Carthage », dans *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, éd. W. RORDORF, Paris, 1976 (Le point théologique 17), p. 151-171.
- M. E. JOHNSON, « The Postchrismal Structure of Apostolic Tradition 21, The Witness of Ambrose of Milan, and a Tentative Hypothesis Regarding the Current Reform of Confirmation in the Roman Rite », *Wo* 70 (1996), p. 16-34.
- , « The Archaic Nature of the Sanctus, Institution Narrative, and Epiclesis of the Logos in the Anaphora Ascribed to Sarapion of Thmuis », dans *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, éd. P. F. BRADSHAW, Collegeville, 1997, p. 73-107.
- , *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville, 1999.
- P. JOUNEL, « La fête de l'Assomption dans l'ancienne liturgie des Gaules », repris dans *Liturgie aux multiples visages. Mélanges... Jounel*, Rome, 1993 (BELS 68), p. 193-200.
- J. A. JUNGSMANN, « Um die Herkunft der Dreifaltigkeitspräfatation », *ZKTh* 81 (1959), p. 461-465.
- , *Missarum Sollemnia*, trad. de l'allemand, Paris, 1951-1954 (3 vol.).
- , « Die vormonastische Morgenhöre im gallischspanischen Raum des 6. Jahrhunderts », repris dans *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck, 1960, p. 163-207.
- , « La lutte contre l'arianisme germanique », repris et trad. de l'allemand dans *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale* (abrégé de l'ouvrage ci-dessus), Le Puy-Lyon, 1962, p. 15-86.
- , « Von der "Eucharistia" zur "Messe" », *ZKTh* 89 (1967), p. 29-40.
- , *The Place of Christ in Liturgical Prayer*, trad. de l'allemand, Cambridge, 1989³.
- J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrine*, Londres, 1977³.
- , *Early Christian Creeds*, Londres, 1972³.
- V. L. KENNEDY, « The Pre-Gregorian *Hanc igitur* », *EL* 50 (1936), p. 349-358.

- , *The Saints of the Canon of the Mass*, Cité du Vatican, 1938 (Studia di Antichita Cristiana 14).
- E. J. KILMARTIN, « Sacrificium Laudis : Content and Function of Early Eucharistic Prayers », *Theological Studies* 35 (1974), p. 268-287.
- , « Early African Legislation Concerning Liturgical Prayer », *EL* 99 (1985), p. 105-127.
- , *The Eucharist in the West*, Collegeville, 1998.
- A. A. KING, *Liturgies du passé*, trad. de l'anglais, Tours, 1961.
- T. W. KLEIN, « Institution Narratives at the Crossroads », *Wo* 67 (1993), p. 407-418.
- Br. KLEINHEYER, « Studien zur nichtrömisch-westlichen Ordinationsliturgie », *ALW* 22 (1980), p. 93-107 (« – I. Die Ordinationsliturgie gemäss dem Leofric-Missale ») ; 23 (1981), p. 313-366 (« – II. Ein spätantik-altgallisches Ordinationsformular ») et 32 (1990), p. 145-160 (« – III. Handauflegung zur Ordination im Frümittelalter »).
- E. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge, 1994.
- M. KLÖCKENER, « Die *recitatio nominum* im Hochsgebet nach Augustinus », dans *Gratias agamus. Studien... Fischer*, éd. A. HEINS et H. RENNINGS, Zurich, etc., 1992, p. 183-210.
- , « Sakramentarstudien zwischen Fortschritt und Sackgasse. Entschlüsselung und Würdigung des zusammenfassenden Werkes von A. Chavasse über die Gelasiana des 8. Jahrhunderts », *ALW* 32 (1990), p. 207-230.
- , « La prière eucharistique selon saint Augustin », *CPE* 77 (2000), p. 36-42.
- R. KOTTJE, « *Oratio Periculosa*. Eine frühmittelalterliche Bezeichnung des Kanons ? », *ALW* 10 (1967), p. 165-168.
- G. KRETSCHMAR, « Early Christian Liturgy in the Light of Contemporary Historical Research », *SL* 16 (1986-1987), p. 31-53.
- P. LAMBRECHT, « Le commerce des "syriens" en Gaule du Haut-Empire à l'époque mérovingienne », *L'Antiquité classique* 6 (1937), p. 35-61.
- G. LANGGÄRTNER, *Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert. Eine Studie über den apostolischen Vikariat von Arles*, Bonn, 1964 (Theophania 16).
- E. LANNE, « Le nom de Jésus-Christ et son invocation chez saint Irénée de Lyon », *Irénikon* 48 (1975), p. 447-467.
- L. LAVOREL, « Oblats et corps du Christ sur l'autel d'après saint Ambroise », *RTAM* 24 (1957), p. 205-224.
- P. LEBRUN, *Explication de la messe*, Paris, 1949, rééd. anast. de l'édition abrégée de 1826 (LO 9).
- H. LECLERCQ, « Autun (Manuscripts liturgiques du Grand Séminaire d') », *DACL* I-2, 1907, col. 3203-3216.
- , « Colonies d'Orientaux en Occident », *DACL* III-2, 1914, col. 2266-2277.
- , « Croix et crucifix », *ibid.*, col. 3045-3131.
- , « Diatessaron », *DACL* IV-1, 1920, col. 747-770.
- , « Gallicane (Église) », *VI*-1, 1924, col. 310-473.

- , « Gallicane (Liturgie) », *ibid.*, col. 473-593.
- , « Gothicum (Missale) », *ibid.*, col. 1393-1425.
- , « Pèlerinages », DACL XIV-1, 1939, col. 65-176.
- , « Le Sein d'Abraham », DACL XV-1, 1950, col. 1145.
- J. LECLERCQ, « Le sermon acte liturgique », repris dans *La Liturgie et les Paradoxes chrétiens*, Paris, 1963 (LO 36), p. 205-227.
- , « Descente et remontée, l'Ascension triomphe du Christ », *ibid.*, p. 25-36.
- J. LEMARIÉ, *La Manifestation du Seigneur*, Paris, 1957 (LO 23).
- , « Les préfaces des dimanches après l'Épiphanie dans les sacramentaires gélasiens du VIII^e siècle », EL 73 (1959), p. 393-401.
- , « Le baptême du Seigneur dans le Jourdain d'après les textes scripturaires en usage dans les Églises d'Orient et d'Occident », LMD 59 (1959), p. 85-102.
- , « La liturgie d'Aquilée et de Milan au temps de Chromace et d'Ambroise », dans *Aquileia e Milano*, Udine, 1973 (Antichita Altoadriatiche 4), p. 249-270.
- , « La liturgie de Ravenne au temps de Pierre Chrysologue et l'ancienne liturgie d'Aquilée », dans *Aquileia e Ravenna*, Udine, 1978 (Antichita Altoadriatiche 13), p. 355-373.
- E. LENGELING, « Unbekannte oder Seltene Ostergesänge aus Handschriften des Bistums Münster », dans *Paschatis Sollemnia*, éd. B. FISCHER et J. WAGNER, Bâle, etc., 1959, p. 213-238.
- J. L. LEVESQUE, « The Theology of Postbaptismal Rites in the Seventh Century Gallican Church », EL 95 (1981), p. 3-43.
- W. LEVISON, *England and the Continent in the Eighth Century*, Oxford, 1949.
- K. LEVY, « Toledo, Rome, and the Legacy of Gaul », repris dans *Gregorian Chant and the Carolingians*, Princeton, 1998, p. 31-81.
- H. LINSSEN, « Θεός σωτήρ : Entwicklung und Verbreitung einer liturgischen Formelgruppe », JLV 8 (1928), p. 1-75.
- V. LOI, « Il 25 marzo data pasquale e la cronologia giovennea della passione in eta patristica », dans EL 85 (1971), p. 48-69.
- E. A. LOWE, « The Script of Luxeuil : A Title Vindicated », RBén 63 (1953), p. 132-146.
- H. DE LUBAC, « *Corpus mysticum* ». *L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, 1949² (Théologie 3).
- J. MABILLON, *De liturgia gallicana*, Paris, 1685.
- J. MAGNE, *Sacrifice et sacerdoce*, Paris, 1975 (Origines chrétiennes 2).
- , « *Carmina Christo* », EL 100 (1986), p. 3-27 (« – I. Le *Sanctus* de la messe latine »), p. 113-137 (« – II. Le *Te Deum* ») et p. 368-390 (« – III. Le *Gloria in excelsis* »).
- , « La réception de la variante “Que vienne ton Esprit saint sur nous et qu'il nous purifie” (Lc 11, 2) et l'origine des épicleses, du baptême et du “Notre Père” », EL 102 (1988), p. 81-106.
- A. MALNORY, *Saint Césaire, évêque d'Arles (503-543)*, Paris, 1934² (Bibliothèque des hautes études 103).

- G. MANZ, « Ist die "Messe de Inventione S. Crucis" in Sacramentarium Gelasianum gallischen Ursprungs? », *EL* 52 (1938), p. 192-196.
- R. A. MARKUS, « The Cult of Icons in Sixth-Century Gaul », repris dans *From Augustine to Gregory the Great. History and Christianity in Late Antiquity*, Londres, 1983, chap. XII.
- A.-G. MARTIMORT, « La liturgie de la messe en Gaule », *Bulletin du Comité des Études de Saint-Sulpice* 22 (1958), p. 204-222.
- , « Répertoire des livres liturgiques du Languedoc, antérieurs au concile de Trente », dans *Liturgie et musique (IX^e-XIV^e siècle)*, Toulouse, 1982 (Cahiers de Fanjeaux 17), p. 51-80.
- , « Sources, histoires et originalité de la liturgie catalano-languedocienne », *ibid.*, p. 25-49.
- , « Un sacramentaire de la région de Carcassonne des environs de l'année 1100 », repris dans *Mens concordet voci, Mélanges... Martimort*, Tournai, 1983, p. 53-71.
- , « Origine et signification de l'*Alleluia* de la messe romaine », *ibid.*, p. 95-122.
- , « L'Esprit Saint dans la liturgie », repris dans *Mirabile laudis canticum. Mélanges... Martimort*, Rome, 1991 (BELS 60), p. 47-74.
- , « Fonction de la psalmodie dans la liturgie de la parole », *ibid.*, p. 75-96 ; en particulier p. 79-82 (« Dans les autres liturgies latines »).
- , *Les Lectures liturgiques et leurs livres*, Turnhout, 1992 (TSMAO 64).
- V. MARTIN PINDADO, *Los sistemas de lecturas de la Cuaresma hispanica. Investigacion desde la perspectiva de una comparacion de liturgias*, Salamanca, 1975.
- Fr. MASAI, « Pour quelle Église fut exécuté le Lectionnaire de Luxeuil », *Scriptorium* 2 (1948), p. 37-46.
- J. MATEOS, « Un Horologion inédit de Saint-Sabbas. Le codex sinaïtique grec 863 (IX^e siècle) », dans *Mélanges... Tisserant*, Cité du Vatican, 1964 (ST 233), p. 47-76.
- , *La Célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique*, Rome, 1971 (OCA 191, Une histoire de la liturgie de saint Jean Chrysostome 1).
- E. MAZZA, « La formula battesimale nelle omilie di Teodoro di Mopsuestia », *EL* 104 (1990), p. 23-34.
- , *L'anafora eucaristica. Studi sulle origine*, Rome, 1992 (BELS 62).
- , *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, Rome, 1996² (BELS 46).
- , *L'Action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, trad. de l'italien, Paris, 1999 (Liturgie 10).
- , « Les études sur l'anaphore et la recherche sur l'eucharistie » dans *La Liturgie lieu théologique*, éd. P. DE CLERCK, Paris, 1999, p. 67-96.
- A. MCGREGOR, *Fire and Light in the Western Triduum. Their Use at « Tenebrae » and at the Paschal Vigil*, Collegeville (Min.), 1992 (ACC 71).

- P. MCGURCK, « Two Notes on the *Book of Kells* and its Relation to Other Insular Gospel Books », *Scriptorium* 9 (1955), p. 105-107.
- , *Latin Gospel Books from 400 to 800*, Anvers, 1961.
- R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789-895*, Londres, 1977.
- , « The Scriptoria of Merovingian Gaul : A Survey of the Evidence », dans *Columbanus and Merovingian Monasticism*, éd. H. B. CLARKE et M. BRENNAN, Oxford, 1981 (British Archeological Report 113), p. 173-207.
- , « The Diffusion of Insular Culture in Neustria between 650 and 850 : The Implication of the Manuscript Evidence », dans *La Neustrie : les pays au nord de la Loire de 650 à 850 II*, éd. H. ATSMAS, Sigmaringen, 1989, p. 395-432.
- , « "Nuns" Scriptoria in England and Francia in the Eighth Century », *Francia* 19 (1992), p. 1-35.
- M. MCNAMARA, *The Apocrypha in the Irish Church*, Dublin, 1984².
- E. MELIA, « Les diptyques liturgiques et leurs significations ecclésiologiques », dans *L'Église et la liturgie* CSS 26, Rome, 1980 (BELS 18), p. 209-229.
- G. MERCATI, « Frammenti liturgici tratti da un anonimo ariano del sec. IV/V », dans *Antiche reliquie liturgiche*, Cité du Vatican, 1902 (ST 7), p. 47-56.
- , « Sull'origine della liturgia gallicana », *ibid.*, p. 72-75.
- M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident (335-430)*, Paris, 1967 (Patristica Sorbonensia 8).
- R. METZ, *La Consécration des vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire de la liturgie*, Strasbourg, 1954.
- , « La consécration des vierges en Gaule, des origines à l'apparition des livres liturgiques », *RDC* 6 (1956), p. 321-339.
- , « La consécration des vierges dans l'Église franque du VII^e au XI^e siècle », *RevSR* 31 (1957), p. 105-121.
- B. M. METZGER, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford, 1968².
- , *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations*, Oxford, 1977².
- , *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance*, Oxford, 1987.
- M. METZGER, « Les deux prières eucharistiques des *Constitutions apostoliques* », *RevSR* 45 (1971), p. 52-77.
- , « La *Didascalia* et les *Constitutiones apostolorum* », dans *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, éd. W. RORDORF, Paris, 1976 (Le point théologique 17), p. 187-210.
- , *Les Sacramentaires*, Turnhout, 1994 (TSMAO 70).
- , *Histoire de la liturgie eucharistique*, Paris, 2000.
- E. MOELLER, « Les Bénédictionnaires d'Augsbourg et de Berlin », *QLP* 50 (1969), p. 123-139.
- L. C. MOHLBERG, « Alcune osservazioni sulla redazione del cosiddetto *Missale Gallicanum Vetus* », *EL* 63 (1949), p. 212-218.

