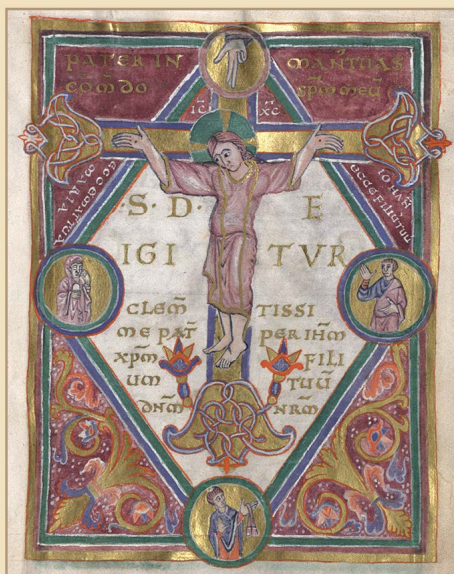


Christophe Lazowski

FIGURE ET VÉRITÉ

Liturgie et théologie eucharistiques de l'époque patristique au tournant herméneutique du IX^e siècle



Tome I

Typologie biblique et liturgique dans l'Antiquité chrétienne
et dans les liturgies romaines et gallicanes anciennes

Tome II

Théologie et liturgie eucharistiques à l'époque carolingienne





Fons et Culmen

Collection sous la direction du Prof. Michel Steinmetz

Vol. 4

Cette collection a pour objectif la publication de monographies, d'ouvrages collectifs, d'essais et travaux, essentiellement en français ou en allemand, en lien avec l'enseignement et la recherche en sciences liturgiques.

Placée sous la direction du Pr. Michel Steinmetz, elle tire son nom de la constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium* de Vatican II qui place l'acte liturgique au cœur de la vie de l'Église, dans un continuel va-et-vient avec l'ensemble de son agir pastoral. Le choix du titre latin exprime, non seulement la fidélité aux grandes intuitions conciliaires, mais aussi la part faite aux contributions émanant d'origines linguistiques diverses, en lien avec l'ouverture internationale de l'université de Fribourg. La collection est en effet rattachée à l'institut de sciences liturgiques de sa faculté de théologie.

Avec pour ambition d'explorer des chemins originaux qui peuvent rendre compte, à frais nouveaux, de la célébration chrétienne, la collection entend contribuer à l'épistémologie, toujours en construction, de la science liturgique. Ainsi, de manière holistique, toutes les harmoniques permettant de rendre compte de l'objet liturgique, dans sa manifestation célébratoire, seront ici les bienvenues.



Fons et Culmen

Sammlung unter der Leitung von Prof. Michel Steinmetz

Band 4

Ziel dieser Reihe ist die Veröffentlichung von Monographien, Sammelwerken, Essays und Arbeiten, hauptsächlich in französischer oder deutscher Sprache, die mit der liturgiewissenschaftlichen Lehre und Forschung zusammenhängen.

Sie steht unter der Leitung von Michel Steinmetz und leitet ihren Namen von der Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* des Zweiten Vatikanischen Konzils ab, die den liturgischen Akt ins Zentrum des kirchlichen Lebens stellt, in einem kontinuierlichen Wechselspiel mit der Gesamtheit ihres pastoralen Handelns. Die Wahl des lateinischen Titels drückt nicht nur die Treue zu den großen Intuitionen des Konzils aus, sondern auch die Bedeutung der Beiträge in verschiedenen Sprachen, die mit der internationalen Öffnung der Universität Freiburg einhergehen. Die Reihe ist an das Institut für Liturgiewissenschaft der Theologischen Fakultät angegliedert.

Mit dem Ziel, ursprüngliche Wege zu erforschen, die die christliche Feier auf neue Art und Weise wiedergeben, möchte die Reihe zur Wissenschaftstheorie der Liturgiewissenschaft beitragen, die sich in einem ständigen Wandel befindet. In einem ganzheitlichen Ansatz sind hier daher alle Aspekte willkommen, die das liturgische Geschehen in seiner Feierform erfassen können.

© 2024 Academic Press
Chiron Media Sàrl
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg - Freiburg
Suisse

www.academicpress.ch

Service éditorial : editorial@academicpress.ch

Service de vente, promotion, droits, service de presse : distribution@academicpress.ch

DOI : 10.55132/five131

Lien DOI : <https://doi.org/10.55132/five131>

ISBN du livre en version pdf : 978-2-88981-035-2

ISBN du livre broché Tome 1 : 978-2-88981-036-9

ISBN du livre broché Tome 2 : 978-2-88981-048-2

Ce livre est sous licence :



Cette licence permet à d'autres de remanier, d'adapter et de s'appuyer sur ce travail à des fins non commerciales. Bien que leurs nouvelles œuvres doivent également faire référence à ce travail et être non commerciales, ils ne sont pas tenus d'accorder une licence à leurs œuvres dérivées selon les mêmes conditions.

Image de couverture : Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France » : Sacramentaire de Gellone, Paris BnF *lat. 12048*, f. 143v, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60000317/f294>.image consulté le 15/12/2020.

Christophe Lazowski OSB

FIGURE ET VÉRITÉ

Liturgie et théologie eucharistiques
de l'époque patristique
au tournant herméneutique du IX^e siècle

I

Typologie biblique et liturgique
dans l'Antiquité chrétienne
et dans les liturgies romaines et gallicanes anciennes

Sommaire

Abréviations	3
Préface : <i>Ecce rex tuus</i>	11
Introduction : La vérité présente et agissante dans la figure	17
Première partie : De la typologie biblique à la typologie sacramentaire.....	31
Chapitre 1 Les « trois voies » de la typologie dans les contextes culturels hellénistiques et sémitiques de l'Antiquité	33
Chapitre 2 La Parole prend corps dans la liturgie : des mises en œuvre de la typologie dans des paléoanaphores.....	71
Conclusion de la première partie : Les trois voies de la typologie sacramentelle.....	155
Deuxième partie : Entre la Gaule Franque et Rome : <i>μίμησις</i> iconique et <i>μίμησις</i> symbolique	167
Chapitre 3 La prière eucharistique gallicane : <i>eucharistia legitima</i>	169
Chapitre 4 Le canon missae romain : <i>acceptabilem facere</i>	289
Conclusion de la deuxième partie : « Eucharistie légitime » et « sacrifice acceptable »	403
Conclusion : Le Paon de Bobbio	409
Bibliographie	415
Index des personnes.....	491
Table des matières.....	495

Abréviations

AAAd	<i>Antichità Altoadriatiche</i>
ActaSS	<i>Acta Sanctorum</i>
ALit	Analecta liturgica (S.-Anselme)
ALMA	Auteurs latins du Moyen Age
ALw	<i>Archiv für Liturgiewissenschaft</i>
AM	L'anaphore des apôtres Addaï et Mari
AMALAIRe, LO	AMALAIRe, <i>Liber officialis</i>
AmB	Sacramentaire de Biasca
AmBe	Sacramentaire de Bergame
AMNam	Analecta mediaevalia Namurcensia
AMP	Ancient and Medieval Philosophy
AMS	<i>Antiphonale missarum sextuplex</i>
AnBol	<i>Analecta Bollandiana</i>
Ath	<i>Année théologique</i>
AuC	<i>Antike und Christentum</i>
AugL	<i>Augustinus-Lexikon</i>
AUS.SLS	Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Latina Stockholmiensia
BALAC	<i>Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne</i>
BAug	Bibliothèque augustinienne
BEL	Bibliotheca Ephemerides liturgicae
BEL.S	Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia
BFra	Beihefte der Francia
BiblThom	Bibliothèque thomiste
BLE	<i>Bulletin de littérature ecclésiastique</i>
BMus	Bibliothèque du Muséon
BOURQUE 1	E. BOURQUE, <i>Étude sur les sacramentaires romains</i> . 1
BOURQUE 2/1	E. BOURQUE, <i>Étude sur les sacramentaires romains</i> . 2.1
BOURQUE 2/2	E. BOURQUE, <i>Étude sur les sacramentaires romains</i> . 2.2

BRHE	Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique
BSGRT	Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana
BSREL(B).L	Biblioteca di scienze religiose. Brescia. Sez. 3. La liturgia
BT.H	Bibliothèque de théologie. Série 4. Histoire de la théologie
BTT	Bible de tous les temps
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CAmbL	Corpus Ambrosiano-Liturgicum
CAO	<i>Corpus antiphonalium officii</i>
CBLa	Collectanea biblica latina
CCILL.A	Corpus christianorum. Instrumenta Lexicologica latina. Series A
CCLP	Corpus Christianorum. Lingua Patrum
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis
CCSG	Corpus Christianorum. Series Graeca
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CEAug	Collection des études augustinienes
CeLB.C	<i>Leabhar Breac</i> , Commentaire de la messe
CEFR	Collection de l'École française de Rome
CeM	Sacramentaire palimpseste irlandais de Munich
CeS	Missel de Stowe
CeS.C	Missel de Stowe. Commentaire de la messe
CFan	Cahiers de Fanjeaux
CFi	Cogitatio fidei
CHFMA	Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge
CLA	E.A. LOWE, <i>Codices latini antiquiores</i>
CLLA.1	K. GAMBER, <i>Codices liturgici latini antiquiores</i>
CLLA.S	K. GAMBER, B. BAROFFIO <i>et al.</i> , <i>Codices liturgici latini antiquiores. Supplementum</i>
CMSST	Collana di monographie edita della Società per gli Studi Trentini
CO	<i>Corpus orationum</i>
CPMA	Corpus philosophorum Medii Aevi
CQ	<i>The Classical Quarterly</i>

CS	Codices selecti phototypice impressi
CSCO – Syr	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium – Scriptores Syri
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
CSMLT	Cambridge Studies in Medieval Life and Thought – Fourth Series
CUFr	Collection des universités de France
DACL	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i>
DHGE	<i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques</i>
DRCH	<i>Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History</i>
DSp	<i>Dictionnaire de spiritualité</i>
DTC	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i>
EL	<i>Ephemerides Liturgicae</i>
EMEu	<i>Early Medieval Europe</i>
EO	<i>Ecclesia Orans</i>
ETH	<i>Études de théologie historique</i>
EtLi	Études liturgiques
FChLDG	Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte
FMSt	<i>Frühmittelalterliche Studien</i>
GaB	Missel de Bobbio
GaF	<i>Missale Francorum</i>
GaG	<i>Missale Gothicum</i>
GaM	Messes de Mone (dans GaV)
GaV	<i>Missale Gallicanum Vetus</i>
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GeA	Sacramentaire gélasien d'Angoulême
GeB	Sacramentaire gélasien d'Autun (Berlin, Philipps)
GeS	Sacramentaire de Saint-Gall (<i>Codex Sangall. No. 348</i>)
GeV	Sacramentaire gélasien ancien (<i>Reg. lat. 316</i>)
GrH	Sacramentaire grégorien <i>Hadrianum</i>
GrP	Sacramentaire grégorien de Padoue
GrS	Supplément au Sacramentaire grégorien
GrT	Sacramentaire grégorien de Trente

HBS	Henry Bradshaw Society
<i>HeyJ</i>	<i>Heythrop Journal</i>
<i>HJ</i>	<i>Historisches Jahrbuch</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
ILQu	Instrumenta liturgica Quarreriensia
IP	Instrumenta patristica
<i>Irén.</i>	<i>Irénikon</i>
IThS	Innsbrucker theologische Studien
<i>JLw</i>	<i>Jahrbuch für Liturgiewissenschaft</i>
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
LCL	Loeb Classical Library
LCP	Latinitas Christianorum Primaeva
LiCo	Liturgia Condenda
LMD	<i>La Maison-Dieu</i>
LQ	Liturgiegeschichtliche Quellen
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen
L-S	Charlton T. LEWIS – Charles SHORT, <i>A Latin Dictionary</i>
MARC	Anaphore alexandrine de saint Marc
MELi	Monumenta Ecclesiae liturgica
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
MGH.AA	Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi
MGH.CE	Monumenta Germaniae Historica, Capitularia episcoporum
MGH.Conc	Monumenta Germaniae Historica, Concilia
MGH.Ep	Monumenta Germaniae Historica, Epistolae
MGH.PL	Monumenta Germaniae Historica, Poetae Latinae medii aevi
MGH.QG	Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters
MGH.SRG	Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum
MGH.SRM	Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum
MHS.L	Monumenta Hispaniae sacra. Serie litúrgica
MLC	<i>Miscellània litúrgica catalana</i>

MNIR	Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome
MoO	<i>Liber ordinum</i>
MoS	<i>Liber Mozarabicus sacramentorum</i>
MS	<i>Mediaeval Studies</i>
MSR	<i>Mélanges de science religieuse</i>
MThS.H	Münchener Theologische Studien, Historische Abteilung
NA	<i>Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellen deutscher Geschichte des Mittelalters</i>
NESTORIUS	Anaphore de Nestorius
NRTh	<i>Nouvelle revue théologique</i>
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCM	Oxford Classical Monographs
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OECS	Oxford Early Christian Studies
OR I, II, etc.	<i>Ordo romanus primus, secundus, etc.</i>
OrChr	<i>Oriens christianus</i>
OrSyr	<i>L'Orient syrien</i>
OTM	Oxford Theological Monographs
Par	Paradosis
ParDi	Parole de Dieu
ParLi	Paroisse et liturgie
ParOr	<i>Parole de l'Orient</i>
PASCHASE, Fréd	PASCHASE RADBERT, <i>Lettre à Frédugard</i>
PASCHASE, LC	PASCHASE RADBERT, <i>Liber de corpore et sanguine Domini</i>
PASCHASE, Mt	PASCHASE RADBERT, <i>Commentaire sur Matthieu</i>
PatSor	Patristica Sorbonensia
PE I	<i>Prex eucharistica I</i>
PE III/1	<i>Prex eucharistica III/1</i>
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
QMRKG	Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte
QuLi	<i>Questions liturgiques</i>

RATM	<i>Recherches de théologie ancienne et médiévale</i>
RATRAMNE, DC	<i>RATRAMNE, De corpore et sanguine Domini</i>
RBen	<i>Revue bénédictine</i>
RCatT	<i>Rivista catalana de teologia</i>
RDC	<i>Revue de droit canonique</i>
REA	<i>Revue des études anciennes</i>
REAug	<i>Revue des études augustinienes</i>
RED.F	<i>Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior : Fontes</i>
RevSR	<i>Revue des sciences religieuses</i>
RHE	<i>Revue d'histoire ecclésiastique</i>
RHEF	<i>Revue d'histoire de l'Église de France</i>
RHPR	<i>Recherches d'histoire et de philosophie religieuse</i>
RHR	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
RISM	<i>Répertoire international des sources musicales</i>
RivAC	<i>Rivista di archeologia Cristiana</i>
RMÂL	<i>Revue du Moyen Âge latin</i>
RPARA	<i>Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia</i>
RSPT	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i>
RSR	<i>Recherches de sciences religieuses</i>
RTCHP	<i>Recueil de travaux. Conférences d'histoire et de philologie, Université de Louvain</i>
SAC	<i>Studi di antichità cristiana</i>
SC	<i>Sources chrétiennes</i>
SCA	<i>Studies in Christian Antiquity</i>
SCH(L)	<i>Studies in Church History</i>
Schol.	<i>Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie</i>
Scr	<i>Scriptorium</i>
SE	<i>Sacris Erudiri</i>
SeL	<i>Storia e letteratura</i>
SeptSt	<i>Septuaginta-Studien</i>
SER	<i>L'anaphore de l'Euchologe de Sérapion de Thmuis</i>
SF	<i>Studia Friburgensia</i>
SFS	<i>Spicilegii Friburgensis Subsidia</i>

SGKA	Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums
SHG	Subsidia hagiographica
SpicFri	Spicilegium Friburgense
SSAM	Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo
SSL	Spicilegium sacrum Lovaniense – Études et documents
StAns	Studia Anselmiana
StAns – ALit	Studia Anselmiana – Analecta liturgica
StCH	Studies in Celtic History
StLi	<i>Studia Liturgica</i>
StLit NS	Studi di liturgia. Nuova serie
StMed	<i>Studi Medievali</i>
StPatr	<i>Studia Patristica</i>
STR	<i>Papyrus Gr. 254</i> de Strasbourg
StSil	Studia Silensia
StT	Studi e Testi
SVigChr	Supplements to Vigiliae Christianae
TA	L'anaphore de <i>Tradition apostolique</i> 4
TAB	Texte und Arbeiten
TaS	Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature
THEODORE	L'anaphore de Théodore de Mopsueste
Theol(P)	Théologie
Theoph	Theophanea
ThQS	<i>Theologische Quartalschrift</i>
ThSLG	Theologische Studien der Leo-Gesellschaft
TMCB	Travaux et mémoires
TPL	Textus Patristici et Liturgici
Tr.	<i>Traditio</i>
TRSR	Testi e ricerche di scienze religiose
TS	<i>Theological Studies</i>
TSM AO	Typologie des sources du Moyen Âge occidental
TSM AO 70	M. METZGER, <i>Les sacramentaires</i>
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
Ve	<i>Veronense</i> (« Sacramentaire » de Vérone)

VC	<i>Vigiliae Christianae</i>
VMPIG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
VP	Vita e pensiero
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZKG	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>
ZKTh	<i>Zeitschrift für katholische Theologie</i>
ZRP	<i>Zeitschrift für romanische Philologie</i>

Note sur les traductions

Lorsque l'édition citée donne une traduction, c'est celle-ci qui est employée.

Pour les *Ordines Romani* de la messe : traduction française établie par un groupe de travail de l'Institut supérieur de liturgie de l'Institut Catholique de Paris sur les sources liturgiques (Hélène Bricout, Élisabeth Gauché, Isaïa Gazzola, Christophe Lazowski) sur une base préparée par Élisabeth Gauché.

Pour les œuvres liturgiques d'Amalaire : traduction encore inédite établie par dom Anselme Davril, moine de Fleury et enseignant à l'Institut supérieur de liturgie.

Les autres traductions sont de l'auteur, sauf indication contraire.

Préface

Ecce rex tuus

Ne crains pas, fille de Sion, voici, ton roi vient, assis sur le petit d'une ânesse, comme il est écrit (Zc 9,9, cf. Jn 12,14-15, Mt 21,4-5). Nous te saluons, Roi, créateur du monde, qui es venu nous racheter¹.

En Angleterre après 1066, et peu auparavant en Normandie, la coutume s'est instaurée de porter le Saint-Sacrement dans la procession du dimanche des Rameaux, d'où le nom qu'on lui donnait à Rouen de procession du « Corps saint² ». Parmi les chants utilisés pendant ce rite (c'est un chant qui fait partie du *corpus* habituel des textes de ce dimanche) se trouve l'antienne *Cum audisset populus* ; comme les autres chants et oraisons, elle a reçu une portée nouvelle en raison du caractère eucharistique de cette procession. La procession du « Corps saint », qui a fait l'objet d'un mémoire de licence canonique soutenu à l'Institut catholique de Paris en octobre 2011, « 'Voici ton Roi'. Lanfranc, Bérenger et la procession anglo-normande des Rameaux³ », est apparue dans le contexte d'union poli-

¹ *Noli timere, filia Sion : ecce rex tuus uenit, sedens super pullum asinae, sicut scriptum est* (Zc 9,9, cf. Jn 12,14-15, Mt 21,4-5). *Salve Rex, fabricator mundi, qui uenisti redimere nos*. BnF lat. 904, f. 76v.-77r, reproduit dans *Le graduel de l'église cathédrale de Rouen au XIII^e siècle*, éd. Henri LORQUET – Joseph POTHIER – Amand R. COLLETTE, t. 2, reproduction du Paris BnF lat. 904, Rouen, Lecerf, 1907 ; *Missale Romanum* (Editio princeps, 1570), éd. Manlio SODI–Achille-Maria TRIACCA, Libreria Editrice Vaticana, « Monumenta liturgica concilii tridentini » 2, 1998, n. 1086, p. 156 ; *Missale Rothomagensis* (édition de Charles de Bourbon), Rouen, Romain de Beauvais, 1601, p. 115-116.

² Edmund BISHOP, « Holy Week Rites of Sarum, Hereford and Rouen Compared », *Transactions of the Society of St. Osmund* 1/44, 1894, p. 77ss, repris dans Id., *Liturgica Historica. Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church*, Oxford, Clarendon Press, 1918, p. 276-294. En Angleterre, ce rite a duré jusqu'à la réforme anglicane du XVI^e siècle, et, à Rouen, jusqu'à la Révolution, et même jusqu'au milieu du XIX^e siècle.

³ Une partie de ce mémoire est repris dans Christophe LAZOWSKI, « Entre mimétisme historique et symbolisme eschatologique : les enjeux de la procession des

tique et d'échanges religieux et culturels qui a suivi la conquête normande de l'Angleterre en 1066. Elle a été instituée suite à une initiative de Lanfranc, prieur du Bec, premier abbé de Saint-Étienne de Caen vers 1063, et archevêque de Cantorbéry en 1070. Il entre en controverse avec Bérenger de Tours dans les années 1040 sur la nature de la transformation des espèces au cours de la célébration de la messe. Bérenger, archidiacre d'Angers et écolâtre de Tours, exposait une théologie eucharistique dans la ligne de Ratramne de Corbie, que Lanfranc – qui se situait dans la tradition d'un autre moine de Corbie, Paschase Radbert –, s'est attaché à réfuter. Sa réfutation ne se limita pas à des écrits polémiques ; il aurait institué la procession eucharistique du dimanche des Rameaux en vue de donner une expression liturgique à sa théologie de la transformation du pain et du vin en corps et sang du Christ. Dans son nouveau contexte rituel, le « voici ton roi » de l'antienne ne se reportait pas uniquement à l'entrée messianique du Christ réactualisée dans le rite, mais aussi, et probablement surtout, à sa présence rendue en quelque sorte visible dans les espèces consacrées portées solennellement dans une fierte lors de la procession et entourées de rites d'adoration.

Cet ouvrage est le fruit d'un travail de recherche doctorale mené dans les facultés de théologie de l'Institut catholique de Paris et de l'Université de Fribourg (Suisse). Il cherche à mettre en lumière la naissance des deux courants de théologie eucharistique dont les points de départ semblent être les écrits de ces deux moines carolingiens, en les replaçant dans leur contexte historique et liturgique. Il cherche surtout à comprendre comment la « figure » [*figura*] en est venue à être ressentie comme opposée à la « vérité » [*ueritas*], et pourquoi le IX^e siècle a vu la naissance des premiers traités de théologie eucharistique et leurs tentatives de conceptualiser la présence du corps du Christ dans le pain et le vin – ce que la scolastique désignera comme les « espèces » eucharistiques –, et d'établir si on peut « voir » le corps du Christ dans ce pain et ce vin.

Pour des raisons éditoriales la thèse soumise aux facultés de Paris et de Fribourg a été divisée en deux volumes. Même si le pre-

Rameaux anglo-normande au Moyen Âge », *LMD* 264, 2010/4, 73-98 et *Id.*, « La 'mise en scène' d'une théologie eucharistique : la procession anglo-normande des Rameaux », *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses au haut Moyen Âge. Le témoignage des sources liturgiques*, éd. Hélène BRICOUT – Martin KLÖCKENER, Münster, Aschendorff, LQF 106, 2016, p. 127-160.

mier tome conduit vers le second, et que le second s'appuie sur le premier, la matière de chacun forme un tout cohérent et ils peuvent être lus avec profit, indépendamment de l'un de l'autre. J'ose cependant espérer que la lecture de l'un mènera au désir de prendre connaissance de l'autre !

Je tiens à remercier en premier lieu mes deux pères abbés successifs, le Très Révérend Père dom Pierre Massein (†), et le Très Révérend Père dom Jean-Charles Nault. L'un m'a envoyé à l'Institut supérieur de liturgie, et l'autre m'a permis d'entreprendre le travail qui trouve son aboutissement ici. Tous les deux ont été d'une bonté délicate pendant ces années. Je remercie mes frères de l'abbaye Saint-Wandrille de leur compréhension pour mes absences régulières. Je remercie également le Frère Patrick Prétot, osb, qui m'a accueilli à l'Institut supérieur de liturgie de manière très fraternelle, m'a encouragé à continuer en thèse après le mémoire, et a animé les ateliers de doctorants qui m'ont beaucoup aidé à avancer. Le corps enseignant de l'Institut et ses étudiants m'ont beaucoup apporté, que ce soit dans les cours ou en dehors des cours. Je peux ici témoigner combien la conjonction de l'enseignement – à l'Institut supérieur de liturgie et dans le *studium* de ma communauté –, et de la recherche, m'a été d'un grand profit : elle ne favorise sans doute pas la rapidité, mais l'enseignement se trouve enrichi par la recherche, et l'enseignement permet un plus grand mûrissement de la pensée. Je remercie surtout les deux directeurs de la thèse. La professeure Hélène Bricout, directrice pour l'Institut catholique de Paris, avait suscité le travail de licence canonique devenu le terreau dans lequel cette thèse s'est enracinée ; elle s'est montrée d'une grande générosité à travers ses conseils, encouragements, relectures, et tasses de thé. Le professeur Martin Klöckener, directeur pour l'université de Fribourg, a prodigué aussi de précieux conseils, remarques, encouragements, corrections et enrichissements bibliographiques de science liturgique germanophone. À chaque séjour fribourgeois, à l'occasion de colloques doctoraux qui m'ont été aussi d'un grand soutien, il a mis à ma disposition des conditions idéales de travail. Je leur dois plus que je ne peux exprimer. Dom François Cassingena-Trévidy, un confrère dans la vie monastique mais aussi dans l'enseignement de la liturgie, m'a communiqué très fraternellement plusieurs de ses traductions et commentaires encore inédits des poèmes d'Éphrem. La docteure Élisabeth Gauché m'a aidé avec le grec de

plusieurs textes qui n'ont pas été traduits en français. Dom Rob Bovendeaard m'a aussi aidé avec des textes grecs et a relu tout le manuscrit avec sa précision et son efficacité coutumières, tout en me faisant part de remarques de fond éclairantes. Dom Thomas Zanetti l'a fait pour sa part pour quelques textes syriaques et Dom Frédéric Peruta a traduit quelques citations de l'allemand. Le Père Trophime, maintenant moine de Simonopetra, longtemps moine de Saint-Wandrille, a toujours été prêt à écouter et à réagir à mes idées, à me faire part de ses connaissances de patristique grecque et à me partager son excellent jugement théologique. Ses conseils ont été particulièrement précieux pour ce qui concerne Philon d'Alexandrie mais aussi la pensée néoplatonicienne. Rita Ferrone m'a communiqué avec une grande amabilité plusieurs textes anglais dont l'accès m'était difficile, et la professeure Juliette Day, de l'université de Helsinki et de Blackfriars Hall, Oxford, a eu la bonté de m'envoyer le texte de son article sur « Liturgical Authorship ». Le professeur Bryan Spinks, de Yale, m'a indiqué la source d'une citation de ses propres travaux que je n'arrivais pas à identifier. Le docteur Paul-Henri Bricout m'a trouvé plusieurs fois des solutions à des énigmes informatiques, mystères qui me dépassent. Les moniales cisterciennes de l'abbaye de La Maigrauge et les frères dominicains du couvent de l'Albertinum m'ont très fraternellement partagé leur prière tout en me fournissant gîte et couvert lors des séjours fribourgeois. À la fin du parcours, la professeure Brigitte Cholvy, alors directrice du Cycle des études du doctorat à la faculté de théologie de l'ICP, a su m'obliger à terminer, et un autre « C » m'a obtenu un dernier délai indispensable et imprévu. Je dois des remerciements tout particuliers aux membres du jury de soutenance. En plus des directeurs, je remercie donc le professeur émérite Marcel Metzger, de l'université de Strasbourg, président du jury, le professeur Benoît-Dominique de La Soujeole, op, de l'université de Fribourg, et le professeur Isaïa Gazzola, o. cist., de l'Institut catholique de Paris, pour leur attention et leurs remarques – dont j'espère avoir su tirer profit –, et pour m'avoir fait l'honneur de participer à ce projet. En outre le professeur Isaïa Gazzola m'a communiqué et permis de reproduire ici sa propre traduction de l'anaphore d'Addaï et Mari. Je remercie aussi le professeur Michel Steinmetz, de l'université de Fribourg, d'avoir accepté cette publication dans la collection « Fons et culmen » qu'il dirige. Enfin, je peux témoigner que le meilleur contexte pour l'étude de la

liturgie est la liturgie elle-même, sa célébration journalière au sein d'une communauté chrétienne ; elle permet de faire l'expérience qu'avant d'être matière d'étude, elle est milieu de vie divine et *admirabile commercium*.

Saint-Wandrille,

le 20 avril 2024.

Mémoire du bienheureux Hardouin († 811),
moine de Saint-Wandrille, ermite et scribe.

GRATIAS AGITE DNE SCE PAT OMPS XPNEDS
 QUI XPM DNM NRM **P** QUEM MAIESTATEM TUAM
 LAUDANT ANGELI ADORANT DOMINA TIONIS
TREMITTUNT POTESSTATES CALI CELORUM QUIRITUR
ALBERTA SERAPHIM SOCIUM EXULTATIONE CON
 CELEBRANT CUMQUIB; ETNRAS VOICES
 UT AD MIAT TUBAS DEFECIMUS SUPPLICES CON
 PESSIONE DICENTIS SES SES SES DMS DS
 CABAWTH PLANY CVNT KEAY ETTER
 PA KAW PYA TVA WC ANNA YNEZ KEA
 SYS BENEDYK TVE QVY UENYT IN NWA
 DNY WC ANNA YNEZ KEA



Introduction :

La vérité présente et agissante dans la figure

« Une identité dans la différence »

Le plus ancien *Te igitur* en forme de crucifix conservé jusqu'aujourd'hui se trouve dans le Sacramentaire de Gellone (Paris BnF lat. 12048) au f. 143v : il est reproduit sur la couverture de ce livre ainsi qu'à la page 16. Ce sacramentaire est le principal témoin de la première recension de la famille de livres liturgiques connus sous le titre de « Gélasiens du VIII^e siècle », ou « Gélasiens francs », ou encore « Sacramentaire du roi Pépin », et constitue une première tentative systématique¹ de romanisation de la liturgie de la messe en Gaule franque, une réforme liturgique qui se trouve au cœur de cette étude. Contrairement aux *Te igitur* historiés plus tardifs, ce « T » majuscule transformé en crucifix ne sépare pas la préface de la suite du canon, mais se trouve entre la préface commune (à partir des mots *gratias agere*) suivie du *Sanctus* et les premiers mots de la partie invariable de la prière eucharistique romaine. Pour les scribes du sacramentaire, comme pour ceux du Gélasien ancien (*Vaticanus Reginensis* 316), le *Canon actionis* commence avec le *Sursum corda* qui introduit à la préface², ce qui suggère une vision unifiée de la prière eucharistique. Le crucifix que forme le « T » occupe un grand tiers de la page, en bas à droite. Le Christ, revêtu d'un *perizonium* (une courte tunique

¹ « Systématique » qualifie la méthode de la compilation de ces sacramentaires qui sera esquissée plus loin, et non pas la manière de leur diffusion.

² Dans le Gélasien ancien (*Vaticanus Reginensis* 316), f. 179v, on peut lire INCIPIT CANON ACCIONIS immédiatement avant le *Sursum corda* ; dans le Sacramentaire de Gellone, le titre INCIPIUNT CANON AKYONYC se trouve aussi avant le *Sursum corda*, f. 143r.

nouée à la taille et tombant jusqu'au-dessus des genoux³), est montré comme étant à la fois mort et ressuscité : le sang coule non seulement des plaies des mains et des pieds, mais aussi de manière abondante de la blessure du côté. Il est donc mort, mais en même temps il a les yeux ouverts et la tête droite comme un vivant. La croix, de couleur bleu foncé, est parsemée de pierreries ou d'étoiles blanches et rouges⁴ : la couleur bleu foncé du fond peut faire penser qu'il s'agit d'étoiles qui brillent dans le ciel nocturne. L'interprétation céleste est renforcée par la présence de deux séraphins qui volent de part et d'autre de la croix. Comme l'affirme Éric Palazzo, même s'ils n'ont chacun qu'une paire d'ailes et non pas trois, on doit les comprendre comme étant des séraphins en raison des yeux qui parsèment ces ailes⁵.

À juste titre, Palazzo invite à voir dans ce *Te igitur* historié « comme une représentation voilée de la *Maiestas [Domini]* » et à comprendre que « la peinture du canon de la messe du Sacramentaire de Gellone combine et fusionne le thème du sacrifice du Christ sur la croix avec la vision de sa majesté dans les cieux, une fois la résurrection réalisée ». Mais il semble que sa qualification du sacrifice de la croix et de la vision de la *Maiestas Domini* comme « deux moments » évoqués successivement dans le canon ait besoin d'être affinée⁶, car dans l'image comme dans la célébration liturgique, il s'agit moins d'une succession que d'une simultanéité. D'abord, on doit remarquer que la croix articule trois moments de la prière : l'action de grâce exprimée dans la préface, la louange eschatologique chantée par l'Église à la fois terrestre et céleste dans le *Sanctus*, et la

³ Fernand CABROL, « Croix et crucifix », *DACL* t. 3/1, 3045-3131, mentionne le *perizonium* du Sacramentaire de Gellone : col. 3089 et n. 4.

⁴ Carl R. BALDWIN, « The Scriptorium of the Sacramentary of Gellone », *Scriptorium* 25/1, 1971, 3-17, p. 13, rapproche la décoration de la croix des mosaïques du mausolée de Galla Placidia (après 450), et suggère qu'une croix-reliquaire sertie de pierres précieuses a pu servir de modèle à l'enlumineur. Il signale aussi que les images contemporaines de la croix la montrent comme un objet très simple et non précieux.

⁵ Éric PALAZZO, « La mise en action des images dans l'illustration du sacramentaire de Gellone : le canon de la messe et le rituel baptismal », *Codex Aquilarensis* 29, 2013, 49-60, p. 50.

⁶ *Ibid.*, p. 51. Pour l'iconographie de la *Maiestas Domini*, voir par exemple : Denis GRIVOT, *Christs romans, Christs en gloire*, Saint-Léger-Vauban, Zodiaque, 1988 ; Anne-Orange POILPRÉ, *Maiestas Domini : une image de l'Église en Occident (V^e-IX^e siècle)*, Paris, Cerf, 2005.

supplication consécatoire dans la suite de la prière à partir du *Te igitur*, une supplication déjà reliée – comme nous le verrons en étudiant le canon romain –, à l'action de grâce par la conjonction *igitur*. De part et d'autre de la croix, volent les deux séraphins, qui, dans la vision d'Isaïe 6,3, chantaient le *Sanctus* dans le Temple : « Ils se criaient l'un à l'autre : 'Saint ! Saint ! Saint, le Seigneur de l'univers ! Toute la terre est remplie de sa gloire' », ce qui conduit le prophète à crier : « Malheur à moi ! Je suis perdu, car je suis un homme aux lèvres impures, j'habite au milieu d'un peuple aux lèvres impures : et mes yeux ont vu le Roi, le Seigneur de l'univers » (Is 6,5). Le chant du *Sanctus*, dans son site d'origine biblique, est étroitement lié à la vision de la majesté divine, ce qui confirme l'intuition de Palazzo. Mais il faut surtout remarquer que, dans la version de la Vulgate que connaissait l'enlumineur, le verbe *clamo* [crier], est à l'imparfait : c'est une action continue, inachevée, donc éternelle, ce qui nous situe dans un registre de simultanéité et non pas dans un temps de moments successifs. En outre, les séraphins crient *alter ad alterum*, « l'un à l'autre ». Le mot *alter* dans ce genre de contexte est d'un usage très précis en latin : il ne s'emploie que pour dire « l'un ou l'autre des deux », donc l'un des membres d'une paire. Les deux séraphins sont distincts, mais éternellement unis. Les deux séraphins qui encadrent le *Sanctus* en désignant le Christ d'un geste de la main situent la scène et l'action liturgique – dont le livre est le support écrit –, dans une perspective d'éternité et d'unité.

Les séraphins montrent le Christ, un Christ à la fois mort et vivant : il est tout à la fois mort, ressuscité et glorifié. Cette glorification est révélée par la croix : comme dans l'évangile de Jean, en particulier au chapitre 6 (vv. 23, 28, 32-33), la croix est le lieu de l'exaltation et de la glorification du Christ. La croix apparaît ici dans un ciel nocturne étoilé, ce qui rappelle ensemble les ténèbres de la crucifixion et l'intronisation du Fils de l'homme dans les cieux venant juger les vivants et les morts. Ce thème trouve une expression dans un autre texte liturgique, un répons pour la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix le 14 septembre, déjà connu à l'époque carolingienne :

*Hoc signum crucis erit in caelo cum Dominus ad iudicandum uenerit : tunc manifesta erunt abscondita cordis nostri, – cum sederit Filius hominis in sede maiestatis suae et coeperit iudicare saeculum per ignem*⁷.

Ce signe de la croix sera dans le ciel quand le Seigneur viendra pour le jugement : alors les choses cachées dans nos cœurs seront dévoilées, – lorsque le Fils de l'homme siégera sur son trône de majesté et se mettra à juger le monde par le feu.

Le caractère glorieux du Christ en croix est encore souligné par le *titulus* : l'enlumineur ne lui a pas donné sa forme traditionnelle d'un écriteau attaché à la croix et portant en abrégé la formule latine attestée par Jean 19,19 : INRI, mais IHS XRS, à savoir : « Jésus [le] Christ », inscrit directement sur la croix (ou dans le ciel) :

Cette modification du texte du *titulus* de même que le fait que l'inscription, dans l'image du manuscrit de Gellone, ne soit pas transcrite sur un rectangle indépendant mais sur la croix elle-même indique la volonté d'en faire un élément à part entière dans la définition de l'iconographie de la scène représentée. Dans ce sens, il s'agit d'une inscription qui [...] suggère le thème de la *Maiestas Domini* du fait de la désignation du Sauveur par la mention *IHS XPS* et non pas par *INRI*, faisant ainsi voir dans la crucifixion la représentation suggérée ou « voilée » de la *Maiestas*⁸.

Deux plans de signification se trouvent donc imbriqués dans cette image et dans le texte qui l'encadre et dont il fournit comme la clef herméneutique. Il y a le plan liturgique : l'action de grâce, le chant eschatologique en union avec les anges et la supplication consécatoire – qui, comme nous le verrons, prend la forme d'un échange de dons dans lequel l'action de Dieu est première et suscite la libre coopération des hommes –, émanent de la croix, convergent sur la croix, et révèlent la croix. Il y a aussi le plan invisible mais qui se manifeste et se communique dans la célébration : le Christ à la fois mort et vivant dans l'acte de son sacrifice, l'oblation qu'il fait au Père pour nous (le sang qui coule du côté souligne le « pour nous »), le Christ vivant et glorifié, intronisé dans les cieux et acclamé par les armées célestes, et le Christ juge eschatologique intronisé sur sa croix dans les cieux lors de son retour glorieux. C'est une illustration de cette « identité dans la différence » qui, selon Enrico Mazza, caracté-

⁷ CAO, t. 4, 6845.

⁸ É. PALAZZO, « La mise en action des images dans l'illustration du sacramentaire de Gellone », p. 51.

rise la typologie biblique ainsi qu'une théologie typologique des sacrements⁹.

En effet, Mazza a mis en lumière l'importance de la typologie, avec le concept de « participation », pour l'eucharistie dans l'Église des premiers siècles¹⁰. Lors de la dernière Cène, le Christ a « transmis les mystères » : par les mots « Faites ceci en mémoire de moi » ; il a transmis le modèle, le « type », de l'eucharistie à l'Église. Sa célébration est obéissance à la parole du Christ et imitation du type. Cette eucharistie en est l'« antitype » ; le préfixe « anti » indique sa correspondance au « type ». Ainsi, la réalité en question doit sa nature au rapport d'adéquation qu'elle a avec le modèle, qui n'est pas seulement rituel, mais aussi et surtout ontologique. D'après Enrico Mazza, cette « théologie sacramentaire typologique » repose :

sur l'interprétation platonicienne de la réalité grâce à la catégorie de participation, laquelle est une catégorie métaphysique appartenant, en même temps, à la doctrine de la connaissance et de l'ontologie. L'interprétation doit être faite par la méthode typologique parce que la réalité elle-même est typologique¹¹.

À la différence de l'allégorie, le type n'est pas extérieur à l'antitype comme un modèle rituel extrinsèque ; au contraire, il l'imprègne. Il y a une participation, une identité, entre type et antitype. Une telle conception permet de comprendre la définition de saint Paul de l'eucharistie. Le « Repas du Seigneur » (1 Co 11,20), de soi, désigne la dernière Cène. Mais, pour Paul, il désigne toute liturgie eucharistique valable, c'est-à-dire toute eucharistie qui correspond à son modèle.

L'hypothèse de l'ensemble de ce travail comporte quatre éléments, chacun conduisant à répondre à une question afin d'en vérifier le bien-fondé :

- 1) Elle part de la question de la typologie, de la conception typologique de ce que nous appelons la liturgie et les sacrements à

⁹ Enrico MAZZA, *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, trad. Jacques Mignon, Paris, Cerf, « Liturgie » 10, 1999, p. 108.

¹⁰ *Ibid.*, p. 107-108 ; *ID.*, « L'interpretazione del culto nella Chiesa antica », *Celebrare il mistero di Cristo. Manuale di liturgia*, t. 1, *La celebrazione : introduzione alla liturgia cristiana*, éd. ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, Rome, Edizioni Liturgiche, StLit NS 25, « BEL - Subsidia » 73, 1993, p. 229-279.

¹¹ E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 57.

l'époque patristique. L'hypothèse de départ de notre étude est que les plus anciennes anaphores (ce que, à la suite d'Enrico Mazza, nous appellerons des « paléoanaphores », car elles ne comportent pas encore tous les éléments que l'on s'attend à trouver dans une prière eucharistique, comme une épiclese ou les paroles d'institution) présupposent et témoignent de conceptions typologiques de l'eucharistie. Ces conceptions ne sont pas de simples systèmes interprétatifs ou grilles de lecture, mais possèdent une valeur ontologique, car, comme le dit Mazza, « la réalité elle-même est typologique ». La première question est donc la suivante : les paléoanaphores retenues témoignent-elles effectivement de conceptions typologiques de l'eucharistie, et le cas échéant, lesquelles ?

- 2) L'hypothèse concerne aussi les liturgies gallicanes et romaines de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge. La typologie, telle qu'elle aurait été dégagée des liturgies des premiers siècles, structure-t-elle ces familles liturgiques antérieures à l'acclimatation du rit romain dans le royaume franc, et, si tel est le cas, de quelle manière pour chaque famille ?

Ces questions seront traitées dans ce premier volume. Les deux suivantes le seront dans le second, mais sont déjà indiquées ici de manière sommaire.

- 3) C'est dans ce contexte de la réforme liturgique du IX^e siècle que l'on constate le début des interrogations théologiques au sujet de la « présence » du Christ dans l'eucharistie, et un intérêt pour les commentaires de la liturgie, afin de savoir comment célébrer et comment comprendre le sens de cette célébration. À ce propos, nous formulons l'hypothèse que ce sont les transformations liturgiques en cours qui auraient provoqué ces interrogations, car les fonctionnements typologiques des liturgies gallicanes et de la liturgie romaine étaient différents. Nous serons ainsi conduit à poser cette question : les traités théologiques et les commentaires liturgiques carolingiens témoignent-ils d'une telle « crise de la typologie », et s'ils en témoignent, peut-on y discerner un lien avec cette crise et les conséquences de la réforme liturgique ?

- 4) L'hypothèse concerne enfin la nature de l'adoption de la liturgie romaine en Gaule franque : que doit-on comprendre par « romanisation » de la liturgie à l'époque carolingienne ? Pour mieux saisir le sens et la portée de cette « romanisation », il sera nécessaire de répondre à une autre question : la typologie, telle qu'elle aurait été dégagée des liturgies des premiers siècles, structure-t-elle les liturgies romano-franques nées de cette romanisation, et, si tel est le cas, de quelle manière ?

Ce travail se divise en quatre parties, dont deux seront traitées dans chacun des deux volumes. Dans le premier volume :

La première partie s'inspirera des travaux de Frances Young pour la compréhension de la typologie. En effet, elle a cherché à dépasser l'idée d'une opposition entre « allégorie » et « typologie » qui lui semble sans fondement pour la période patristique. En lieu et place, elle postule un éventail assez large de ce qu'elle appelle des « stratégies de lecture », parmi lesquelles la *mímêsis* symbolique, caractéristique de l'école d'Alexandrie¹², et la *mímêsis* iconique, caractéristique de l'école d'Antioche¹³. À ces deux approches nous ajouterons celle des Pères syriaques comme saint Éphrem. Après avoir établi les contours de ces « trois voies » de la typologie dans les contextes culturels hellénistiques et sémitiques de l'Antiquité tardive, nous étudierons trois anaphores ou paléoanaphores en provenance des trois régions correspondantes, afin de vérifier si la théologie de chacune de ces prières eucharistiques reflète le fonctionnement typologique de son milieu d'origine.

La deuxième partie examinera les sources liturgiques gallicanes et romaines pour repérer le fonctionnement typologique dans ces deux familles liturgiques. La typologie est-elle présente ? De quelle manière ? Fonctionne-t-elle selon la *mímêsis* symbolique, selon la *mímêsis* iconique, ou d'une autre manière ? Quels sont les évolutions et déplacements repérables dans les sources dont nous disposons ?

¹² Frances M. YOUNG, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, 1997, p. 210 (et *passim*). C'est ce qu'on désigne souvent comme « allégorie ».

¹³ *Ibid.* (et *passim*). C'est ce qu'on désigne souvent comme « typologie ».

Une fois vérifié le fonctionnement typologique des liturgies eucharistiques de la Gaule franque et de Rome, dans le second volume :

Une première partie étudiera deux grands traités eucharistiques du haut Moyen Âge, ceux de Paschase Radbert et de Ratramne, tous deux moines de l'abbaye de Corbie dans le département actuel de la Somme, afin de voir quel rôle y joue la typologie, quel sens ces deux théologiens de l'eucharistie donnent au mot latin *figura* qui correspond au mot grec *τύπος*, et comment caractériser les théologies qu'ils ont développées.

La deuxième partie du second volume étudiera les liturgies romano-franques comme ont été examinées les autres familles liturgiques en question ici. Cette investigation permettra de vérifier les conclusions des chapitres précédents. Cette étude débouchera sur une brève étude du Commentaire de la messe d'Amalaire et permettra de mieux définir ce qu'on doit entendre par « allégorie » dans ce contexte.

Au cours de cette étude nous serons amené à parler du « réalisme » eucharistique. Cette expression désigne ici une compréhension de la présence du corps du Christ dans l'eucharistie qui n'est pas simplement métaphorique, mais sans autre précision. C'est dans le contexte des discussions sur l'eucharistie à l'époque carolingienne qu'on commence à exprimer une conception que nous qualifierons de « réalisme naïf », à savoir que le corps du Christ est présent dans l'eucharistie à la manière d'un corps comme nous en avons l'expérience dans cette vie terrestre. Cet aspect de la question sera abordé dans le second volume de cette étude.

Le *corpus* de ce travail comporte trois groupes de sources :

1. Trois anaphores de l'Antiquité chrétienne : celle conservée dans un état fragmentaire par le *Papyrus Gr. 254* de Strasbourg ; celle du chapitre 4 de la *Tradition apostolique* ; et l'anaphore des apôtres Addaï et Mari. On cherchera à en éclairer la compréhension par l'étude de quelques textes patristiques, principalement le *Traité des principes* IV d'Origène et son homélie sur 1 S 28 (*De engastrimytho*), la critique de l'exégèse d'Origène formulée par Eustathe d'Antioche dans son *De engastrimytho, contra Origenem* et aussi plusieurs écrits poétiques d'Éphrem le Syrien.

2. Les plus importants des sacramentaires et *libelli missarum* gallicans, avec des sources insulaires (ou irlandaises ou celtiques), hispano-mozarabes et ambrosiennes.
3. Les principaux sacramentaires romains du haut Moyen Âge, avec les *Ordines romani* de la messe qui traitent de la liturgie romaine telle qu'elle était célébrée à Rome.

D'autres sources seront utilisées dans le second volume.

Il n'est pas toujours possible d'attribuer une source liturgique à telle ou telle catégorie de manière absolue : par exemple, le Sacramentaire gélasien ancien témoigne de la liturgie célébrée par des prêtres dans les *tituli* ou églises de quartier à Rome, mais il contient aussi des ajouts de rites francs. De même, toutes les sources gallicanes, hormis la collection connue sous le titre de « messes de Mone », contiennent des éléments romains. Un aspect important de ce travail sera d'en tenir compte et surtout d'en rendre compte. Toutes ces sources seront présentées au fur et à mesure de leur étude.

On ne peut pas présenter ici un véritable « état de la question », car ce corpus n'a jamais été interrogé à la lumière de notre hypothèse par les questions que nous lui posons. La « question », en tant que telle, est nouvelle. Néanmoins, on peut la situer dans le contexte des travaux les plus importants plus ou moins récents en lien avec la thématique de cette recherche.

Il y a presque cent ans, l'étude importante de Joseph Geiselmänn identifiait le nœud des discussions carolingiennes sur l'eucharistie dans la rencontre de deux courants différents quant à la manière de comprendre l'eucharistie¹⁴ ; l'origine du présent travail réside dans le désir de mieux comprendre ces deux tendances en les replaçant dans leurs contextes intellectuels et surtout liturgiques. L'un des deux courants, de tendance « ambrosienne », partait de l'idée de la présence corporelle du Christ sur l'autel¹⁵, tandis que

¹⁴ Joseph GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, F. Schöningh, FChLDG 15, 1-3, 1926, p. 290-406 ; voir aussi Gary MACY, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c. 1080 - c. 1220*, Oxford, Clarendon Press, OTM, 1984, p. 5.

¹⁵ Cette tendance s'appuyait sur des textes comme AMBROISE, *De sacramentis* 4, 16, éd. & trad. Bernard BOTTE, Paris, Cerf, SC 25bis, 1980, p. 110-111.

l'autre, de tendance « augustinienne », partait de l'idée d'une participation – conçue en termes néoplatoniciens –, de la communauté, vrai corps du Christ, au pain vivant qu'est l'eucharistie¹⁶. La sanctification intérieure que l'eucharistie opère s'articule à une dimension communautaire, car elle est ordonnée à l'unité de la communauté, corps ecclésial du Christ¹⁷. Ainsi, la communion à l'eucharistie débouche dans, et en même temps réalise, la vie de foi et de charité de l'Église. Ces deux approches ne s'opposent pas nécessairement. Mais, selon Geiselmann, leurs protagonistes sont entrés en conflit dans un contexte de changement liturgique. Depuis au moins la fin du VII^e et tout au long du VIII^e siècle, les liturgies gallicanes sont entrées en dialogue avec la liturgie romaine, en raison de l'arrivée en Gaule de livres liturgiques romains. Elles ont été progressivement romanisées, puis, sous l'impulsion des rois francs Pépin III puis Charlemagne, la liturgie romaine a été adoptée à la place des liturgies gallicanes, au sein de ce qui peut être qualifié à juste titre de réforme liturgique carolingienne. D'après Geiselmann, l'approche « ambrosienne » aurait été celle des liturgies gallicanes, caractérisées par un langage de « transformation » des espèces du pain et du vin en corps et sang du Christ, tandis que l'approche « augustinienne » aurait été celle de la liturgie romaine, caractérisée par un langage de « participation » des fidèles à la présence salvifique du Christ dans les espèces du pain et du vin¹⁸.

Nous admettons pleinement cette interprétation, mais ce travail cherche à l'approfondir en étudiant le fonctionnement même de la liturgie, et non pas uniquement ce que « dit » la liturgie à travers ses rites et ses prières sur une question de doctrine. Plus récemment, Gary Macy, dans sa thèse doctorale de l'université d'Oxford publiée sous le titre de *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period*, reprend l'interprétation de Geiselmann mais dans une étude de la fonction salvifique de l'eucharistie dans les écrits de la préscolastique et des premiers scolastiques. La perspective est différente de

¹⁶ Cette tendance s'appuyait sur des textes comme AUGUSTIN, Homélie 26, *Homélie sur l'évangile de saint Jean. XVII-XXXIII*, introd. et trad. Marie-François Berrouard, Paris, Études augustinienes, BAug 72, 1988², p. 480-531.

¹⁷ AUGUSTIN, Homélie 26, 6, *Homélie sur l'évangile de saint Jean. XVII-XXXIII*, introd. et trad. M.-F. Berrouard, p. 544-555.

¹⁸ J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, p. 3-55 ; G. MACY, *The Theologies of the Eucharist*, p. 24.

la nôtre. Au début de son grand ouvrage, *L'économie sacramentelle du salut* où il dresse l'historique de la définition des sacrements et dans le contexte de l'emploi du mot *μυστήριον* [mystère], Edward Schillebeeckx évoque la typologie biblique et cite l'emploi par Justin du mot *τύπος* [type] (l'agneau pascal comme type du *μυστήριον* du Christ)¹⁹, mais ne cherche pas à expliciter les différents sens que peut prendre la typologie, car ce n'est pas la visée de son étude, bien plus large que la nôtre. Il lui suffit de rappeler que les sacrements rendent visible sous une forme symbolique « le mystère opérant » ou « la puissance rédemptrice » du Christ²⁰. Dans *Symbole et sacrement*, Louis-Marie Chauvet accorde une grande importance à la médiation symbolique²¹, catégorie dans laquelle on peut insérer la typologie, et aussi à la dimension sacramentelle de l'Écriture²², mais il semble pour le moins réticent quant à la pertinence de la typologie biblique :

Au lieu de chercher l'Esprit dans la lettre même, elles [des tentatives de réduction « idéalistes » de la lettre par un appel à un sens spirituel confondu avec une vérité intemporelle] l'ont déjà trouvé *a priori* en dehors d'elle, celle-ci ne jouant qu'une simple fonction de tremplin vers l'*aliud aliud* (ou la *res*) qui y serait secrètement précontenu²³.

Ce jugement semble un peu abrupt. Nous espérons montrer que la typologie est bien autre chose qu'une « projection du verticalisme de la métaphysique sur l'horizontalité linéaire du temps²⁴ » : il semble bien que Chauvet projette ici sur les Pères (et peut-être, de manière probablement plus justifiée, sur des commentateurs médiévaux), des conceptions qui ne furent pas les leurs. De toute manière,

¹⁹ Edward SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut : réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*, trad. Yvon van der Have, présentation Benoît-Dominique de La Soujeole, Fribourg, Academic Press, SF 95, 2004, 1^{re} partie, section I : « Historique de la définition des sacrements », 25-92, p. 62.

²⁰ *Ibid.*, p. 91.

²¹ Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, CFi 144, 1987, par ex. au ch. 3 : « La médiation », p. 89-115.

²² *Ibid.*, ch. 6 : « Le rapport Écriture – Sacrement », p. 195-232.

²³ *Ibid.*, p. 221.

²⁴ Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, p. 221.

la démarche de Chauvet n'est pas structurée par une prise en compte de la typologie²⁵.

Parmi les ouvrages les plus marquants sur l'eucharistie du ^{xx}e et du début du ^{xxi}e siècle qui concernent le plus directement cette recherche, on peut signaler qu'Henri de Lubac donne une place certaine au vocabulaire du mystère et du sacrement dans l'Église ancienne dans *Corpus mysticum*²⁶, et signale l'importance d'aborder l'eucharistie « dans toute l'étendue de ses rapports avec l'ancienne Loi et les Patriarches », dans un jeu de *praesentatio* et de *re-praesentatio*²⁷. Il fait le point aussi sur l'eucharistie comme « antitype²⁸ ». Une partie de l'ouvrage étudie des éléments du corpus de ce travail, notamment les traités eucharistiques de Pachase Radbert et de Ratramne. Néanmoins, la typologie n'occupe pas chez lui le rôle structurant que nous lui reconnaissons ici. Louis Bouyer – dans son étude de théologie « de » (et non pas « sur ») l'eucharistie au titre programmatique –, met en lumière le lien à la fois génétique et théologique qui relie l'anaphore chrétienne et les *berakôt* juives²⁹, par la proclamation des hauts faits de Dieu réalisés jadis et actualisés aujourd'hui dans le rite. Cependant, il ne développe pas non plus la relation entre cette caractéristique de la liturgie et la typologie biblique. Mais dans deux études plus récentes, la thématique de la figure et de la typologie prend une place plus importante et en structure la pensée. Cesare Giraudo examine l'articulation de trois éléments : le signe prophétique (pour l'eucharistie, la Cène) ; l'unique action divine d'où découle la réconciliation (ce qu'il qualifie d'« évènement fondateur » ou type, en l'occurrence le Calvaire et le tombeau du Ressuscité) ; et les actions rituelles répétées de réconciliation (la célébration de l'eucharistie, mais aussi des autres sacrements, tant dans

²⁵ Nous n'entendons pas minimiser l'importance de L.-M. Chauvet ni la dette que nous avons envers lui ; d'ailleurs nous lui devons l'application très éclairante du concept d'échange symbolique à la théologie sacramentaire auquel nous ferons appel plus loin dans l'étude de la liturgie eucharistique romaine.

²⁶ Henri DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Cerf, « Henri de Lubac. Œuvres complètes » 15, 2009, ch. 3 : « *Mysterium* », p. 47-66.

²⁷ *Ibid.*, p. 75.

²⁸ *Ibid.*, Note B : « Sur l'eucharistie 'antitype' », p. 351-357.

²⁹ Louis BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, Desclée, « Bibliothèque de théologie », 1966, 1990, par exemple, ch. 2 : « Liturgie juive et liturgie chrétienne », p. 21-34.

l'économie de l'ancienne Alliance que dans la nouvelle, l'antitype). Cette articulation lui permet de fonder la suite de son étude³⁰. Enfin, comme nous avons déjà vu, Enrico Mazza développe une théologie sacramentaire typologique, en particulier dans *L'action eucharistique* : mais ce qu'il qualifie de « typologie » concerne surtout celle qui est caractéristique de l'école d'Alexandrie. En s'inspirant des travaux de Frances Young, nous élargirons la perspective pour prendre en compte l'exégèse antiochienne et sa typologie caractéristique, mais aussi l'exégèse de l'école de Nisibe.

On peut également signaler ici une précision de terminologie pour éviter des méprises. Tout au long de cette étude, nous emploierons le mot *μίμησις*, *mímêsis*. Il est à comprendre à la lumière des travaux de Frances Young qui seront exposés dans le chapitre 1, c'est-à-dire comme une empreinte mimétique dans un récit, une action ou une réalité physique ou spirituelle. Il ne s'agit pas de *mímêsis* dans le sens que prend ce mot dans des études comme celle de Richard McCall, « Anamnesis or Mimesis ? Unity and Drama in the Paschal Triduum », ou de Patrick Prétôt, « La semaine sainte : le 'grand récit'. Entre *mímêsis* et *anamnêsis* »³¹. Dans ces travaux, le sens d'*anamnêsis* est proche de celui de « mémorial » (terme qui traduit l'hébreu *zikkaron*) biblique, et qui désigne « plus qu'un souvenir [...] l'actualisation, la célébration d'un événement qui, accompli une fois pour toutes dans le passé, a la puissance de donner sens à nos vies actuelles »³², tandis que le sens de *mímêsis* s'apparente à ce que nous

³⁰ Cesare GIRAUDO, *In unum corpus. Traité mystagogique sur l'Eucharistie*, trad. Éric Iborra – Pierre-Marie Hombert, Paris, Cerf, 2014, ch. 3 : « L'unique réconciliation et les réconciliations rituelles répétées », 73-102, avec les tableaux aux p. 96-97. On peut aussi signaler son récapitulatif de différentes expressions désignant la typologie en syriaque, grec et latin et leur lien avec l'idée de « re-présentation », attestée au Concile de Trente et dont les potentialités ont été largement exploitées par Odo Casel : p. 526-529.