- Chr. MOHRMANN, « Quelques traits caractéristiques du latin chrétien », repris dans ELC I, *Le Latin des chrétiens*, Rome, 1961², p. 23-41.
- , « La langue et le style de la poésie chrétienne », *ibid.*, p. 151-168.
 - , « *Rationabilis-Λογικός* », *ibid.*, p. 179-187.
 - , « Pascha, Passio, Transitus », *ibid.*, p. 205-222.
 - , « Note sur Doxa », *ibid.*, p. 277-286.
 - , « Locus refrigerii », repris dans ELC II, *Latin chrétien et médiéval*, Rome, 1961, p. 81-92.
 - , « Les origines de la latinité chrétienne à Rome », repris dans ELC III, *Latin chrétien et latin liturgique*, Rome, 1965, p. 67-126
 - , « Quelques observations sur l'évolution stylistique du canon de la messe romaine », *ibid.*, p. 227-244.
 - , « Sur l'histoire de *praefari-praefatio* », *ibid.*, p. 291-305.
 - , « Missa », *ibid.*, p. 351-376.
 - , « Le style oral du *De Sacramentis* de S. Ambroise », *ibid.*, p. 389-398.
 - , « Le conflit pascal au II^e siècle. Note philologique » repris dans ELC IV, *Études sur le latin des chrétiens*, Rome, 1977, p. 253-270.
- J.-B. MOLIN, « Depuis quand le mot "offertoire" sert-il à désigner une partie de la messe ? », EL 77 (1963), p. 357-380.
- , « L'*Oratio communis fidelium* au Moyen Âge en Occident du X^e au XV^e siècle », dans *Misc... Lercaro II*, Rome, 1967, p. 313-468.
- J.-B. MOLIN et P. MUTEMBÈ, *Le Rituel du mariage en France du XII^e au XVIII^e siècle*, Paris, 1974 (Théologie historique 26).
- P. MONAT, « Les *Testimonia* bibliques de Cyprien à Lactance », *Le Monde latin antique et la Bible*, éd. J. FONTAINE et Ch. PIETRI, Paris, 1985 (BTT 2), p. 499-507.
- M. B. MORETON, *The Gelasians of the Eighth Century. A Study in Tradition*, Oxford, 1976.
- , « Offertory Processions ? », SP 17 (1993), p. 569-574.
- G. MORIN, « Hiérarchie et liturgie dans l'Eglise gallicane au V^e siècle, d'après un écrit restitué à Fauste de Riez », RBén 8 (1891), p. 97-104.
- , « Le Lectionnaire de l'Eglise de Paris au VII^e siècle », RBén 10 (1893), p. 438-441.
 - , « Nouvelles recherches sur l'auteur du *Te Deum* », RBén 11 (1894), p. 49-77 et 337-345.
 - , « La *Missa in Honore S. Michael* du Missel de Bobbio », RBén 15 (1898), p. 106-108.
 - , « Le *Te Deum* type anonyme d'anaphore latine préhistorique ? », RBén 24 (1907), p. 180-223.
 - , « Le *Liber Dogmatum* de Gennade de Marseille et les problèmes qui s'y rattachent », *ibid.*, p. 445-455.
 - , « Un texte préhiéronymien du Cantique de l'Apocalypse XV, 3-4, l'hymne *Magna et Mirabilia* », RBén 26 (1909), p. 464-467.
 - , « Une particularité inaperçue du *Qui pridie* de la messe romaine aux environs de l'an DC », RBén 27 (1910), p. 513-515.
 - , « Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VII^e siècle d'après les listes d'Évangiles de Würzburg », RBén 28 (1911), p. 296-330.

- , « La provenance du Psautier de la Reine et du *Missale Francorum* », *Revue Charlemagne* 2 (1912), p. 17-29.
- , « Un recueil gallican inédit de *Benedictiones episcopales* en usages à Freising aux VII^e-IX^e siècles », *RBén* 29 (1912), p. 168-194.
- , « La lettre-préface du *Comes ad Constantium* se rapporterait au lectionnaire de Claudien Mamert ? », *ibid.*, p. 228-231.
- , « Les *Statuta Ecclesiae Antiqua* sont-ils de S. Césaire d'Arles », *ibid.*, p. 334-342.
- , « D'où provient le Missel de Bobbio », *RBén* 31 (1914), p. 326-332.
- , « L'origine del canone ambrosiano, a proposito di particolarita gallicane nel Giovedì e Sabato santo », *Ambrosius* 3 (1927), p. 75-77.
- , « Formules liturgiques orientales en Occident aux IV^e et V^e siècles », *RBén* 40 (1928), p. 134-137.
- , « Une particularité du *Qui pridie* en usage en Afrique au V^e-VI^e siècle », *RBén* 41 (1929), p. 70-73.
- , « Le Symbole de S. Césaire d'Arles », *RBén* 46 (1934), p. 178-189.
- , « Une particularité arlésienne de la liturgie du samedi saint », *EL* 49 (1935), p. 146-149.
- , « Le canon du concile d'Agde sur l'assistance à la messe entière », *ibid.*, 360-366.
- , « La collection gallicane dite d'Eusèbe d'Émèse et les problèmes qui s'y rattachent », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 34 (1935), p. 92-115.
- , « Le plus ancien monument qui existe de la liturgie gallicane : le Lectionnaire palimpseste de Wolfenbüttel », *EL* 51 (1937), p. 3-12.
- , « Le destinataire de l'apocryphe hiéronymien *De Septem Ordinibus Ecclesiae* », *RHE* 34 (1938), p. 229-244.
- , « Sur la provenance du *Missale Gothicum* », *RHE* 37 (1941), p. 24-30.
- , « Depuis quand un canon fixe à Milan ? Restes de ce qu'il a remplacé », *RBén* 51 (1939), p. 101-108 et *Ambrosius* 17 (1941), p. 89-93.
- , « Une préface de la Vierge supposant la fête de la Nativité de Notre Dame en pays gallican dès le VII^e siècle », *RBén* 56 (1947), p. 7-11.
- , « Missel de Bobbio », dans P.-P. VERBRAKEN, « 25 notices liturgiques tirées des rétractations inédites de Dom G. Morin », dans *Traditio et Progressio. Studi... Nocent*, éd. G. FARNEDI, Rome, 1988 (AL 12), p. 601.
- , « Canon milanais », *ibid.*, p. 599-600.
- , « Lectionnaire de Paris », *ibid.*, p. 606-608.
- , « Antiphonaire de Fleury », *ibid.*, p. 612.
- , « Bénédictionnaire de Freising », *ibid.*, p. 613-614.
- R. MOURET, *Les Fonctions liturgiques des diacres en Gaule avant la réforme carolingienne*, thèse inédite de l'Institut supérieur de liturgie, Paris, 1965.
- A. MUNDO, « Les changements liturgiques en Septimanie et en Catalogne pendant la période pré-romane », *CSMC* 2 (1971), p. 29-42.
- , « Sur quelques manuscrits liturgiques languedociens de l'époque

- carolingienne », dans *Liturgie et musique (IX-XIV^e siècle)*, Toulouse, 1982 (Cahiers de Fanjeaux 17), p. 81-95.
- M. NAVONI, « Riti e testi orientali nella liturgia ambrosiana », dans *Liturgia dell'Oriente Cristiano a Roma nell'Anno mariano 1987-1988*, Cité du Vatican, 1990, p. 807-841.
- B. NEUNHEUSER, « Das eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet », dans *Gratias agamus, Studien...* Fischer, éd. A. HEINS et H. RENNINGS, Zurich, etc., 1992, p. 315-326.
- P. NI CHATHAIN, « The Liturgical Background of the Derrynavlan Altar Service », *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 110 (1980), p. 127-148.
- G. NICKL, *Der Anteil des Volkes an der Mesliturgie im Frankenreich von Chlodwig bis auf Karl der Gross*, Innsbruck, 1930.
- A. NOCENT, « Les apologies dans la célébration eucharistique », dans *Liturgie et rémission des péchés CSS 20*, Rome, 1975 (BELS 3), p. 179-196.
- , « La maladie et la mort dans le Sacramentaire gélasien », dans *La Maladie et la Mort du chrétien dans la liturgie CSS 21*, Rome, 1975 (BELS 1), p. 179-196.
- J. NTEDIKA, *L'Évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Études de patristique et de liturgie latines (IV-VIII^e siècle)*, Louvain-Paris, 1971.
- A. OLIVAR, « Quelques remarques historiques sur la prédication comme action liturgique dans l'Église ancienne », dans *Mélanges... Botte*, Louvain, 1972, p. 430-443.
- , « Survivances wisigothiques dans la liturgie catalano-languedocienne », dans *Liturgie et musique (IX-XIV^e siècle)*, Toulouse, 1982 (Cahiers de Fanjeaux 17), p. 157-172.
- , « Fidelibus tuis vita non tollitur sed mutatur in melius », *MLC 3* (1984), p. 75-78.
- , « Notas para el estudio de la interdependencia de textos liturgicos y patristicos », *EccIOr 2* (1985), p. 127-137.
- , *La predicacion cristiana antigua*, Barcelone, 1991.
- G. OURY, « Les messes de saint Martin dans les sacramentaires gallicans, romano-francs et milanais », *EG 5* (1962), p. 73-97.
- E. PAOLI-LAFAYE, « Les "lecteurs" des livres liturgiques », dans *Saint Augustin et la Bible*, éd. A.-M. LA BONNARDIÈRE, Paris, 1986 (BTT 3), p. 59-74.
- W. L. PETERSEN, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History of Scholarship*, Amsterdam, 1994 (VigChr Sup. 25).
- L. E. PHILIPPS, « The Kiss of Peace and the Opening Greeting of Pre-Anaphoral Dialogue », *SL 23* (1993), p. 177-186.
- Ch. PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome, 1976 (2 vol.).
- , « Histoire, culture et "réforme liturgique". L'exemple de l'Antiquité tardive (IV^e-V^e siècle) », *Les Quatre Fleuves* 21-22 (1985), p. 5-24.
- J. PINELLI PONS, « Vestigis del lucernari a Occident », dans *Liturgica 1*, Montserrat, 1956 (SD 7), p. 91-149.

- , « La benedicció del ciri pasqual i els seus textos », dans *Liturgica* 2, Montserrat, 1958 (SD 10), p. 1-119.
- , « Los textos de la antigua liturgia hispanica – Fuentes para su estudio », dans *Estudios sobre la liturgia mozarabe*, collectif, Tolède, 1965, p. 109-164.
- , « La grande conclusion du canon romain », LMD 88 (1966), p. 96-115.
- , « Legítima Eucharistia. Cuestiones sobre la Anamnesis y la Epiclesis en el antiguo rito gallicano », dans *Mélanges... Botte*, Louvain, 1972, p. 445-460.
- , *Anamnesis y epiclesis en el antiguo rito galicano. Estudios y edicion critica de las formulas galicanas de la « Post Sanctus » y « Post Mysterium »*, Lisbonne, 1974 (Extrait de *Didaskalia* 4).
- , « Unité et diversité dans la liturgie hispanique », dans *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle* CSS 22, Rome, 1976 (BELS 7), p. 245-260.
- , « Le orazioni composte per l'ufficio divino nell'ambito della tradizione eucologica latina. A », « Rito romano 2 », « La serie Gelasiana », *Notitiae* 155 (1979), p. 310-340.
- , « La liturgia gallicana », dans *Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia* II, *La liturgia. Panorama storico generale*, éd. B. NEUNHEUSER, Rome, 1983, p. 62-67.
- , « Libri liturgici gallicani », *ibid.*, p. 185-190.
- , « Repertorio del *Sacrificium*. Canto offertoriale del rito hispanico para el ciclo dominical de *quotidiano* », *EcclOr* 1 (1984), p. 57-111.
- , « Credo y communion en la estructura de la misa hispanica segun disposiciones del III Concilio de Toledo », dans *Concilio III de Toledo : XIV centenario, 589-1989*, Tolède, 1991, p. 333-342.
- , « El relats de la institucio en la pregaria Eucaristica del ritu hispanic », dans *Fe i teologia en la historia. Estudis... Vilanova*, éd. J. BUSQUETS et M. MARTINELL, Montserrat, 1997 (SD 56), p. 181-195.
- , « History of the Liturgies in the Non-Roman West », dans *Handbook for Liturgical Studies* I, *Introduction to the Liturgy*, éd. A. J. CHUPUNGO, Collegeville (Min.), 1997, p. 179-195.
- , *Liturgia hispanica*, Barcelone, 1998 (Biblioteca Liturgica 9).
- O. PONTAL, *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris, 1989.
- A. W. S. PORTER, *The Gallican Rite*, Londres, 1958 (Studies in Eucharistic Faith and Practice 4).
- P. POWER, « The Mass in the Early Irish Church », *IER* 60 (1942), p. 197-206.
- P. DE PUNIET, « La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne », *Revue des questions historiques* 32 (1902), p. 383-420.
- , « Aubes baptismales », *DACL* I-2, 1907, col. 3118-3140.
- , « Baptême », *DACL* II-1, 1910, col. 251-346.
- , « Dédicace des Églises », *DACL* IV-1, 1921, col. 374-405.
- J. QUASTEN, « Oriental Influence in the Gallican Liturgy », *Traditio* 1 (1943), p. 55-78.

- P. RADO, « Verfasser und Heimat der Mone-Messen », EL 42 (1928), p. 58-65.
- , « Das älteste Schriftlesungssystem des altgallischen Liturgie », EL 45 (1931), p. 9-25 et 100-115.
- , « Die Heimat des Pericopenssystems im Thomas-Evangeliar », EL 45 (1931), p. 208-210.
- G. RAMIS, *Los misterios de pasion como objeto de la anamnesis en los textos de la misa del rito hispanico. Estudio biblico-teologico*, Rome, 1978.
- , « La Anamnesis en la liturgia eucaristica hispanica », dans *Liturgia y musica mozarabes*, Tolède, 1978 (I Congreso Internacional de Estudios Mozarabes), p. 65-86.
- , *La consagracion de la mujer en las liturgias occidentales*, Rome, 1990 (BELS 51).
- , « Il Triduo Sacro della liturgia gallicana », EcclOr 11 (1994), p. 285-306 et 13 (1996), p. 273-313 (« I testi liturgici »).
- , « La anafora eucaristica hispano-mozarabe sa historia y evolucion », EcclOr 14 (1997), p. 157-180.
- M. J. RAMOS, *La gran oracion eucaristica en la antigua misa espanola*, Grenade, 1963.
- , *Oratio admonitionis : Contribucion al estudio de la antigua misa espanola*, Grenade, 1964 (Biblioteca Teologica Granadina 8).
- , « Rasgos de la Oratio communis segun la Oratio admonitionis hispanica », HS 17 (1964), p. 31-45.
- N. K. RASMUSSEN, « Les rites de la préparation du pain et du vin », LMD 100 (1969), p. 44-58.
- E. C. RATCLIFF, « The Institution Narrative of the Roman Canon Missae. Its Beginnings and Early Background », SP 2, Berlin, 1957 (TU 63), p. 64-82.
- E. C. RATCLIFF et A. H. COURATIN, « The Early Roman Canon Missae », JEH 20 (1969), p. 211-224.
- B. V. REPSHER, *Locus est Terribilis : The Rite of Church Dedication in Medieval Christendom*, thèse Ph. D., Chapel Hill, 1994.
- R. E. REYNOLDS, « The Pseudo-Hieronymian *De Septem Ordinibus Ecclesiae*. Notes on Its Origins, Abridgements and Use in Early Medieval Canonical Collections », RBén 80 (1970), p. 238-252.
- , « The "Isidorian" *Epistula ad Leudefredum* : An Early Medieval Epitome of the Clerical Duties », *Medieval Studies* 41 (1979), p. 251-330.
- B. RIBAY, « Comparaisons de formules : Rom. Mil. Greg. dans les graduels "en IIA" », dans *Requirentes modos musicos, Mélanges... Claire*, Solesmes, 1995, p. 83-118.
- P. RICHE, *Éducation et culture dans l'Occident barbare VII^e-VIII^e siècle*, Paris, 1962 (Patristica Sorbonensia 4).
- A. ROSE, « *Attollite portas, principes, vestras...* Aperçus sur la lecture chrétienne du Ps. 24 (23) B », dans *Misc... Lercaro I*, Rome, 1966, p. 453-478.
- , *Les Psaumes, voix du Christ et de l'Église*, Paris, 1981.
- G. ROSSETO, « La testimonianza liturgica di Massimo I vescovo di