³¹ Richard MCCALL, « Anamnesis or Mimesis ? Unity and Drama in the Paschal Triduum » *EO* 13/2, 1996, p. 315-322 ; Patrick PRÉTÔT, « La semaine sainte : le 'grand récit'. Entre *mímêsis* et *anamnêsis* », *LMD* 287, 2017/1, 71-92.

³² Paul DE CLERCK, « La prière eucharistique », *Dans vos assemblées. Manuel de pastorale liturgique*, t. 2, éd. Joseph GELINEAU, Paris, Desclée, 1989, 471-492, p. 480. Voir aussi : Robert MARTIN-ACHARD, « Souvenir et mémorial selon l'Ancien Testament », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3^e série, 15/5, 1965, 302-310, qui souligne le lien étymologique avec « proclamer », ce qui implique un lien avec la Parole, avec cette précision en p. 309 : « Cette actualisation ne suppose pas le

désignerons au chapitre 5 du second volume d'« allégorie métaphorique » : l'imitation rituelle d'une action passée. De telles imitations sont constitutives de la liturgie chrétienne : le baptême est un bain d'eau qui « imite » la mort et la résurrection ou la nouvelle naissance, et l'eucharistie « imite » la Cène. Cependant, dans la liturgie *mîmêsis* et *anamnêsis* doivent aller de pair, la première étant au service de la seconde : elles peuvent en venir à s'opposer, ce qui est néfaste pour la compréhension de la liturgie et des sacrements, comme ce fut le cas dans les drames liturgiques qui se sont développés à partir de l'époque carolingienne³³ : c'est probablement aussi un symptôme de la « crise de la typologie » qui traverse cette période. Ces différents sens de *mîmêsis* ne sont pas sans lien entre eux, mais pour éviter des confusions, il conviendra de la comprendre toujours comme « empreinte mimétique dans un récit ou dans une réalité physique ou spirituelle » selon les modalités qui seront définies dans le chapitre 1.

renouvellement des événements constitutifs du peuple de Yahvé grâce à une représentation dramatique, comme on en rencontre dans l'ancien Proche-Orient ; ce qui a été fait jadis n'a pas à être répété ; mais il s'agit que, de siècle en siècle, Israël reconnaisse par le signe du mémorial la valeur permanente des actes divins à son égard. »

³³ Voir Carol HEITZ, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, SEVPEN, « Bibliothèque générale de l'École pratique des hautes études. VI^e section », 1963.

Première partie :

De la typologie biblique à la typologie sacramentaire

Ce travail cherche à éclairer les déplacements théologiques induits par l'inculturation de la liturgie romaine en Gaule franque, en particulier les différentes approches typologiques et allégoriques qui ont été mises en œuvre, afin de tenter de rendre compte des changements liturgiques et de répondre aux nouvelles questions que les changements liturgiques posaient. Typologie et allégorie apparaissent comme des notions-clefs qu'il sera nécessaire de définir avant d'entreprendre une enquête sur leur emploi. Dans un premier temps, une exploration de l'exégèse patristique permettra de dégager les contours fondamentaux des concepts de typologie et d'allégorie. Cette exploration conduira à délinéer les trois grandes voies de la typologie, et à situer ce qui est habituellement désigné comme allégorie à l'intérieur de ces voies. Puis, une enquête sur la liturgie de l'époque patristique mettra en lumière la relation entre les différentes formes que présente la typologie dans la littérature patristique et la typologie dont témoignent les textes liturgiques, à travers des anaphores qui s'enracinent dans ces trois approches typologiques différentes. Ces anaphores ont été choisies également en raison de leur pertinence pour cette étude : les liens entre l'anaphore alexandrine et le canon romain sont largement admis, même si les détails font toujours l'objet d'un débat parmi les liturgistes ; les traditions syriennes ont exercé une influence décisive sur les liturgies gallicanes, même si la nature précise des échanges liturgiques entre l'Orient et la Gaule reste mystérieuse ; et enfin les caractéristiques de la liturgie syro-orientale montrent combien l'approche typologique s'enracine dans la pensée sémitique. Cette enquête permettra de mieux saisir comment « le Christ accomplit les Écritures par sa présence dans le rite », et – nous l'espérons – fournira des outils pour une analyse de la liturgie et de la théologie sacramentelle du haut Moyen Âge.

Chapitre 1

Les « trois voies » de la typologie dans les contextes culturels hellénistiques et sémitiques de l'Antiquité

1. L'interprétation des Écritures dans le contexte de la culture hellénistique

11. Typologie et *μίμησις*

On a souvent présenté la typologie et l'allégorie comme deux méthodes opposées. La distinction entre les deux n'a jamais été formulée comme telle dans l'Antiquité ; cette distinction, moderne¹, telle qu'elle a été développée au milieu du XX^e siècle par Jean Daniélou ainsi que par Geoffrey Lampe et Kenneth Woollcombe², repose principalement sur la conscience moderne de l'histoire, avec une exigence de « vérité historique » : un événement historique, le « type », peut préfigurer un autre événement historique, son « antitype ». Cependant, même si des écrivains de l'Antiquité chrétienne s'opposent sur la relation entre allégorie et type, ils ne donnent pas à ces deux termes le même sens que celui que leur attribuent des commentateurs modernes, et ils divergent quant à la manière de les com-

¹ Voir Alan C. CHARITY, *Events and their Afterlife. The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante*, Cambridge University Press, 1966, p. 171, à la note 2, où A.C. Charity dit que le mot latin *typologia* est employé pour la première fois en 1840, et le mot anglais *typology*, en 1844 ; en outre, il affirme que la distinction entre typologie et allégorie est une conséquence du rejet de l'allégorie suite à la Réforme protestante.

² Jean DANIELOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne, « Études de théologie historique », 1950 ; Geoffrey W.H. LAMPE – Kenneth J. WOOLLCOMBE, *Essays in Typology*, Londres, SCM Press, « Studies in Biblical Theology » 22, 1957.

prendre. Dans la pratique, il n'est pas toujours possible de séparer typologie et allégorie chez des écrivains anciens de manière claire et nette. Origène (v. 184 - v. 253) lui-même, que l'on présente comme l'allégoriste par excellence, fait appel aux types prophétiques et symboliques. En outre, *l'Épître aux Hébreux* et *l'Épître à Barnabé* (ap. 90 - av. 130 ?) trouvent dans des actions rituelles répétées, plus que dans des événements historiques, leurs types de l'œuvre du Christ³. Dans *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*⁴, Frances Young a développé de manière convaincante, la thèse que le critère patristique de la typologie n'est pas historique, mais « mimétique » : il s'agit d'une « empreinte » mimétique dans le récit ou dans l'action décrite. Ainsi, selon *l'Épître de Barnabé*, les bras élevés de Moïse (Ex 17,8-14) annoncent la croix :

L'Esprit parlant au cœur de Moïse lui fit réaliser une préfiguration de la croix et de celui qui devait souffrir [...]. [D]ebout, les dominant tous, il étendit les mains et ainsi Israël reprit l'avantage. Par la suite, chaque fois qu'il les abaissait, les Israélites succombaient de nouveau. Pourquoi ? Pour qu'ils sachent qu'ils ne peuvent être sauvés à moins d'espérer en lui⁵.

Mais dans les *Hymnes sur la Foi d'Éphrem* (v. 306 - 373), ce sont les ailes d'un oiseau qui expriment la croix :

Quand l'oiseau est formé, il s'envole dans l'air
et déploie son pennage en signe de la Croix.

...

Si l'oiseau, repliant ses ailes, renie
le symbole déployé de la Croix, l'air à son tour
renie l'oiseau et ne le porte plus :
son pennage étendu doit exprimer la Croix⁶ !

³ F.M. YOUNG, « Alexandrian and Antiochene Exegesis », dans *A History of Biblical Interpretation*, t. 1, *The Ancient Period*, éd. Alan J. HAUSER – Duane F. WATSON, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2003, 334-354, p. 337.

⁴ F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 210, et *passim*.

⁵ *Épître de Barnabé* 12,2b-3a, éd. Robert A. KRAFT, trad. Pierre Prigent, Paris, Cerf, SC 172, 1971, p. 167-169.

⁶ ÉPHREM DE NISIBE, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* 18,2,6, éd. Edmund BECK, Louvain, CSCO 154 – Syr 73, 1955, p. 69-70, trad. François Cassingena-Trévedy, à paraître dans « Sources chrétiennes ». On trouve la même comparaison chez TERTULLIEN, *De oratione* 29, 4, éd. Gerardus Frederik DIERCKX, *Tertulliani Opera*, t. 1, *Opera catholica. Adversus Marcion*, Turnhout,

Si le récit des bras de Moïse vient de l'histoire sainte, la figure de l'oiseau vient de l'observation de la nature ; des rites peuvent aussi entrer dans ce jeu de type et d'antitype. Ce n'est pas son caractère historique, mais sa qualité mimétique, qui fait le type, qui est donc un « modèle » qui réunit le passé, le présent et le futur. Tibor Fabiny, dans son étude *The Lion and the Lamb*, adapte une expression d'Erich Auerbach pour caractériser la typologie :

*Figural interpretation establishes a connection between two textual events or persons, the first of which signifies not only itself but also the second, while the second encompasses or fulfils the first*⁷.

La typologie est donc une forme d'intertextualité, où le texte biblique est l'« architexte », et le texte littéraire est le « hypertexte » :

Les deux textes sont [...] « réels » ; l'un n'est pas un prétexte pour l'autre. Dans l'allégorie, le premier est un prétexte pour le second, mais la typologie respecte l'intégrité et la validité des deux : l'architexte garde son autonomie propre, tandis que les deux textes résonnent ensemble puisque le hypertexte accomplit ou recrée l'architexte. Par ce qu'il [Fabiny] appelle la « postfiguration » le hypertexte porte un surcroît de sens qu'il reçoit de l'architexte. Ainsi, ce qui est important dans un « type » est son intégrité, sa « réalité », en tant qu'événement ou simple récit ou caractère ou acte, son autonomie, mais aussi sa capacité de refléter comme dans un miroir et de manière significative, même prophétique, un autre événement ou récit ou caractère ou acte. La typologie permet aussi bien la mise en parallèle, comme dans les représentations

Brepols, CCSL 1, 1954, 255-274, p. 274, tandis que pour AMBROISE DE MILAN, un oiseau est figure du Christ crucifié dans *De virginitate* 18, 116, éd. Ignazio CAZZANIGA, Turin, Paravia, « Corpus scriptorum Latinorum Paravianum », 1954, p. 52, l. 10-14 ; PL 16, 265-302, col. 296B. Je remercie François Cassingena-Trévedy de m'avoir aimablement communiqué sa traduction avec ces références patristiques complémentaires. Voir aussi F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 148.

⁷ Tibor FABINY, *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*, Londres, Macmillan, « Studies in Religion and Literature », 1992, p. 114, avec renvoi à ERICH AUERBACH, « *Figura* ». *Scenes from Drama of European Literature*, trad. Ralph Manheim, New York, Meridian, 1959, trad. française « *Figura* ». *La loi juive et la promesse chrétienne*, trad. et préface Diane Meur, postface Marc de Launay, Paris, Macula, 2003 ; Fabiny a ajouté le mot « textual » à la phrase d'Auerbach.

picturales de la *Biblia pauperum* médiévale, que la superposition poétique, comme dans la poésie d'Éphrem⁸.

On peut ainsi comprendre que la typologie est une manière de lire un texte qui permet de lui donner du sens au moyen d'une correspondance mimétique ou représentationnelle avec d'autres textes. Ce n'est pas une méthode exégétique, mais une clef herméneutique⁹.

12. Antioche et Alexandrie : entre *μίμησις* iconique et *μίμησις* symbolique

Mais il y a différents types de typologie ; la différence se situe au niveau du texte, et non pas au niveau de l'histoire, au moyen d'un rapport autre à leur référent, selon un fonctionnement autre de la *μίμησις* [*mímêsis*]. Selon Young, la *mímêsis* jouait un rôle essentiel dans la compréhension des œuvres littéraires dans l'Antiquité : par exemple, la représentation d'un drame instituait une *mímêsis* de la vie pour l'instruction des spectateurs. Pour l'Église, la *mímêsis* soutenait la re-présentation des événements du salut dans la liturgie, ainsi que l'emploi exemplaire de l'Écriture dans la formation théologique et morale des fidèles¹⁰. La typologie met en jeu une *mímêsis*, l'empreinte mimétique d'un récit, d'une chose faite, d'une réalité. Young propose de comprendre la controverse entre Antioche et Alexandrie comme l'expression de deux sortes de re-présentation ou de *mímêsis*, qu'elle désigne comme *mímêsis* « iconique » et *mímêsis* « symbolique ». En outre, ces deux approches doivent être remises dans le contexte de la rivalité séculaire entre les écoles de rhétorique

⁸ [...] both texts are... « real ». One is not the pretext for the other. Allegory involves one text being the pretext for the other, whereas typology gives both their integrity and validity, the architext retaining its own autonomy and yet the texts resonating together as the supertext fulfils or re-creates the architext. What he [Fabiny] calls « postfiguration » means that the supertext carries a surplus of meaning which is gained from the architext. Thus the important element in a « type » is its integrity, its « reality » whether as event or simply as narrative or character or act. Typology permits both setting side by side, as in the pictorial representations of the mediaeval *Biblia Pauperum*, and poetic superimposing, as in Ephrem's poetry. F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 154.

⁹ *Ibid.*, p. 193.

¹⁰ *Ibid.*, p. 209.

et de philosophie, Antioche se situant dans le sillage des écoles de rhétorique, et Alexandrie dans celui des écoles de philosophie¹¹.

La *mímêsis* iconique est caractéristique de l'école d'Antioche : il s'agit d'une « représentation [μίμησις] au moyen d'une réelle similitude, une analogie, une 'icône' ou image¹² », ce qui exige qu'elle « reflète ce qu'on suppose être le sens le plus profond d'un texte **pris comme un tout cohérent**¹³ ». Par exemple, Jean Chrysostome (344/349-407) tire des preuves théologiques et morales du récit de la multiplication des pains¹⁴. Le Christ lève les yeux vers le ciel pour montrer qu'il vient du Père¹⁵ ; il se sert des pains et des poissons, au lieu de créer de la nourriture à partir de rien, afin de fermer la bouche des hérétiques dualistes, marcionites et manichéens¹⁶. Il nourrit tous les membres de la foule de manière égale, à partir des pains et du poisson présentés par ses disciples, afin de leur enseigner l'humilité, la charité, la tempérance, et leur apprendre à mettre tout en commun¹⁷. Il permet à la foule de ressentir la faim avant de la combler, pour souligner la réalité du miracle, empêchant ainsi ses bénéficiaires de le prendre pour une vision de l'esprit¹⁸. Il ne s'agit pas ici de la typologie au sens propre ; cependant, Chrysostome ne prend pas non plus le récit comme un code à déchiffrer, mais plutôt comme un miroir qui renvoie son sens véritable, un sens cohérent

¹¹ *Ibid.*, p. 169-176, et les indications bibliographiques quant aux rivalités entre philosophie et rhétorique, n. 30, p. 169 ; et *Id.*, « Alexandrian and Antiochene Exegesis », p. 344, où Young remarque, à juste titre, que cette distinction ne doit pas être absolutisée : chaque tendance empruntait des méthodes en provenance de l'autre, et certaines personnalités relevaient des deux traditions à la fois. Mais : *It is nevertheless useful to note that rhetoricians and philosophers had different approaches to reading texts, and these seem to underlie the rhetorical principles espoused by Origen and the Antiochenes.*

¹² [...] representation (μίμησις) may be through a genuine likeness, an analogy, « ikon » or image, F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 210.

¹³ [...] a mirroring of the supposed deeper meaning in the text taken as a coherent whole, *ibid.*, p. 162.

¹⁴ JEAN CHRYSOSTOME, *Homilia in Matthaeum* 49 sur Mt 14,13-22, PG 58, 495-504, col. 496-497.

¹⁵ *Ibid.* 49,2, col. 497.

¹⁶ *Ibid.* 49,2, col. 498.

¹⁷ *Ibid.* 49,2-3, col. 499.

¹⁸ *Ibid.* 49,3 col. 499.

avec le récit lui-même¹⁹. Il s'agit donc d'une démarche méthodologique analogue.

La *mimêsis* symbolique, mise en œuvre surtout à Alexandrie, consiste en une représentation « par un symbole, quelque chose de dissemblable qui tient lieu de la réalité²⁰ », par « l'emploi des mots en tant que symboles ou signes²¹, mis en relation avec d'autres réalités de manière arbitraire au moyen d'un code, et ainsi détruisant la cohérence narrative, ou de surface, du texte²² ». C'est ainsi qu'Origène a pu interpréter le même récit de la multiplication des pains comme symbolisant le don d'une nourriture spirituelle. Les disciples disent au Christ que « l'endroit était désert » (Mt 14,15b), « car ils constataient l'absence de la loi et de la parole divine parmi les masses²³ ». Ils poursuivent en affirmant que « l'heure est avancée » (Mt 14, 15c), « comme si s'en est allé le temps favorable de la loi et des prophètes²⁴ ». Mais les disciples ignorent que le Christ, par son enseignement, les a « rendus capables de donner, à ceux à qui elle fait défaut, la nourriture spirituelle [λογικός]²⁵ ». Les cinq pains désignent « les sens perceptibles des Écritures, qui, à cause de cela, sont au nombre de cinq [les cinq livres de la Loi], comme les cinq sens²⁶ », et les deux poissons « soit le sens exprimé [προφορικός] et le sens intérieur [ἐνδιάθετος], comme s'il s'agissait de l'aliment des sens contenu dans les Écritures, soit peut-être la Parole parvenue jusqu'à eux concernant le Père et le Fils²⁷ ». Comme le dit Frances Young, « les

¹⁹ Voir F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 162.

²⁰ [...] *by a symbol, something unlike which stands for the reality*, *ibid.*, p. 210.

²¹ *Token* : ce mot n'a pas d'équivalent précis en français ; il peut signifier « symbole », « gage », mais aussi « jeton ». Tous ces termes aident à comprendre ce que Young veut exprimer ici.

²² [...] *using words as symbols or tokens, arbitrarily referring to other realities by application of a code, and so destroying the narrative, or surface, coherence of the text*, *ibid.*, p. 162.

²³ ORIGÈNE, *Commentaire sur l'évangile selon Matthieu* 11,1, trad. Robert Girod, SC 162, 1970, p. 266-267.

²⁴ *Ibid.* 11,1, p. 266-267.

²⁵ *Ibid.*, p. 268-269 ; le mot λογικός se trouve en l. 31.

²⁶ *Ibid.* 11,2, p. 270-271.

²⁷ *Ibid.* : le mot προφορικός se trouve en l,11, et le mot ἐνδιάθετος en l,12 ; ils font partie tous les deux du vocabulaire stoïcien.

objets du récit sont devenus des signes [*tokens*], et le texte un code à déchiffrer²⁸ ».

13. Cohérence des profondeurs de l'Esprit, ou cohérence de surface du récit

Ainsi, là où la *mímêsis* iconique (ce qu'on désigne d'habitude comme la typologie) insiste sur la cohérence du récit ou du texte lui-même, la *mímêsis* symbolique (ce qu'on désigne d'habitude comme l'allégorie) fait ressortir la cohérence globale des sens profonds des textes. Telle que l'expose Origène, cette *mímêsis* symbolique n'est pas un assemblage d'interprétations arbitraires dépourvues de cohérence entre elles : cette forme de *mímêsis* trouve sa cohérence dans le σκοπός, l'intention ou le but, de l'Écriture prise comme un tout.

Dans son *Traité des principes* IV, Origène explique d'abord que, « de même que l'homme est composé de corps, d'âme et d'esprit, de même l'Écriture que Dieu a donnée dans sa providence pour le salut des hommes²⁹ ». Puis, il donne des illustrations de ce qu'il entend par corps, âme et esprit à partir d'exemples tirés de l'Écriture. En 1 Cor 9,9-10, Paul dit que l'interdiction de museler le bœuf en train de battre le grain (Dt 25,4) signifie que le chrétien doit travailler avec l'espérance d'obtenir le fruit spirituel de son labeur³⁰ ; ici, le précepte vétérotestamentaire est le « corps », et le sens donné par Paul, l'« âme ». Puis, il donne des exemples de l'« esprit » de l'Écriture. Parmi d'autres, il cite l'identification que fait Paul du « rocher spirituel » de l'Exode avec le Christ (1 Cor 10,4)³¹, ainsi que le renvoi en He 8,5 à « ceux qui adorent selon la figure et l'ombre des réalités célestes³² » : il semble donc que l'« esprit » de l'Écriture concerne soit le Christ, soit l'achèvement eschatologique de la

²⁸ [...] the items in the story have become tokens, the text a code to be cracked, F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 162.

²⁹ ORIGÈNE, *Traité des principes* IV,2,4, éd. et trad. Henri CROUZEL – Manlio SIMONETTI, t. 3 (Livres III et IV), SC 268, 1980, p. 321-313.

³⁰ *Ibid.* IV,2,6, p. 318-321.

³¹ *Ibid.*, p. 322-323.

³² *Ibid.*, p. 324-325.

Création³³. Ensuite Origène dit que l'Esprit qui a inspiré les Écritures vise une double fin. Son premier but est de révéler les vérités concernant Dieu, son Fils unique, les raisons de sa descente dans la chair humaine, la chute des natures spirituelles, l'origine des différences entre les âmes, la nature du monde et la cause de son existence³⁴. Son second but, son *δεύτερος σκοπός*, est de cacher ces vérités dans un récit concernant la création des êtres sensibles et leur histoire³⁵ – c'est le « corps » de l'Écriture – mais toutefois de manière à permettre à la plupart des hommes d'en tirer profit³⁶ car son enseignement moral – l'« âme » – leur est d'un accès relativement facile. Mais dans le même temps, la Parole s'est servie des faits historiques « pour cacher à la plupart le sens plus profond³⁷ », c'est-à-dire son « esprit » ; toutefois, ce sens caché et spirituel est signalé par « des pierres d'achoppement [*σκάνδαλα*], des passages choquants et des impossibilités³⁸ » dont est parsemé le récit, et qui constituent comme des panneaux indicateurs attirant l'attention sur la présence de ces vérités³⁹. Ainsi, la cohérence de l'Écriture réside dans ce sens caché et profond, voulu par l'Esprit, et non pas dans la multiplicité des récits individuels dont elle est composée. Ce n'est pas la cohérence de surface du récit qui est importante, mais ce sens profond qui est source d'unité.

³³ On peut lire dans l'édition CROUZEL – SIMONETTI, t. 4 (Commentaires et fragments), Paris, Cerf, SC 269, 1980, n. 34, p. 182 : « Il semble que cette doctrine du triple sens ne correspond pas tellement à la pratique d'Origène et soit plus théorique que réelle : H. DE LUBAC (*Histoire et Esprit, passim* ; *Exégèse médiévale* I/1, p. 198-219) voit dans Origène l'initiateur de la doctrine du quadruple sens, formulée pour la première fois par JEAN CASSIEN, *Collationes* XIV, 8, et qui aura au Moyen Âge un grand succès, dont témoigne le fameux distique d'Augustin de Dacie : les sens littéral, allégorique, tropologique et anagogique. » Néanmoins, cette théorie du triple corps ou sens est bien celle qu'il élabore dans son *Traité des principes* IV. Ce qu'on désignera plus tard comme le sens allégorique (se reportant au Christ), et le sens anagogique (ou eschatologique), se trouvent à l'intérieur du sens spirituel. Ce sens spirituel est analogue à ce qui, dans l'homme, le met en relation directe avec Dieu : son « esprit ».

³⁴ ORIGÈNE, *Traité des principes* IV, 2, 7, p. 326-331. Le mot *σκοπός* se trouve p. 326, l. 219, traduit par « but » ; il ne se trouve pas dans la traduction latine de Rufin telle qu'elle nous est parvenue.

³⁵ *Ibid.* IV,2,8, p. 332-333 ; l'expression *δεύτερος σκοπός* se trouve p. 332, l. 245.

³⁶ *Ibid.* p. 334-335.

³⁷ *Ibid.* IV,2,9, p. 336-337.

³⁸ *Ibid.* ; le mot *σκάνδαλον* se trouve p. 336, l. 267.

³⁹ *Ibid.*, p. 334-341, et F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 21-24.

Cependant, pour les Antiochiens, c'est la cohérence narrative du récit qui est fondamentale, comme on peut le voir à travers les critiques formulées par Eustathe d'Antioche (fin III^e s. - après 338, et qui a joué un rôle important au Concile de Nicée) au sujet de l'interprétation donnée par Origène du récit de la nécromancienne d'Endor⁴⁰. Vers 204, Origène avait prêché une homélie à Jérusalem sur 1 S 28⁴¹. Il y annonce un commentaire du sens narratif du récit, affirmant qu'il met de côté tout sens allégorique, parce que « il y a des histoires qui ne nous touchent pas, et d'autres qui sont nécessaires pour nous faire espérer⁴² », et ce récit en est un : « puisque l'histoire concernant Saül et la ventrifabulatrice [ἐγγαστρίμυθον] nous touche tous, c'est qu'il y a nécessairement une vérité dans la lettre du texte [κατὰ τὸν λόγον : 'littéralement' ou 'selon la lettre']⁴³ ». Il s'attache ensuite à montrer à ses auditeurs que Saül a véritablement vu et entendu Samuel, établissant ainsi que ce dernier est descendu aux enfers, parce que tous les prophètes du Christ y sont descendus⁴⁴, comme le Christ lui-même y est descendu afin de vaincre la mort et sauver les hommes⁴⁵. Origène dévoile sa

⁴⁰ Pour la suite de cette partie, voir F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 163-164.

⁴¹ ORIGÈNE, *De engastrimytho* (Homélie sur 1 S 28) ; texte grec avec traduction française dans ORIGÈNE, *Homélies sur Samuel*, éd., trad. et introd. Marie-Thérèse NAUTIN – Pierre NAUTIN, Paris, Cerf, SC 328, 1986 ; texte grec et traduction italien dans Manlio SIMONETTI, *La maga di Endor : Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa*, Florence, Nardini, 1989, p. 44-74 (pages paires) ; traduction anglaise, avec texte grec de Simonetti, dans Rowan A. GREER – Margaret M. MITCHELL, *The « Belly-Myther » of Endor. Interpretations of 1 Kingdoms 28 in the Early Church*, Atlanta, Society of Biblical Literature, « Writings from the Greco-Roman World » 16, 2007, texte p. 32-61 ; pour la date et les circonstances de la prédication de l'homélie voir p. IX. Les références à ORIGÈNE, *De engastrimytho* renvoient à l'édition des SC. En s'inspirant du titre de l'ouvrage de Greer et Mitchell, qui traduisent littéralement ἐγγαστρίμυθος par belly-myther, la traduction des SC a été modifiée en remplaçant « nécromancienne » par le néologisme « ventrifabulatrice ».

⁴² Ἔναι μὲν ἱστορίαι οὐχ ἄπτονται ἡμῶν, ἔναι δὲ ἀναγκαῖαι πρὸς τὴν ἐλπίδα ἡμῶν. ORIGÈNE, *De engastrimytho* 2, p. 174-175. Dans la note 1, les éditeurs signalent : « Le mot 'histoire' s'emploie pour le sens littéral du récit par rapport à l'ἀναγωγή [élévation], dont il est question à la fin de la phrase ». Ainsi Origène affirme lui-même s'attacher ici à la lettre du récit.

⁴³ ἐπεὶ μέντοιγε ἡ ἱστορία ἢ περὶ τὸν Σαούλ καὶ τὴν ἐγγαστρίμυθον πάντων ἄπτεται, ἀναγκαῖα ἀλήθεια κατὰ τὸν λόγον. *Ibid.* 2, p. 174-175.

⁴⁴ *Ibid.* 8, p. 198-201.

⁴⁵ *Ibid.* 6, p. 188-191.

motivation (son σκοπός) à la fin de l'homélie, en précisant quelle est l'espérance à laquelle il se référait au début : depuis que le Christ nous a ouvert le chemin, il est devenu possible aux justes de passer au-delà de l'épée de feu mise par Dieu pour fermer l'accès à l'arbre de la vie (Gn 3,24)⁴⁶. Après leur mort, et contrairement à Samuel, les justes n'attendent plus dans les enfers, mais accèdent directement au paradis :

C'est donc pour cela que les bienheureux attendaient exceptionnellement là-bas, parce qu'ils ne pouvaient pas aller là où est l'arbre de la vie, là où il y a le Paradis de Dieu, là où il y a un Dieu jardinier, là où se sont les bienheureux, élus et saints de Dieu⁴⁷.

Saül a vu Samuel, ce qui, dans la perspective d'Origène, fonde notre espérance d'accéder au paradis dès la mort, sans avoir à attendre la résurrection au dernier jour.