- Torino », dans *Ricerche storiche sulla chiesa ambrosiana*, Milan, 1970 (Archivio Ambrosiano 18), p. 159-203.
- O. ROUSSEAU, « La Descente du Christ aux Enfers. Fondement sotériologique du baptême chrétien », *RSR* 40 (1951-1952), p. 273-292.
- , « La Descente aux Enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes », *LMD* 43 (1955), p. 104-123.
- G. ROUWHORST, « Bénédiction, action de grâces, supplications. Les oraisons de la table dans le judaïsme et les célébrations eucharistiques des chrétiens syriaques », *Questions liturgiques* 61 (1980), p. 211-240.
- , « La célébration de l'Eucharistie selon les Actes de Thomas », dans *Omnes circumstantes. Contributions towards a History of the Role of the People in the Liturgy*, Kampen, 1990, p. 51-77.
- M. RULE, « *Transformare* and *Transformatio* », *JThS* 12 (1911), p. 413-427.
- J. RYAN, « The Mass in the Early Irish Church », *Studies* 50 (1961), p. 371-384.
- , « The Sacraments in the Early Irish Church », *Studies* 51 (1962), p. 508-520.
- , *Irish Monasticism*, Dublin, 1972².
- S. SALAVILLE, « L'épiclese africaine », *Échos d'Orient* (1941-1942), p. 268-282.
- P. SALMON, « Le Lectionnaire de Luxeuil. Ses origines et l'Église de Langres », *RBén* 43 (1941), p. 89-107.
- , « Le texte biblique de l'Évangélaire de Saint-Denis », dans *Misc... Mercati* I, Rome, 1946 (ST 121), p. 103-106.
- , « Aux origines du bréviaire romain. De la répartition de l'office entre les diverses églises urbaines du V^e au VIII^e siècle », *LMD* 27 (1951), p. 114-136.
- , « Le système des lectures liturgiques contenues dans les notes marginales du ms. M.p. th.Q.Ia de Wurtzbourg », *RBén* 61 (1951), p. 38-53 et 62 (1952), p. 294-296.
- , « Le texte latin des épîtres de saint Pierre, de saint Jean et de saint Jude dans le ms. 6 de Montpellier », *JThS* 5 (1951), p. 171-177.
- , *L'Office divin*, Paris, 1959 (LO 27).
- , « Le texte biblique des Lectionnaires mérovingiens », dans *La Biblia nell'alto medioevo, Settimana di Spoleto* 10, Spolète, 1963, p. 491-517.
- , « Livrets de prière de l'époque carolingienne », *RBén* 86 (1976), p. 218-234 et 90 (1980), p. 147-149.
- A. SANTANTONI, *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nell'antiche liturgie dell'Occidente*, Rome, 1976 (AL 2).
- D. SARTORE, « Una serie di orazioni *Ad Matutinas* e *Ad Vesperas* di origine gallico-franca », dans *Psallendum, Misc... Pinell*, Rome, 1992 (AL 15), p. 247-266.
- V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de S. Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Cité du Vatican, 1969 (Studi di Antichità Cristiana 29).
- , « *Figura corporis et sanguinis Domini*. Une formule eucharistique

- des premiers siècles chez Tertullien, Hippolyte et Ambroise », *Rivista di Archeologia Cristiana* 47 (1971), p. 65-89.
- , *Les Rites de l'initiation chrétienne du I^{er} au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spolète, 1988 (Studi Altomedievali 7).
- , « L'Eucharistie chez Tertullien », repris dans *Pères saints et culte chrétien dans l'eucharistie des premiers siècles*, Londres, 1994, chap. v.
- KI. SCHATZ, *La Primauté du pape. Son histoire des origines à nos jours*, trad. de l'allemand, Paris, 1992.
- G. SCHEIBELREITER, *Der Bischof in Merowingischer Zeit*, Vienne, 1983.
- H. SCHNEIDER, *Die altlateinischen Cantica*, Beuron, 1938 (TUA 29-30).
- , « Die biblischen Oden im christlichen Altertum », *Biblica* 30 (1949), p. 28-65 ; « Die biblischen Oden seit dem VI. Jahrhundert », p. 239-272 ; « Die biblischen Oden in Jerusalem und Konstantinopel », p. 433-452 ; « Die biblischen Oden im Mittelalter », p. 479-500.
- M. SCHNEIDERS, « The Origins of the Early Irish Liturgy », dans *Ireland und Europa im früheren Mittelalter. Bildung und Literatur*, éd. P. NI CHATHAIN et M. RICHTER, Stuttgart, 1996, p. 76-98.
- P. SÉJOURNÉ, *Le Dernier Père de l'Église : Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l'histoire du droit canonique*, Paris, 1928.
- , « Saint Isidore de Séville et la liturgie wisigothique », dans *Miscellanea Isidoriana : Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII Aniversario de su Muerte, 636-4 de abril 1936*, Rome, 1936, p. 221-251.
- D. SICARD, *La Liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à la réforme carolingienne*, Münster, 1978 (LQF 63).
- P. SIFFRIN, « Das Hilarius-Formular im Missale Francorum auf seine Vorlagen untersucht, dans *Colligere Fragmenta* », Beuron, 1952 (TUA 2, Beifheft), p. 160-165.
- , *Konkordanztabellen zu den Römischen Sakramentarien II, Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae (Vat. Reg. 316 et Paris BN lat. 7193, 41/56) Sacramentarium Gelasianum*, Rome, 1959 (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Minor 5).
- , *Konkordanztabellen zu den Lateinischen Sakramentarien III, Missale Gothicum*, Rome, 1961 (Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Minor 6).
- M. B. SMYTH, « La première Lettre du Pseudo-Germain et la mystagogie », *MLC* 9 (1999), p. 51-71.
- , « Les hymnes des heures dominicales "cathédrales" en Gaule », dans *L'hymnographie CSS* 46, Rome, 2000 (BELS 105), p. 215-226.
- , « Les canons conciliaires de la Gaule, témoins des responsabilités liturgiques épiscopales en Occident », *RDC* 49 (1999), p. 259-277.
- , « Répertoire romano-franc et chant "gallican" dans la recherche contemporaine », *MLC* (2000), p. 15-45.
- H. F. VON SODEN, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, Leipzig, 1919 (TU 33).
- 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. 21-36.
- , « Eucharistic Offering in the East Syrian Anaphoras », *ibid.*, p. 65-88.
 - , « The Epiclesis in East Syrian Anaphoras », *ibid.*, p. 89-96.
 - , « The East Syrian Anaphoras and Current Liturgical Revision », *ibid.*, p. 125-128.
 - , *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge, 1991.
 - B. STÄBLEIN, « Gallikanische Liturgie », dans MGG IV, Kassel, 1956, col. 1299-1325.
 - K. W. STEVENSON, *Eucharist and Offering*, New York, 1986.
 - E. STOMMEL, *Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe*, Bonn, 1950 (Theophania 5).
 - B. STUDER, *Dieu sauveur. La rédemption dans la foi de l'Église ancienne*, trad. de l'allemand, Paris, 1989.
 - A. STUBER, « Die Diptychen-Formel für die nomina offerentium in römischen Messkanon », EL 68 (1954), p. 127-146.
 - R. F. TAFT, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Rome, 1978² (OCA 200 ; A History of the Liturgy of St. John Chrysostom 2).
 - , « Understanding the Byzantine Anaphoral Oblation », dans *Rule of Prayer Rule of Faith, Essays... Kavanagh*, éd. N. MITCHELL et J. F. BALDOVIN, Collegeville, 1996, p. 32-55.
 - , « Dialogue before the Byzantine Eucharistic Liturgy » : – I, « The Opening Greeting » OCP 52 (1986), p. 299-324 ; – II, « The Sursum Corda » 54 (1988), p. 44-77 ; – III, « Let Us Give Thanks to the Lord. It Is Fitting and Right » 55 (1989), p. 63-74.
 - , *The Diptychs*, Rome, 1991 (OCA 238 ; A History of the Liturgy of St. John Chrysostom 4).
 - , *La Liturgie des heures en Orient et en Occident*, trad. de l'anglais, Turnhout, 1991.
 - , « The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora. When and where ? A Review of the Dossier », OCP 57 (1991), p. 281-308 et 58 (1992), p. 83-121.
 - , « From Logos to Spirit : The Early History of the Epiclesis », dans *Gratias agamus. Studien...* Fischer, éd. A. HEINS et H. RENNINGS, Zurich, etc., 1992, p. 489-502.
 - , *Le Rite byzantin. Bref historique*, trad. de l'anglais, Paris, 1996 (Liturgie 8).
 - , *Beyond East and West*, Rome, 1997².
 - , *The Precommunion Rites*, Rome, 2000 (OCA 261 ; A History of the Liturgy of St. John Chrysostom 5).
 - T. J. TALLEY, *Les Origines de l'année liturgique*, trad. de l'anglais, Paris, 1990 (Liturgie 1).
 - W. TELFER, « The Origins of Christianity in Africa », SP 4, Berlin, 1961 (TU 79).
 - J.-B. THIBAUT, *L'Ancienne Liturgie gallicane, son origine et sa formation*

- en Provence aux V^e et VI^e siècles sous l'influence de Cassien et de saint Césaire d'Arles*, Paris, 1929.
- F. J. THOMSON, « Ss. Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy : Trilinguism. A Contribution to the Study of Patristic and Medieval Theories of Sacred Languages », *AB* 110 (1992), p. 67-122.
- J. D. THOMPSON, « The Ordination Masses in Vat. Reg. 316 », *SP* 10, Berlin, 1970 (TU 107), p. 436-440.
- , « The Contribution of Vat. Reg. 316 to the History of Western Service Book », *SP* 13, Berlin, 1975 (TU 116), p. 425-429.
- J.-M. R. TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris, 1992 (Cogitatio Fidei 168).
- P. TIROT, *Histoire des prières d'offertoire dans la liturgie romaine du VI^e au XVI^e siècle*, Rome, 1984 (BELS 34).
- A. M. TRIACCA, « *Ex Spiritu Sancto regeneratus*. La presenza e l'azione dello Spirito Santo testimoniate nel *Missale Gothicum* », dans *Spirito Santo e catechesi patristica*, éd. S. FELICI, Rome, 1983, p. 209-264.
- , « *Populum versum in Sanguinem*. Il sangue di Christo nell'eucologia del *Missale Gothicum* », dans *Sangue e antropologia nella liturgia III*, Rome, 1984, p. 1337-1392.
- , « *Cultus in Eusebio "gallicano"* », *EL* 100 (1986), p. 96-110.
- , « Liturgie ambrosienne : amalgame hétérogène ou *specifium* influent ? Flux, reflux, influence », dans *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle CSS 22*, Rome, 1976 (BELS 7), p. 289-327.
- H. E. W. TURNER, *Jésus le Sauveur. Essai sur la doctrine patristique de la rédemption*, trad. de l'anglais, Paris, 1965.
- L. A. VAN BOCHEM, *L'Homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte. L'origine de la « Confirmatio » en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez, Nimègues*, 1977.
- R. VAN DAM, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley, 1985.
- A. VAN DER MENSBRUGGHE, « Pseudo-Germanus Reconsidered », *SP* 5, Berlin, 1962 (TU 80), p. 172-184.
- , « The Trecanum of the *Expositio Missae Gallicanae* of Saint Germanus of Paris (VI^e) : Its Identification and Tradition », *SP* 13, Berlin, 1975 (TU 116), p. 430-433.
- 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 », *SE* 21 (1972-1973), p. 161-222.
- J. VEZIN, « Une nouvelle lecture de la liste de noms copiée au dos de l'ivoire Barberini », *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques* 7 (1971), p. 19-53.
- , « Les scriptoria de Neustrie 650-850 », dans *La Neustrie : Les pays au nord de la Loire de 650 à 850 II*, éd. H. ATSMAN, Sigmaringen, 1989, p. 307-318.
- V. VIGUERA, « La "Anamnesis" en la anafora de la antigua liturgia hispanica », *Communio* 15 (1982), p. 47-81.

- C. VOGEL, *La Discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris, 1952.
- , « Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne », dans *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. Settimana di Spoleto 7*, Spolète, 1960, t. I, p. 185-295.
 - , « Sol aequinoctialis », *RevSR* 36 (1962), p. 183-211.
 - , « Versus ad Orientem », *LMD* 70 (1962), p. 67-99.
 - , « L'orientation vers l'est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique », *Orient syrien* 33 (1964), p. 3-38.
 - , « Symboles cultuels chrétiens, les aliments sacrés : poisson et refrigeria », dans *Symboli et symbologia nell'alto medioevo. Settimana di Spoleto 23*, Spolète, 1976, p. 197-252.
 - , « La réforme cultuelle sous Pépin le Bref et sous Charlemagne », dans *Die karolingische Renaissance*, éd. E. PATZELT, Graz, 1965, p. 173-242.
 - , « La réforme liturgique sous Charlemagne », dans *Karl der Grosse II*, éd. W. BRAUNFELS, Düsseldorf, 1966, p. 217-232.
 - , « La Croix eschatologique », dans *Noël, Épiphanie, Retour du Christ*, Paris, 1967 (LO 40), p. 85-108.
 - , « Saint Chrodegang et les débuts de la romanisation du culte en pays franc », dans *Saint Chrodegang*, Metz, 1976, p. 91-109.
 - , *Les « Libri paenitentiales »*, Turnhout, 1978 (TSMAO 27).
 - , « Une mutation cultuelle inexpiquée : le passage de l'Eucharistie communautaire à la messe privée », *RevSR* 54 (1980), p. 231-250.
 - , « Deux conséquences de l'eschatologie grégorienne : la multiplication des messes privées et les moines prêtres », dans *Grégoire le Grand*, éd. J. FONTAINE et alii, Paris, 1986, p. 267-276.
- J. M. WALLACE-HADRILL, « Rome and the Early English Church », dans *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. Settimana di Spoleto 7*, Spolète, 1960, p. 519-548.
- , *The Frankish Church*, Oxford, 1983.
- F. E. WARREN, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church* (avec une nouvelle introduction et un supplément bibliographique de J. STEVENSON), Woodbridge, 1987².
- J.-P. WEISS, « La Descente du Christ aux Enfers et le thème de la lumière dans les homélies pascales du Pseudo-Eusèbe le Gallican », *BLE* 101 (2000), p. 339-366.
- E. C. WHITAKER, « The History of the Baptismal Formula », *JEH* 16 (1965), p. 1-12.
- G. G. WILLIS, *Essays in Early Roman Liturgy*, Londres, 1964 (ACC 46).
- , *Further Essays in Early Roman Liturgy*, Londres, 1968 (ACC 50).
 - , « God's Altar on High », *Downside Review* 90 (1972), p. 245-250.
 - , « Sacrificium laudis », dans *The Sacrifice of Praise. Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharist and Baptismal Liturgies. In Honour... Couratin*, éd. B. D. SPINKS, Rome, 1981 (BELS 19), p. 73-87.