Environ cent ans plus tard, dans les premières décennies du IV^e siècle, l'évêque Eustathe d'Antioche écrit un traité contre l'interprétation que donna Origène de ce récit ; il le fait à la demande d'un certain Eutropius, qui se disait insatisfait de cette exégèse⁴⁸. On peut ranger les objections d'Eustathe dans trois catégories : Origène s'est attaché aux seuls mots ; il ne s'est pas laissé guider par la cohérence interne du récit ; et il n'a pas tenu compte de la cohérence du récit en question avec d'autres textes de l'Écriture. Nous allons parcourir ces trois objections, en relevant des exemples cités par Eustathe dans son texte.

Selon Eustathe, Origène a donné une trop grande importance aux mots et aux noms : « Pour le dire en un mot, en allégorisant tout

⁴⁶ Ibid. 9, p. 204-207.

⁴⁷ ὥστε διὰ τοῦτο περιέμενον οἱ μακάριοι ἐκεῖ, οἰκονομίαν ποιοῦντες καὶ μὴ δυνάμενοι ὅπου τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, ὅπου ὁ παράδεισος ὁ τοῦ θεοῦ, ὅπου θεὸς γεωργός, ὅπου οἱ μακάριοι καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ ἅγιοι θεοῦ, γενέσθαι. Ibid. 9, p. 206-207.

⁴⁸ EUSTATHE D'ANTIOCHE, *De engastrimytho, contra Origenem*, dans *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, Opera quae supersunt omnia*, éd. José H. DECLERCK, Turnhout, Brepols – Leuven, University Press, CCSG 51, 2002, p. 1-60 ; 1, l. 7-8, p. 3 ; traduction anglaise dans *The « Belly-Myther » of Endor*, p. 62-157. L'édition des SC des *Homélies sur Samuel* d'Origène donne le texte et la traduction de quelques lignes de l'ouvrage d'Eustathe où il cite des passages d'une deuxième homélie d'Origène (perdue) sur le même sujet. Je remercie mon confrère, dom Rob Bovendeaard, d'avoir traduit en français les citations du *De engastrimytho* d'Eustathe, et Elisabeth Gauché de les avoir vérifiées.

sur la base des noms, il détruit les fondements des événements⁴⁹ ». Eustathe donne une série d'exemples pris ailleurs dans les ouvrages d'Origène : il détruit la réalité historique des puits creusés par Abraham et par son entourage (Gn 22,25-31) en leur imposant un autre sens⁵⁰ ; en attribuant le sens de « paroles d'or » aux bracelets et à l'anneau d'or donnés par le serviteur d'Abraham à Rébecca (Gn 24,22), il détruit le fondement [ὑπόθεσις] du récit⁵¹ ; dans son commentaire du livre de Job, il se perd à chercher le sens des noms des filles de Job, au lieu de mettre en valeur les vertus de leur père⁵².

Eustathe accuse Origène de négliger la cohérence de surface du récit : il prétend commenter le récit de la nécromancienne ou « ventrifabulatrice » d'Endor selon la lettre, mais « il ne prête pas attention au corps [de l'Écriture : allusion à l'idée origénienne du corps, de l'âme et de l'esprit de l'Écriture] avec sagesse⁵³ ». Il attribue les paroles de la nécromancienne à l'Esprit Saint, simplement parce qu'elles sont rapportées par l'Écriture⁵⁴. Afin de pouvoir prêter attention selon un esprit droit au « corps » de l'Écriture, Origène aurait donc dû chercher sa cohérence interne, au lieu de s'adonner aux spéculations. Une première clef de lecture du récit est le nom même qui désigne la nécromancienne en grec : ἐγγαστρίμυθος. Ce mot qualifie quelqu'un qui produit des récits imaginaires à partir de son ventre, donc qui ne profère que des illusions trompeuses⁵⁵. Eustathe affirme qu'Origène occulte ce que démontre une lecture attentive du récit : que Saül n'a pas vu Samuel, et même, « il ne vit absolument rien⁵⁶ ». Origène n'aurait pas compris que, lorsque « Samuel » se plaignait d'être dérangé, le démon se jouait de Saül pour le tromper⁵⁷. Il accepte comme véridique la prophétie de « Samuel » selon laquelle Saül et Jonathan trouveraient la mort le lendemain (1 S 28,19), bien que, selon la lecture d'Eustathe, la bataille de Gelboé,

⁴⁹ Ἄπαντα μὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἐκ τῶν ὀνομάτων ἀλληγορῶν, ἀναιρεῖ τὰς τῶν πραγμάτων ὑποθέσεις. EUSTATHE D'ANTIOTCHE, *De engastrimytho*, 22, l. 1060-1062, p. 45.

⁵⁰ *Ibid.* 21, l. 1012-1016, p. 43.

⁵¹ *Ibid.* 21, l. 1016-1020, p. 43.

⁵² *Ibid.* 21, l. 1020-1029, p. 43-44.

⁵³ μὴ δ' αὐτῷ σώματι προσέχων εὐγνωμόνως. *Ibid.* 21, l. 995-996, p. 42.

⁵⁴ *Ibid.* 21, l. 1007-1009, p. 43.

⁵⁵ *Ibid.* 9, l. 400-404, p. 19.

⁵⁶ οὐδὲν οὐδὲ ὅλως ἐθεάσατο. *Ibid.* 7, l. 264-266, p. 13.

⁵⁷ *Ibid.* 11, l. 496-499, p. 23.

avec la mort du roi et de ses fils, n'eût lieu que le surlendemain⁵⁸. Surtout, pour discerner la cohérence narrative du récit, il est nécessaire d'identifier la « voix narrative » de l'auteur, c'est-à-dire du Saint Esprit, afin de distinguer cette voix des paroles des personnages dans le récit ; or, Eustathe accuse Origène de les confondre⁵⁹.

Cette confusion est également à la racine du peu de cas que fait Origène de la cohérence du récit avec l'ensemble de l'Écriture. Eustathe cite des cas de faux prophètes et de contrefaçons du surnaturel en d'autres endroits de l'Écriture qui auraient dû éclairer la lecture que fait Origène de 1 S 28 : la « voix narrative » de l'Écriture dit que les prophètes de Baal en conflit avec Élie « prophétisaient » (1 R 18,29), sans pour autant vouloir affirmer qu'ils étaient des véritables prophètes⁶⁰ ; et les œuvres des mages égyptiens en réponse à celles accomplies par Moïse n'étaient que des illusions trompeuses. Or, le récit de la nécromancienne d'Endor doit être compris de la même manière que ces autres récits bibliques⁶¹. Eustathe convoque aussi l'autorité de Paul, qui refusait le témoignage d'un démon et l'avait expulsé plutôt que de lui permettre de continuer à « prophétiser » (Ac 16,16-19) ; donc un démon n'aurait pas pu faire monter « Samuel, qui est aussi honorable que Paul », des enfers contre sa volonté⁶². Enfin, la véritable clef de lecture de tous ces récits est l'interdiction de pratiques divinatoires de Lv 19,31 : donc aucune vérité ne peut en sortir⁶³.

Cette réfutation d'Origène par Eustathe constitue en quelque sorte un exposé « en creux » de l'approche antiochienne et de l'importance que les Antiochiens accordaient au récit en tant que tel. Mais ce qui est particulièrement significatif est le fait qu'Eustathe critique non pas un exposé qui se présente comme allégorique, mais bien une analyse qui se veut « selon la lettre » : même quand Origène essaie de lire le récit lui-même, il obscurcit « le sens évident » [τό

⁵⁸ *Ibid.* 12-13, l. 636-661, p. 28-29.

⁵⁹ *Ibid.* 4, l. 147-150, p. 9 ; avec allusion à, et non pas citation, d'ORIGÈNE, *De engastrimytho* 4, p. 180-181, l. 13-16.

⁶⁰ EUSTATHE D'ANTIOCHE, *De engastrimytho*, 8, l. 309-314, p. 15.

⁶¹ *Ibid.* 9, p. 16-19.

⁶² τὸν ὁμόδοζον τῷ Παύλῳ Σαμουὴλ. *Ibid.* 11, l. 507-547, p. 23-24, cit. à la l. 534.

⁶³ *Ibid.* 11, l. 557-561, p. 25.

σαφές]⁶⁴. Dans une thèse de doctorat inédite de l'université d'Édimbourg, Sophie Cartwright cherche à atténuer la pertinence de la distinction proposée par Frances Young entre *mímêsis* iconique et *mímêsis* symbolique :

Si l'on veut affirmer qu'un groupe d'événements porte l'empreinte d'un autre groupe d'événements, il faut d'abord établir l'ordre des événements qui ont fonctionné comme matrice. Des tentatives de distinguer entre une exégèse métaphorique qui respecterait la structure interne d'un texte donné – la typologie – et une exégèse métaphorique qui ne la respecterait pas – l'allégorie – risquent de présumer qu'il existe une structure « évidente », à laquelle on puisse accéder sans référence à la communauté particulière dans laquelle on lisait le texte⁶⁵.

Cependant, ce qui est en jeu ici n'est pas une opposition entre typologie et allégorie, mais entre deux lectures qui se veulent toutes les deux littérales : ce sont deux interprétations du sens narratif lui-même qui s'affrontent⁶⁶. Une comparaison entre les ouvrages d'Origène et d'Eustathe montre qu'ils se distinguent par des compréhensions différentes du *σκοπός* du texte biblique. Comme le dit Margaret Mitchell dans son essai « Patristic Rhetoric on Allegory » :

Au cours de sa lecture, les yeux d'Origène ne sont pas rivés uniquement au texte [...]. Origène regarde attentivement surtout ce qui est « nécessaire pour notre espérance », c'est-à-dire le sort eschatologique de tous les croyants [...]. Compte tenu qu'il est probable que la fin visée dans le discours depuis son début a été son *σκοπός* [« but rhétorique »], il semble que tout l'ensemble est structuré autour d'une paronomase voulue entre *l'ἀναγωγή τῆς ψυχῆς τοῦ δικαίου* [faire monter l'âme du

⁶⁴ Ibid. 22, l.1092, p. 46.

⁶⁵ [...] in order to claim that one set of events is an imprint of another, one must establish the order of the events that act as an imprint. Attempts to distinguish between metaphorical exegesis that respects the internal structure of a given text – typology – and metaphorical exegesis that does not – allegory – remain in danger of assuming that there is an 'obvious' structure, which can be accessed without reference to a particular community in which a text is read. Sophie Hampshire CARTWRIGHT, *The Theological Anthropology of Eustathius of Antioch*, thèse de l'Université d'Édimbourg, 2012, disponible en ligne : Cartwright2012.pdf, p. 97 [consulté le 10/05/2024].

⁶⁶ M.M. MITCHELL, « Patristic Rhetoric on Allegory : Origen and Eustathius Put 1 Kingdoms 28 on Trial », dans *The « Belly-Myther » of Endor*, LXXXV-CXXIII, p. CI ; voir aussi F.M. YOUNG, *The Art of Performance : Towards a Theology of Holy Scripture*, Londres, Darton, Longman, & Todd, 1990, p. 94-96.

juste] Samuel et l'ἀναγωγή [le sens élevé], l'expression préférée d'Origène pour l'interprétation spirituelle ou « allégorique » [...]. Il semble assez clair que tout le soin apporté par Origène à sa défense de l'idée que l'on a réellement « fait monter » [ἀναχθῆναι, ou élevé] Samuel des enfers est au service d'un grand dessein d'« autre sens » par rapport aux intentions apparentes du récit – devenu un récit au sujet de la fin de toutes les âmes après la mort – aussi bien avant qu'après la venue du Christ⁶⁷.

C'est le σκοπός de l'auteur du texte biblique, et donc la manière de le déterminer et le lieu où l'on doit le chercher, qui fait la différence. Pour Origène, il est à chercher dans un « méta-récit » du plan divin du salut, dont tous les récits individuels font partie, mais qui les dépasse. Pour Eustathe, même s'il n'emploie pas le mot σκοπός, on peut dire qu'il réside dans la trame narrative elle-même, telle qu'elle se trouve dans le récit individuel, et aussi dans le récit total de la Bible pris comme un tout cohérent. Les écoles d'Antioche et d'Alexandrie n'ont pas la même compréhension de ce qu'est le sens littéral. C'est pour cette raison qu'il importe de discerner la « voix narrative » et de la distinguer des diverses voix des acteurs du récit.

14. Un accomplissement en chemin

L'Écriture s'accomplit dans le Christ, mais son accomplissement n'est pas achevé : le mystère du Christ et des Écritures poursuit son chemin dans la vie de l'Église et dans la vie des chrétiens. C'est-à-dire qu'il y a non seulement une correspondance mimétique, ou en figure, entre l'Ancien Testament et le Nouveau, mais aussi entre les Écritures et la vie de l'Église dans l'histoire et aujourd'hui. Tou-

⁶⁷ [...] Origen's eyes as he reads are fixed not on just the text... Origen has his gaze above all securely fastened on what is « necessary for our hope », that is, the eschatological fate of all believers[...] [C]onsidering the likelihood that the end of the discourse has been its σκοπός (« rhetorical goal ») all along, it appears that the whole is structured around a deliberate paronomasia between the ἀναγωγή τῆς ψυχῆς τοῦ δικαίου (« the bringing up of the righteous man's soul ») Samuel and the ἀναγωγή (« the elevated sense », Origen's favourite term for spiritual or allegorical interpretation) [...] It certainly seems clear that Origen's whole defence of Samuel's actually « having been brought up » (ἀναχθῆναι, or « elevated ») from hell is in service of a grand-scheme « other-meaning » than the simple narrative intends – becoming a tale about the fate of all postmortem souls – both before and after the arrival of Christ. M.M. MITCHELL, « Patristic Rhetoric on Allegory », p. CI-CIII.

tefois, cette correspondance ne se conçoit pas de la même manière selon la *mimêsis* iconique et la *mimêsis* symbolique. Nous allons présenter brièvement deux ouvrages destinés à la formation morale, comme représentants de chaque méthode.

Jean Chrysostome commence ses homélies sur les épîtres aux Corinthiens par une présentation de l'*historia*, le sens « historique⁶⁸ » de l'ensemble des épîtres. Corinthe était la première ville de la Grèce, riche en argent, en orateurs et en philosophes⁶⁹ ; mais les chrétiens de cette ville se trouvaient divisés entre eux, en raison de l'ambition et de la vaine gloire [κενοδοξία⁷⁰], un problème particulièrement ressenti à Antioche au temps de Chrysostome, en raison de l'importance que l'on attachait à la réputation [δόξα⁷¹]. Dans son commentaire de l'introduction de la première épître, il affirme que Paul réprime l'orgueil des Corinthiens en disant que l'Église de Dieu doit être unie, car elle est une, pas seulement à Corinthe, mais à travers le monde. Les Corinthiens doivent revenir à l'humilité, car ils ont été sanctifiés par la clémence de Dieu, non pas par leurs mérites. Paul affirme qu'ils ont reçu le salut par la foi, et non pas d'eux-mêmes⁷². Mais de qui s'agit-il quand Chrysostome, citant Paul, dit « vous » : des Corinthiens à qui s'adresse Paul, ou des Antiochiens à qui s'adresse Chrysostome ? Le prédicateur incorpore l'exhortation à son exégèse, en interpellant ses auditeurs au moyen des mots mêmes de l'apôtre : « Mais si notre paix vient de la grâce, pourquoi avez-vous des pensées hautaines ? Pourquoi êtes-vous si gonflés... ?⁷³ ». Nous sommes ici en présence de deux récits qui s'interpénètrent, tout en gardant chacun sa consistance propre. Les Antiochiens sont

⁶⁸ C'est-à-dire une *enquête* qui met en lumière des informations concernant les divers éléments, les actions, les personnages ou le contexte du texte : voir F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 78-87, et QUINTILIEN, *Institution oratoire* I, 4-9, éd. et trad. Jean COUSIN, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1975¹, réimpr. 2003, p. 77-130, qui expose comment cette enquête se faisait dans les écoles de rhétorique de l'Antiquité, qu'il appelle « la technique de l'expression et de l'explication des auteurs, appelées, la première : 'la méthodique' (*methodice*), la seconde 'l'historique' (*historice*) », I, 9,1, p. 129.

⁶⁹ JEAN CHRYSOSTOME, *Argumentum Epistolae primae ad Corinthios*, PG 61, col. 9-12.

⁷⁰ *Ibid.*, col. 12.

⁷¹ Voir F.M. YOUNG – David FORD, *Meaning and Truth in 2 Corinthians*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1987, p. 12-13.

⁷² Voir CHRYSOSTOME, *Homilia I in Epistolam I ad Corinthios*, PG 61, 11-18, col. 11-13.

⁷³ *Ibid.*, col. 14.

les Antiochiens, tandis que les Corinthiens demeurent les Corinthiens. Il ne s'agit pas d'un accomplissement prophétique, mais d'une correspondance intertextuelle dans laquelle chaque texte garde son intégrité et sa pleine réalité. Les deux récits s'éclairent mutuellement : ils possèdent une qualité mimétique de type iconique⁷⁴.

Dans sa *Vie de Moïse*, Grégoire de Nysse (335/340- ap. 394) procède en deux temps, comme il l'explique dans l'introduction à son ouvrage :

Nous prenons Moïse pour modèle. Nous donnerons d'abord un aperçu rapide de sa vie, telle que l'Écriture nous la fait connaître. Puis nous chercherons le sens spirituel qui correspond à l'histoire, pour y trouver une règle de vertu. Et par là nous apprendrons à connaître ce qu'est pour les hommes la vie parfaite⁷⁵.

Il s'agit donc d'une œuvre exégétique écrite dans un but de formation morale⁷⁶, qui présente la vie de Moïse comme un voyage à la suite de la nuée qui guidait le peuple d'Israël à travers le désert, pendant lequel il lui apprenait à garder les yeux fixés sur elle : « Moïse avait lui-même les yeux tournés vers elle [la nuée] et apprit au peuple à suivre l'apparition⁷⁷ ».

Dans ce voyage, Moïse montait intérieurement toujours plus haut vers la perfection spirituelle, manifestée par son aspect extérieur au terme de sa vie terrestre :

⁷⁴ Pour ce paragraphe, voir F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 249-253.

⁷⁵ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, Préface 15, éd. et trad. Jean DANIELOU, SC 1^{bis}, 1987⁴, p. 55.

⁷⁶ Selon Ronald E. HEINE, *Perfection in the Virtuous Life : A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Philadelphia Patristic Foundation, « Patristic Monograph Series » 2, 1975, p. 22-25, elle aurait été écrite pour la formation morale des prêtres, ceci contre : Jean DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944, pour qui il s'agit avant tout d'un exposé quasi-systématique de théologie ascétique et mystique au moyen d'une relecture allégorique de la vie de Moïse : voir par ex. p. 10.20-22.25 ; Werner JAEGER, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, Brill, 1954, p. 133-142 ; J. Daniélou (choix, introd.) – Herbert MUSURILLO (trad., éd.), *From Glory to Glory. Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, New York, Charles Scribner's Sons, 1961, p. 9-10. Cependant, il convient de signaler qu'un ouvrage destiné à la formation des prêtres peut très bien comporter une importante dimension de formation à la vie spirituelle.

⁷⁷ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse* 1,31, p. 71.

Le temps n'avait pas altéré sa beauté, ni émoussé l'éclat de ses yeux, ni terni l'éclatante majesté de son visage. Mais il restait toujours semblable et conservait inchangée dans la mobilité de la nature l'immutabilité de sa beauté⁷⁸.

Dans la deuxième partie de son ouvrage, Grégoire interprète les détails de la vie de Moïse de manière allégorique afin d'en dégager le sens spirituel : le récit de l'Égyptien qui frappait un Hébreu et que Moïse tua ensuite signifie le triomphe de la vraie religion sur l'idolâtrie⁷⁹ ; le déchaussement de Moïse au buisson ardent signifie que, pour « se tenir sous les rayons de la lumière véritable », nous devons « dépouiller les pieds de l'âme du revêtement terrestre des peaux mortes dont notre nature a été revêtue aux origines⁸⁰ » ; le Tabernacle céleste désigne le Christ préexistant, « qui dans sa nature propre n'est pas fait de main d'homme », tandis que le tabernacle terrestre annonce l'incarnation de celui « qui reçoit une existence créée lorsque le tabernacle doit être construit parmi nous⁸¹ ». On pourrait multiplier les exemples, mais ces trois peuvent suffire comme illustrations du procédé. Grégoire affirme que s'arrêter au *γράμμα* [lettre] empêche d'atteindre la *διάνοια* [intelligence], et donc d'en tirer une *ἀκολουθία* [« suite », dans le sens de « déduction »] vraie⁸². La déduction à laquelle le lecteur doit parvenir l'ouvre à une *ἀκολουθία* qui devient *sequela Christi* [suite du Christ], et lui permet de conformer, par imitation, sa vie au modèle proposé :

J'ai décrit la vie du grand Moïse comme un exemplaire expressif de la beauté, afin que chacun de nous, par l'imitation (*mímêsis*) de ses œuvres, transcrive en soi l'image de cette beauté qui nous a été proposée⁸³.

Comme l'affirme Young, « son exégèse n'est pas arbitraire, mais parénétique dans son intention, et figurale dans sa méthode⁸⁴ », selon une *mímêsis* de type symbolique.

⁷⁸ *Ibid.* 1,76, p. 103-105.

⁷⁹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, 2,14-15, p. 115.

⁸⁰ *Ibid.* 2,22, p. 119.

⁸¹ *Ibid.* 2,174, p. 221.

⁸² *Ibid.* 2,221-222, p. 258-259.

⁸³ *Ibid.* 2,319, p. 325.

⁸⁴ *Gregory's exegesis is not arbitrary, but paraenetic in intent and figural in its fundamental stance.* F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 262.

15. En passant par la caverne

Il faut maintenant passer de l'interprétation de l'Écriture à sa mise en œuvre dans la liturgie, donc évoquer le « mystère ». Pour ce faire il sera nécessaire de passer par la caverne de Platon ; Thomas Pott expose ainsi la relation entre l'archétype, son reflet, et le *μυστήριον* chrétien :

L'initié participe au mystère grâce au reflet de l'archétype. L'archétype se communique, est présent dans son reflet – le reflet est existentiellement lié à l'archétype dont il est le reflet – même si la condition humaine ne permet pas une participation parfaite et entière à la réalité de l'archétype. Le *μυστήριον* n'est ici ni l'archétype ni son reflet, mais la participation du fidèle à l'essence de l'archétype grâce à son reflet. Appliqué à la liturgie chrétienne, le *μυστήριον* / sacrement n'est pas le Christ, mort, enseveli, ressuscité, monté aux cieux et qui viendra de nouveau (c'est l'archétype), ni le pain et le vin, son corps et son sang (c'est le « reflet » ou, en langage patristique, l'« antitype »), mais notre participation au Christ, en mangeant et en buvant, en ayant part à son corps et à son sang. Entre l'archétype et le reflet il y a donc un rapport interne : l'archétype est véritablement présent dans le reflet, même si c'est d'une façon voilée, « mystérique⁸⁵ ».

Par le *μυστήριον*, *τύπος* et *ἀντίτυπος* se lèvent de la lettre de l'Écriture et prennent chair dans la célébration, devenant réalité sacramentelle pour nous ; comme le demande le canon romain : *ut nobis corpus et sanguis fiat*, « **pour** nous ». Pott poursuit : « le *μυστήριον* 'est' ce qu'il rend présent et, à l'inverse, la réalité 'représentée' remplit sa représentation⁸⁶ ». Autrement dit, l'empreinte, la *mímêsis*, du type, transforme l'antitype, le conforme à ce qu'il est lui-même, et, par le *μυστήριον*, il se donne à nous pour nous conformer à lui, nous remplir, nous transformer.

C'est ainsi qu'on passe de l'ordre de la connaissance (des Écritures) à l'ordre de l'être (dans les sacrements). « On passe » ; cependant, les deux étapes ne sont pas véritablement successives, mais s'interpénètrent et s'appellent mutuellement. Voilà ce qu'écrit Joseph Moreau dans son ouvrage *L'âme du monde de Platon aux stoïciens* :

⁸⁵ Thomas POTT, « Explorer les contours de la sacramentalité : la liturgie entre la réalité de la vie et la vérité de la foi », *LMD* 292, 2018/2, 65-85, p. 79.

⁸⁶ T. POTT, « Explorer les contours de la sacramentalité », p. 80.

Le *Timée* achève en une ontologie la théorie de la connaissance [exposée au moyen du mythe de la caverne de la *République*] ; il montre en quoi consiste la participation du Sensible aux Idées ; il découvre dans l'Idée même d'un Univers une exigence d'organisation finaliste qui conduit à regarder l'Univers sensible comme la réalisation d'un plan conçu par l'Intelligence... C'est ainsi que dans le passage de la gnoséologie à l'ontologie, l'Idée se mue en modèle, la participation se définit comme imitation⁸⁷.

C'est en participant à l'autel – *ex hac altaris participatione* – que nous sommes marqués de l'empreinte, que nous devenons les « imitateurs » ontologiques – *omni benedictione caelesti et gratia repleamur* – du corps et sang du Christ que nous recevons – *sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus*. C'est ainsi que le mystère nous rend participants du monde intelligible : le « sensible » participe aux « Idées ».

2. Le caractère sacramentel de la Création : la vision sémitique d'Éphrem

21. Le sens caché de la Création

Les approches antiochiennes et alexandrines que nous venons de parcourir sont liées à la culture hellénistique et à ses écoles de rhétorique et de philosophie. On trouve une autre herméneutique symbolique dans le monde sémitique d'Éphrem le Syrien, pour qui le monde créé possède un caractère sacramentel, une capacité inhérente de témoigner de Dieu, de conduire vers Dieu. Cette capacité révélatrice du monde tient de sa création par la *Parole* ou la *Voix* du Père :

Au commencement, les créatures
furent créées par le Premier-Né.
Dieu a dit :
« Que la lumière soit ! » (Gn 1,3), et elle fut créée.
À qui aurait-Il donné un ordre ?
Il n'était rien, alors, qui le reçût.
...
Lors de la création d'Adam

⁸⁷ Joseph MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Hildesheim, Georg Olms, 1965, p. 48-49.

Celui qui sait tout a eu soin
de révéler son Premier-Né amplement⁸⁸...

Des « traces » de Dieu sont présentes à travers toute la Création, puisque la parole de Dieu a imprimé la marque de son sceau sur tout ce qu'elle a créé : toute créature est donc révélatrice de par sa nature⁸⁹. La Parole s'est dessinée dans la Création et dans les Écritures ; en outre, elle a dessiné en elle-même l'image du Père :

Les symboles dispersés, tu les as ramassés
de la Torah, près de ta beauté !
Et tu as exposé les prototypes (*tapnke*) de ton Annonce (Évangile) ;
et les prouesses et les signes (*rušme*) empruntés à la nature,
tu les as mélangés telles des couleurs pour ton image [en note '=
l'homme'] ;
tu t'es contemplé (comme en un miroir) et tu t'es peint,
ô peintre qui as peint ton Père en toi-même.
L'un par l'autre vous vous êtes peints⁹⁰.

Pour Éphrem, la nature est elle-même symbole de Dieu. Dieu a laissé sa marque dans la nature, et c'est ainsi qu'elle constitue un symbole « qui parle de Dieu, de ses œuvres et de ses mystères⁹¹ ».

On trouve des affirmations semblables chez d'autres auteurs syriaques. Pour Philoxène de Mabboug, le Père est l'« Archétype » caché qui s'est révélé progressivement au moyen de types et d'ombres jusqu'à la révélation plénière de lui-même, accomplie lors-

⁸⁸ ÉPHREM, *Hymnen de Fide*, 6,6.16, p. 70 ; trad. F. Cassingena-Trévedy ; voir Tryggve KRONHOLM, *Motifs from Genesis 1–11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian. With Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition*, Lund, C.W.K. Gleerup, « Coniectanea biblica. Old Testament Series » 11, 1978, p. 40-41.

⁸⁹ ÉPHREM, *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Virginitate* 20,12, éd. E. BECK, CSCO 223 – Syr 94, 1962, p. 70-71 ; voir Seely Joseph BEGGIANI, « The Typological Approach of Syriac Sacramental Theology », *TS* 64, 2003, 543-557, p. 544.

⁹⁰ ÉPHREM, *Hymnen de Virginitate* 28.2 ss., p. 101-105 ; trad. dans Pierre YOUSIF, « Symbolisme christologique dans la Bible et dans la nature chez saint Éphrem de Nisibe », *ParOr* 8, 1977/8, 5-66, p. 60 ; voir S.J. BEGGIANI, « The Typological Approach », p. 545.

⁹¹ P. YOUSIF, « Symbolisme christologique », p. 48 ; voir *ID.*, « Le symbolisme de la croix dans la nature chez s. Éphrem de Nisibe », *Symposium Syriacum 1976, célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre culturel « Les Fontaines » de Chantilly. Communications*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, OCA 205, 1978, 207-227, p. 224-226.

que la Parole s'est faite chair en Jésus : l'image divine dans l'homme est le « type » de celui qui est l'Archétype, le Père, une image qui porte le sceau de la divinité, mais indique aussi le chemin vers la réalité plénière, au-delà de l'image⁹². Pour Jacques de Saroug, l'humanité avait été créée portant une double image : l'image de la Parole qui est l'image du Père, mais aussi l'image de la Parole faite chair et encore à venir. Ainsi, l'humanité du Christ se situe dans une relation primordiale avec la race humaine, et Adam est à l'image de Dieu à un double titre⁹³.

Pour ces Pères syriaques, l'image conduit à la réalité : les symboles du Christ dans la nature et ses types dans l'Écriture « prennent » dans la nature humaine assumée par le Christ⁹⁴. Les termes de « vérité » ou « réalité » sont employés pour désigner cet « accomplissement », par exemple dans le corps du Christ, « véritable » agneau pascal⁹⁵. On peut donc comprendre que le sens caché de la réalité créée y est présente de manière objective, mais qu'il n'est perceptible qu'au moyen du regard de la foi, qui permet de dépasser l'apparence extérieure, et ainsi de percevoir la relation entre la réalité physique, extérieure, et la réalité intérieure, spirituelle⁹⁶. Cette approche, qui procède de la culture littéraire de la Bible elle-même et de son contexte sémitique, se fonde aussi sur une mise en œuvre

⁹² Douglas J. FOX, *The « Matthew-Luke Commentary » of Philoxenus*, Missoula MT, Scholars, 1979, p. 252.

⁹³ JACQUES DE SAROUG, *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, t. 3, 94, éd. Paul BEDJAN, Paris, Otto Harrassowitz, 1907, p. 590 ; trad. anglaise dans Roberta C. CHESNUT, *Three Monophysite Christologies : Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug*, Londres, Oxford University Press, 1976, p. 127, n. 3.

⁹⁴ Voir George SABER, « La typologie sacramentaire et baptismale de saint Éphrem », *ParOr* 4, 1973, 73-91, p. 75-82.

⁹⁵ ÉPHREM, « Hymne sur les azymes » 3,3-4 dans *Hymnes pascales*, introd., trad. et notes F. Cassingena-Trévedy, SC 502, 2006, p. 62 ; et *Des heiligen Ephraem des Syrsers Paschahymnen. De azymis, de crucifixione, de resurrectione*, éd. E. BECK, CSCO 248 – Syr 108, 1964, p. 6 ; pour la nature de la correspondance entre les deux agneaux, voir S. BROCK, « The Poetic Artistry of St. Ephrem : An Analysis of H. Azym. III », *ParOr* 6/7, 1975/6, 21-28, p. 24-25.

⁹⁶ *St. Ephrem. Hymns on Paradise*, introd. et trad. Sebastian Brock, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1990, introduction, p. 39.

d'un symbolisme qui est le bien commun de toute expérience humaine⁹⁷.

Ainsi, la nature créée et l'Écriture (Ancien et Nouveau Testaments) sont deux formes différentes de la révélation divine⁹⁸ et en constituent les « trois harpes » :

Qui a jamais joué d'une façon merveilleuse et étonnante,
et fait vibrer ensemble mille cordes !
Et a composé avec sagesse les choses anciennes,
et aussi les nouvelles, avec celles de la nature !
Et puisque l'image [*šalmâ*] du Créateur est cachée en elles,
sur elles, tu l'as manifestement configurée ;
et à partir d'elles, le Seigneur de tous nous apparaît,
et aussi le Fils du Seigneur de tous⁹⁹.

Qui donc, étonné, a vu notre Seigneur
jouer avec les trois harpes ?
Il composa avec sagesse leurs ressemblances
afin que leurs auditeurs ne s'ennuient pas.
[Il composa] des signes ainsi que des symboles et des prototypes :
la nature et le Livre pour qu'ils réfutent [les hérétiques] ;
avec l'unique nature il lia les deux Testaments¹⁰⁰...

Ainsi, dans la pensée d'Éphrem, l'Écriture et la nature ne sont pas des réalités autonomes ; elles deviennent ce qu'elles sont grâce au renvoi permanent à une réalité invisible dont elles tiennent leur sens. Ces trois harpes révèlent le *šalmâ* [image] du Créateur¹⁰¹.

Éphrem développe cette idée dans les *Hymnes sur le Paradis* :

Moïse, dans son livre
décrit la création de toute la nature
afin qu'au Créateur
la nature et le Livre portent leur témoignage (cf. Rm 1,18),
la Nature, par l'usage,

⁹⁷ *Hymns on Paradise*, introd. et trad. S. Brock, introduction, p. 40 ; voir aussi G. SABER, « Valeur de l'image et du symbole » (ch. 3), *La théologie baptismale de saint Éphrem*, Kaslik, « Bibliothèque de l'Université du Saint-Esprit » 8, 1974, p. 21-32.

⁹⁸ E. BECK, *Ephraems Reden über den Glauben : ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen*, Rome, Herder, StAns 33, 1953, p. 67.

⁹⁹ ÉPHEM, *Hymnen de Virginitate* 28,1, p. 101 ; trad. dans P. YOUSIF, « Symbolisme christologique », p. 59.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 30,1, p. 109 ; trad. P. Yousif, p. 65.

¹⁰¹ Voir Tanios BOU MANSOUR, *La pensée symbolique de saint Éphrem le Syrien*, Kaslik, « Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit » 16, 1988, p. 76.

le livre, par la lecture :
ce sont là des témoins qui partout se propagent,
se trouvent en tout temps,
sont présents à toute heure¹⁰².

Pour Éphrem, la réalité invisible n'est pas extérieure ou étrangère à la lettre ou à la réalité visible, mais lui est intérieure :

Quant à la structure du symbole, Éphrem la présente dans son double aspect de caché [*kasyâ*] et de manifeste [*galyâ*] [...]. Mais pour qu'il y ait symbole, la juxtaposition de ces deux aspects n'est pas une condition suffisante. Il est nécessaire que d'un aspect à un autre s'effectue un passage qui révèle l'invisible dans le visible ou qui permette au visible de conduire à l'invisible¹⁰³.

Ce qui permet à Tanious Bou Mansour d'affirmer, vers la fin de son étude de la pensée symbolique d'Éphrem : « Nous avons surtout tenu à aborder cette symbolique qui considère le symbole et le symbolisé comme une unité ontologique indissoluble¹⁰⁴ ».

La Création est ontologiquement symbolique et sa fin est christologique ; les types, symboles et mystères dont elle est tissée renferment, manifestent et incarnent des réalités divines qu'ils rendent réellement présentes¹⁰⁵.

22. Une tension entre caché et révélé comme fondement d'une théologie sacramentaire eschatologique

Dieu a donc caché une réalité objective dans la nature et dans l'Écriture, mais aussi dans les sacrements. Les symboles et les types de la nature et des Écritures témoignent de Dieu en raison de la réalité qu'ils contiennent, une réalité ou vérité [*shrara*] spirituelle. Éphrem emploie plusieurs termes pour désigner ce que nous pouvons appeler symboles ou types, dont le plus important est *raza*, qui désigne « mystère », mais aussi « symbole ». Le premier emploi de ce mot d'origine perse dans la Bible est dans le livre de Daniel, où il

¹⁰² ÉPHREM, *Hymnes sur le Paradis* 5, 2, trad. René Lavenant, introd. et notes François Graffin, Paris, Cerf, SC 137, 1968, p. 71-72 ; *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso* 5,2, éd. E. BECK, CSCO 174 – Syr 78, 1957, p. 16.

¹⁰³ T. BOU MANSOUR, *La pensée symbolique de saint Éphrem*, p. 72.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 406.

¹⁰⁵ S.J. BEGGIANI, « The Typological Approach », p. 557.

a le sens de « secret¹⁰⁶ » : Sebastian Brock pense que c'est l'expression sémitique qui se trouve derrière le *μυστήριον* de Paul. Au temps d'Éphrem, son pluriel, *raze*, comme le grec *μυστήρια*, désignait les « mystères » liturgiques. Plus largement, et un peu comme dans la caverne de Platon, *raza* indique le lien entre deux modes différents de la réalité : *raza* est un symbole, un type, qui participe à l'être de la réalité spirituelle dont il est le symbole. Il relie l'Ancien et le Nouveau Testament, ce monde et le monde céleste, le Nouveau Testament et les sacrements, les sacrements et l'eschaton. Dans chaque cas, les *raze* révèlent quelque chose de caché¹⁰⁷.

Selon Brock, cette tension entre les deux pôles de « caché » et de « révélé » opère de deux manières. Au niveau qu'il appelle « objectif », les *raze*, aussi bien dans le sens de « symboles » ou « types » (dans la nature ou dans les Écritures) que dans le sens de « sacrements », se caractérisent par le fait qu'ils renferment « quelque chose de caché ». Les symboles ou types renferment une étape cachée de ce qui sera révélé dans le Christ, dont l'Incarnation constitue la clef qui ouvre le trésor des symboles, tandis que les sacrements représentent, de manière cachée, ce qui ne sera pleinement révélée qu'au Paradis. Dans les deux cas, ce qui est révélé est une réalité objective, mais une réalité qui ne peut être expérimentée dans cette vie que d'une manière subjective et voilée. Au niveau « subjectif » de l'humanité, c'est Dieu qui est « caché », qui serait totalement inconnaisable pour l'homme s'il ne s'était pas déjà révélé partiellement dans la Création. Puis l'Incarnation, cachée aux écrivains de l'Ancien Testament, y a été révélée partiellement sous les *raze* ou symboles qu'il renferme. Enfin, dans les sacrements, Dieu révèle des aspects d'une réalité objective et cachée qui ne sera totalement dévoilée qu'en dehors du temps et de l'espace, dans le Royaume eschatologique¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Irénée-Henri DALMAIS, « Raza et Sacrement », *Rituels : Mélanges offerts à Pierre-Marie Gy*, éd. Paul DE CLERCK – É. PALAZZO, Paris, Cerf, 1990, 173-182, p. 174.

¹⁰⁷ Pour ce paragraphe, voir *Hymns on Paradise*, introd. et trad. S. Brock, introduction, p. 42 ; S.J. BEGGIANI, « The Typological Approach », p. 546-547.

¹⁰⁸ Pour ce paragraphe, voir *Hymns on Paradise*, introd. et trad. S. Brock, introduction, p. 43.

23. Suppression ou incorporation des figures dans les sacrements du Nouveau Testament : le sens de l'« accomplissement »

Éphrem affirme que le Christ a aboli les figures ; mais il affirme aussi qu'elles ont été incorporées dans la vérité qu'elles annonçaient. Ainsi, la figure n'est pas tant supprimée par l'avènement de la réalité annoncée qu'incorporée à elle au point d'en former une partie intégrante¹⁰⁹. Dans l'*Hymne 6 sur les azymes*, Éphrem décrit la Cène au moyen d'une série d'antithèses et avec un grand réalisme, montrant comment « la figure rencontre la réalité figurée et s'incorpore en elle¹¹⁰ » :

Entre agneau et Agneau
se tenaient [NDT : « ils se tenaient debout »] les disciples,
mangeant l'agneau pascal
et l'Agneau véritable.
[...]
Heureux les Apôtres ! En eux,
le terme des figures,
et derechef en eux
le prélude du Vrai.
[...]
L'Agneau, celui de Dieu,
consomma un agneau [NDT : « lors du repas pascal »] :
qui vit jamais agneau
d'un agneau se nourrir ?
L'Agneau de vérité
mangea l'agneau pascal :
la figure entra vite
dans le ventre du Vrai !
Car toutes les figures
dedans le Saint des saints
demeuraient, attendant
qu'il les accomplît toutes.
Les symboles le virent,
lui, l'Agneau véritable,
et déchirant le voile (Mt 27,51),
sortirent à son devant.
Tous sur lui tout entier
sont fondés et assis,
car tous en lui son entier

¹⁰⁹ G. SABER, « La typologie sacramentaire », p. 83-84.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 83.

en tout lieu le publient.
C'est en lui que s'achèvent
symboles et figures,
comme il l'a garanti :
« Voilà. Tout est fini » (Jn 19,30)¹¹¹.

Comme le fait remarquer François Cassingena-Trévedy, « la manducation physique manifeste avec un vigoureux réalisme – celui de l'Incarnation – le fait que la réalité 'intègre' ses figures¹¹² ». L'Agneau véritable assume en lui ses figures, consacrant ainsi leur rôle de témoins : témoins qui annonçaient la vérité à venir, et aussi témoins de son achèvement dans l'histoire. D'annonciatrices d'une réalité à venir, elles sont devenues les annonciatrices qui révèlent sa vérité dans les sacrements, aboutissement et prolongation dans la vie de l'Église de l'économie du salut dans l'histoire : « En d'autres termes, ces figures types signifient la vérité avant son insertion dans l'histoire, accompagnent son avènement dans l'histoire et prêchent sa plénitude dans les sacrements¹¹³ ».

Les symboles naturels ne restent pas étrangers à cette symbolique sacramentelle, car elle constitue comme une interprétation totale de la réalité : les symboles naturels, comme les symboles scripturaires, sont tendus vers le Christ. Comme l'Agneau mange l'agneau, la symbolique naturelle est intégrée dans la symbolique de l'histoire du salut, tandis que cette histoire reçoit une portée cosmique à laquelle participent les croyants. La résurrection du Christ crée un monde nouveau ; le baptême détruit le monde pécheur dans chaque baptisé. Comme il y a continuité entre la révélation dans la nature et la révélation dans les Écritures (les trois harpes), il y a continuité entre la symbolique naturelle, la symbolique biblique, et les sacrements : les trois s'interpénètrent. Chacun de ces trois ordres dépasse l'autre, mais chaque dépassement n'abolit pas l'étape précédente ; en l'incorporant, il la porte à son accomplissement¹¹⁴ : « C'est là ce qui fait le contenu original de la typologie scripturaire ; elle re-

¹¹¹ ÉPHREM, « Hymne sur les azymes » 6,1.3.9-14, dans *Hymnes pascales*, p. 83, 85-86 ; et *Paschahymnen*, p. 1-3.

¹¹² *Hymnes pascales*, p. 85, note 2.

¹¹³ G. SABER, « La typologie sacramentaire », p. 84.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 89-91.

pose sur la symbolique naturelle et devient par là accessible à tout homme¹¹⁵ ».

L'*Hymne 6 sur les azyms* cité ci-dessus renvoie aux épisodes qui clôturent le récit de la Passion chez les synoptiques – le voile déchiré – et saint Jean – « Tout est fini ». Mais « fini » (traduit ainsi sans doute pour des raisons poétiques, ne signifie pas « terminé », mais plutôt « accompli »). La mort du Christ permet aux « symboles et figures » anciens de sortir du sein du Père – le Saint des saints est le lieu de la présence de Dieu – pour s'achever en lui. Il les intègre en lui ; ils continuent à l'annoncer et à le manifester, là où il nous attend pour nous rencontrer, dans l'Église et les sacrements.

24. Un dynamisme figural qui introduit dans la participation sacramentelle

Nous avons déjà vu comment Éphrem a perçu la croix, pré-figurée dans les ailes étendues d'un oiseau en vol. Même s'il est sans doute plus exact de parler ici de symbole que de type, il ne s'agit pas d'une simple métaphore :

Pour Éphrem, la reconnaissance du symbole n'est possible que parce que le symbole est un moment de l'être, parce que Dieu, l'homme et le monde se présentent dans une structure symbolique. Cette reconnaissance nécessite deux critères qu'il ne faut point dissocier : le moment ontologique du sujet qui regarde et le don du symbole qui s'effectue dans sa hiérophanie¹¹⁶.

Les réalités du salut, avant tout l'Incarnation, mais aussi la croix, ont laissé leur empreinte sur la Création¹¹⁷ :

Tout a été créé par le Fils en symbole [*b-râz*] de la croix [*Hymnes sur la foi* 17,11]. C'est ce qui explique d'ailleurs que les créatures sont formées par son sceau [*tab'a*] et son moule [*amûmâ* ; 24,8]. La croix est donc le fondement même de l'être, le portant par son symbole. Autrement dit, l'his-

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 91.

¹¹⁶ T. BOU MANSOUR, *La pensée symbolique de saint Éphrem*, p. 119.

¹¹⁷ Voir P. YOUSIF, « Le symbolisme de la croix » : Yousif parle de « signification métaphysique » de la croix : « La croix n'est pas seulement exprimée par les choses, mais elle est à l'origine de la constitution des êtres », p. 215.

toire de la croix commence symboliquement avec la création pour trouver son achèvement dans la croix véritable du Christ¹¹⁸.

Éphrem rapproche l'idée de la croix de celle du sceau qui marque l'appartenance de l'homme à la Trinité :

Si l'esprit souffre, il porte tout entier le sceau du Père ;
si l'âme souffre, elle est tout entière mêlée au Fils ;
et si le corps confesse et brûle,
il communie tout entier au Saint-Esprit¹¹⁹.

Ainsi que nous l'avons déjà vu, il voit la croix dans le symbole de l'oiseau dont les ailes forment une croix, car l'oiseau ne peut être porté dans l'air que par le « symbole déployé » (*râzâ pšitâ*) de la croix :

Si l'oiseau, repliant ses ailes, renie
le symbole déployé de la Croix, l'air à son tour
renie l'oiseau et ne le porte plus :
son pennage étendu doit exprimer la Croix¹²⁰ !

C'est la force de la croix qui porte les ailes de l'oiseau, car c'est sa force qui porte toute la Création :

Croix, de la Création le Sceau et la Matrice !
De long en large, tout est empreint de son mystère !
Croix dont les deux rémiges emportent tout oiseau !
Tout tient par sa Puissance¹²¹ !

Le coq qui réveille les dormeurs et qui rappelle à Pierre son reniement, signifie la nécessité de la croix et proclame la vie du vivant enseveli, dont la mort n'est qu'un sommeil :

Chez le mécréant même il est un chante-clair ;
Il bat des ailes ici : le signe est évident !
Il proclame la résurrection des morts, il dit

¹¹⁸ T. BOU MANSOUR, *La pensée symbolique de saint Éphrem*, p. 146-147 ; à la note 18, Bou Mansour dit, contre Yousif, préférer parler de « signification ontologique de la croix » ; pour les références à Éphrem, voir *Hymnen de Fide*, p. 69, 84.

¹¹⁹ ÉPHREM, *Hymnen de Fide*, 18,5, p. 70 ; trad. F. Cassingena-Trévedy.

¹²⁰ *Ibid.*, 18,6.

¹²¹ *Ibid.*, 24,8, p. 84, trad. F. Cassingena-Trévedy.

au vivant engourdi [littéralement : enseveli] que la mort n'est qu'un somme¹²².

Le grain qui tombe en terre annonce la résurrection quand il germe (Jn 12,24) :

Lorsque le crucifieur achète un agneau et l'immole,
il le suspend au bois (cf. Ex 12, 3-8), Seigneur, pour figurer Ta mort ;
derechef, s'il enfouit du blé en terre,
le grain qui reprend vie crie Ta résurrection (cf. Jn 12,24 ; 1 Co 15,36-38)¹²³.

Cependant la terre doit auparavant subir une transformation douloureuse en symbole (*râzâ*) par la croix lumineuse, devenue charrue, afin que le laboureur puisse semer ses grains :

La glèbe au crucifieur n'acquiesce point non plus
sans le beau symbole de la Croix radieuse :
c'est le signe de la croix qui la dispose,
l'ameublit et disperse en elle les semences¹²⁴.

Un dernier exemple nous présentera une troisième lecture du récit de la multiplication des pains. Là où Jean Chrysostome voit un enseignement moral, et Origène une nourriture spirituelle au moyen des Écritures qui révèlent le Père et le Fils, Éphrem voit l'eucharistie, sacrement de son corps né de Marie et de son corps ecclésial, et aussi arrhes de la résurrection :

Au miracle des pains, il ordonne qu'on ramasse
miettes et restes, il veut qu'on les recueille.
Il veille à ne rien perdre de ce qu'il a béni (Jn 6,12).
De même il ordonnera qu'au corps
les membres soient réunis, les jointures assemblées
que les voix chantent la gloire du Ressuscité.
Son pain est l'image de notre résurrection.

¹²² ÉPHREM, *Hymnen de Fide*, 18,15, p. 71 ; trad. F. Cassingena-Trévedy.

¹²³ *Ibid.*, 18,13, p. 71.

¹²⁴ *Ibid.*, 18,11, p. 71. Pour la symbolique de la charrue, constituée du joug et du soc, dans la littérature patristique, voir Jean DOIGNON, « Le salut par le fer et le bois chez saint Irénée », *RSR* 43, 1955, p. 535-545 ; J. DANIELOU, « La charrue et la hache » (ch. 6), dans *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, Seuil, 1961, p. 95-107. Je remercie F. Cassingena-Trevedy de m'avoir communiqué ces références.

S'il bénit la nourriture, bien plus ceux qui la mangent.
Il bénit et multiplia les douze pains ;
il bénit et multiplia les Douze.
Il prit un autre pain, le pain unique, le rompit :
mystère du corps unique pris de la Vierge¹²⁵.

Éphrem commence par la fin ecclésiale de l'eucharistie. Les douze paniers de restes ramassés sur l'ordre du Christ (Jn 6,13) sont une figure de son corps ecclésial et de sa mission de louange et d'action de grâce, et les douze pains multipliés (ce chiffre semble propre à Éphrem, car aucun des récits évangéliques de la multiplication des pains ne parle de douze pains) une figure des apôtres et de leur multiplication dans l'accroissement de l'Église à partir du petit groupe des origines. Mais il s'agit de symboles efficaces : l'unité et l'accroissement de l'Église viennent de la bénédiction et de la multiplication des pains ainsi que de leur manducation. Ainsi, le miracle comporte déjà un caractère eucharistique. Il passe alors à la fraction du pain lors de la Cène, où le Christ fait du pain le « mystère » [*raza*] qui symbolise et donc qui rend sacramentellement présent son propre corps, né de Marie. Il convient de préciser ici que le mot français « unique », appliqué au pain du miracle dans le récit johannique et au corps pris de Marie, traduit chaque fois le même mot syriaque, *ihidaya*, ce qui souligne l'identité ontologique entre les deux. Puisque ce corps a été ressuscité d'entre les morts, la manducation du corps sacramentel nous donne la promesse de notre propre résurrection¹²⁶. Au moyen d'un jeu d'images dynamique et complexe, Éphrem va de l'accroissement et de l'unité de l'Église, par l'identité du corps né de Marie et ressuscité d'entre les morts avec le corps sacramentel, pour arriver au destin eschatologique des croyants. Ce destin se réalise dès cette vie dans le chant de louange et action de grâce : le réalisme eucharistique est articulé au réalisme sotériologique au sein de la célébration liturgique.

Ce rapide parcours permet de se rendre compte du caractère dynamique de la symbolique qu'Éphrem met en jeu :

¹²⁵ ÉPHREM, *Les chants de Nisibe* 46, 10-11, trad. Paul Phégali – Claude Navarre, Paris, Cariscript, « Antioche chrétienne » 3, 1989, p. 159 ; *Des heiligen Ephraem des Syrsers Carmina Nisibena* 46, 10-11, éd. E. BECK, CSCO 240 – Syr 102, 1963, p. 56 ; trad. anglaise de § 11 dans Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom : a Study in Early Syriac Tradition*, Londres, Cambridge University Press, 1975, p. 76.

¹²⁶ Voir R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom*, p. 77.

De cette série de symboles, dont le sens est apparenté, il suit que ni la vision éphrémienne de la réalité de la croix, ni les symboles auxquels il a recours pour l'exprimer, ne sont statiques. La croix est une réalité qui scelle ; elle parachève la foi, en y faisant participer tous les constituants de l'homme que la souffrance, le martyre notamment, mettent en communion avec la Trinité. Les symboles du navire et de l'oiseau ne se présentent pas seulement en forme de croix, mais c'est grâce à cette forme que le navire atteint sa destination et l'oiseau réalise son vol¹²⁷.

Ce dynamisme symbolique se retrouve également dans le discours éphrémien sur les sacrements. Comme le Christ et les événements de sa vie sont les antitypes des types de la nature et des Écritures, de même les actes du Christ sont les types des sacrements qui prolongent son action dans le temps¹²⁸. Selon Robert Murray, l'histoire sainte représente l'étape des « mystères » ou des « types » qui conduisent au « temps de l'Église » inauguré par le Christ. Dans cette étape, les types arrivent à leur accomplissement en « vérité » ou « réalité » [*šrārâ* : Éphrem emploie ce mot comme est utilisé *ἀλήθεια* dans le quatrième évangile, par exemple Jn 1,17, et par des Pères comme Mélicon et Origène] ; mais cette étape est elle-même typologique et attend son propre accomplissement dans le royaume eschatologique¹²⁹.

Les sacrements transforment ceux qui y participent en les établissant dans une relation avec la Trinité :

La pensée éphrémienne sur le baptême, symbolique dans ses grandes lignes et ses options fondamentales, nous décrit bien le processus par lequel le baptisé vit les réalités invisibles dans les réalités visibles. La créature nouvelle que devient tout baptisé est exprimée dans un langage ontologique aussi bien que relationnel. En effet, Éphrem admet que toute la personne subit une transformation radicale qui atteint son être. Mais si transformation il y a, c'est grâce à des relations, riches et complexes, aux trois personnes de la Trinité¹³⁰...

Comme pour le baptême, le regard d'Éphrem sur l'eucharistie passe par le détour de l'image, empruntant ainsi le langage de la typologie et du symbole. Mais plus difficile que pour le baptême est ici la tentative de distinguer la typologie du symbole, tellement celle-là est capable de quitter son lieu d'origine et sa signification historique pour se hausser au

¹²⁷ T. BOU MANSOUR, *La pensée symbolique de saint Éphrem*, p. 277-278.

¹²⁸ S.J. BEGGIANI, « The Typological Approach », p. 551.

¹²⁹ R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom*, p. 290-291.

¹³⁰ T. BOU MANSOUR, *La pensée symbolique de saint Éphrem*, p. 377.

niveau d'une signification plus générale, qui appartient désormais au symbole¹³¹.

Cette vision symbolique de la Création et des sacrements ne s'oppose pas à un réalisme ontologique, mais le présuppose. Ce qui rend possible le regard symbolique de la foi est la condition ontologique qui consiste dans le don préalable du pain et de l'Esprit :

Voici peinte ton image [*šalmâ*] avec le sang des grappes (cf. Dt 32,14)
sur le pain ; et peinte sur le cœur
par le doigt de l'amour, avec les couleurs
de la foi¹³² [...]

C'est ce don divin qui peut transformer l'homme en renouvelant sa vision qui fonde la possibilité d'un regard symbolique sur le monde et sur Dieu : la beauté du symbole décentre l'homme de lui-même en captivant et en élevant son regard. Si l'homme peut porter un regard symbolique sur le monde, c'est en raison de sa propre structure symbolique¹³³.

25. Temps ordinaire, temps sacré, temps liturgique ?

Lorsqu'il décrit le Paradis, Éphrem le présente d'une manière qui ne correspond pas à notre expérience du monde, ni d'ailleurs à celle d'Éphrem :

Le Paradis est à la fois le sommet [d'une montagne, *Hymnes sur le Paradis* 1, 4], le tour [le halo de lumière autour de la lune et la couronne d'or dont Moïse a entouré l'autel, 1, 8] et le centre de l'univers [le Saint des Saints, 3, 13]. Ces représentations peuvent paraître contradictoires. Mais elles décèlent précisément une vision mythique où ne vaut plus notre conception naturaliste des dimensions. Nous sommes en présence des ordres de réalité. Or, en ce sens, le Paradis s'oppose à la fois à l'extériorité qui est le monde du non-être, des ténèbres, aux régions basses, qui sont celles de ce qui est pesant, et enfin à la petitesse de ce qui est ensermé par des limites. C'est ce que nous appelons cosmologie mythique où les dimen-

¹³¹ T. BOU MANSOUR, *La pensée symbolique de saint Éphrem*, p. 378.

¹³² ÉPHREM, *Hymnes sur la Nativité* 16, 7, trad. et notes F. Cassingena-Trévedy – introd. François Graffin, SC 459, 2001, p. 206-207 ; *Des heiligen Ephraem des Syrs Hymnen de Nativitate (Epiphania)* 16,7, éd. E. BECK, CSCO 186 – Syr 82, 1959, p. 84 ; voir T. BOU MANSOUR, *La pensée symbolique de saint Éphrem*, p. 118.

¹³³ *Ibid.*, p. 118-119.

sions ont valeur ontologique et non scientifique, sans cesser d'être réelles¹³⁴.

Selon Sebastian Brock, le but de cet illogisme apparent est d'attirer l'attention de ses lecteurs sur la distinction entre ce que Brock appelle le « temps ordinaire » et le « temps sacré¹³⁵ ». Ce « temps sacré » n'a pas le même sens que celui que Christian Salenson donne à cette expression, « un temps rituel qui permet de se rapporter à un temps immémorial » et qui « se vit en boucle » et « en rupture avec le temps profane¹³⁶ ». Son sens est plus proche de ce que Salenson désigne comme « temps liturgique » ou « temps du rite » :

Le temps du rite est un temps particulier, en continuité/rupture qui permet de faire retour sur le temps de la vie et de la rejoindre rituellement, sur un autre registre, dans un autre langage qui est celui du symbole. Le jeu symbolique permet aussi de l'anticiper, de la transformer, dans une dimension prophétique du rituel, car le mystère est déjà là et pas encore pleinement accompli¹³⁷.

Cependant, l'expression « temps liturgique » ne convient pas ici, car si l'idée qu'exprime Brock peut très bien s'appliquer à la liturgie, sa visée est bien plus large. Pierre Yousif présente ainsi la compréhension éphrémienne du temps dans sa visée eschatologique :

Avec le Christ, Éphrem plonge dans le passé et se penche vers l'avenir parce que le Christ remplit l'histoire (*Hymnes sur la virginité* 9,8). Figuré par le passé (8,3-5.7 ; 8,14-17) qui tendait vers lui (8,6 ; 9,2.14), il remplit le temps présent par son salut et ses sacrements [...]. Le Christ est enfin l'aboutissement du passé (10,14 ; 9,15) [...]. En ce sens, le présent sur lequel Éphrem insiste particulièrement (8,8-12) et sans lequel le passé n'a pas de sens, s'identifie d'une certaine manière au futur qui a, avec le Christ, déjà commencé, sans être, pour le chrétien, complètement réalisé

¹³⁴ J. DANIÉLOU, « Terre et paradis chez les pères de l'Église », *Eranos-Jahrbuch* 22, 1953, 433-472, p. 451, avec renvois à ÉPHREM, *Hymnes sur le Paradis*, éd. R. LAVENANT – F. GRAFFIN, p. 36-37, 38, 58 (de fait, c'est l'ensemble de l'Hymne 3, p. 53-60, qui identifie l'arbre de la science au Saint des Saints), et *Hymnen de Paradiso*, p. 2, 2-3, 8-12 (en particulier 11).