- , « Saint Cyprien and the Mixed Chalice », *Downside Review* 100 (1982), p. 110-115.
- , *A History of Early Roman Liturgy to the Death of Pope Gregory the Great*, Londres, 1994 (HBS Subs. 1).
- A. WILMART, « Bobbio (Missel de) », *DACL* II-1, 1910, col. 939-962.
- , « Le prétendu *Liber Officiorum* de saint Hilaire et l'Avent liturgique », *RBén* 27 (1910), p. 500-513.
- , « Transfigurare », *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 1 (1911), p. 282-292.
- , « La Lettre LVIII de saint Cyprien parmi les lectures non bibliques du Lectionnaire de Luxeuil », *RBén* 28 (1911), p. 228-231.
- , « L'âge et l'ordre des Messes de Mone », *RBén* 28 (1911), p. 228-233.
- , « Le Psautier de la Reine n. XI, sa provenance et sa date », *RBén* 28 (1911), p. 341-377.
- , « Le palimpseste du Missel de Bobbio », *RBén* 33 (1921), p. 1-18.
- , *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin*, Paris, 1971² (CEA-SMATM 3).
- , « Un ancien texte latin de l'évangile selon S. Jean XIII, 3-17 », *RBibl* 31 (1922), p. 182-202.
- , « Expositio missae », *DACL* V-1, 1922, col. 1014-1027.
- , « Un lectionnaire d'Aniane », *Revue Mabillon* 13 (1923), p. 40-53.
- , « Germain (Lettres attribuées à saint) », *DACL* VI-1, 1924, col. 1066-1102.
- , « Un traité sur la messe copié en Angleterre vers l'an 800 », *EL* 50 (1936), p. 133-139.
- , « Saint Ambroise et la Légende dorée », *EL* 50 (1936), p. 169-206.
- G. WINKLER, « The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications », *Wo* 52 (1978), p. 36-45.
- , « Confirmation or Chrismation ? A Study in Comparative Liturgy », *Wo* 58 (1984), p. 2-16.
- , « Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im eucharistischen Hochgebet », *ThQ* 174 (1996), p. 177-200.
- , « Ein Beispiel liturgievergleichenden Untersuchung : Philologische und strukturelle Anmerkungen zur Erforschung der Anamnese in den westlichen und östlichen Riten », *ThQ* 177 (1997), p. 293-305.
- , « Further Observations in Connection with Early Forms of the Epiklesis » repris dans *Studies in Early Christian Liturgy and Its Context*, Aldershot, 1997, IV.
- , « Zur Erforschung orientalischen Anaphoren in Liturgievergleichender Sicht I. Anmerkungen zur Oratio Post Sanctus und Anamnese bei Epiklese », *OCP* 63 (1997), p. 363-420.
- P. YOUSSEF, *L'Eucharistie chez saint Ephrem de Nisibe*, Rome, 1984 (OCA 224).
- A. ZAMBONI, « Quelques nouvelles considérations à propos de missa messe », dans *Latin vulgaire, latin tardif*, éd. L. CALLEBAT, Hildesheim, etc., 1995, p. 281-293.
- J. ZIZOULAS (Métropolitain Jean de Pergame), *L'Eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, trad. du grec, Paris, 1994.

Index général

I. CITATIONS SCRIPTURAIRES (AVEC APOCRYPHES)

	Genèse	106	222
2, 7-8	63, 383	109	540, 541
4, 4	452	111	89
14, 18	540	112	521
22, 1-18	391, 552	113	89
28, 10-22	156	115	222, 520
		116	222
		117	191, 210
	Exode	118	222
12, 1-27	391, 468, 480,	132	439
	481	140	463, 535
15, 1-18	189		
19, 5-6	397		Proverbes
28, 6	203		
		9, 5	222
	Nombres		
6, 22-26	177, 218		Cantique
		6, 1	222
	Psaumes		
4	222		Siracide
7	222		
21	521	24	529
22	222		
23	180, 393		Isaïe
24	222		
32	213	4, 3	484
33	124, 222	6, 3	211
46	521	9, 2	394
47	521	9, 5	41
50	536	26, 19	439
92	185	53, 4-5	386, 390, 527,
95	465		529, 531

53, 7	391	14, 19	412
66, 15-22	521	17, 23 – 18, 11	160
		18, 19	522, 535, 547
	Baruch	21, 9	210
3, 38	388, 390, 529,	26, 26-28	60, 407-419,
	530		426, 508
		28, 1-20	160

	Daniel		Marc
3, 52-57	24, 177, 189,	6, 41	412
	190, 196, 246	14, 22	416
12, 1	484	16, 4	547
		16, 9-20	462

	Osée		Luc
13, 14	394	1, 68-79	24, 112, 177,
			178, 189, 196
	Joël,	3, 16	467
3, 1-4	439, 522, 557	9, 16	412
		11, 2	554
	Habaquq	16, 19	156
3, 2-19	189	16, 22-23	484
		21, 1-4	532
	Sophonie	24, 1-24	156
3, 9-10	521	24, 36	103, 411, 546,
			547
		24, 41-43	547

	Malachie		Jean
1, 11	336, 374, 406,	1, 14	387
	496, 521, 523,	3, 5	467
	535, 539, 540,	3, 16-17	527, 530
	542, 544	5, 7	223
		5, 24	530
	1 Énoch	6, 5	412
42	529	6, 38-39	530
		6, 46	530
	Jubilés	6, 52	417
22, 6-9	458	6, 56-62	222, 223, 446
		7, 16	530
	Matthieu	7, 28-29	527
3, 15	467	10, 28	525
5, 24	365	11, 41	412
		13, 3-17	67, 477
		13, 34-35	209, 362
		14, 27	209

15, 21-22	527		
16, 51	527		
17, 1	412	4, 4	385, 386, 499,
17, 2-23	527		527-533
20, 19-26	103, 411, 546	4, 5	397, 527
21, 13	547	4, 6	557

Actes

2, 17	441, 524, 559	3, 16	217
2, 42	350	5, 2	501, 503
4, 35-36	351, 538	5, 20	379
22, 16	526		

Éphésiens**Philippiens**

2, 6-8	387, 390, 529,
	532
3, 3	536
3, 21	396
4, 3	484

Romains

1, 8	379
5, 5	507
6, 4-5	84, 467
7, 25	379
8, 3	499, 525, 530
8, 34	379
12, 1	362, 538
15, 3	217
16, 27	453

Colossiens

1, 12-20	528
2, 14	396, 484
3, 17	379

1 Corinthiens

5, 7	392, 480
10, 17	362, 513, 536
10, 1-11	468
11, 18-20	362
11, 23-25	353, 376, 415,
	416, 502, 508
11, 26	419-427, 429,
	433, 504, 507
11, 29	511
16, 22	450

1 Thessaloniens

3, 12	217

1 Timothée

2, 1-2	42, 57, 340,
	354, 356
2, 5	379

Hébreux

13, 15-16	536, 552

2 Corinthiens

1, 20	379
3, 18	449
13, 13	81, 207

1 Pierre

2, 5	536
2, 9	397
2, 22-25	390

	2 Pierre	14	536, 537
2, 4	395		
2, 5	536		<i>Épître de Barnabé</i>
	1 Jean	2-3	537
4, 9-10	527		<i>Actes de Paul</i>
	Apocalypse	9, 21	563
4, 8	201		<i>Actes de Jean</i>
5, 13	453		
7, 12	453	85-86	523, 525, 563
13, 8	484	109-110	523, 525, 563
17, 8	484		
20, 4-6	483		<i>Actes de Thomas</i>
20, 15	484		
21, 27	484	26	557
22, 20	451	27	553, 554
	<i>Évangile des Hébreux</i>	29	557
6	547	49-50	58-60, 73, 355, 432, 445, 449, 451, 523, 553, 554, 557
	Didaché	121	553, 557, 563
9-10	230, 323, 336, 353, 362, 372, 436, 450, 458, 459, 512, 519, 522, 523, 531, 532, 542, 557, 560, 562	133	219, 444, 475, 550, 553, 557, 558
		158	557
			<i>Évangile de Nicodème</i>
		17, 27	384, 393

II. SOURCES ANCIENNES

Addaï et Mari (Anaphore d')
210, 211, 325, 353, 403, 427,
457, 459, 519, 523, 530, 531,
542, 551, 555-560, 562, 565

Alain de Farfa
Homélaire 155, 171, 240, 393

Aldhelm de Sherborne
De uirginitate 108

Amalraire de Metz
De ecclesiasticis officiis 152,
153, 181, 193, 195, 203, 204

Ambroise de Milan
De Elia 222, 456
De excessu fratris sui 42, 421,
422
De fide 42, 388, 421, 443
De incarnatione 445
De mysteriis 39, 40, 222

- De patriarchis* 39
De poenitentia 421
De sacramentis
 I 38, 40, 455
 II 36, 38, 42, 73, 84, 140, 432, 475
 III 42, 99, 472, 476, 477
 IV 38-46, 48, 57, 75, 101, 102, 213, 222, 235, 252, 258, 369, 380, 408, 411, 426, 428, 439, 433, 440, 445, 446, 447, 450, 453, 454, 506, 508, 541, 560, 564, 565
 V 38, 102, 222, 454, 506, 541
 VI 38, 102, 454, 537
De spiritu sancto 40, 439, 443
De uirginitate 39
Ep. 20 188, 195, 224
Hexaemeron 383
Hymni 234
In XII Psalmos dauidicos 39, 188, 483
- Ambroise (Pseudo-)**
De spiritu sancto 54
- Ambrosiaster**
In I Co 416
In II Co 388
In I Tim 495
Quaest. Veteris et Noui Testamentis 44, 63
- Arator**
Historia apostolica 61
- Arsène de Scété**
Sentences 175, 213
- Athanase d'Alexandrie**
Épître à Sérapion 449
- Augustin d'Hippone**
Aduersus Pelagium Frg 3 217, 339
Confessiones I
 68, 473
 IX 188
- Contra litteras Petiliani*
 322
De baptismo
 516
De catechizandibus rudibus
 516
De ciuitate dei X
 502, 503, 512, 532
 XXI 513
 XXII 185
De dono perseuerentiae
 494
De haeresibus
 494
De trinitate III
 35, 506
 V 68
Ep. 55
 343
Ep. 149
 213, 216, 217, 436, 494
Ep. 179
 217
Ep. 217
 494
In Ioanis Euang
 207, 512
In Psalm. 109
 504
Retractationes
 200, 222
Serm. 34
 338
Serm. 49
 215, 216, 224, 339, 494
Serm. 56
 215, 218
Serm. 57
 514
Serm. 100
 338
Serm. 141
 338
Serm. 173
 498
Serm. 192
 396
Serm. 227
 365, 369, 371, 494, 546

- Serm.* 273
496
Serm. Denis II
338
- Augustin (Pseudo-)**
De unitate patris et filii et spiritus sancti
33, 402, 424
- Augustin (Pseudo-)**
Serm. in Pascha 160 et 161
394
- Augustin (Pseudo-)**
Serm. Denis III
540
- Aurélien d'Arles,**
Regula monachorum
95, 188, 202, 224, 234, 240
- Avit de Vienne**
Ep. 1
224, 349
Ep. 3
190
Sermo in restauratione baptiserii
224
De spiritualis historiae gestis
383
- Basile de Césarée**
Hexameron
383
Sur le Saint Esprit
563
- Basile (Anaphore de saint)**
59, 177, 211, 315, 324, 350,
371, 373, 374, 410, 412, 440,
448, 506, 529, 533, 540, 556,
560, 561, 564
- Bède le Vénérable**
Historia ecclesiastica gentis Anglorum
115, 173, 255
- Homélaire*
132
- Benoît d'Aniane**
Codex regularum
87, 95
- Benoît de Nursie**
Regula
193, 224
- Bernard de Clairvaux**
Vita Malachiae
259
- Boniface (Winfred)**
Ep. 30
255
- Canon romain grégorien**
43, 44, 74, 99, 101, 104, 106,
115, 128, 176, 179, 315,
408-420, 437, 452, 512, 559
- Capitulaire ecclesiastici ordinis**
OR XV 23, 151, 152, 176, 178,
186, 187, 192, 195, 197, 198,
200, 201, 203-205, 212, 253,
256, 469, 482
OR XVII 152, 204
OR XIX 25
- Capitulaire ecclesiasticum**
183, 257
- Cassien**
Collationes
215
Institutiones II
195, 224, 343
- Césaire d'Arles**
Regula monachorum
188, 224
Regula uirginum
87, 88, 188, 203, 224, 234,
240, 482
Serm. 1

- 193, 349, 350
Serm. 4
 193
Serm. 7
 194
Serm. 9
 83, 194, 241
Serm. 10
 477
Serm. 11
 477
Serm. 12
 194
Serm. 13
 194, 350
Serm. 14
 350, 477
Serm. 15
 194
Serm. 16
 350
Serm. 17
 194
Serm. 18
 194
Serm. 19
 194, 350
Serm. 21
 186
Serm. 23
 194
Serm. 25
 194
Serm. 27
 194
Serm. 28
 194
Serm. 29
 194
Serm. 30
 194
Serm. 31
 194
Serm. 33
 194
Serm. 34
 194
Serm. 35
 194
Serm. 36
 194
Serm. 37
 194
Serm. 38
 194
Serm. 40
 194
Serm. 41
 194
Serm. 42
 194
Serm. 43
 194
Serm. 45
 194
Serm. 46
 194
Serm. 48
 194
Serm. 49
 194
Serm. 50
 194
Serm. 51
 194
Serm. 52
 194
Serm. 53
 194
Serm. 54
 194
Serm. 55
 194
Serm. 61
 194
Serm. 62
 194
Serm. 64
 477
Serm. 67
 194
Serm. 70
 194
Serm. 73
 186, 194, 206, 210, 215, 220,
 371
Serm. 74
 194, 206, 220

- Serm.* 75
194
Serm. 76
194, 218, 220, 343
Serm. 77
218, 343
Serm. 79
194
Serm. 80
194
Serm. 91
194
Serm. 106
222
Serm. 121
484
Serm. 125
194
Serm. 148
194
Serm. 203
393
Serm. 204
479
Serm. 229
350
- Césaire (*Vie de*)**
187, 189, 193, 463, 470, 472
- Chromace d'Aquilée**
Praefatio orationis Dominicae
83
Serm. 15
478
- Clément d'Alexandrie**
Stromates IV
541
VII
538
- Clément de Rome**
Épître
488, 522, 523, 531, 537
- Clément (Constitutions apostoliques de saint)**
Livre VIII
33, 187, 191, 192, 196, 199, 204, 205, 211, 216, 219, 223, 324, 337, 339, 342-344, 349, 351, 352, 360, 363, 365, 371, 373, 399, 451, 457, 459, 472, 533, 544, 555, 556, 558, 560, 564
- Colomban (*Pénitentiel de*)**
113
- Conciles africains**
Hippone (393)
379, 516, 526
Carthage (407 et 525)
516
- Conciles gaulois**
Agde
193, 197, 218, 220, 321
Arles I
243
Arles V
198, 322
Auxerre
203, 221, 222
Clermont
203
Épaone
195, 321
Orange
195, 214, 470
Orléans I
74, 220, 350
Orléans III
220
Orléans IV
322
Lyon I
195, 340
Mâcon II
198, 350
Mâcon III
205
Nantes
225

- Saint-Jean-de-Laosne
193
Rouen
203
Tours II
51, 214, 222, 321, 322
Vaison II
54, 171, 185, 192, 193, 210,
322
Vannes
321
- Conciles hispaniques**
Gérone
322
Tolède III
244
Tolède IV
201, 202, 214, 216, 217, 244,
322, 484
Tolède XVII
175, 178
Tolède XVIII
244
Valence
195
- Constance de Lyon**
Vita Germani
184, 186, 224
- Contra orthodoxos**
35-37, 43, 73, 140, 267, 268,
315, 328, 372-375, 377, 378,
386, 390, 397, 399, 499, 524,
526-528, 530, 532
- Cummean (Pénitentiel de)**
113, 117, 197-200, 203, 207,
253, 406
- Cyprien de Carthage**
Ad Demetrianum
383, 386, 472, 493
Ad Fortunatum
490
Ad Quirinium
385, 388, 391, 490
De lapsi
456
- De opere*
349, 386, 390, 397, 499, 517,
527, 536
De oratione Dominicae
362, 365, 371, 498, 512, 516
De unitate ecclesiae
365, 498
Ep. 1
347, 497, 498
Ep. 11
493
Ep. 16
347
Ep. 17
347, 516
Ep. 18
516
Ep. 37
496
Ep. 59
493
Ep. 61
533
Ep. 62
496-498
Ep. 63
48, 400, 413, 414, 418, 423,
500-505, 508-510, 535, 538-
543, 560, 564
Ep. 69
512
Ep. 70
370, 471, 472, 514
Ep. 71
510
Ep. 73
472, 510
Ep. 74
510
Ep. 75
370, 524
Ep. 76
493, 512, 536, 537
Ep. 78
496
Ep. 79
496

- Cyprien (*Actes proconsulaires de*)**
493
XLIII
471
- Cyprien (Pseudo-)**
Aduersus Iudeos
538
Hymnes sur la foi X
447
- Cyrille de Jérusalem – Jean II**
Catéchèses mystagogiques
204, 222, 350, 371, 373, 413, 560, 562
Épiphane de Salamine
Panarion
478, 563
- Denys l'Aréopagite (Pseudo-)**
La Hiérarchie ecclésiastique III
180, 186, 199-204, 207, 346, 366
VII
484
Épiphane (Anaphore de saint)
211
- Diataxeis des saints apôtres**
32, 33, 199, 208, 323, 349, 350, 353, 365, 372, 409, 410, 416, 440, 451, 471, 478, 530-532, 544, 551, 555-560, 564, 565
Eucharistie mystique
388, 403, 458, 529, 531, 543, 553, 557, 560
- Didascalie des apôtres**
189, 199, 339, 349, 366, 519, 532, 560
Eucher de Lyon
Ad Valerianum
49, 389, 529
- Didier de Cahors (*Vie de*)**
197
Eusèbe de Césarée
Histoire ecclésiastique
462, 468
- Doctrina apostolorum**
479
Eusèbe le Gallican (Pseudo-)
Hom. 1
194
Hom. 10
83
Hom. 12
194, 393-394
Hom. 14
470
Hom. 17
47-49, 63, 194, 383, 396, 402, 406, 416, 418, 426, 445, 514, 531, 541
Hom. 18
194, 393, 394
Hom. 22
393, 394
Hom. 28
194
- Égérie**
Peregrinatio
204, 219, 224
Élipand de Tolède
Ep. 4
118, 135
Éphrem de Nisibe
Chants de Nisibe XVII
204
Hom. 29
472

- Eusèbe de Vercell (Pseudo-)** 184-187, 189-195, 197-203,
De trinitate 207, 208, 213-215, 218, 222,
 475 258, 346, 371, 434, 482
Ep. 2
- Fastidius** 82, 175, 176, 178, 188, 202,
De castitate 213
 220
- Firmilien de Césarée**
Ep.
 370, 524
- Florus de Lyon**
Expositio missae
 212
- Fructueux de Tarragone**
(Actes de)
 336, 495-497
- Fulgence de Ruspe**
Contra Fabianum
 34, 424, 503, 507, 514, 557,
De fide ad Petrum
 503
Ad Monimum II
 35, 513
Ad Trasamundum III
 503, 541
- Gaudence de Brescia**
Tractatus in Exodum II
 45, 46, 222, 316, 402, 423,
 424, 430, 504, 506, 541, 560
- Gélase I^{er}**
Aduersus Eutyech. III
 45, 560
Ep. Fragm. 7
 45, 449
Praefationes
 26, 237, 328
- Gennade de Marseille**
De uiri illustribus
 51, 131, 155, 167, 187, 188,
 241, 314, 369
- Germain de Paris (Pseudo-)**
Ep. 1
 15, 23, 52, 92, 173-181,
- Gesta pontificum Antissiodo-
 rensium**
 184, 185
- Gildae (Praefatio)**
 117, 253, 406
- Grégoire le Grand**
Dial. II
 219
 IV
 175, 213, 252
Libellus responsionum
 255
Registrum I
 255
- Grégoire de Nazianze**
Discours 18
 219
- Grégoire de Nazianze**
(Anaphore de)
 382
- Grégoire de Tours**
De miraculis sancti Martini
 187, 198, 203, 215, 220, 241
Historia Francorum
 139, 166, 184, 186, 187, 189,
 193, 197-199, 203, 220, 221,
 224, 241, 256, 314, 468
In gloria confessorum
 136, 193, 221, 349, 350
In gloria martyrum
 73, 74, 197, 198, 201, 203,
 205, 247, 468
Vita patrum
 52, 67, 190, 198, 203, 207,
 215
- Guillaume Durand l'Ancien**
Liber benedictionum

- pontificalium*
147
Rationale
181
- Hilaire de Poitiers**
De mysteriis
388, 391
De trinitate
388
Hymni
234, 385
In Psalm. 122
In Psalm. 125 et In Psalm. 137
187
- Hilaire (Pseudo-)**
Liber officiorum
138
- Hincmar de Reims**
Capitula
203
Ep. 29
137
De una et non trina deitate
33
- Hyppolite de Rome**
Canon pascal
481
- Ignace d'Antioche**
Aux Éphésiens
387, 446, 510, 529
Aux Magnésiens
510
Aux Romains
512, 523, 536
Aux Smyrniotes
347, 444, 511, 523
- Ildephonse de Tolède**
De cognitione baptismi
214, 475
- Innocent I^{er}**
Si instituta
99, 103, 150, 207, 322, 345,
365
- Irénée de Lyon**
Lettre à un Alexandrin
480
Démonstration de la prédication apostolique
388, 478, 523
Contre les hérésies
I
524
II
479, 497, 524
III
462, 478, 524, 530
IV
388, 477, 515, 521, 524, 525,
530, 538, 545, 554
V
530-531, 545, 554
- Isidore de Séville**
De ecclesiasticis officiis
23, 175, 188, 200-202, 206,
215, 217, 218, 334, 343, 360,
363, 369, 370, 407, 427, 441,
541
Etymologiae VI
195, 206
VII
193
- Isidore (Pseudo-)**
Ad Leudefredum
203, 345
- Jacques (Anaphore de saint)**
59, 177, 211, 222, 235, 324,
346, 363, 373, 412, 417, 440,
451, 506, 529, 560
- Jean Chrysostome**
Sur la trahison de Judas
563
- Jean Chrysostome (Anaphore de saint) - XII Apôtres (Anaphore des)**
59, 211, 235, 324, 350, 373,
412, 417, 440, 451, 485, 506,
529, 555, 556, 558, 560, 561

Jérôme*Contra Vigilantium*

193

Ep. 37 et 58

316

In Ezech.

345

Psalterium gallicanum

169

Jérôme (Pseudo-)*Ad Constantium*

155, 187

Jérôme (Pseudo-)*De septem ordinibus ecclesiae*

197, 203, 205, 208, 221, 345,

371

Jonas de Bobbio*Vita Columbani abbatis discipu-
lorumque eius*

171, 205, 221

Justin de Rome*1^{re} Apologie*

183, 199, 220, 225, 323,

348-350, 361, 365, 458, 492,

520, 525, 545

Dialogue avec Tryphon

467-468, 521, 532, 537, 538,

545

Lactance*Divinae institutiones*

383, 388, 391

Léon le Grand*Tomos*

389

Liber pontificalis

44, 115, 185, 190, 235

Marc (Anaphore de saint)

43, 102, 325, 339, 351, 361,

371, 373, 412-414, 418, 436-

438, 484, 506, 523, 536, 541,

551-554, 557, 562, 564

Marguerite d'Écosse (Vie de)

259

Martin de Braga*Ep. ad Bonifatium*

37

Martyrologium*Hieronymianum*

166

Matthieu (Anaphore de saint)

59, 418

Maxime le Confesseur*Mystagogie*

180, 366

Maxime de Turin*Serm. 37*

432

Serm. 39

46, 423, 426

Maxime de Turin (Pseudo-)*Serm. 78*

46, 421-423

Maxime de Turin (Pseudo-)*Tract. de baptismo*

73, 234, 470, 477

Méliton de Sardes*Fragm. IX*

391

Sur la Pâque

529, 538

Missa ut beatus isidorus dicit

152, 204

Moelcaich

115, 117

Moïse Bar Képha*Commentaire*

204

Narsaï d'Édesse*Hom.* 1733, 180, 197, 198, 204, 205,
211, 366**Nestorius (Anaphore de Mar)**

555

Nicétas de Remesiana*De hymnorum*

39, 343

De sanctis uigiliis

39

De spiritu sancto

39, 220

Novatien*De trinitate*

61, 381

Ep. ad Cyprianum

495

Optat de Milève*Aduersus Donatistos II*

216, 218, 337, 512

VI

35

Ordo romanus primus52, 150-151, 185, 186, 193,
198, 204, 214, 224**Origène***Contre Celse*

521, 538

Entretien avec Héraclide

526

Sur la prière

526

Pacien de Barcelone*De baptismo*

441, 556

Paulin de Nole*Vita Ambrosii*

188

Paulin de Périgueux*Vita Martini*

184, 224

Pélage I^{er}*Ep.* 19

214

Perpétue et Félicité (Actes de)

211, 453, 557

Perpetuus de Tours

139, 166

Pierre Chrysologue*Serm.* 108 et 109

537

Polemios Siluius

166

Polycarpe de Smyrne*(Martyre de)*

523, 531, 536, 572

Pontificale Romano*Germanicum*

83, 94, 151, 153, 203, 253

Prosper d'Aquitaine*Capitula*

340

De gratia dei

215

De uocatione

93, 340

In Ps. CXXI

187

Pro Augustino

340

Quodvultdeus de Carthage*De symbolo*

473

Raban Maur*De institutione clericorum*

175

Réginon de Prüm*De synodalis causis*

93, 216, 334, 341, 343

Regula secunda patris

224

Rémi d'Auxerre*Expositio missae*

152

Rémi de Reims*Ep.* 4

187

Rémi de Reims (Testament de saint)

197

Romanos le Mélode*Hymnes* IV

477

Samson de Dol (Vie de)

213, 224

Scilli (Actes des martyrs de)

489

Sévère d'Antioche*Ep.* 105

180, 203-205, 207

Sérapion (Euchologe de)

216, 219, 339, 350, 372, 433,

436, 449, 457, 484, 530, 551,

552, 556, 558, 560, 562

Sidoine Apollinaire*Ep. Lib.* V, 14 et VIII, 1

74

Ep. Lib. IV, 11

155, 187, 188

Statuta ecclesiae antiqua

105, 137, 195, 221, 224, 349,

350

Sulpice Sévère*Dial.*

184

Vita Martini

187

Symphorien (Passion de)

74

Tatien*Diatessaron*

132, 156, 477, 532

Tertullien*Aduersus Iudeos*

391, 480, 534

Aduersus Marcionem

480, 525, 538, 560

Apologeticum

493

Aduersus Praxean

388

De anima

493

De baptismo

471

De Carne Christi

387

De monogamia

348, 498

De oratione

188, 364, 492, 493, 496, 509,

534, 546

De praescriptione haereticorum

478, 493

De resurrectione

63, 383, 472, 473

Exhortatio castitatis

348

Testamentum Domini

349, 372, 410, 529

Théodore de Mopsueste*Hom.* 15

180, 198-200, 203-205, 207,

224, 230, 339, 366, 371, 503,

564

<i>Hom.</i> 16	<i>Vexilla regis</i>
211, 216, 219, 221, 230, 339,	465
371, 564	
Théodore de Mopsueste	Vigile I^{er}
(Anaphore de Mar)	<i>Ad Profuturum</i>
555	44, 255
Valérien de Cimiez	Yrieix (Testament de saint)
<i>Hom.</i> 1, 5 et 8	197
187	
Venance Fortunat	Zacharie I^{er}
<i>Ad clerum parisianum</i>	<i>Ep.</i> 13
174	218
<i>Pange lingua</i>	Zénon de Vérone
384	<i>Tract.</i> I
<i>Salve festa dies</i>	43, 338, 485, 541
62, 393	II
	63, 388

III. MANUSCRITS CITÉS ¹

Ancône Bibl. capitulare (Évan- géliaire de saint Marcellin)	Barcelone Bibl. Univ. 228, f ^{os} 137-138 (interrogatoire presbytéral)
162	91, 92, 173, 177, 422, 432, 476
Arras Bibl. Mun. 731 f ^{os} 77-80 (Exposition du Symbole)	Bénévent Archivio Arcives- covile VI 33 (Missel bénéventain)
83	37, 107
Autun Bibl. Mun. 184 f ^{os} 113-122 (Lettres du Pseudo-Germain)	Bergame Bibl. di San Alles- sandro di Colonna (<i>Bergomense</i>)
173	100-104, 111
Avignon Bibl. Mun. 178 (sacramentaire catalan)	Berlin Deutsche Stadtsbibl. Hamilton 553 (Psautier de Salaberge)
90	168, 171
Bâle Universitätsbibl. I 1 n° 3a-3b (sacramentaire fragmentaire)	Berlin Öffentlich Wissenschaft. Bibl. 105 (olim Philipps 1667) (<i>Augustodunensis</i>)
107	88, 144, 146
Barcelone Fundacio Sant Lluc Evangelista 154b-157b (Euchologe de Barcelone)	Berlin Öffentlich Wissenschaft. Bibl. f ^{os} 877 + Schloss
350, 372, 410, 413, 437, 457, 523, 531, 552, 554, 558, 562	