¹³⁵ *Hymns on Paradise*, introd. et trad. S. Brock, introduction, p. 54.

¹³⁶ Christian SALENSON, « Le temps liturgique à l'épreuve de la fluidité du temps », *LMD* 231, 2002, 19-35, p. 21-22.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 28.

[...]. Cette vue christocentrique de l'histoire n'empêche pas qu'il y ait un autre niveau d'événements temporels qui se suivent dans l'histoire, le temps d'avant l'Ancien Testament, de l'Ancien Testament, du Nouveau Testament ou le temps des apôtres et de l'Église (8,1 ; 9,1.4-5 ; 8,13), chacun ayant ses personnages et ses institutions. Dans la pensée de Dieu, il y a un lien profond entre les différentes étapes de l'économie divine : le passé, ce sont les figures ; le présent, c'est la réalisation ; et le futur, c'est la consommation ou l'achèvement, le Christ étant tout en tout, réalité unique et universelle qui donne à chacune des étapes sa plénitude et son identité¹³⁸.

En conséquence, si le « temps ordinaire » est linéaire et successif, le temps « sacré » fait passer vers le « maintenant » de l'éternité où il n'y a plus d'avant ni d'après¹³⁹. Mais en entrant dans le temps sacré, nous ne quittons pas le temps ordinaire tant que nous vivons de cette vie terrestre : dans la liturgie, les deux temps se superposent. Le temps successif demeure aussi bien dans le déroulement du récit que dans celui de l'action rituelle ; ainsi, les récits et les signes liturgiques re-présentent, dans leur particularité, une histoire à la fois transcendante et humaine qui donne sens au récit individuel de chaque personne. Cette vision symbolique ou typologique de la réalité ne se limite pas à nous mettre en contact vivant avec le passé ; elle fait vivre le passé dans notre présent et y fait déjà surgir l'avenir. C'est ainsi, comme le signale Pott, qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que le prêtre, lorsqu'il célèbre la liturgie de saint Basile, invoque la venue de l'Esprit non seulement sur l'assemblée, mais aussi sur les dons, bien après les paroles de l'institution et l'épiclese de l'anaphore (ou, en termes latins, après la consécration) : « À cause de mes péchés, n'éloigne pas de ces dons la grâce de ton Saint-Esprit¹⁴⁰ ». La liturgie nous fait dépasser une temporalité successive, telle que la présuppose le schéma de la prophétie et son accomplissement, et nous fait vivre déjà l'éternité.

¹³⁸ P. YOUSIF, « Symbolisme christologique », p. 52-53.

¹³⁹ Voir F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 151-152.

¹⁴⁰ *Grand euchologe et arkhieratikon*, trad. Denis Guillaume, Parme, Diaconie apostolique, 1992, p. 651 ; voir T. POTT, « Explorer les contours de la sacramentalité », p. 80.

3. Les trois voies de la typologie dans l'Antiquité chrétienne : Antioche, Alexandrie et Nisibe

Le titre de ce chapitre fait allusion à une idée développée par Jacques Fontaine lorsqu'il parlait des trois voies des formes poétiques latines au VII^e siècle : métrique, rythmique, et synonymique¹⁴¹ : d'après ce que nous venons de voir, il est possible de parler de *trois voies* de la typologie dans le contexte de l'Antiquité chrétienne. Ces trois voies se distinguent par leur σκοπός et par leur rapport à la culture. Cependant, si on peut les distinguer, il ne convient pas de les comprendre comme étanches les unes aux autres, même lorsqu'elles s'opposent au sein d'une controverse ; comme un poème peut obéir à la fois aux règles de la métrique et au rythme, un exégète peut se situer dans plusieurs voies typologiques, et il n'est pas toujours évident pour nous de les démêler¹⁴². Une première voie, associée à l'école d'Antioche et caractérisée par ce que nous avons appelé la *mímêsis* iconique, cherche son σκοπός dans la trame narrative elle-même, prise comme un tout cohérent. Elle s'est développée dans le sillage des écoles de rhétorique, fonctionnant en dialogue avec la culture littéraire de l'Antiquité. Une deuxième, associée à l'école d'Alexandrie et caractérisée par ce que nous avons appelé la *mímêsis* symbolique, cherche son σκοπός dans un « méta-récit » du plan divin du salut. Elle s'est développée dans le sillage du dialogue

¹⁴¹ La première est celle de la grande poésie classique, latine et grecque ; la deuxième est celle, léguée par la poésie populaire de l'Antiquité, qui a été adoptée par des auteurs chrétiens à partir d'Ambroise et d'Augustin afin de se mettre à la portée d'une nouvelle culture en train de naître, et qui est devenue celle de l'immense corpus des hymnes du Moyen Âge ; la troisième est celle qui a été développée par des auteurs comme Isidore de Séville, dérivée de la poésie hébraïque de l'Ancien Testament par la médiation de la Bible latine. Voir Jacques FONTAINE, « Les trois voies des formes poétiques au VII^e siècle latin », *Le septième siècle. Changements et continuités. Proceedings of a joint French and British Colloquium held at the Warburg Institute, 8-9 July 1988*, éd. J. FONTAINE – Jocelyn N. HILLGARTH, Londres, The Warburg Institute, 1992, p. 1-18.

¹⁴² Voir F. M. YOUNG, « The question of method » (ch. 9), *Biblical Exegesis*, p. 186-213, où Young présente le chevauchement entre les différentes approches ; en particulier, elle dresse une liste de huit formes d'allégorie différentes, dont trois coïncident au moins partiellement avec ce que l'on désigne habituellement comme typologie (p. 192), et termine par une liste de six « stratégies de lecture » qu'elle met en relation avec les catégories habituelles de lecture littérale, typologique et allégorique, au moyen d'un tableau éclairant (p. 212-213).

établi entre la révélation biblique et les écoles de philosophie de l'Antiquité, et ce, déjà au sein du judaïsme autour de Philon¹⁴³. Une troisième, associée au monde sémitique des Pères syriaques, est caractérisée par la typologie onto-symbolique que nous avons relevée chez Éphrem, dont le *σκοπός* est la personne même du Christ, clef herméneutique et ontologique de la Création. Éphrem nous montre qu'une approche typologique des Écritures, mais aussi de l'Église et des sacrements, n'est pas un placage de culture hellénistique sur un fond sémitique qui s'en trouverait dénaturé. Au contraire, puisque

¹⁴³ Voir Emile BRÉHIER, « La méthode allégorique » (ch. 3), *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, « Études de philosophie médiévale » 8, 1925, 35-66 ; Peter BORGES, « Philo of Alexandria as Exegete », *A History of Biblical Interpretation* t. 1, *The Ancient Period*, éd. Alan J. HAUSER – Duane F. WATSON, Grand Rapids MI, Eerdmans, 2003, 114-143, p. 121-122 ; voir aussi Valentin NIKIPROWETZKY, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*, Leiden, Brill, « Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums » 11, 1977, p. 241 : « La considération de ces deux pôles [le pôle grec et le pôle judaïque] permet en effet de dépasser la question de savoir si Philon était plutôt grec ou plutôt juif, en laissant apercevoir qu'il est l'un et l'autre à la fois, et toujours d'une manière qui lui est particulière et qui constitue son originalité propre : la conjonction des deux facteurs se manifeste souvent par une sorte de mutation qualitative et par la création d'un nouveau langage qui devait constituer pour la pensée religieuse à venir un instrument de capitale importance » ; et *Id.*, « L'exégèse de Philon d'Alexandrie », *Études philoniennes*, Paris, Cerf, « Patrimoines judaïsme », 1996, 111-131, p. 126 (réimpr. de *RHPR* 53, 1973, 309-329) : « Pour atteindre au sens caché de l'Écriture, démarche qui [...] constitue le seul et véritable 'mystère' dont on puisse déceler la présence dans les traités exégétiques de Philon, toutes les ressources de la philosophie grecque sont mobilisées. L'exégèse allégorique les soumet et les accommode au texte scripturaire. Elle les transforme en une sorte de langue de la raison où le philosophe puise les catégories les plus aptes à traduire la Parole de Dieu en termes universels » ; pour l'influence de Philon sur la pensée, pas seulement chrétienne mais aussi païenne, par exemple pour la Syrie, Justin (chrétien) et Numénios d'Apamé (païen), pour Alexandrie, l'école de Clément (chrétien) et le moyen platonisme (païen) et pour l'Occident latin, Ambroise et Augustin (chrétiens) et Sénèque (païen), voir Roberto RADICE, « Le judaïsme alexandrin et la philosophie grecque », trad. Carlos Lévy, dans *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie. Actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne, Créteil, Fontenay, Paris 26-28 octobre 1995*, éd. C. LÉVY, Turnhout, Brepols, « Monothéismes et philosophie », 1998, 483-492, p. 487, avec renvoi à David T. RUINA, *Philo in Early Christian Literature*, Minneapolis, Fortress, « Compendia rerum judaicarum ad Novum Testamentum. Section III, Jewish traditions in early Christian literature » 3, 1993.

la Révélation – et donc la Création aussi puisqu'elle en constitue les prémices – sont typologiques, c'est la réalité elle-même qui est typologique. La typologie n'est pas un jeu littéraire : elle procède de l'être. Il reste à voir comment ces trois approches typologiques fonctionnent dans la liturgie.

Chapitre 2

La Parole prend corps dans la liturgie : des mises en œuvre de la typologie dans des paléoanaphores

1. De la Bible à la liturgie

11. *Sacramentum futuri*

Les sacrements sont le déploiement rituel de l'œuvre de Dieu dont témoignent les Écritures ; dans leur célébration, l'Église le met à la portée des fidèles afin qu'ils y participent pour en vivre. Cette célébration comporte une triple relation à l'histoire du salut : au plan du signe ou du modèle [τύπος], au plan du signe et de sa réalisation, et au plan de la réalité. Par exemple, pour Méliton de Sardes († v. 180) dans son *Peri Pascha*, c'est le sang du Christ sur les montants des maisons des enfants d'Israël qui les a protégés de l'ange exterminateur :

Ô mystère [μυστήριον] étrange et inexplicable !
L'immolation du mouton se trouve être le salut d'Israël,
et la mort du mouton devint la vie du peuple,
et le sang intimida l'ange.
Dis-moi, ô ange, ce qui t'a intimidé :
l'immolation du mouton,
ou la vie du Seigneur ?
la mort du mouton,
ou la préfiguration [τύπος] du Seigneur ?
le sang du mouton,
ou l'Esprit du Seigneur ?
Il est clair que tu as été intimidé parce que tu as vu
le mystère [μυστήριον] du Seigneur
s'accomplissant dans le mouton,
la vie du Seigneur
dans l'immolation du mouton,
la préfiguration [τύπος] du Seigneur

dans la mort du mouton¹.

Le sang de l'agneau pascal a déjà une puissance salutaire qui vient de sa relation avec ce qu'il signifie : le sang du Christ, véritable agneau pascal. Il y a une relation « mimétique », dans le sens que nous avons donné à ce mot, entre les deux sangs ; la « réalité » [ἀλήθεια]² réside dans l'accomplissement, la vie et la mort du Christ. La Pâque juive est la préfiguration d'une réalité future, la Pâque du Christ, et participe donc à la sacramentalité. On trouve des préfigurations semblables dans l'Épître à Barnabé : Jacob bénit le fils cadet de Joseph parce qu'il y voit « la préfiguration [τύπος] du peuple à venir³ », et le bouc émissaire porte la malédiction parce qu'il manifeste la « marque » [τύπος], de Jésus⁴. Nous avons évoqué au chapitre 1 la préfiguration de la croix dans les bras de Moïse⁵. Chaque fois, ce qui est important n'est pas le sens de l'histoire, l'avant ou l'après, qu'il s'agisse de la préfiguration ou de la re-présentation, mais la participation à la réalité du salut au moyen d'une empreinte mimétique qui rend présente et agissante cette même réalité⁶.

12. Type et antitype

Dans les textes cités, Méliton et l'auteur de l'Épître à Barnabé emploient le mot τύπος, dont le sens est « modèle » ou « exemple », traduit ici par « préfiguration ». Nous avons vu que le théâtre antique était censé « re-présenter » la vie de manière à fournir des exemples à imiter ; mais plus largement, toute œuvre littéraire devait « imiter » la vie et fournir des exemples moraux ou des « modèles » stylistiques « à imiter »⁷. L'enracinement biblique de cette idée d'« empreinte mimétique » ou d'« imitation » est suggéré par le mot τύπος. On le trouve huit fois dans le Nouveau Testament dans le sens de « modèle façonnant l'obéissance de la foi », surtout dans

¹ MÉLITON DE SARDES, *Peri Pascha* 30-33, dans *Sur la Pâque et fragments*, éd. et trad. Othmar PERLER, Paris, Cerf, SC 123, 1966, p. 77.

² Voir *Ibid.* 4, p. 62 ; 7, p. 64 ; 39, p. 80 ; 40, p. 80 (ici ἀλήθεια est traduit par « accomplissement ») ; 42, p. 82.

³ *Épître à Barnabé* 13, 5b, p. 176-177.

⁴ *Ibid.*, 7, 7, p. 132 ; 10b, p. 134 ; 11a, p. 136.

⁵ *Ibid.* 12, 2b-3a, p. 167-169.

⁶ Voir F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 196-198.

⁷ *Ibid.*

les écrits pauliniens⁸ : Rm 6,17 ; 1 Co 10,6 ; Ph 3,17 ; 1 Th 1,7 ; 2 Th 3,9 ; 1 Tm 4,12 ; Tt 2,7 ; 1 P 5,3. On le trouve aussi ailleurs avec d'autres sens. En Ac 23,26, il désigne la forme d'un document écrit. Étienne l'utilise au pluriel devant le Sanhédrin en Ac 7,43-44 pour désigner les idoles (littéralement, des statues fabriquées dans des moules) adorés par les pères au désert, et ensuite au singulier pour désigner la forme selon laquelle Moïse a construit la tente du témoignage. Ces deux derniers emplois renvoient à Am 5,26 et à Ex 25,40 selon les LXX, et restent conformes à l'utilisation habituelle de ce mot en grec. Ce deuxième emploi a aussi le sens de « modèle architectural » que l'on retrouve en He 8,5. Mais en He il s'agit d'un modèle céleste ou éternel montré à Moïse afin qu'il le réalise sur la terre : la proximité avec la pensée platonicienne est assez évidente, ce qui conduit Frances Young à affirmer :

Il n'y a rien de surprenant à ce que Philon et des chrétiens platonisants aient pu utiliser « type » pour désigner des symboles spirituels ; l'exclusion de cet usage en raison d'un critère d'historicité est clairement problématique⁹.

Il reste deux autres emplois de *τύπος* dans le Nouveau Testament : 1 Co 10,11 et Rm 5,14. Dans le premier cas, où l'expression se trouve en forme adverbiale, *τυπικῶς*, on peut le comprendre soit comme un type mimétique, soit comme un exemple moral (c'est d'ailleurs ainsi que traduit la Bible de la liturgie : « servir d'exemple »). En Rm, Adam est présenté comme le type du Christ : « Adam préfigure [*ἐστὶν τύπος*] celui qui devait venir ». C'est surtout ici que l'on touche à la source biblique du sens théologique de « type ». Ce sens se trouve renforcé par les deux emplois néotestamentaires du mot *ἀντίτυπος*. Dans He 9,24, le culte terrestre est présenté comme la « copie » d'un modèle céleste ; cette copie terrestre est « antitype » [*ἀντίτυπος*] par rapport au modèle céleste qui est la

⁸ *Bei Paulus, in den des Glaubensgehorsams, ähnlich Rm 6,17 für die christliche Lehre als prägende Norm.* Leonhard GOPPELT, « *τύπος, antítupos, tupikós, hupotúpōsis* », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 8, T-Y, éd. Gerhard KITTEL – Gerhard FRIEDRICH, Stuttgart – Berlin – Cologne, Kohlhammer, 1990, 264-260, p. 248.

⁹ *It is hardly surprising that Philo and Platonising Christians could use « type » for spiritual symbols, and to exclude this usage by using the criterion of « history » is clearly problematic.* F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 197.

« réalité véritable » [ἀληθινός]. En 1 P 3,20-21, le Déluge est présenté comme l'antitype du baptême en tant que salut « à travers l'eau ». Ce sens du mot ἀντίτυπος est proprement chrétien : il n'est employé en ce sens ni dans la littérature grecque en dehors de la tradition biblique et chrétienne, ni chez Philon¹⁰. Frances Young signale que, dans ces deux cas néotestamentaires, « si dans un certain sens l'antitype précède le type, ce qui est signifié est eschatologique et transcendant¹¹ ». Cette expression a été créée dans un contexte liturgique, et elle comporte une dimension sacramentelle : ici, le type vit et est présent dans l'antitype, grâce à une *mimêsis*, une conformité « mimétique¹² ».

13. Typologie « verticale » et typologie « horizontale »

Enrico Mazza fait une distinction entre ce qu'il appelle la typologie « verticale » et la typologie « horizontale¹³ ». Ce que l'on trouve dans la *Lettre aux Hébreux* est une typologie « verticale » : le culte terrestre est la copie, l'antitype, de la réalité céleste. Mais il y a aussi une typologie « horizontale », qui est surtout celle développée dans la liturgie : les actions par lesquelles le Christ a « transmis les mystères » sont désignées comme le type, alors que le rite de l'Église, qui porte la « frappe » du type, est dit « antitype ».

Ici, la pensée patristique opère un déplacement par rapport à la typologie biblique, tout en restant dans la même orientation. Grâce à une prise en compte des catégories du platonisme, et afin d'exprimer la foi vécue de l'Église, le rapport entre antitype et type est repensé. Les catégories philosophiques expriment d'une autre manière ce qu'un Éphrem dit dans un langage poétique : l'antitype participe ontologiquement au type. Le type ne reste pas extérieur à

¹⁰ Le sens littéral de τύπος étant « frappe », le sens habituel du composé ἀντίτυπος [contre-frappe] est « repoussé » ou « ce qui repousse ». Pour les rares occurrences du sens de « correspondant », « image » ou « frappe » en dehors des écrits bibliques ou chrétiens, voir *A Greek-English Lexicon*, éd. Henry George LIDDELL – Robert SCOTT, Oxford, Clarendon Press, 1843, 1940⁹, 1968 (réimpr. avec Supplément), p. 165.

¹¹ [...] while in some sense the antitype precedes the type, what is signified is something eschatological and transcendent. F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 197.

¹² Pour cette partie, voir E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 107 et F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 196-197.

¹³ E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 107-108.

l'antitype comme s'il s'agissait d'un simple modèle rituel extérieur : « En tant que modèle caractérisant, déterminant et façonnant, le type vit et est présent à l'intérieur de l'antitype ; il l'imprègne¹⁴ ».

Ce qui vaut pour le type vaut aussi pour l'antitype. Ainsi, il y a une participation, une identité réelle entre type et antitype. Une telle conception permet de comprendre la définition de saint Paul de l'eucharistie. Le « Repas du Seigneur » (1 Co 11,20), de soi, désigne la dernière Cène. Mais, pour Paul, il désigne toute liturgie eucharistique légitime, c'est-à-dire toute eucharistie qui correspond à son modèle, son *τύπος*. C'est ainsi que l'eucharistie des Corinthiens n'était pas le « Repas du Seigneur », parce que les divisions chez les chrétiens empêchaient leur célébration de correspondre au modèle donné par le Christ à la Cène. C'est ce qui permet à Mazza de définir la relation entre type et antitype de manière éclairante comme une « identité dans la différence¹⁵ ».

2. Une paléoanaphore alexandrine : l'exemple du *Papyrus Gr. 254* de Strasbourg

21. Un fragment d'anaphore ?

Le papyrus Strasbourg *Gr. 254* (Bibliothèque nationale de l'université de Strasbourg) est le témoin le plus ancien de l'anaphore alexandrine de saint Marc (MARC)¹⁶. Michel Andrieu et Paul Collomp, ses premiers éditeurs, datent son écriture du V^e ou même du IV^e siècle¹⁷. Mais le texte est probablement plus ancien encore. Pendant cinquante ans, on a pensé qu'il s'agissait simplement de la « préface » de MARC, et que le reste de la prière se trouvait sur des feuilles disparues¹⁸. Mais depuis les années 1970, les chercheurs le

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 108.

¹⁶ STR 254 est antérieur de six ou sept siècles au témoin complet le plus ancien de MARC, cod. Vat. Gr. 1970 (*PE I*, p. 101-115) : voir Walter D. RAY, « The Strasbourg Papyrus », *Essays in Eastern Eucharistic Prayers*, éd. Paul F. BRADSHAW, Collegeville, Liturgical Press, 1997, 39-56, p. 39.

¹⁷ Michel ANDRIEU – Paul COLLOMP, « Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc », *RevSR* 8, 1928, 489-513, p. 491.

¹⁸ En commençant par Andrieu et Collomp : *Ibid.*, p. 514.

considèrent de plus en plus comme un texte complet¹⁹, sans toutefois en avoir la certitude absolue²⁰. Cuming y voit une structure tripartite analogue à celle de la *Birkat ha-Mazon* juive²¹, *Didachè* 9-10 et l'anaphore d'Addaï et Mari²². Mazza a comparé la prière de Strasbourg Gr. 254 (STR) avec *Didachè* 9-10, l'« eucharistie mystique » des Cons-

¹⁹ Edward KILMARTIN, « *Sacrificium Laudis* : Content and Function of Early Eucharistic Prayers », *TS* 35, 1974, 268-287, p. 280, qui date la prière elle-même du III^e siècle ; Geoffrey J. CUMING, « The Anaphora of St. Mark : A Study in Development », *Le Muséon* 95, 1982, p. 115-129, reproduit dans *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, p. 57-72 (les références sont à cette édition) ; *Id.*, *The Liturgy of St. Mark*, Rome, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, OCA 234, 1990, XXIII-XXVII ; Herman A.J. WEGMAN, « Une anaphore incomplète ? Les fragments sur papyrus Strasbourg Gr. 254 », *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions : presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday*, éd. Roelof VAN DEN BROEK – Maarten J. VERMASEREN, Leiden, Brill, « Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain » 91, 1981, 432-450, qui la qualifie de « bénédiction strophique », p. 436, et de « bénédiction anaphorique », p. 447 ; E. MAZZA, « Una Anafora incompleta ? Il Papiro Strasbourg Gr. 254 », *EL* 99/6, 1985, 425-436, la qualifie de *una anafora o, meglio, una paleoanaphora completa*, p. 436.

²⁰ Pour une mise en garde en ce sens, voir Bryan D. SPINKS, « A Complete Anaphora ? A Note on Strasbourg Gr. 254 », *HeyJ* 25, 1984, 51-55 : *While the possibility that Stras. 254 is a complete anaphora cannot be ruled out, the hypothesis cannot yet be taken as proven*, p. 55.

²¹ Pour la *Birkat ha-Mazon* et les antécédents juifs de la liturgie eucharistique chrétienne, voir Louis FINKELSTEIN, « The Birkat Ha-Mazon », *The Jewish Quarterly Review* NS 19, 1928-1929, 211-262, avec texte conjecturel des trois strophes p. 227.203.233 ; L. BOUYER, *Eucharistie*, ch. 2 : « Liturgie juive et liturgie chrétienne », p. 21-34 ; ch. 5 : « De la berakah juive à l'eucharistie chrétienne », p. 95-136 ; Louis LIGIER, « De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Église », *LMD* 87, 1966, p. 7-51 ; *Id.*, « De la Cène à l'Eucharistie », *Assemblées du Seigneur (Deuxième série)* 1, 1968, p. 19-57 ; *Id.*, « The Origins of the Eucharistic Prayer : From the Last Supper to the Eucharist », *StLi* 9, 1973, p. 176-185 ; Kurt HRUBY, « La Birkat ha-Mazon ; la prière d'action de grâces après le repas », *Mélanges liturgiques offerts au R.P. dom Bernard Botte à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale (4 juin 1972)*, Louvain, Mont-César, 1972, p. 205-222 ; E. MAZZA, *L'action eucharistique*, ch. 2 : « Les sacrifices de l'Ancien Testament et le repas rituel », p. 21-29 ; ch. 4 : « De la liturgie juive à l'eucharistie chrétienne », p. 41-47 ; ch. 5 : « Les paléoanaphores : de la *Didachè* à l'Eucharistie mystique », p. 49-51. L'expression « *Birkat ha-Mazon* chrétienne » est employée au chapitre 6 pour qualifier les prières eucharistiques de *Didachè* 10 et *Constitutions apostoliques* 7 dans C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma – tōdā veterotestamentaria, beraka giudaica, anafora cristiana*, Rome, Biblical Institute Press, « *Analecta Biblica* » 92, 1981, p. 249-253.

²² G.J. CUMING, *The Liturgy of St. Mark*, p. XXV-XXVI.

titutions apostoliques VII, 25-26 et la prière eucharistique de la *Tradition apostolique*, textes qu'il comprend comme des développements de la *Birkat ha-Mazon*. Il voit dans les trois prières une commune structure tripartite : action de grâce – offrande – supplication²³. Il en tire la conclusion que STR est véritablement une anaphore, ou mieux, une paléanaphore, qui n'a pas besoin d'être complétée par d'autres éléments²⁴. D'ailleurs le texte de la prière recouvre une feuille complète de papyrus et se termine par une doxologie, ce qui peut plaider pour sa reconnaissance comme une prière complète²⁵. C'est donc une prière d'une structure très archaïque, qui ne comporte pas encore le *Sanctus*, l'anamnèse et l'épiclese. Elle est importante en raison de cet archaïsme, mais aussi parce qu'elle nous aide à mieux comprendre comment se sont développées les trois strophes caractéristiques des paléanaphores, ancêtres des formes postérieures, porteuses d'une structure théologique plus complexe²⁶.

22. Le *Papyrus Gr. 254* de Strasbourg : texte et structure

Dans le texte qui suit, certaines citations bibliques plus significatives sont en italiques, et des incises qui constituent des formules de transitions qui structurent la prière sont soulignées. Les trois strophes de la prière sont séparées par des astérisques²⁷.

²³ E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 49-76.

²⁴ ID., *The Origins of the Eucharistic Prayer*, trad. Ronald E. Lane, Collegeville, Liturgical Press, 1995, p. 177-194.

²⁵ W.D. RAY, « Rome and Alexandria : Two Cities, One Anaphoral Tradition », *Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis*, éd. Maxwell E. Johnson, Collegeville, Liturgical Press, 2010, 99-127, p. 102.

²⁶ E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 53. On peut signaler que d'autres hypothèses ont été formulées : Thomas J. TALLEY, « The Literary Structure of the Eucharistic Prayer », *Worship* 58, 1984, 404-420, p. 417, y voit la structure bipartite de la *tôdâ* ; David TRIPP, « The Prayer of St. Polycarp and the Development of Anaphoral Prayer », *EL* 104/2-3, 1990, 97-132, p. 128-129, y voit un exemple d'une structure anaphorique égyptienne typique du II^e siècle, qu'il distingue de ce qu'il appelle la *Anatolian/Syrian line of development*, p. 128 ; G.J. CUMING, « The Anaphora of St. Mark », p. 128-129, et « Egyptian Elements in the Jerusalem Liturgy », *JThS* 25, 1974, 117-124, y voit aussi la source de l'anaphore commentée par Cyrille dans ses *Catéchèses mystagogiques*, et dit dans sa conclusion : *At the beginning of the fourth century Egypt and Jerusalem were using essentially the same rite, which differed from that in use at Antioch.* p. 123.

²⁷ Les astérisques qui divisent le texte en trois strophes sont éditoriaux.

[Recto]

Te [...] bénir [...] nuit et jour,

toi qui as fait le ciel et tout ce qui s'y trouve,
la terre et ce qui est sur la terre,
les mers et les fleuves et tout ce qui s'y trouve (Ne 9,6 / Dn 4,37, LXX),
toi qui as fait l'homme d'après ton image et ta ressemblance ;
tu as fait toutes choses par ta sagesse (Ps 103,24),
la lumière (cf. Is 45,6) véritable, ton Fils, le Seigneur et notre Sauveur Jésus Christ,

par lequel, te **rendant grâce** à toi, et avec lui, avec le Saint-Esprit,
nous offrons le sacrifice spirituel, ce culte non-sanglant
que t'offrent toutes les nations
depuis le lever du soleil jusqu'à son couchant,
du nord jusqu'au midi,
car grand est ton nom parmi les nations ;
et en tout lieu de l'encens est offert à ton saint nom,
et un sacrifice pur (Ml 1,11),

sur lequel sacrifice et oblation
nous te prions et nous te supplions :
souviens-toi de ton Église sainte et unique, catholique,
de tous les peuples et de tous tes troupeaux ;
la paix qui vient des cieux, accorde-la aux cœurs de nous tous
mais accorde-nous aussi la paix de cette vie ;
garde en paix le roi de la terre,
[fais que ses desseins soient] pacifiques
envers nous et envers ton saint nom,
[conserve en toute paix]
le chef de [...], l'armée, les princes, le sénat.

[Verso]

[Accorde-nous] des fruits pour la semence et pour la moisson
[...] pour les pauvres de ton peuple,
pour nous tous qui invoquons ton nom,
pour tous ceux qui espèrent en toi.
Accorde le repos de l'âme à ceux qui se sont endormis.
Souviens-toi de ceux dont nous faisons aujourd'hui mémoire
et de ceux dont nous citons les noms
et de ceux dont nous ne citons pas les noms ;
[souviens-toi aussi] partout de nos saints Pères orthodoxes et évêques
et donne-nous d'avoir part et héritage
avec la belle [compagnie] de tes saints prophètes, apôtres et martyrs...

Accorde-leur maintenant par le Seigneur et notre Sauveur
par qui à toi gloire pour les siècles des siècles²⁸.

221. *L'action de grâce*

2211. Action de grâce pour la Création et pour la
lumière

Dans cette première strophe de la paléanaphore alexandrine, on trouve une évocation de la Création par l'intermédiaire du Christ ; en s'appuyant sur le Ps 103,24, le Christ est identifié avec la sagesse divine qui a présidé à l'œuvre de la Création. Le Christ est également qualifié de « vraie lumière » et de « Sauveur ». Si le thème de la lumière est ainsi développé dans un sens messianique, l'essentiel de l'action de grâce se concentre sur la Création, et non pas sur l'incarnation ou la rédemption²⁹. On peut y voir une compréhension de l'eucharistie comme une réponse de la Création au Créateur telle qu'Origène la formule :

Il ne faut pas refuser de manger avec action de grâce au Créateur ces choses qui ont été créées pour nous [...] Nous [...] rendons grâce au Créateur de l'univers, nous mangeons les pains offerts avec action de grâce

²⁸ Traduction dans E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 335-336, d'après M. ANDRIEU – P. COLLOMP, « Fragments sur papyrus », p. 489-513 ; voir aussi *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, éd. Anton HÄNGGI – Irmgard PAHL (3^e éd. Albert GERHARDS – Heinzgerd BRAKMANN), Fribourg, Éditions universitaires, SpicFri 12, 1968, 1998³, p. 116-119. La traduction a été légèrement modifiée afin de tenir compte de la correction du texte d'Andrieu – Collomp effectuée pour des raisons qui sont exposées plus loin.

²⁹ Tout au long de son histoire, MARC n'a jamais connu une action de grâce explicite pour l'œuvre de salut du Christ. Aux environs de 500, une citation de la partie de l'anaphore de saint Jacques (JACQUES) qui fait suite au *Sanctus* et qui traite de la chute et de ses remèdes a été inséré dans la préface de MARC (la partie qui correspond à STR). Le texte de JACQUES se poursuit en évoquant l'envoi du Christ, mais le scribe qui a effectué l'interpolation n'a pas retenu cette partie de JACQUES : il a préféré insérer une phrase qui semble être de sa propre composition et qui oriente la prière vers l'offrande. Voir G.J. CUMING, « The Anaphora of St. Mark », p. 64, avec renvoi à *Liturgies Eastern and Western. Being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church*, t. 1 : *Eastern Liturgies*, éd. et trad. Frank E. BRIGHTMAN, Oxford, Clarendon Press, 1896, p. 125, l. 25-31 (MARC, voir aussi *PE I*, p. 102, l. 15-18) et p. 51, l. 13-17 (JACQUES, voir aussi *PE I*, p. 246, l. 35-39).

et prière sur les oblats, pains devenus par la prière un corps saint qui sanctifie ceux qui en usent avec une intention droite³⁰.

L'idée que c'est le devoir du monde créé de rendre grâce à son Créateur est déjà présente chez Philon, qui comprend l'offrande de l'encens dans le Temple comme un symbole de l'oblation totale que la Création fait d'elle-même à Dieu :

Sous le symbole [*διὰ συμβόλου*] du parfum sacré, c'est lui [le monde] qui doit rendre grâce [*εὐχαριστεῖν*] au Créateur : en apparence [*λόγῳ*], c'est le mélange préparé selon l'art des parfumeurs qui se consume ; en réalité [*ἔργῳ*], c'est le monde créé par la sagesse divine qui, tout entier, se consacre en un holocauste du matin et du soir. Telle est bien la vie convenant au monde : rendre grâces [*εὐχαριστεῖν*] au Père créateur continuellement, sans interruption ; ne rien faire d'autre que se consumer en se réduisant à ses premiers éléments, pour montrer qu'il ne met rien de côté pour lui-même, qu'il s'offre tout entier en offrande pour le Dieu qui l'a engendré³¹.

Mais Origène et la paléanaphore ajoutent une autre dimension à cette offrande cosmique : le Christ. La Création, pour laquelle nous rendons grâce, nous vient par le Christ, sagesse de Dieu, et c'est par le Christ que nous rendons grâce pour ce que Dieu a créé :

Celui à qui nous offrons les prémices est aussi Celui vers qui nous faisons monter nos prières, puisque « nous avons un grand prêtre insigne qui a pénétré dans le ciel, Jésus le Fils de Dieu » (Hb 4,14)³².

La paléanaphore alexandrine présuppose et dépend de l'activité cosmique du Christ comme sagesse de Dieu dans l'œuvre de la Création, ainsi que de son activité de grand prêtre dans celle de la rédemption. L'action de grâce, qui trouve sa source dans le Christ, est aussi une action de l'humanité. La mention de la création de l'homme à ce point dans l'anaphore, ce qui est propre à la tradition alexandrine, indique que l'humanité joue un rôle central dans l'acti-

³⁰ ORIGÈNE, *Contre Celse* 8, 33, éd. et trad. Marcel BORET, t. 4, Paris, Cerf, SC 150, 1969, p. 247.

³¹ PHILON D'ALEXANDRIE, *Quis rerum divinarum heres sit* 199-200, introd., trad. et notes Marguerite Harl, Paris, Cerf, « Les œuvres de Philon d'Alexandrie » 15, 1966, p. 262-265.

³² ORIGÈNE, *Contre Celse* 8, 34, p. 249.

vité cosmique d'action de grâce et d'offrande qui est accomplie par et dans le Christ³³.

2212. Une action de grâce sacrificielle

Enrico Mazza a relevé la parenté de cette eucharistie alexandrine pour la Création et pour la lumière avec le *Yostèr*³⁴, une prière juive du matin :

Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, roi de l'univers, « formant [en hébreu : *yotsèr*] la lumière et créant les ténèbres, faisant la paix et créant tout », (Is 45,7) qui, en miséricorde, éclaire la terre et ceux qui l'habitent ; et qui en sa bonté renouvelle chaque jour continuellement l'œuvre de la Création.

« Que tes œuvres sont magnifiques, Seigneur. Tu as fait tout avec sagesse, la terre est remplie de ta richesse » (Ps 103,24).

...

Puisses-tu faire luire une lumière nouvelle sur Sion ; et puissions-nous, nous tous, mériter de jouir promptement de sa lumière.

Béni sois-tu, Seigneur, modelleur des luminaires³⁵ !

Si les formes littéraires des deux prières sont différentes, leur objet théologique est identique : une action de grâce pour la lumière et la Création, fondée sur des citations d'Is 45,7 et de Ps 103,24, avec une interprétation messianique du thème de la lumière, le tout dans une perspective sapientielle. Mazza postule ici une influence de la liturgie des Thérapeutes sur la liturgie chrétienne. Il fait remarquer que le repas rituel de cette communauté « monastique » et messianique juive ne se terminait pas par la *Birkat ha-Mazon*, car le repas du soir s'achevait par le chant d'ouverture d'une Vigile qui durait toute la nuit. À l'aube, ils disaient les prières du matin, debout, tournés vers l'Orient et les mains levées. Grâce à leur conception typologique des Écritures, du culte et de toute la Création, les Thérapeutes éta-

³³ Voir W.D. RAY, « The Strasbourg Papyrus », p. 45-46.

³⁴ E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 54.

³⁵ *Benedictus tu, Domine, Deus noster, rex uniuersi*, « formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans uniuersum » (Is 45,7), *illuminans terram et eos qui habitant super eam cum misericordia et ex bonitate sua renouans quotidie iugiter opera creationis*. « *Quam magnificata sunt opera tua, Domine. Omnia cum sapientia fecisti : impleta est terra possessione tua* » (Ps 103,24)... *Lucem nouam illumina super Sion et digni mox efficiamur nos omnes lucis eius. Benedictus tu, Domine, formans sidera*. Version latine de PE I, p. 36-37.

blissaient un rapport entre, d'une part, leur liturgie, les repas et la prière du matin, et d'autre part, le culte sacrificiel du Temple de Jérusalem. Ils avaient une conception sacerdotale de leur communauté ; leur nom même a un sens sacerdotal, en rapport avec le rôle sacrificateur du prêtre. Puisque la communauté « correspond typologiquement » au sacerdoce d'Israël, le banquet du soir et la prière du matin « correspondent typologiquement » aux sacrifices. Il ne s'agit pas de métaphores, mais d'une réalité, fondée sur la participation. Cette compréhension typologique de leur culte permettait à la prière des thérapeutes de « participer » à la nature des sacrifices du Temple, car ces prières « participaient ontologiquement³⁶ » aux sacrifices. Ces sacrifices dans le Temple le matin et le soir, le sacrifice perpétuel, constituaient l'acte de culte par excellence, et, selon le *Midrash*, tenait son origine du sacrifice d'Isaac :

Le sacrifice quotidien d'un bélier, évoquant le bélier offert par Abraham à la place d'Isaac, rend pour ainsi dire présente l'action accomplie jadis sur le mont Moriah et applique à ceux qui l'offrent le mérite d'Isaac³⁷.

Mais y avait-il un lien entre la communauté juive d'Alexandrie et l'Église alexandrine ? Mazza pense en avoir trouvé un à travers le monachisme³⁸. Il n'est pas impossible que les usages des Thérapeutes aient influencé la pratique liturgique des moines chrétiens, bien que, comme le signale Antoine Guillaumont, on ne puisse pas suppléer à l'absence de documentation à travers un hiatus de deux siècles entre les thérapeutes et les premiers moines, et qu'il convienne d'élargir l'enquête aux dimensions du judéo-christianisme égyptien, plutôt que de la restreindre aux seuls thérapeutes³⁹. Il est néanmoins frappant de constater les ressemblances entre la liturgie des Thérapeutes et celles des ascètes chrétiens. Les moines de Scété, au IV^e siècle, célébraient une veillée le samedi soir qui durait toute la

³⁶ E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 54-55.

³⁷ K. HRUBY, « La fête de Rosh ha-Shanah », dans *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968)*, Louvain, Imprimerie Orientaliste, « Revue d'études et de recherches sur les Églises de langue syriaque », 1969, 47-70, p. 62.

³⁸ Voir E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 56-59.

³⁹ Voir Antoine GUILLAUMONT, « Philon et les origines du monachisme », *Philon d'Alexandrie. Lyon, 11-15 septembre 1966*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, « Colloques nationaux du Centre national de la recherche scientifique », 1967, 361-373, en particulier, en p. 362 et 373.

nuit, et qui s'achevait le dimanche, à l'heure des prières du matin. À la fin de cet office nocturne on célébrait l'eucharistie dominicale, donc, au moment de la prière du matin. Pour les Thérapeutes, ces prières étaient les prières principales de la journée, et elles étaient conçues à la fois comme culte et comme sacrifice. Dans ces circonstances, il semble donc tout à fait possible que l'eucharistie alexandrine se soit adaptée à l'heure de sa célébration, en reprenant des thèmes et caractéristiques propres aux prières du matin de la liturgie juive. Ces thèmes et caractéristiques ont pu passer du *Yotsèr* à l'eucharistie : les thèmes de la lumière et de la Création, avec le thème messianique, dans une perspective sapientielle ; et le caractère cultuel et sacrificiel de la prière, dans une perspective typologique.

2213. Confession de louange ou action de grâce ?

Il est probable que STR renvoie un écho de Dn 4,34 d'après la version des LXX (4,37), où Nabuchodonosor prie : « Je confesserai [en retour ?] [ἀνθομολογοῦμαι] le Très-Haut et louerai Celui qui créa le ciel et la terre et les mers et les fleuves et tout ce qu'ils contiennent⁴⁰ ». On a ici la mention de la mer et des fleuves, inhabituelle dans une prière eucharistique, mais présente dans STR et dans le texte reçu de MARC⁴¹. Le texte de Dn comporte aussi le verbe rare ἀνθομολογέομαι, employé dans une seule anaphore connue : l'anaphore alexandrine de saint Marc. Il a pu se trouver aussi dans STR ; il remplirait bien la lacune après « bénir » [εὐλογεῖν]. La lacune ne laisse pas assez de place pour un deuxième verbe long, comme εὐχαριστέω, que l'on trouve aussi dans les témoins plus tardifs de MARC. La présence des paroles « les mers et les fleuves » suggère que le verbe ἀνθομολογέομαι se trouvait dans ce premier état de l'anaphore alexandrine, tandis que le manque de place suggère qu'εὐχαριστέω ne s'y trouvait pas à ce stade de son développement. D'ailleurs Origène, peut-être à propos de cette prière eucharistique, disait que « confession » [ἀνθομολόγησις] avait le même sens que « action de grâce » [εὐχαριστία]⁴².

⁴⁰ Pour ce paragraphe, voir W.D. RAY, « The Strasbourg Papyrus », p. 45.

⁴¹ PE I, p. 102-103.

⁴² ORIGÈNE, *De la prière* 14,2, PG 11, 415-562, c. 461A.

222. L'offrande

2221. Une doxologie transformée ?

À cheval sur les deux premières strophes de la prière nous trouvons ceci : « ton Fils, le Seigneur et notre Sauveur Jésus Christ, par lequel, te rendant grâce à toi, et avec lui, avec le Saint-Esprit ». Wegman, Cuming et Mazza ont tous les trois émis l'hypothèse que la proposition relative est le résultat de la transformation d'une doxologie qui auparavant terminait la première partie de l'anaphore, comme celles qui rythment la prière de la *Didachè* 9-10, ou celle qui suit l'offrande de la prière des *Constitutions apostoliques* VII⁴³. Dans sa forme actuelle cette incise sert de transition, articulant ce qui précède – l'action de grâce à caractère sacrificiel – avec ce qui suit – l'oblation du sacrifice non-sanglant. Mise en parallèle avec l'incise précédente, elle forme ce que Ray appelle le « pivot » de la prière : la sortie de la création de Dieu et son retour vers lui dans l'action de grâce par le Christ⁴⁴ :

tu as fait toutes choses par ta sagesse [...] Jésus Christ,
par lequel, te rendant grâce [...] nous offrons.

Ray émet également l'hypothèse que ce fut cette vision de l'action cosmique du grand prêtre Jésus Christ qui a motivé la transformation de cette proposition d'une simple formule de conclusion en charnière sur laquelle tourne l'ensemble de la prière.

2222. Une oblation en action de grâce

La nature cultuelle et sacrificielle de l'eucharistie se trouve clairement formulée dans cette deuxième strophe. On peut comprendre ainsi sa structure :

⁴³ *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, 9-10, éd. et trad. Willy RORDORF – André TUILIER, Paris, Cerf, SC 248, 1978, p. 174-183 ; *Les constitutions apostoliques*, 7, 25,4, éd. et trad. Marcel METZGER, t. 3, Paris, Cerf, SC 336, 1987, p. 54, l. 16-17 ; H.A.J. WEGMAN, « Une anaphore incomplète ? », p. 443-444 ; G.J. CUMING, « Four Very Early Anaphoras », *Worship* 58/2, 1984, 168-172, p. 169-170 ; E. MAZZA, « Una anafora incompleta ? », p. 436.

⁴⁴ W.D. RAY, « The Strasbourg Papyrus », p. 47.

- 1 : Un participe présent au pluriel, « rendant grâce » [ἐ]ὐχαριστοῦντες⁴⁵] est le sujet d'un verbe à la première personne du pluriel, « nous offrons » [προσφέρο[μ]εν⁴⁶]. Si l'hypothèse d'une doxologie transformée en formule de transition est exacte, le premier mot de cette strophe avant le remaniement aurait été un verbe, très probablement « nous rendons grâce » [εὐχαριστοῦμέν], comme dans *Didachè* 9-10. Ici, le verbe principal est « offrir », et « rendre grâce » est devenu un participe. Néanmoins, l'activité qu'exprime la prière est toujours l'action de grâce ; le verbe « offrons » exprime le moyen d'accomplir l'action de grâce : l'offrande sacrificielle.

- 2 : Ce qui est offert est un « sacrifice raisonnable » ou « spirituel⁴⁷ » : la prière d'action de grâce comporte donc un caractère sacrificiel. C'est aussi un « service » ou un « culte non-sanguinolent » ; la prière sacrificielle d'action de grâce a aussi un caractère cultuel. Dans la formulation de la prière, ce caractère cultuel est une conséquence du caractère sacrificiel de la prière d'action de grâce, qui, elle, reste l'élément fondamental. On trouve des formulations semblables chez des auteurs alexandrins, qui semblent faire écho à la liturgie qu'ils connaissaient ; ces formulations s'enracinent dans le Nouveau Testament (Rm 12,1), et, comme d'autres écrits chrétiens, semblent aussi rappeler une tradition plus ancienne, d'origine juive.

⁴⁵ La version latine de J. Quasten donnée par PE I, p. 117 traduit par *gratias agamus*, ce qui dissimule un élément fondamental de la structure de ce texte ; dans le papyrus l'emplacement de l'ε correspond à une lacune.

⁴⁶ Dans le papyrus l'emplacement du μ correspond à une lacune.

⁴⁷ Pour le sens de λογικός, voir Odon CASEL, « Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung », *JLw* 11, 1931, 1-19 ; Bernard BOTTE, « Rationabilem », *LMD* 23, 1950, 47-49 ; Christine MOHRMANN, « Rationabilis – ΛΟΓΙΚΟΣ », *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, *Le latin des chrétiens*, Rome, « Storia e letteratura » 65, 1961², 179-187, p. 179.184 ; Arnold ANGENENDT, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut - Sündenbock - Eucharistie*, Fribourg-B., Herder, 2011.

(a) Athénagore d'Alexandrie (2^e moitié du II^e siècle), dans sa *Supplique pour les chrétiens* adressée à l'empereur Marc-Aurèle, sans doute en 177⁴⁸, semble à la fois faire des citations d'une prière qui ressemble à STR et reproduire l'essentiel de la suite de ses idées :

Ce sera lui [l'Artisan et Père de cet univers] offrir le plus grand sacrifice que de savoir qui *a déployé et courbé les cieux* (Jb 9,8), qui *a établi la terre* comme centre du monde, qui *a rassemblé les eaux pour former les mers* [Ps 103,2.5.9], qui *a séparé la lumière des ténèbres*, qui *a orné d'astres l'éther* [cf. Gn 1,4], qui *a fait porter à la terre toutes sortes de semences* [cf. Gn 1,29], qui *a créé les animaux* [cf. Gn 1,24-25] et qui *a façonné l'homme* [Gn 2,7]. Ainsi donc, puisque nous admettons un Dieu artisan qui donne sa cohérence «à l'univers» et le gouverne avec cette science et cette habileté qu'il manifeste dans la conduite de toutes choses, et que nous tendons vers lui des mains pures [cf. 1 Tm 2,8], quel besoin a-t-il encore d'hécatombes ? « Eux, les hommes les fléchissent avec des sacrifices et d'humbles prières, Avec des libations et la graisse des victimes, quand ils viennent Les supplier après une offense ou après une faute. »

(HOMÈRE, *Iliade* 9, 499-501 ; cit. PLATON, *République* 364 d-e)

Mais moi, qu'ai-je à faire d'holocaustes dont Dieu n'a pas besoin ? Et certes, il faut lui adresser *un sacrifice non-sanglant, lui rendre un culte rationnel* (cf. Rm 12,1)⁴⁹.

(b) Origène, dans *Contre Celse*, semble citer un texte liturgique lorsqu'il récuse les sacrifices immolés lors des fêtes païennes :

C'est même célébrer la fête selon la vérité que de faire son devoir en priant toujours, en ne cessant pas d'offrir les sacrifices non-sanglants dans les prières adressées à la divinité⁵⁰.

⁴⁸ Date établie par la formulation des titres impériaux dans la dédicace de l'ouvrage : ATHÉNAGORE, *Legatio* 13,2-4, dans *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la Résurrection des morts*, introd., texte et trad. Bernard Pouderon, Paris, Cerf, SC 379, 1992, Introduction, p. 23.

⁴⁹ ATHÉNAGORE, *Legatio* 13,2-4, *ibid.*, p. 113 ; aussi *Legatio and De Resurrectione*, éd. et trad. anglaise William R. SCHOEDEL, Oxford, Clarendon Press, « Oxford Early Christian Texts », 1972, p. 27-29 ; (texte grec seulement) Athenagoras. *Legatio pro christianis*, éd. Miroslav MARCOVICH, Berlin – New York, De Gruyter, « Patristische Texte und Studien » 31, 1990, p. 47.

⁵⁰ ORIGÈNE, *Contre Celse* 8, 21, t. 4, p. 222-223 ; la partie de la traduction qui correspond au texte cité en grec a été légèrement modifiée.

(c) On trouve une formulation semblable dans les *Actes d'Apollonius*, martyr à Rome en 185, sous Commode (182-192)⁵¹. Devant la demande de son juge de sacrifier aux dieux, Apollonius déclare :

Moi et tous les chrétiens, nous rendons un sacrifice non-sanglant et pur au Dieu tout-puissant, Seigneur du ciel et de la terre [version arménienne : et de la mer] et de tout souffle [= ce qui vit], mais avant tout par des prières et des images en paroles⁵².

Le contexte est celui d'un exposé de la prière des chrétiens pour l'empereur, avec une pointe de polémique contre les idoles, car Apollonius précise que les chrétiens n'adorent pas les images de l'empereur comme les païens, mais utilisent ces images autrement, en priant pour le souverain. Cette déclaration fait peut-être allusion à un texte liturgique, mais on ne peut pas en avoir la certitude ; pourtant la version arménienne, qui ajoute la mention de la mer, se rapproche du texte de STR et sa citation de Ne 9,6 / Dn 4,37 (LXX). De surcroît, comme le remarque David Tripp, Apollonius caractérise le véritable sacrifice comme le culte spirituel du seul Créateur, auquel sont jointes des prières d'intercession, en premier lieu pour le souverain : cette conception du sacrifice constitue aussi un résumé du contenu de STR, donc d'une anaphore de type alexandrin⁵³. La déclaration d'Apollonius témoigne au moins de la conception qu'ont

⁵¹ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* 5, 21,2-5, éd. et trad. Gustave BARDY, Paris, Cerf, SC 41, 1955, p. 63-64 raconte son martyre et renvoie à ses Actes ; une traduction anglaise des *Actes* arméniens a été éditée par Frederick C. CONYBEARE, *Apology and Acts of Apollonius and other Monuments of Early Christianity*, Londres, Sonnenschein – New York, Macmillan, 1894, p. 35-48, disponible en ligne : <https://archive.org/details/apologyactsofapo00conyrich> [consulté le 10/05/2024] ; les *Actes* grecs ont été édités par Joseph VAN DEN GHEYN, « Sancti Apollonii romani. Acta graeca ex codice parisino graeco 1219 », *Analecta bollandiana* 14, 1895, p. 285-294 ; texte repris dans Rudolf KNOPF – Gustav KRÜGER, « Akten des Apollonius », *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1929², p. 30-35.

⁵² *Θυσίαν ἀναίμακτον καὶ καθάραν ἀναπέμπω κάγω καὶ πάντες χριστιανοὶ τῷ παντοκράτορι Θεῷ, τῷ κυριεύοντι οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάσης πνοῆς, τὴν δι' εὐχῶν μάλιστα καὶ λογικῶν εἰκόνων [...]*, J. VAN DEN GHEYN, « Sancti Apollonii romani » 8, p. 287 et Rudolf KNOPF – Gustav KRÜGER, « Akten des Apollonius », p. 3, l. 3-5 ; cf. F.C. CONYBEARE, *Acts of Apollonius* 8, p. 39. Je remercie Élisabeth Gauthé pour son assistance dans la traduction et l'interprétation de ce texte.

⁵³ D. TRIPP, « The Prayer of St. Polycarp », p. 104, note 18, *in fine*.

les chrétiens de la relation entre la prière et le sacrifice, et de la prière comme sacrifice non-sanglant. Cependant, même si on ne peut pas l'affirmer de manière certaine, on ne peut pas exclure une influence d'une anaphore de type alexandrin sur ce texte. Les Actes disent qu'Apollonius était originaire d'Alexandrie ; selon Joseph van den Gheyn, l'éditeur de ces Actes grecs, c'est une identification erronée basée sur un rapprochement avec Ac 18,24⁵⁴, mais ce que nous avons relevé plaide en faveur de cette origine alexandrine. De toute manière, il semble peu probable que l'auteur des Actes ait voulu faire croire à ses lecteurs qu'Apollonius avait au moins 150 ans au moment de sa mort, ce qui serait le cas si c'était le même personnage que celui des Actes !

(d) Dans la prière pour l'ordination d'un évêque du Livre VIII des *Constitutions apostoliques*, le sacrifice non-sanglant est mis en relation avec Ml 1,11 :

« Le sacrifice pur » [Ml 1,11] et non-sanglant que tu as institué par le Christ, le mystère de « la nouvelle Alliance » [Lc 22,20 ; 1 Co 11,25]⁵⁵.

(e) L'idée du sacrifice non-sanglant par la prière vient peut-être de la pensée juive. Dans le *Testament de Lévi* [2^e moitié du I^{er} siècle avant J.-C.⁵⁶], les « anges de la Face du Seigneur » qui intercèdent pour les péchés d'ignorance des justes « offrent au Seigneur un parfum de bonne odeur, un sacrifice en paroles et non-sanglant⁵⁷ ». C'est un véritable sacrifice, car cette prière angélique a une valeur propitiatoire. Si un auteur païen comme Cicéron peut affirmer que la meilleure manière d'honorer les dieux est par un culte pur de l'esprit et de la voix⁵⁸, l'idée que la prière peut avoir le caractère d'un

⁵⁴ J. VAN DEN GHEYN, « Sancti Apollonii romani », p. 286, note 6.

⁵⁵ *Les constitutions apostoliques*, 8, 5,7, p. 149.

⁵⁶ André CAQUOT – Marc PHILONENKO, Introduction générale, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, dir. André DUPONT-SOMMIER – M. PHILONENKO, Paris, Gallimard, « La Pléiade » 337, 1987, XV-CXLVI, p. LXXXI.

⁵⁷ « Testament de Lévi » 3,5-6, *Testaments des douze patriarches*, trad. M. Philonenko, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, 833-857, p. 838.

⁵⁸ *Quos deos et uenerari et colere debemus, cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura integra incorrupta et mente et uoce ueneremur*. CICÉRON, *On the Nature of the Gods. Academics, De natura deorum* 2,28, trad. Harris Rackham, Cambridge MA, Harvard University Press – Londres, Heinemann, « Loeb Classical Library » 268, 1933, ré-

authentique sacrifice semble proprement judéo-chrétienne, un sacrifice qui est non-sanglant et effectué au moyen des paroles.

3 : Une citation de Ml 1,11 suit. Ce texte vétérotestamentaire trouve un écho dans He 13,15 : « En toute circonstance, offrons à Dieu, par Jésus, un sacrifice de louange, c'est-à-dire les paroles de nos lèvres qui proclament son nom » : déjà dans le Nouveau Testament, on a établi un lien entre cette prophétie et le culte de la nouvelle alliance, présentée comme « une actualisation cultuelle » de l'ancienne économie⁵⁹.

H. Wegman pense que l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* (qu'il pense également d'origine alexandrine) vise la célébration de l'eucharistie dans He 13,9-6 ; c'est par le Christ, nouveau prêtre qui a inauguré le culte nouveau, que la communauté nouvelle peut la célébrer :

L'arrière-fond de l'eucharistie chrétienne est la *θυσία αἰνέσεως* (« sacrifice de louange » He 13,15). Les mots grecs traduisent l'hébreu *tôdâ*... Il est très probable que le mot *εὐχαριστία* [...] comporte la même idée que *tôdâ*. L'eucharistie est l'action de grâces après l'offrande des dons de Dieu, qui les rend aux participants [...]. L'action liturgique est spirituelle par Lui [le Seigneur], qui seul a offert un culte agréable, en s'offrant lui-même. La communauté chrétienne fait mémoire du Seigneur, qui par sa mort est entré auprès du Père pour être le Médiateur de la nouvelle alliance. Le sacrifice n'est plus une hostie sanglante, mais une mémoire spirituelle⁶⁰.

impr. 1994, p. 192, disponible en ligne : <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd2.shtml#71> [consulté le 10/05/2024].

⁵⁹ Voir E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 61.

⁶⁰ H.A.J. WEGMAN, « Une anaphore incomplète ? », p. 446.

Au II^e siècle on trouve souvent MI 1,11 dans un contexte eucharistique : en *Didachè* 14,3⁶¹, ainsi que chez Justin (v. 100-162/168)⁶², Irénée (120/130-202)⁶³ et Tertullien (150/160- v. 220)⁶⁴. Thomas Talley⁶⁵ et Enrico Mazza⁶⁶ comprennent ce texte comme un récit d'institution, c'est-à-dire comme un texte biblique qui sert d'autorité divine pour définir et fonder l'action liturgique de l'Église aujourd'hui. Selon la terminologie de Cesare Giraudo, il s'agit d'un « embolisme » :

le lieu théologique scripturaire de la demande [...] [l]a citation formelle de paroles divines, prises dans l'Écriture et insérées dans le corps de la prière [...] comparable à une greffe, de type littéraire, que l'orant opère, pour des raisons théologiques, sur le tronc de son discours à Dieu⁶⁷.

Cette utilisation de MI 1,11 comme récit d'institution/embolisme n'est possible qu'en raison de la conception de l'eucharistie comme sacrifice que cette paléanaphore présuppose, une conception qui doit être éclairée par He 13,15. Le texte de Malachie ainsi interprété annonce que tous les hommes célébreront un sacrifice parfait et agréable à Dieu dans les derniers temps, un sacrifice dont le noyau est la mémoire des souffrances et de la mort du Seigneur⁶⁸. Ce texte à l'appui, l'eucharistie peut être comprise comme l'accomplissement de la prophétie, c'est-à-dire comme le sacrifice parfait. MI 1,11 permet aussi de distinguer le culte chrétien du culte juif :

⁶¹ *Didachè* 14,3, p. 193.