1. Les pièces des manuscrits latins cités sont indexées dans la section suivante.

- Hauzenstein Gräftl. Walderdorffsche Bibl. s.n. (Sacramentaire de saint Boniface)
37, 107, 115, 133, 254, 396, 400
- Berlin Stadtsbibl. Breslau 5
(olim Wroclaw Bibl. Mun. Rehd. 169) (*Codex Rehderanus*)
161
- Besançon Bibl. Mun. 184
(Comes de Murbach)
155
- Brescia Bibl. Civ. Queriniana s.n. (*Codex Brixianus*)
415
- Brescia Bibl. Civ. Queriniana VI, 7 (sacramentaire de B.)
117, 354
- Busto Arsizio, San Giovanni Battista M I 14 (évangélaire milanais)
100
- Cambrai Bibl. Mun. 164
(olim 159) (Hadrianum de Cambrai)
21, 117, 142, 354
- Cambridge Fitzwilliam Museum 27 (Bénédictinaire d'Augsbourg)
146
- Cambridge Gonville et Caius College Lib. 820 K (Fragment Bickell)
82, 86, 218
- Cambridge University Lib. L. 1.10 (*Book of Cerne*)
59, 79
- Cambridge University Lib. 1911 (I. i. 6. 32) (*Book of Deer*)
123
- Carcassonne Bibliothèque du Grand Séminaire (sacramentaire languedocien)
90, 448
- Chartres Bibl. Mun. 22
(olim 30, nunc deperditus)
(Psautier de Chartres)
168, 465
- Chartres Bibl. Mun. 47
(olim 40, nunc deperditus)
(Graduel de Chartres)
202
- Chicago Newberry Lib. frag. 1
(fragment d'un lectionnaire)
156, 165
- Cividale, Museo Archeologico naz. + Venise San Marco + Prague, Knihovna Metyropolitni Kapitoly Cim 1 (*Codex Forojuliensis*)
161
- Cologne GA 89b (Processional de Saint-Pierre de Cologne)
186
- Darmstadt Landes & Hochschulbibl. Hs 895 + Donaueschingen Hofbibl. 925 + Stuttgart Landesbibl. fragm. 100 (Évangélaire de Constance)
162
- Darmstadt Landes & Hochschulbibl. Hs 3140 + Donaueschingen Hofbibl. + Fulda Landesbibl. + Abb. de Saint-Paul en Carinthie + Stuttgart Landesbibl. (Liber prophetarum de Constance)
161
- Dublin Royal Irish Academy s.n. (Cathach de Colomba d'Iona)
55, 170
- Dublin Royal Irish Academy Lib., (Ashburnham) D. II, 3 (Missel de Stowe)
36, 59, 74, 81, 104, 106, 113, 114-120, 179, 214, 248, 254, 259, 312, 313, 406
- Dublin Royal Irish Academy Lib. 23 p 16 (*Leabhar Breagh*)
116, 201, 214
- Dublin Trinity College Lib. 55, A. 4. 15 (*Codex Usserianus*)
67

- Dublin Trinity College Lib. 58
(A. I. 6) (*Book of Kells*)
60, 407, 414-417, 426
- Dublin Trinity College Lib. 59
(A. IV. 23) (*Book of Dimma*)
80, 123
- Dublin Trinity College Lib. 60
(A. I. 15) (*Book of Mulling*)
123
- Durnham Bibl. Capitulaire A. II.
16 + II. 17 (Évangélaire de
Durnham)
162
- Florence Bibl. Lorenziana
Amiatinus 1 (*Codex
Amiatinus*)
133
- Fribourg-en-Brisgau, Univ.
Bibl. 363 (Pontifical de F.)
148
- Fulda Landesbibl. Bonifa-
tianus 1 (*Codex Fuldensis*)
132
- Fulda (Missel de) (nunc
deperditus)
114, 259
- Karlsruhe Bad. Landesbibl.
Augiensis 17 A (fragments de
sacramentaire)
81, 114, 121, 259
- Karlsruhe Bad. Landesbibl.
Augiensis 18 B (fragments de
sacramentaire)
106, 114, 121, 259
- Karlsruhe Bad. Landesbibl.
Augiensis 253 (fragments de
sacramentaires)
89
- Karlsruhe Bad. Landesbibl.
Augiensis 253 (psautiers
palimpsestes)
168, 169
- Karlsruhe Bad. Landesbibl.
Augiensis 253 (Messes de
Mone)
59, 61-66, 119, 206, 209, 369,
373
- Laon Bibl. Mun. 118 (olim
Vauclerc) (sacramentaire de
Saint-Denis)
117, 354
- Laon Bibl. Mun. 288 (rituel
baptismal)
91
- Leon Archivo Capitular 8 (Anti-
phonaire de Leon)
185, 198, 200, 215, 222, 223,
349, 482, 518
- Londres British Museum
Add. 14669 (fragment
d'anaphore syriaque)
530, 560
- Londres British Museum
Add. 30851 (olim Silos 8)
(Psautier de Silos)
169
- Londres British Museum
Add. 30853 (olim Silos 10)
(Homélaire de Tolède)
48, 402
- Londres British Museum
Add. 37518 f^{rs} 116/117
(Fragment Baumstarck)
143
- Londres British Museum
Add. 49598 (Bénédiction-
naire d'Aethelwold)
147
- Londres British Museum C. 35 i
II (Missel de Drumond)
93, 340
- Londres British Museum Cotton
Nero D. IV (Évangélaire de
Lindisfarne)
132
- Londres British Museum Reg. II
A. XX (Libellus precum
northombrien)
116
- Londres British Museum Reg. I
B VII (*Codex Regius*)
132
- Londres British Museum 54036
(tablette copte de MK)
413

- Londres, South Kensington
Museum (olim Paris BN)
(Diptyques de Liège)
95
- Londres Wilfred Merton
Collection 21 (nunc
deperditus) (Fragments
Anderson)
85, 209, 218
- Louvain Copte 27 (nunc
deperditus)
413
- Lyon Bibl. de la Ville 403
(olim 329) + 1964
(olim 1840) (Heptateuque de
Lyon)
158, 187
- Lyon Bibl. de la Ville 425
(olim 351) + Paris BNF nouv.
acq. Lat. 1585 (Psautier de
Lyon)
168, 170
- Madrid, Bibl. Real Acad.
Hist. 56 (Liber ordinum de
San Millan de la Cogolla)
24
- Manchester Papyrus John
Rylands Lib. 465 (Fragment
Rylands)
413, 414, 552
- Melk Abbt. 597 (Lectionnaire
de Melk)
479
- Milan Bibl. Ambr. A 28 inf.
(évangélaire milanais)
100
- Milan Bibl. Ambrosiana C 5 inf.
(*Benchorensis*)
124, 191, 246
- Milan Bibl. Ambrosiana SP 45
(olim C. 39) (évangélaire
nord-italien)
162
- Milan Bibl. del Capitolo Metro-
politano D III 2 (Sacramen-
taire d'Aribert)
100
- Milan Bibl. del Capitolo Metro-
politano D III 3 (sacramen-
taire fragmentaire)
99
- Milan Bibl. del Capitolo Metro-
politano 35 Libri del Maestro
delle cerimonie, nunc
deperditus, (lectionnaire
ambrosien)
100
- Milan Bibl. Ambrosiana A 24
(Sacramentaire de Biasca)
100-104
- Milan Bibl. Ambrosiana M. 12
sup. (*Mediolanensis*)
59, 66-69, 119, 192, 206, 216,
218, 245, 313, 369
- Mont-Cassin A 557 (*Psalterium
Casinense*)
491
- Montpellier Bibl. Mun. 6 (Épis-
tolier d'Aniane)
159
- Montpellier Bibl. Univ. 76
f^{ss} 73-81 (*Expositio missae*)
100
- Monza Bibl. Capitolare F-I/101
(126) (Sacramentaire de
Monza)
142
- Munich Bay. Staatsbibl.
CLM 3514 (*Codex Velseri*)
82, 166
- Munich Bay. Staatsbibl.
CLM 4577 (Épistolier de
Benediktbeuron)
160
- Munich Bay. Staatsbibl.
CLM 6224 (Évangélaire de
saint Corbinien)
161
- Munich Bay. Staatsbibl.
CLM 6229 (Épistolier de
Freising)
157, 160
- Munich Bay. Staatsbibl.
CLM 6264 (Lectionnaire de
Freising)
479

- Munich Bay. Staatsbibl.
CLM 6430 (Bénédiction-
naires de Freising)
75, 148, 149, 313
- Munich Bay. Staatsbibl.
CLM 14429 (*Monacensis*)
57-60, 68, 73, 85, 192 206,
216, 218, 246, 248, 312, 313,
373
- Munich Bay. Staatsbibl.
CLM 28118 (*Codex
Regularum*)
87, 95
- Munich Bay. Staatsbibl.
CLM 29163 a (*Ordo defunctis*)
89
- Munich Bay. Staatsbibl.
CLM 29304/1 (olim
29163 m) (bénédictionnaire
de Freising)
148
- New Haven Yale University
Lib. 481 n. 2 + Londres
British Museum Add. 29972
f^{rs} 26-38 + Metz Arch. de la
Ville Fds Salis 140 (I)
(homélaire)
172
- New York Pierpont Morgan
Library M 17 (homélaire)
172
- Orléans Bibl. Mun. 19 (olim 16)
f^{rs} 26-30 + Paris BNF
Lat. 2389 f^{rs} 41-48 (Épistolier
de Fleury)
159
- Orléans Bibl. Mun. 154
(olim 131) + Paris BNF nouv.
acq. Lat. 1598-1599 (Homé-
liaire de Fleury)
172
- Orléans Bibl. Mun. 184
(olim 161) (lectionnaire
fragmentaire)
164
- Oxford Bodleiana Lib.
Junius 25. 1685 (Psautier de
Murbach)
240
- Oxford Bodleiana Lib. 579
(2675) (Missel de Leofric)
93, 147
- Oxford Bodleiana Lib. Auct.
F.4. 32 (*Liber Commonei*)
165, 166
- Oxford Bodleiana Lib. Auct.
D 1. 20 (*Codex Ratisbonensis*)
96, 117, 122, 347
- Oxford Bodleiana Lib.
Douce 306 f^{rs} 1 (fragments
palimpsestes de
sacramentaire)
83, 144
- Oxford Bodleiana Grec
Lit. d 2-4 (Fragment de
Dér-Balyzeh)
351, 413, 551, 554, 562
- Oxford Huntington Lib. 360
(MK copte)
414
- Padoue Bibl. Capitolare D 47
(*Paduense*)
141, 345
- Paris Bibl. de l'Arsenal 8407
(Psautier de Sedulius Scottus)
170
- Paris BNF Coislin Lat. 186 et
suppl. Gr. 385 (Psautier
Coislin)
169
- Paris BNF Lat. 242 f^{rs} 172
(Fragment Wilmart)
87
- Paris BNF Lat. 254 (*Codex
Colbertinus*)
491
- Paris BNF Lat. 256 (Évangé-
liaire de Saint-Denis et messe
pour les défunts)
86, 87, 157, 320
- Paris BNF Lat. 776 (Graduel de
Gaillac)
206, 321
- Paris BNF Lat. 816
(*Engolismensis*)
144-146, 218

- Paris BNF Lat. 1217 (olim Colbert 6170) (Pontifical de Moissac)
146
- Paris BNF Lat. 2269 (Liber commicus palimpseste)
164
- Paris BNF Lat. 9389 (*Sacramentarium Epternacensis*)
133
- Paris BNF Lat. 9427 (Lectionnaire de Luxeuil)
113, 156, 163, 164, 187, 247, 484
- Paris BNF Lat. 9432 (Sacramentaire d'Amiens)
152, 204
- Paris BNF Lat. 10575 (supp. 138) (Pontifical d'Egbert d'York)
147
- Paris BNF Lat. 10837 (Calendrier de saint Willibrord)
132
- Paris BNF Lat. 10863 (Lectionnaire palimpseste de P.)
163, 186
- Paris BNF Lat. 11553 (*Codex Sangermanensis*)
416, 426
- Paris BNF Lat. 11947 (Psautier de Saint-Germain)
168, 188, 465
- Paris BNF Lat. 12048 (Sacramentaire de Gellone)
144-146, 204, 218
- Paris BNF Lat. 12051 (Copie du Missel de saint Eloi)
88, 96
- Paris BNF Lat. 12052 (olim Saint-Germain 587-287) (Sacramentaire de Ratold)
92, 451
- Paris BNF Lat. 14088 (Psautier de Corbie)
240
- Paris BNF Lat. 17225 (*Codex Corbiensis*)
161, 163
- Paris BNF Lat. 17436 (Antiphonaire de Compiègne)
190
- Paris BNF Lat. 13246 (*Bobiense*)
36, 56, 73, 74, 81, 85, 88, 187, 106, 108-114, 115, 119, 156, 157, 164, 209, 246, 312, 369, 373, 482
- Paris BNF nouv. acq. Lat. 1628 (Antiphonaire de Fleury)
258
- Paris BNF nouv. acq. Lat. 2334 (Pentateuque d'Ashburnham)
158, 187
- Plaisance Archivo di San Antonino C. f^{rs} 2, nunc deperditus (Fragments de P.)
121
- Prague Knihovna Metropolitni Kapitoly O. 3 (Sacramentaire de Tassilo)
127
- Rahmani Syr. 303 (Codex R.)
202, 204, 366
- Reims Bibl. Mun. 8 (C. 142) f^{rs} 1-2 (Index de Saint-Thierry)
129
- Reims Bibl. Mun. 1395 f^{rs} 39-40 (contestatio dédiée à saint Rémy)
86
- Rome Bibl. Angelica F.A. 1408 (olim T. 6. 22) (sacramentaire palimpseste)
143
- Rome Bibl. Apostolica Vat. Lat. 4770 (sacramentaire italien)
96, 117, 122, 123, 347, 354
- Rome Bibl. Apostolica Vat. Lat. 5359 (Psautier de saint Zénon de Vérone)
168
- Rome bibl. Apostolica Vat. Lat. 5750 f^{rs} 73-74 + Milan Bibl. Ambrosiana E. 147 sup. (fragments divers) (Fragments de Bobbio)
35

- Rome Bibl. Apostolica Vat.
Lat. 5755 (Épistolier de Bobbio)
157, 159, 160
- Rome Bibl. Apostolica Vat.
Lat. 6082 (missel bénéventain)
45
- Rome Bibl. Apostolica Vat.
Gr. 2281 (Mk)
414
- Rome Bibl. Apostolica Vat.
Palatinus Lat. 493 (*Missale Gallicanum Vetus*)
36, 56, 59, 73, 75, 78, 82-85, 104, 110, 116, 128, 144, 167, 206, 218, 246, 248, 312, 369
- Rome Bibl. Apostolica Vat.
Reginensis Lat. 9 + Abbaye Saint-Paul en Carinthie s.n. (épistolier de l'Italie septentrionale)
159
- Rome Bibl. Apostolica Vat.
Reginensis Lat. 11 (Psautier de la Reine)
82, 128, 167, 168, 170, 240, 482, 491
- Rome Bibl. Apostolica Vat.
Reginensis Lat. 257 (*Missale Francorum*)
82, 104-107, 113, 115, 128, 136, 137, 167, 179, 206, 207, 209, 249, 254, 313, 373
- Rome Bibl. Apostolica Vat.
Reginensis Lat. 316 + Paris BNF Lat. 7193 f^{rs} 41-51 (*Gelasianum*)
36, 82, 84, 88, 104, 106, 119, 126, 144, 313
- Rome Bibl. Apostolica Vat.
Reginensis Lat. 317 (*Missale Gothicum*)
56, 71-81, 84, 85, 110, 116, 144, 145, 119, 206, 209, 218, 246, 248, 312, 314, 317, 369, 373
- Rome Bibl. Apostolica Vat.
Rossi Lat. 205 (olim VIII 114) (*Hymnarius Moissiacensis*)
384
- Rouen Bibl. Mun. 275 (olim A 566) (sacramentaire de Saint-Denis)
117, 354
- Ruland (Collection du Prof. R.),
nunc deperditus
86, 146
- Saint-Gall Stiftsbibl. 40 f^{rs} 304 (interrogatoire presbytéral)
91, 173, 425, 434
- Saint-Gall Stiftsbibl. 194 (fragments palimpsestes d'un sacramentaire nord-italien)
89
- Saint-Gall Stiftsbibl. 348 (Sacramentaire de S.-G.)
142
- Saint-Gall Stiftsbibl. 349 (Collection de S.-G.)
150
- Saint-Gall Stiftsbibl. 398 (Bénédictionnaire de S.-G.)
146
- Saint-Gall Stiftsbibl. 908 (divers fragments palimpsestes)
53, 54, 74, 185, 221, 242, 338
- Saint-Gall Stiftsbibl. 1394 p. 95-98 (fragment de sacramentaire)
80, 120
- Saint-Gall Stiftsbibl. 1395 (évangélaire)
161
- Saint-Gall Stiftsbibl. 1395 p. 422, 423, 426, 427, 430-433 et 444-447 (fragments de sacramentaires)
120, 259
- Saint-Petersbourg Bibl. Pub. F v I n 5 (Psautier de Corbie)
168, 465
- Salisbury Cathedral Lib. 180 (Psautier de S.)
93, 340
- Sélestat Bibl. de la Ville 1

- (olim 1093) (Lectionnaire de S.)
165, 187
- Sélestat Bibl. de la Ville 1 B
(Épistolier de S.)
165
- Silos, Arch. Monastico 3 (Liber Ordinum Sacerdotal)
27
- Silos, Arch. Monastico 4 (Liber Ordinum Episcopalis)
27
- Sinaï Sainte-Catherine Arab. 455
f^{os} 1 et 4 (lectionnaire africain)
482
- Sinaï Sainte-Catherine Gr. 567
f^{os} 1-6 et 214-219 (antiphonaire africain)
518
- Sinaï Sainte-Catherine Slavon. 5
(*Psalterium Sinaiticum*)
491
- Split Trésor de la Cathédrale s.n.
(Évangélaire de Split)
132
- Strasbourg Bibl. de l'Univ.
Gr. 254
346, 351, 361, 400, 403, 406,
447, 531, 532, 534, 538,
542-544, 562
- Tolède Bibl. Capitular 13, 3 f^{os} A
(fragment de lectionnaire)
156, 165
- Tolède Bibl. Capitular 35, 3
(*Liber missarum*)
27, 425
- Tolède Bibl. Cap. 35, 4 (*Liber mysticus*)
37, 438, 443
- Trente, Castel del Buon Consiglio s.n. (Sacramentaire de T.)
142
- Trente Museo Provinciale d'Arte 1589 (olim Vienne Nationalbibl. 1185 + Dublin Trinity College 4. 18) (*Codex Palatinus*)
158, 491
- Trèves Dombibl. 420 (olim 134)
(Évangélaire de T.)
111, 156, 158
- Troyes Bibl. Mun. 804 f^{os} 16-21
(*expositio missae*)
153, 203, 204
- Turin BN F. IV. 1 (évangélaire turinois)
161
- Turin Bibl. Univ. G. VII, 15
(*Codex Bobiensis*)
489
- Vercell Tessoro della Cattedral Arch. Capitolare A (*Codex Vercellensis*)
160, 163, 412, 415-416, 468, 491
- Vérone Bibl. Capitolare 6
(*Codex Veronensis*)
160, 163
- Vérone Bibl. Capitolare 7
(fragment d'évangélaire)
161
- Vérone Bibl. Capitolare 38
(olim 36) (fragments bibliques)
161
- Vérone Bibl. Capitolare 51
(olim 49) (fragments bibliques)
161
- Vérone Bibl. Capitolare 55
(olim 53) (Palimpseste de V.)
32
- Vérone Bibl. Capitolare 85
(olim 80) (*Leonianum*)
26, 119, 318, 328
- Vérone Bibl. Capitolare 86
(olim 81) (sacramentaire d'Italie du Nord)
122, 123
- Vérone Bibl. Capitolare 89
(olim 84) (Orational wisigothique)
148
- Vich Musée Épiscopal 67
(Sacramentaire de Ripoll)
90
- Vich Musée Épiscopal 71
(Sacramentaire de Vich)
90

- Wolfenbüttel Herzog August-Bibl. 4096 Weissenburgensis 12 (Homélaire de W.) 172
- Wolfenbüttel Herzog August-Bibl. 4160 Weissenburgensis 76 (Lectionnaire de W.) 156, 163, 167, 187, 189, 486
- Wurtzbourg Universitätsbibl. M. p. th. f. 61 (F^s 21*, 24*) (sacramentaire palimpseste) 60
- Wurtzbourg Universitätsbibl. M. p. th. f. 62 (Comes de W.) 133, 165
- Wurtzbourg Universitätsbibl. M. p. th. f. 68 (Évangélaire de Burchard) 133
- Wurtzbourg Universitätsbibl. M. p. th. q. 1 a (Évangélaire de saint Killian) 156, 157
- Zurich, Bibl. Cant. 34 (hymnaire fragmentaire) 240

IV. FORMULES LITURGIQUES LATINES CITÉES (TEXTE SEULEMENT) ¹

- SG 908, I : 299, 438, 439, 442, 445, 447, 515
- Mnc, 4 : 384 ; 9 (voir LMS 710) ; 13 : 361 ; 15 : 41, 293, 399, 406-424, 426-427 ; 16 : 354, 434 ; 17 : 355 ; 19 : 302, 455, 456, 559 ; 20 : 307 ; 27 : 388 ; 34 : 395 ; 38 : 57-59, 355, 445, 454 ; 39 : 355 ; 46 : 498 ; 47 : 266, 361 ; 49 (voir LMS 1127) ; 50-51 : 355 ; 52 : 334 ; 54 : 374, 385 ; 56 : 450 ; 57 : 344 ; 58 : 261, 358 ; 66 : 540 ; 69 : 373, 374 ; 70 : 442, 454 ; 73 : 59, 383, 385, 396, 529 ; 74 : 403, 409 ; 84 : 266, 361 ; 98 : 409 ; 106 : 262, 358 ; 115 : 410 ; 125 : 268, 385 ; 135 : 410 ; 138 : 262, 357 ; 140 : 410 ; 141 : 216 ; 150 : 266, 361, 441 ; 151 : 59, 177, 374 ; 152 : 269, 385, 396, 410 ; 158 : 404
- Mo, 13 : 57, 208 ; 15 : 65, 282, 385, 396 ; 16 : 385 ; 19 : 437, 452 ; 22 : 303, 456 ; 23 : 307, 459 ; 25 : 344 ; 26 : 263, 358 ; 31 : 294, 419-422, 429, 436-441, 444, 453, 553 ; 32 : 435 ; 34 : 216 ; 36 : 459 ; 41 : 266, 362 ; 42 : 374 ; 43 : 384, 389 ; 46 : 294, 435-439, 444, 453, 509, 553 ; 51 : 65 ; 55 : 295, 429, 435, 439-441, 445, 446, 515, 552, 559 ; 59 : 263, 358 ; 62 : 65, 383 ; 65 : 295, 420, 437, 441, 444-448, 558, 560 ; 67 : 373 ; 68 : 65, 411, 546 ; 70 : 269 ; 72 : 358
- Mil, p. 6* : 291, 403, 504 ; p. 10*-11* : 434 ; p. 18* : 298, 435, 437 ; p. 19* : 359, 374, 375 ; p. 21* : 421 ; p. 23* : 263, 358 ; p. 24* : 304, 388, 457 ; p. 30* (voir LMS 607) ; p. 33* (voir LMS 644) ; p. 37* : 539 ; p. 40* : 299, 415, 432, 439, 442, 517, 539, 545, 552
- MG, 2 : 364 ; 4 : 409, 411, 529 ; 5 : 296, 422, 428, 431, 453, 505 ; 6 : 215 ; 7 : 216 ; 9 : 303, 456, 457 ; 10 : 446 ; 15 : 76 ; 18 : 410 ; 19 : 42, 420-423,

1. Selon l'ordre de présentation des sources dans l'ouvrage ; les pièces hispaniques, bénéventaines et romaines se trouvent à la fin.

- 429, 453 ; 20 : 215 ; 21 : 216 ;
 24 : 448 ; 30 : 290, 409, 411 ;
 31 : 421, 428 ; 42 : 411 ; 56 :
 409 ; 57 : 296, 429-433, 437,
 441, 442-445, 453, 560 ; 58 :
 215 ; 61 : 456 ; 70 : 269, 385 ;
 84 : 263, 359 ; 87 : 411 ; 89 :
 215, 385 ; 99 : 270, 389, 396,
 409, 411 ; 100 : 296, 441,
 448, 453 ; 101 : 216 ; 115 :
 391 ; 125 : 396 ; 133 : 409 ;
 134 : 429, 435, 453 ; 150 :
 396 ; 154 : 301, 429, 438-441,
 442-448, 558, 560 ; 155 : 216,
 499 ; 165 : 215 ; 172 : 359 ;
 177 : 359 ; 200 : 451 ; 202 :
 437, 452 ; 205 (voir Mnc 56) ;
 206 (voir Mnc 57) ; 207 (voir
 Mnc 58) ; 210 : 385, 409 ;
 211 : 453 ; 230 : 341 ; 256-
 257 : 440, 515 ; 258 : 474 ;
 260 : 474 ; 261 : 470-473 ;
 262 : 477 ; 266 : 335 ; 268
 (voir Mnc 106) ; 270 : 283,
 398 ; 271 : 297, 429, 435-439,
 511, 553 ; 272 : 354, 452 ;
 280 : 285, 398 ; 281 (voir
 LMS 644) ; 287 : 397 ; 291 :
 270, 391, 396, 404, 421 ; 294
 (voir Mnc 138) ; 296 : 271,
 390 ; 301 : 271, 395, 399 ;
 306 : 286 ; 311 : 286, 374,
 394, 396, 398, 455 ; 312 :
 272, 385 ; 313 : 272, 395 ;
 316 : 287, 383, 399, 535 ;
 321 : 398 ; 351-352 : 78 ; 365 :
 264, 360 ; 416 : 395 ; 417-
 418 : 77 ; 421 : 264, 358 ; 424 :
 57, 435, 546 ; 427 : 265, 357 ;
 431 : 297, 438, 446, 448, 539,
 558, 560 ; 454 : 359 ; 480 :
 266, 362 ; 481 : 380, 399 ;
 482 : 388, 409, 529 ; 484 :
 399, 533 ; 486 : 303, 522 ;
 487 : 456 ; 492 : 272 ; 494 :
 431 ; 495 : 216 ; 496 : 216 ;
 498 : 304, 457 ; 499 (voir And
 2) ; 504 : 391, 409 ; 505 : 297,
 404, 432, 435-437, 446, 558,
 566 ; 506 : 216 ; 507 : 216 ;
 509 (voir Mnc 20) ; 512 : 346,
 355 ; 514 : 290, 403 ; 516 :
 429 ; 517 : 216, 499 ; 518 :
 216 ; 519 : 456 ; 520 : 307,
 459 ; 524 : 363 ; 525 : 273,
 397 ; 527 : 298, 438, 446,
 558 ; 529 : 216 ; 530 : 304,
 458 ; 531 : 304, 458 ; 533 :
 344 ; 534 : 265, 360, 498 ;
 536 : 273, 395 ; 537 : 388,
 409, 529 ; 538 : 441, 450,
 453 ; 540 : 221 ; 541 : 304,
 447 ; 542 : 304, 457
 MGV, 3 : 347 ; 6 : 411 ; 8/46 :
 298, 438, 449 ; 10 : 216 ; 18
 (voir MG 202) ; 38 (voir Bia
 76) ; 45, 409-410 ; 61 : 474 ;
 85 (voir Bia 446) ; 86 :
 410-412 ; 94 : 337 ; 138 : 335,
 521 ; 165 : 474 ; 166-168 :
 440, 441, 515 ; 174 : 474 ;
 175 : 84, 470 ; 177 : 474 ;
 206 (voir MG 291) ; 214 (voir
 MG 296) ; 221 (voir MG
 306) ; 227 : 273, 385 ; 241
 (voir MG 311) ; 244 (voir
 MG 312) ; 245 (voir MG
 316) ; 265 : 267, 362
 And, 2 : (voir MG 499) ; 6 (voir
 MG 530) ; 7 (voir MG 520)
 Bick, 3 : 299, 442, 449 ; 4 : 440
 Fragment Wilmart : 305, 459
 Diptyque de Liège : 346
 Diptyques d'Arles : 346
 Bia, 76 : 138, 306, 456, 559 ;
 287 : 385 ; 372 : 278 ; 417 :
 279, 385, 390 ; 429 : 279 ;
 439 : 279, 439, 390 ; 444 :
 280, 384, 388, 390, 529 ;
 445-446 : 280, 290, 291, 395,
 397, 403, 405, 409 ; 448-449 :
 408-423 ; 450 : 300, 421, 429,
 451, 505, 506 ; 452 : 429 ;
 511 : 280, 378, 384, 388, 395,
 399 ; 525 : 388, 395 ; 527 :
 102, 216, 499 ; 548 : 289,

- 395 ; 767 : 408, 411 ; 768 : 420, 421 ; 774 : 454
- MF, 32 : 441 ; 87 : 80, 208 ; 155 : 277, 388 ; 163 : 408
- Bob, 13 : 408 ; 20 : 498 ; 21 : 499 ; 232 : 473, 474 ; 237 : 441 ; 242-243 : 470, 471, 474 ; 248 : 474 ; 249 : 471 ; 274 : 274, 385, 395, 531 ; 286 : 391 ; 287 : 396 ; 304 : 274, 396 ; 457 : 336, 341 ; 458 : 336 ; 479 : 275, 385, 395, 397, 528, 531 ; 486 : 265, 346, 358 ; 490 : 381 ; 503 : 275, 385, 390, 398 ; 593 : 305, 455, 456 ; 595 : 216 ; 596 : 216
- Sto, p. 9 : 346 ; p. 13 : 421 ; p. 16 : 346 ; p. 17 : 80, 208, 499 ; p. 18 : 118, 209, 215, 222, 223 ; p. 19 : 223 ; p. 31 : 470, 471 ; p. 35 : 80, 208 ; p. 36 : 302, 304
- Sangallensis 1394 : 80, 208, 209, 222, 223
- Aug. 18B : 410
- Fragments de Plaisance : 346, 358
- Book of Dimma : 80, 208, 222, 223, 302, 456, 457
- Book of Deer : 222, 223, 304, 457
- Book of Mulling : 222, 223, 304, 307, 457, 459
- Bgr, 3 : 384 ; 8 : 221 ; 109 : 223 ; 114 : 222, 223 ; 115 : 124, 223 ; 127 : 451
- Gev, 20 (voir Ve 1252) ; 302 : 141, 186 ; 304 : 141, 186 ; 328 : 141, 186 ; 378 : 515 ; 423-424 : 195 ; 426 : 140 ; 429 : 140 ; 444-448 : 140, 141, 440, 441, 448, 514 ; 450 : 140 ; 452 : 208 ; 476 : 291, 404, 539 ; 482 : 404 ; 589 : 276, 395-398 ; 627 (voir Ve 202) ; 872 : 138, 456 ; 1124 (voir Bia 76) ; 1244 : 337 ; 1249 : 408 ; 1256 : 498 ; 1582 : 452 ; 1627 : 135 ; 1647 : 135 ; 1651 : 135 ; 1656 : 135
- Eng, 94 (voir Bob 479) ; 132 : 277, 385 ; 216 : 277, 399, 439, 514 ; 1618 (voir MG 227) ; 1182 : 289, 404, 539 ; 1461 : 278, 521
- Gell (pièces propres à ce codex) : 2103 : 440
- Fr, 563-568 : 454 ; 600 : 454 ; 622 : 59, 177, 456 ; 685 : 454
- LMS, 15 : 389 ; 115 : 388, 529 ; 209 : 306, 457 ; 452 : 451 ; 579 : 411 ; 607 : 404, 430, 442, 504, 506, 522 ; 610 : 457 627 : 300, 449 ; 644 : 392, 404, 429, 507 ; 654 : 291, 404 ; 710 : 268, 385 ; 744 : 291, 404 ; 854 (voir MG 154) ; 1111 : 301, 430, 439, 447 ; 1127 : 291, 403, 539 ; 1128 : 443, 506 ; 1368 : 443 ; 1191 : 403 ; 1208 : (voir MG 271) ; 1367 (voir LMS 1127) ; 1377 (voir Mo 55) : 430 ; 1385 : 292, 404, 433 ; 1403 : 439 ; 1404 : 301, 437 ; 1411 : 281 ; 1413 : 301, 437 ; 1420 (voir Ve 1252) ; 1422 : 301, 437 ; 1438 : 281, 385 ; 1440 : 44, 337, 560 ; 1456-1457 : 281
- LOr, col. 26 : 473 ; col. 32 : 474 ; col. 33-34 : 470, 472 ; col. 41 : 223 ; col. 71 : 223 ; col. 122 : 135 ; col. 191 : 208 ; col. 234-235 : 340 ; col. 241 : 221 ; col. 243 : 223 ; col. 276 : 223 ; col. 321-322 (voir LMS 1440) ; col. 438 : 223

- Liber Ordinum Sacerdotal, 416 :**
443, 560
- Liber Ordinum Episcopal, 1457 :**
442
- MM, col. 452 :** 223 ; **col. 529 :**
349 ; **col. 534 :** 186 ; **col. 537 :**
204 ; **col. 539-541 :** 201, 340,
495, 496 ; **col. 542-543 :** 261,
345, 497 ; **col. 546 :** 208-209 ;
col. 550-553 : 66, 411, 425 ;
col. 561-563 : 215, 221 ; **col.**
567 : 223
- ML, p. 8-9 :** 335, 336, 342
- Missel de Bénévent, 4 :** 292,
400, 406
- Ve, 202 :** 400 ; **205 :** 514 ; **253 :**
539 ; **577 :** 451 ; **1252 :** 292,
400, 406, 539
- Greg, 332 :** 411 ; **334 :** 451 ; **816 :**
449
- AMS, 44/186 :** 223 ; **50b/187 :**
223 ; **66 :** 222 ; **109 :** 209 ;
185b : 223 ; **190 :** 223 ; **214 :**
190
- CAO, 3239 :** 209 ; **3688 :** 209 ;
4796 : 201

Table des matières

<i>Préface</i>	7
<i>Avant-propos</i>	9

PREMIÈRE PARTIE

LE « CORPUS » DOCUMENTAIRE

PRÉSENTATION RAISONNÉE DES SOURCES LITTÉRAIRES,
PHYSIONOMIE ET HISTOIRE, TEXTES ET TRADUCTIONS

Introduction. – Orientations et méthode	21
Champ de l'enquête	22
Quelques limites	26
À propos des textes et des traductions	28
 Chapitre premier. – Citations de textes euchologiques .	 31
Un récit de l'institution de type gallican cité dans un traité anonyme antiarien	33
Une prière « post mysterium » évoquée par Fulgence de Ruspe	34
Les fragments « ariens » de Bobbio	35
Les formules liturgiques du « De sacramentis » ambrosien et leur parenté	38
La seconde catéchèse mystagogique de Gaudence de Brescia	45
L'homélie « Magnitudo » d'« Eusèbe » le Gallican	47
Une « contestatio » citée dans l'œuvre d'Eucher de Lyon ...	49
 Chapitre II. – Les premiers témoins de la codification .	 51
Le « libellus » de Saint-Gall	53
Le sacramentaire palimpseste irlandais de Munich	55
Le sacramentaire fragmentaire palimpseste de Wurtzbourg	60
Le récit de l'institution du « Book of Kells »	60
Les Messes de Mone	61
Le sacramentaire palimpseste de Milan	66

Chapitre III. – Les témoins du déclin	71
Le « Missale Gothicum »	71
Le « Missale Gallicanum Vetus »	82
Le Fragment Anderson	85
Fragments tardifs et pièces éparses	85
Le Fragment Bickell	86
La « Missa pro defuncto » de dom De Bruyne	86
Le Fragment Wilmart	87
« Ordines » gallicans pour la liturgie des défunts	87
Fragments de Saint-Gall et de Karlsruhe	89
Une épiclese pneumatique désaffectée parmi les prières d'offrande des sacramentaires catalans et langue- dociens	89
Formules de type gallican citées par deux questionnaires synodaux	91
Une épiclese déclassée en « confractorium »	92
Vestiges d'intercessions	92
La prière universelle	92
Les diptyques	94
 Chapitre IV. – La transition	97
Les prières eucharistiques milanaïses non romaines des sacramentaires de Biasca et Bergame	98
Le « Missale Francorum »	104
Le Missel de Bobbio	108
Le Missel de Stowe	114
Fragments celtiques tardifs	120
Les Fragments de Saint-Gall	120
Le Fragment de Plaisance	121
Les Fragments irlandais de Reichenau	121
Témoins tardifs de la « missa communis » romaine reçue en Irlande	122
Rituels celtiques	123
 Chapitre V. – Les premiers livres romano-francs	125
Le Gélisien ancien	126
L'apport gallicano-ibérique, la liturgie des défunts	135
L'apport iro-franc, la Dédicace	136
Une tradition hybride, les ordinations	137
Le sanctoral	137
L'Avent	138
Pâques et le Temps pascal	139
« Gelasiana mixta »	141
Le bénédictionnaire gallican des livres romano-francs	145
Les différentes familles de bénédictionnaires francs	145
Les Bénédictionnaires de Freising	147

Les « ordines romani »	149
OR XV	151
L'« ordo » décrit par Amalaire et la lignée qui dépend de ce même « ordo »	152
Chapitre VI. – Les livres pour l'office des lectures	155
Notes marginales et listes de « capitula »	157
Les lectionnaires	162
Les passionnaires	166
Les psautiers	167
Les homéliaires	171
Excursus : l'« Expositio missae » du Pseudo-Germain de Paris	173
Chapitre VII. – L'« Ordo missae »	183
L'office des lectures	183
L'entrée	184
La prophétie	186
La psalmodie	187
Hymnes intercalaires	189
L'Apôtre	191
Les « preces »	191
L'évangile	193
L'homélie	193
La « dimissio »	195
La préanaphore	196
La procession des dons	197
Le chant de procession	200
L'Alléluia	201
La préparation de l'autel	203
La montée à l'autel	204
Le Symbole	205
Les intercessions	206
Le dévoilement	207
Le baiser de paix	207
La prière d'offrande et la préparation à la communion	209
La structure générale des prières eucharistiques gallicanes à l'époque franque	209
La fraction	213
La commixtion	214
Le « Pater »	215
La bénédiction épiscopale	217
La communion	220
Le « Sancta sanctis »	220
Le pain et la coupe	221

La postcommunion	223
Le congé	223
Chapitre VIII. – La liturgie de type gallican entre l'émergence et l'effacement de la chrétienté	
d'expression latine	227
L'histoire de la liturgie suit ses propres rythmes	227
Liturgie et acculturation de l'Évangile	230
L'épanouissement du christianisme latin en Italie et en Gaule	233
L'œuvre des évêques provençaux	238
Le contexte institutionnel particulier de l'Espagne wisigothique	243
L'Église franque, le monachisme celtique et les aléas de l'acculturation	245
La liturgie à l'orée d'une ère nouvelle	253
Chapitre IX. – Prières de la synaxe eucharistique	
avec traduction	261
Diptyques	261
« Post nomina »	261
Invitatoires	261
Collectes	266
« Contestationes »	267
Eucharisties de type archaïque ou plus évolué, mais présentant des éléments encore archaïsants	267
Eucharisties de facture tardive	282
Récits de l'institution	290
« Qui formam » (et formules similaires)	290
« Qui pridie »	293
« Post mysterium »	294
Postcommunion	302
Invitatoires	302
Collectes	307

SECONDE PARTIE

LES PRIÈRES DE LA SYNAXE DOMINICALE

STRUCTURE, ORIGINE, INTERPRÉTATION

Introduction. – Le « corpus » documentaire :	
essai de synthèse	311
Un patrimoine composite et de faible dimension	311
Une cohérence sous-jacente	321
Appendice : tableau comparatif	329

Chapitre premier. – Les prières d'intercession	
qui précèdent l'oblation	333
La « praefatio missae »	333
Les formules	333
Genèse et signification	337
L'« oratio communis »	340
La « collectio »	343
Les diptyques	345
Les formules	345
Genèse et signification	347
Le problème des intercessions anaphorales	353
L'oraison « post nomina recitata »	356
L'« oratio ad pacem » et ce qu'elle a remplacé	361
La collecte sacerdotale sur les offrandes de l'assemblée	361
L'« ad pacem »	362
Hypothèses sur l'« ordo » des prières de la synaxe eucharistique occidentale	364
 Chapitre II. – La louange offerte au Père	369
Le dialogue	371
L'exorde	372
« Il est digne et juste »	372
« De te rendre grâce Seigneur, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant »	373
« Par le Christ notre Seigneur »	375
La structure de l'« oratio »	376
L'eucharistie pour l'œuvre du Père	377
Des témoins archaïques de la « praefatio communis » romaine ou de son influence	379
Des eucharisties purement christocentriques ?	381
La « narratio » du mystère pascal	382
« Tu formas l'homme du limon et tu lui donnas l'image de ta divinité »	382
« Toi qui envoyas le Fils pour notre rédemption »	384
« La venue du Fils »	387
« Il portait nos fautes »	390
La Descente du Christ aux Enfers	392
« Libérer le genre humain du Tartare »	395
« Faire des hommes des fils de Dieu »	396
L'acte d'offrande	398
 Chapitre III. – Les récits de l'institution	401
L'accroche du « Qui pridie » : un récit non scripturaire de l'institution	402
Le récit matthéen de l'institution	406
« La veille de sa passion... »	409

« Il le bénit et le rompit... »	414
« Prenez et mangez-en tous... »	415
« De même à la fin du repas... »	417
« Chaque fois que vous mangerez de ce pain... »	419
« Annonçant à tous ma passion... »	420
« Jusqu'à ce que je revienne. »	422
Une tradition parallèle de récits pauliniens ?	424
Chapitre IV. – La prière « post mysterium »	427
L'anamnèse	427
L'anamnèse à l'époque iro-franque	428
« Nous le faisons Seigneur »	430
Vestiges d'un invitoire	434
L'épiclese eucharistique non romaine commune	436
La bénédiction du sacrifice	436
L'infusion de l'Esprit	438
La transformation du corps et du sang du Christ	441
L'intention de l'épiclese	443
En marge du fonds occidental	448
La doxologie	452
Appendice : la prière « post eucharistiam » et sa collecte	455
Chapitre V. – Les racines	461
Des liens religieux avec l'Orient	461
La Bible latine	464
Le baptême	467
Le baptême comme illumination	467
Les rites pré- et postbaptismaux	470
La formule baptismale	474
Le lavement des pieds	476
Le Symbole, les Deux Voies	478
La Pâque	479
L'eschatologie	481
Chapitre VI. – Le fonds commun africain	487
L'« Africana »	487
Les intercessions	492
Les intercessions pour l'Église et le monde	493
L'offrande des noms	496
La prière eucharistique	499
L'action de grâces	499
L'institution dominicale	500
Autour de l'épiclese	509
« Eucharistia legitima »	509
« Sanctificatio creaturae »	514
Essai de mise en perspective	515

Chapitre VII. – Genèse de l’anaphore de type gallican jusqu’au v^e siècle à la lumière de la liturgie comparée	519
Les orientations fondamentales de la prière eucharistique occidentale	520
« Je te sacrifierai un sacrifice de louange et j’invoquerai le Nom du Seigneur »	520
La louange offerte au Père par le Christ	525
La médiation du Fils dans l’œuvre du salut	527
Une action de grâces narrative	531
L’offrande de l’Église	533
Le récit de l’institution du nouveau sacrifice	537
Typologie vétérotestamentaire	538
Le type de l’eucharistie	542
L’eucharistie comme « parole de Dieu »	544
 Chapitre VIII. – Les développements de la maturité	549
L’épiclese de communion	549
Une prière sur le sacrifice	550
L’invocation du Père pour le don du Fils ou de l’Esprit	553
Les intercessions préparatoires à la communion	557
L’élaboration définitive de l’épiclese et la mention de la transformation des dons	559
Le récit de la Cène	561
L’anamnèse	565
 <i>Conclusion</i>	567
<i>Postface</i>	577
<i>Glossaire</i>	581
<i>Abréviations</i>	587
<i>Bibliographie</i>	591
<i>Index général</i>	631
<i>Table des matières</i>	659