⁶² JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon* 41, *Justin martyr. Œuvres complètes. Grand apologie, Dialogue avec le juif Tryphon, Requête, Traité de la Résurrection*, trad. Georges Archambault – Louis Pautigny – Élisabeth Gauché, Paris, Migne, « Bibliothèque », 1994, p. 161-162.

⁶³ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* 4, 17, 5-6.18, 1, éd. et trad. Adelin ROUSSEAU et al., t. 2, Paris, Cerf « Sources chrétiennes » 100, 1965, p. 590-597, où « l'encens » de MI 1,1 est identifié avec la prière des saints d'Ap 5,8, elle-même sacrifice agréable à Dieu.

⁶⁴ TERTULLIEN, *Contre Marcion* 3, 22,6, éd. et trad. René BRAUN, t. 3, Paris, Cerf, SC 399, 1994, p. 192, avec une pointe de polémique contre les sacrifices de la Loi ancienne ; *ibid.*, 4, 1,8, éd. Claudio MORESCHINI – trad. R. Braun, t. 4, Paris, Cerf, SC 456, 2001, p. 62-65, passage des sacrifices anciens aux « liturgies préférables », *officia potiora*, parmi les nations païennes.

⁶⁵ T.J. TALLEY, « The Literary Structure of the Eucharistic Prayer », p. 417-418.

⁶⁶ E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 60.

⁶⁷ C. GIRAUDO, *In unum corpus*, p. 217.

⁶⁸ H.A.J. WEGMAN, « Une anaphore incomplète ? », p. 445.

c'est le sacrifice offert par « toutes les nations », autrement dit par les gentils.

223. *La supplication*

2231. Encore une doxologie transformée ?

Le texte de STR publié par Andrieu et Collomp donne la fin de la citation de MI 1,11 et le début des intercessions ainsi :

et en tout lieu de l'encens est offert à ton saint nom et un sacrifice pur
sacrifice et oblation nous te prions et nous te supplions.

Cette formulation est assez abrupte, et pas bien claire : le texte copte de MARC (connu sous le nom d'anaphore de saint Cyrille) de cette partie, donné par J.M. Hanssens, peut aider à mieux la comprendre :

et en tout lieu de l'encens est offert sur ton saint nom, et un sacrifice pur.
Donc sur ce sacrifice et cette oblation, nous prions et nous supplions ta bonté⁶⁹.

En se référant à ce texte cité par Hanssens, W.H. Bates remarque que, dans cette recension copte de l'anaphore, il n'y a pas de rupture entre l'action de grâce et les intercessions, et que le texte copte semble dépendre d'un texte grec légèrement différent du texte reçu de MARC grec⁷⁰. Hanssens propose aussi de corriger la version grecque de MARC pour la mettre en conformité avec la version copte : « Sur ce sacrifice et cette oblation⁷¹ ». Dans la même ligne, mais à propos de STR, G. Cuming a relevé que les mots soulignés

⁶⁹ [...] *et in omni loco offerunt incensum super nomen tuum sanctum, et sacrificium purum. Super hoc autem sacrificium et hanc oblationem, oramus et imploramus tuam bonitatem...* Jean Michel HANSENS, *Institutiones Liturgicae, de ritibus Orientalibus*, t. 3, *De missa rituum orientalium, pars altera*, Rome, Apud Aedes Pontificalis Universitatis Gregorianae, 1932, n. 1238, p. 382-383.

⁷⁰ William H. BATES, « Thanksgiving and Intercession in the Liturgy of St. Mark », *The Sacrifice of Praise. Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharistic and Baptismal Liturgies : in Honour of Arthur Hubert Couratin*, éd. B.D. SPINKS, Rome, C.L.V – Edizioni Liturgiche, BELS 19, 1981, 109-119, p. 115.

⁷¹ [...] ἐπὶ τῇ θυσίᾳ (δὲ ταυτῇ) καὶ προσφορᾷ (ταυτῇ) [...]. J. M. HANSENS, *Institutiones Liturgicae*, t. 3, n. 1248, p. 389-390.

plus haut, « sacrifice et oblation », ne font pas partie de la citation de Ml. Il propose de corriger la transcription d'Andrieu et Collomp, *ἐφηθυσί[α] καὶ προσφορά*, en : *ἐφ' ἧ θυσία καὶ προσφορά*, [sur lequel sacrifice et oblation], qui est la traduction française que nous avons donnée plus haut. Cette lecture implique un découpage différent des mots et une autre ponctuation, ce qu'autorise le manuscrit, et aussi l'ajout des trois ι souscrits, lettres qui, comme fait remarquer Bates, n'auraient pas été audibles si le papyrus avait été écrit sur audition⁷². Cette lecture trouve des éléments de confirmation dans le texte reçu copte de MARC, dont la préface dérive de STR, et dans les *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem⁷³.

De cette manière, on voit que la troisième strophe commence comme la deuxième par une proposition relative qui accroche l'action suivante à celle qui précède. Cette nouvelle action est l'intercession, introduite par « Souviens-toi », comme dans la *Didachè*. Mazza a proposé de voir dans cette proposition relative qui introduit les intercessions une deuxième doxologie transformée en formule de transition⁷⁴. Cette transformation littéraire aurait eu pour conséquence théologique d'articuler plus étroitement les supplications de l'Église à l'offrande du sacrifice d'action de grâce ; les deux endroits où on trouve ensemble les expressions « sacrifices » et « oblation » / « offrir » sont les formules de transition entre les deux strophes : *προσφέρομεν τὴν θυσίαν τὴν λογικὴν* [nous offrons le sacrifice spirituel], (début de la deuxième strophe) et *ἧ θυσία καὶ προσφορά* [lequel sacrifice et oblation], (début de la troisième strophe)⁷⁵. Comme la communauté qui employait cette anaphore la priait dans la confiance absolue que Dieu accepterait son sacrifice, puisqu'il était of-

⁷² W.H. BATES, « Thanksgiving and Intercession in the Liturgy of St. Mark », p. 116. La proposition de Cuming a été faite dans une lettre envoyée à Bates, dont il parle ici.

⁷³ Pour l'argumentaire détaillé, voir G.J. CUMING, « The Anaphora of St. Mark », *Le Muséon* 95, 1982, p. 119-120, *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, p. 61-62, résumé dans W.H. BATES, « Thanksgiving and Intercession in the Liturgy of St. Mark », p. 115-116 et W.D. RAY, « The Strasbourg Papyrus », p. 50 ; voir aussi CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* 5,8, éd. Auguste PIÉDAGNEL – trad. Pierre Paris, Paris, Cerf, SC 126bis, 1988², p. 157 : « sur cette victime de propitiation nous invoquons Dieu pour la paix [...] pour les empereurs, pour les armées [...] ».

⁷⁴ E. MAZZA, *The Origins of the Eucharistic Prayer*, p. 191.194 note 46.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 190.

fert en accord avec la parole de Dieu révélée au prophète (MI 1,11), ainsi elle suppliait et intercédait pour l'Église et pour tous les hommes, vivants et morts, « sur ce sacrifice et sur cette oblation ». Sa foi dans l'exaucement de sa prière se fondait sur sa foi dans l'acceptation de son sacrifice⁷⁶.

2232. Les intercessions : une prière pour la paix

Les intercessions sont déjà très développées dans le texte du papyrus de Strasbourg ; elles le seront encore davantage dans les versions postérieures de MARC. Cette partie commence par la prière pour l'Église, en demandant à Dieu le don de la « paix » : « la paix qui vient des cieux, accorde-la aux cœurs de nous tous mais accorde-nous aussi la paix de cette vie ».

On prie ensuite pour le roi, suppliant Dieu pour que le roi aussi se préoccupe de la paix. Puis cette intention est étendue aux chefs militaires, à l'armée, aux princes et au sénat. Il convient ici de se rappeler la place qu'occupe le souvenir des persécutions dans l'histoire de l'Église alexandrine : celles de Septime Sévère et sous Philippe (allant de 202 à 249), Dèce (250) et son successeur Gallus (qui n'a pas lancé des persécutions « officielles », mais Eusèbe témoigne d'une persécution en Égypte pendant son règne⁷⁷), Valérien (257), Dioclétien (304) et Maximin Daïa (310-312). Cette dernière persécution a tellement marqué l'esprit des Coptes que c'est par cette « ère des martyrs » que leur Église fait commencer le comput de son calendrier : le 29 août 283, première année du règne de Dioclétien⁷⁸. Cette histoire a pu fournir le motif qui caractérise cette prière pour l'Église, devenue une prière pour la paix, avec, en particulier, sa demande pour le roi, qu'il ait des pensées de paix⁷⁹.

⁷⁶ Voir W.H. BATES, « Thanksgiving and Intercession in the Liturgy of St. Mark », p. 115.117.

⁷⁷ « [...] il chassa les hommes saints qui intercédèrent auprès de Dieu en faveur de sa propre paix » (Lettre de Denys d'Alexandrie : on peut y entendre un écho lointain de la liturgie eucharistique alexandrine), EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique* 7, 1, p. 166.

⁷⁸ Voir Gérard VIAUD, *Les liturgies des coptes d'Égypte*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1978, p. 25-26 ; Ugo ZANETTI, « L'Église copte », *Seminarium* 27/3, 1987, 352-363, p. 359.

⁷⁹ Voir E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 62.

Mazza voit une source possible de cette partie de la prière dans un autre élément de la prière juive du matin, l'*Ahabhah rabbah*, deuxième des bénédictions qui précèdent la récitation du *Shemah*, où se trouve ce thème de la paix :

D'un grand amour (*Ahabhah rabbah*) tu nous as aimés, Seigneur, notre Dieu [...]. Ô notre Père, Père miséricordieux, le miséricordieux, fais-nous miséricorde et accorde à nos cœurs de comprendre, de savoir, d'entendre, d'apprendre, d'écouter, de faire, et d'observer toutes les paroles d'enseignement de ta Torah, en amour... Et rassemble-nous dans la paix des quatre coins de la terre et fais que nous entrons libres dans notre terre. Car tu es le Dieu qui opère le salut et tu nous as choisis entre tous les peuples et les langues et nous as conduits à ton nom saint et grand⁸⁰.

Dans cette prière, comme dans la *Birkat ha-Mazon*, on demande à Dieu de rassembler le peuple, mais au lieu de demander qu'il soit rassemblé dans l'unité, on demande son rassemblement dans la paix⁸¹.

2233. L'articulation entre action de grâce et sacrifice dans une ouverture eschatologique

Nous avons vu que dans la tradition liturgique alexandrine, l'action de grâce a été comprise comme ayant déjà un caractère sacrificiel : or, un sacrifice est toujours offert « pour » quelque chose⁸². Joseph Heinemann a émis l'hypothèse que la prière publique du judaïsme du second Temple a été comprise comme sacrificielle, soit en parallèle avec les sacrifices du Temple, soit en remplacement de ces sacrifices après la destruction du Temple. En outre, et contrairement au culte sacrificiel du Temple, accompli par les prêtres seuls et dans lequel le peuple ne remplissait aucun rôle actif, cette prière publique était la tâche du peuple entier : tout homme pouvait ainsi s'approcher de Dieu et remplir ses obligations envers lui, à tout moment et en tout lieu⁸³. Heinemann remarque qu'il était habituel d'insérer de brèves pétitions dans des bénédictions de louange et d'action de

⁸⁰ PE I, p. 37-38.

⁸¹ Voir E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 61-62.

⁸² Voir W.D. RAY, « The Strasbourg Papyrus », p. 52.

⁸³ Joseph HEINEMANN, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, Berlin – New York, De Gruyter, « Studia judaica » 9, 1977, p. 14-15.

grâce⁸⁴ : cette forme de prière, louange – demande, se vérifie dans STR. De cette manière, on peut comprendre les intercessions, non pas comme un ajout à une eucharistie « chimiquement pure », mais comme partie intégrante de la dynamique eucharistique, et qui articule action de grâce et sacrifice.

Cette hypothèse trouve un élément de confirmation à la fin de la prière, où on revient par inclusion au thème de l'action de grâce ; mais il s'agit ici de l'action de grâce des saints à l'autel céleste, une action de grâce qui introduit la doxologie finale :

Même dans les intercessions on ne perd pas le fil de l'*eucharistia* ; elle se poursuit jusqu'à la conclusion de la prière. Elle se termine là où nous avons été appris à chercher sa fin, dans les prières des saints et dans le culte céleste⁸⁵.

Action de grâce, offrande et pétition forment un ensemble cohérent et bien intégré, un sacrifice de louange qui débouche dans une ouverture eschatologique, car la conclusion de la prière exprime le but de la vie chrétienne : la prière des saints et le culte du ciel. Ce mouvement eschatologique commence par les demandes pour « ceux qui se sont endormis » et pour une « part » et un « héritage » avec les saints.

2234. Une *commendatio sacrificii* ?

Dans le texte reçu de MARC, vers la fin de la partie qui précède le *Sanctus* et après la lecture des noms des défunts et la demande, dans des termes semblables à celles de STR, « d'avoir part et héritage avec [...] [les] saints » on peut lire ceci :

Reçois, ô Dieu, de ceux qui offrent les sacrifices et les oblations, les offrandes d'action de grâce sur ton autel saint et céleste et spirituel [*voepós*], dans les grandeurs des cieux, par le ministère de tes archanges [...] et de ceux qui offrent des oblations en ce jour, comme tu as reçu les offrandes de ton juste Abel, le sacrifice de notre père Abraham, l'encens

⁸⁴ *Ibid.*, p. 239.

⁸⁵ *In the intercessions themselves the thread of the eucharistia is not lost, but is carried right through to the conclusion of the prayer. It ends where we have been taught to seek its ending, in the prayers of the saints and the worship of heaven.* W.H. BATES, « Thanksgiving and Intercession in the Liturgy of St. Mark », p. 119.

de Zacharie, les aumônes de Corneille, et les deux petites pièces de la veuve⁸⁶.

Le papyrus de Strasbourg est très endommagé : une grande partie de la troisième strophe manque, ou est illisible. Cependant, l'évocation des saints et de leur culte, ainsi que la présence de plusieurs des thèmes de cette partie de MARC dans le canon romain – l'autel céleste, le ministère des anges, les sacrifices d'Abel et d'Abraham –, donnent à penser que cette incise a été insérée dans l'anaphore alexandrine relativement tôt, et même qu'elle se trouvait dans les lacunes de STR, bien que l'on ne puisse pas en avoir la certitude. Mazza en formule l'hypothèse lorsqu'il résume le contenu des intercessions de STR :

À cause des dimensions de l'espace du texte perdu et à cause de quelques mots encore partiellement lisibles, on peut estimer que la *Commendatio sacrificii* et la mention de l'autel céleste sont déjà présentes dans cette paléanaphore alexandrine⁸⁷.

23. La dynamique théologique de la paléanaphore alexandrine

231. Un mouvement cosmique centré sur le Christ

La communauté dont la prière s'exprime dans le papyrus de Strasbourg était formée par la tradition sapientielle et pétrie des formes juives de la prière⁸⁸. Mais sa foi se distinguait clairement du judaïsme ; cette distinction se manifeste dans son utilisation de Ml 1,11. Ceci indique une Église suffisamment proche de ses racines juives pour éprouver le besoin de s'en démarquer, ce qui n'a rien de

⁸⁶ PE I, p. 108-109.

⁸⁷ E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 62, note 5 ; en ceci, il suit, mais sans le signaler, Klaus GAMBER, « Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief », *Ostkirchliche Studien* 8, 1959, 31-45, p. 35.37, proposition que semble admettre comme plausible W.H. BATES, « Thanksgiving and Intercession in the Liturgy of St. Mark », p. 118 : *K. Gamber has indeed found space in the wreckage of the doxology to restore the heavenly altar, although his reconstruction is conjectural in the extreme. However, the condition of the Papyrus being what it is, some speculation at least is unavoidable* ; D. TRIPP, « The Prayer of St. Polycarp » va dans le même sens : *The petition for acceptance seems to lurk in the damaged lines 6th, 5th and 4th from the end*, p. 128, note 61.

⁸⁸ Pour toute cette partie, voir W.D. RAY, « The Strasbourg Papyrus », p. 54-56.

surprenant au II^e siècle. De ce point de vue, le contenu de la prière favorise une datation au II^e siècle ; cependant, l'influence probable des grandes persécutions suggère plutôt la seconde moitié du III^e siècle, voir le début du siècle suivant, pour la rédaction du texte dans sa forme actuelle. Ainsi, les deux premières strophes pourraient être plus anciennes, tandis que la troisième a pu être retravaillée ultérieurement. D'ailleurs on peut aussi voir une double structure dans cette prière : nous l'avons examinée en tant qu'unité littéraire tripartite, mais on peut aussi la comprendre comme une prière bipartite, de louange et de demande, comme dans les prières en forme de *tôdâ* étudiées par Cesare Girauda. Il se peut que le développement littéraire et théologique du texte ait donné à un formulaire à l'origine bipartite, une structure tripartite dans laquelle la structure ancienne reste apparente⁸⁹.

Nous avons vu que les trois strophes de la prière sont articulées par des propositions relatives qui fonctionnent comme des transitions. Il se peut qu'elles soient en fait d'anciennes formules conclusives ou des acclamations, comme dans la *Didachè*, modifiées pour en faire des transitions. Ces formules jouent un rôle de première importance dans l'état actuel de la prière. Elles lui donnent une dynamique littéraire forte, lui imprimant un véritable mouvement de descente et de remontée. La Création vient de Dieu et retourne à Dieu dans l'offrande de la prière. La charnière entre la première et la deuxième strophe indique le moment où le mouvement change de sens : ce « moment » est le Christ. De cette manière, la construction littéraire du texte reflète sa dynamique théologique, qui est typologique. En effet, dans la typologie biblique et sacramentaire, tout est centré sur le Christ : les figures sont accomplies dans et par l'œuvre du Christ, et cette même œuvre se poursuit dans la vie de l'Église, dans la participation sacramentelle des fidèles à la célébration liturgique. La deuxième charnière laisse se poursuivre le mouvement ascendant

⁸⁹ Ce genre de flottement entre une structure binaire et une structure ternaire n'est pas inconnu dans les anciens textes anaphoriques. Nous le retrouverons dans l'anaphore de la *Tradition apostolique* ; et, comme le signale Thomas J. TALLEY, « The Literary Structure of the Eucharistic Prayer », p. 408, les deux structures se superposent dans *Didachè* 9-10 : *In each of these chapters, two thanksgivings are followed by a supplication, presenting a bipartite form in such a tripartite structure as we find in birkat ha-mazon, doxologies terminating the three paragraphs as did the Judaic chatimoth.*

entrepris dans l'offrande, articulant les pétitions à la fois à la louange et à l'offrande. On reste centré sur le Christ : en tant que sacrifice de louange, l'offrande est d'abord celle du Christ. De même, le fait que l'on prie « sur lequel sacrifice et oblation » invite à y voir aussi le pain et le vin eucharistiés, qui sont, comme le dit Origène, un « saint corps », c'est-à-dire le corps du Christ. Pour Clément d'Alexandrie, c'est par la prière de l'Église que la puissance du nom de Dieu effectue la sanctification du pain eucharistique, comme aussi celle de l'huile de l'onction baptismale :

Le pain et l'huile sont sanctifiés par la *δύναμις* du NOM de Dieu : ils sont les mêmes, pour l'aspect extérieur, que dans l'état où on les a pris ; mais [en fait], par la *δύναμις*, ils ont été transformés [*μεταβέβηται*] en une *δύναμις* pneumatique [NDT : puissance active spirituelle]⁹⁰.

Dans cette sanctification des offrandes, le *Logos* intercède pour l'humanité, il prépare un repas pour l'humanité où il se donne lui-même en nourriture⁹¹ et il poursuit la construction de son corps⁹². C'est dans et par ce même corps que le mouvement ascensionnel initié dans l'offrande se prolonge dans les pétitions, pour aboutir dans la prière des saints au ciel.

Ainsi, la dynamique de la prière est cosmologique et eschatologique, partant de la Création pour arriver au ciel. Sa structure reflète la sotériologie cosmologique alexandrine : le salut est le retour vers Dieu dans et par le Sauveur. La communauté y participe par une mise en œuvre de la typologie. Dans sa prière, ici et maintenant, l'Église participe à l'action de grâce cosmique du Sauveur au Créateur, en union avec le culte non-sanglant de la liturgie céleste des anges et des saints. Dans sa prière eucharistique, l'Église d'Alexandrie ne faisait pas mémoire des événements passés, mais participait à des réalités présentes ; sa prière est eschatologique, mais l'eschatologie est déjà réalisée dans son culte.

⁹⁰ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote* 82,1, éd. et trad. François SAGNARD, Paris, Cerf, SC 23, 1948, 1970², p. 206-207.

⁹¹ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le protreptique* 12, 119-120, trad. et introd. Claude Mondésert, Paris, Cerf, SC 2, 1949, p. 188-191.

⁹² E.J. KILMARTIN, « *Sacrificium Laudis* », p. 281.

232. *Le fondement scripturaire d'un véritable sacrifice*

Revenons un instant à l'usage que fait Justin de MI 1,10-12, signalé plus haut, dans son *Dialogue avec Tryphon*. Son but est de montrer que, depuis la destruction du Temple, Dieu a retiré aux juifs le culte sacrificiel pour le confier aux gentils. Il s'appuie sur l'incise « mon nom est glorifié parmi les nations » pour montrer que dorénavant Dieu n'accepte le culte sacrificiel que des nations, car ils honorent le nom de Dieu, tandis que les juifs le profanent : « nous glorifions son nom, tandis que vous, vous le profanez⁹³ ». L'usage qu'en font d'autres auteurs et des textes liturgiques montre que les premières générations chrétiennes ont reçu ce passage comme une parole prophétique qui autorise l'eucharistie chrétienne et la « légitime » comme sacrifice. W.H. Bates remarque que :

Il convient peut-être de se souvenir que l'Ancien Testament avait été reçu par les chrétiens comme parole de Dieu bien avant que n'existe le Nouveau Testament ou les Évangiles, et que ce fut en vertu de la Parole prophétique divinement inspirée plutôt que par référence, en premier lieu, aux paroles et aux actions du Christ, qu'ils ont revendiqué les privilèges sacerdotaux d'Israël⁹⁴.

C'est cette fonction de fondement scripturaire que remplit la citation de MI 1,11 dans STR, « récit d'institution » (Mazza, Talley) ou « embolisme » (Giraud) : sa fonction n'est nullement d'effectuer la « consécration ». Wegman souligne l'importance dans la troisième strophe, celle des intercessions, de ce qu'il appelle le « mot-clef » : *μνήσθητι* [souviens-toi], qui revient deux, sinon trois fois, et qui colore l'ensemble de la prière⁹⁵ :

Ainsi, dans les trois strophes, la mémoire est le mot-clef de la bénédiction : la louange, l'action de grâces et l'intercession se fondent sur la com-

⁹³ JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon* 41, *Justin martyr*, p. 162.

⁹⁴ *It should, perhaps, be remembered that the Old Testament was accepted by Christians as the word of God long before there was any New Testament or Gospels, and it is by virtue of the divinely inspired word of prophecy rather than by reference, in the first place, to the words and actions of Christ, that they laid claim to the priestly privileges of Israel.* W.H. BATES, « Thanksgiving and Intercession in the Liturgy of St. Mark », p. 114.

⁹⁵ H.A.J. WEGMAN, « Une anaphore incomplète ? », p. 435.

mémoraison, qui, d'ailleurs, est l'essentiel de l'ordre du Seigneur : « faites ceci en mémoire de moi »⁹⁶.

Dans STR, c'est le sacrifice d'action de grâce qui sanctifie les offrandes : le pain et le vin sont pris, avec la prière de l'Église, dans le mouvement de l'action de grâce cosmique du Sauveur au Créateur. Cette vision est cohérente avec celle présentée par Justin, lorsqu'il parle de « la distribution et le partage de l'eucharistie » [*ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων*]⁹⁷, laquelle expression implique que le pain et le vin deviennent « eucharistie » en raison de la récitation sur eux des actions de grâce de la prière eucharistique : le pain et la coupe « eucharistiés » ne sont pas « comme du pain ni comme une boisson ordinaires », mais « moyennant une transformation... la chair et le sang de ce Jésus fait chair⁹⁸ ». Dans STR, le sacrifice est offert au Père par le Fils, et il est sanctifié en étant accepté. Cette idée n'est pas formulée explicitement, mais la citation de Malachie rend sa formulation superflue : « La confiance de la prière en l'acceptation du sacrifice est souveraine, car le sacrifice est offert en accord avec la Parole de Dieu exprimée par son prophète⁹⁹ ».

233. Une mise en œuvre de mîmêsis symbolique

Dans sa présentation de STR, Herman Wegman souligne la différence entre cette paléoanaphore et les textes hagiopolites et syriens commentés par Cyrille de Jérusalem et Théodore de Mopsueste :

Voilà un type simple de la célébration de l'eucharistie, qui ne comprend ni le soi-disant moment consécatoire du récit de l'institution ou de l'épîclèse, ni l'idée de la *mîmêsis*, c'est-à-dire la représentation dans les rites visibles du mystère caché¹⁰⁰.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 447.

⁹⁷ JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens* I, 67,5, éd. et trad. Charles MUNIER, Paris, Cerf, SC 507, 2006, p. 310-311.

⁹⁸ *Ibid.* I, 66,2, p. 307 ; voir Edward C. RATCLIFF, « The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora » I, *JEH* 1/1, 1950, 29-36, p. 33.

⁹⁹ *The prayer is supremely confident that the sacrifice will be accepted, because it is being offered in accordance with the word of God as declared by his prophet.* W.H. BATES, « Thanksgiving and Intercession in the Liturgy of St. Mark », p. 115.

¹⁰⁰ H.A.J. WEGMAN, « Une anaphore incomplète ? », p. 447-448.

Si nous adhérons à ce jugement quant au « moment consécatoire », nous chercherons à préciser ce que l'on peut entendre par « représentation dans les rites visibles du mystère caché ». Dans le premier chapitre de cette étude, nous avons voulu caractériser ce que nous avons qualifié comme les « trois voies » de la typologie dans l'Antiquité chrétienne. Wegman fait allusion ici à ce que nous avons appelé, suivant l'analyse de Frances Young, la *mímêsis* iconique développée dans le milieu antiochien, où la recherche symbolique adhère à la trame narrative du récit. Nous verrons dans la section suivante comment cette forme de *mímêsis* a pu trouver une forme liturgique dans l'anaphore de la *Tradition apostolique*. Mais ici, en milieu alexandrin, c'est d'une *mímêsis* symbolique qu'il s'agit. Cette forme de *mímêsis* cherche son σκοπός dans un « méta-récit » du plan divin du salut. C'est ce que nous avons trouvé dans STR. La citation de Ml 1,11, si elle ne constitue pas une « pierre d'achoppement » [σκάνδαλον], fonctionne comme un « panneau indicateur » qui signale une vérité cachée, et comme clef herméneutique qui ouvre le sens profond du récit constitué par cette prière. Elle révèle que l'activité de l'Église dans cette prière est l'offrande d'un sacrifice, un sacrifice qui est constitué par l'action de grâce, un sacrifice qui « fait mémoire ». L'action de grâce, en étant offerte sur les dons du pain et du vin, les conforme typologiquement au pain et au vin de la Cène ; l'Église peut ainsi prier avec confiance sur ces dons offerts et demander le don de la paix qui la met en communion avec les anges et les saints devant l'autel céleste.

Le Christ sanctifie son Église par la participation aux offrandes qu'il a lui-même sanctifiées en les faisant participer à son sacrifice cosmique d'action de grâce : les fidèles y participent par leur prière et par leur communion au sacrifice, où ils se nourrissent de son corps et sont rassemblés dans ce même corps. Ils sont eux-mêmes pris dans le mouvement de la prière, qui va de l'action de grâce, en passant par l'offrande, jusqu'au ciel dans les intercessions. Tout cela est rendu possible par la *mímêsis* symbolique, dont la clef de compréhension est donnée par la citation de Ml 1,11, car le Christ accomplit les figures dans son œuvre du salut qui se poursuit dans la vie et le culte de l'Église. Comme Dieu voyait dans les sacrifices du Temple l'obéissance d'Isaac, il voit dans le sacrifice d'action de grâce de l'Église l'œuvre même de son propre Fils :

le sacrifice spirituel, ce culte non-sanglant qu' [...] offrent toutes les nations depuis le lever du soleil jusqu'à son couchant, du nord jusqu'au midi, car grand est [s]on nom parmi les nations ; et en tout lieu de l'encens est offert à [s]on saint nom, et un sacrifice pur¹⁰¹.

3. Une paléoanaphore antiochienne : l'exemple de la *Tradition apostolique*

31. Le témoignage de la Tradition apostolique

Après cet examen de la tradition anaphorale alexandrine et la structure tripartite dont témoigne STR, nous allons maintenant interroger la prière eucharistique antiochienne, d'après le témoignage de la prière eucharistique transmise par l'*Ordo* ecclésiastique¹⁰² connu sous le titre de *Tradition apostolique* dans sa description d'une ordination épiscopale. Pendant la plus grande partie du XX^e siècle, on pensait avoir identifié son auteur, Hippolyte de Rome : selon cette opinion, il s'agissait d'un texte romain du II^e siècle¹⁰³. À partir de 1988, Marcel Metzger a mis en question l'exactitude de cette at-

¹⁰¹ STR, trad. E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 335.

¹⁰² Il est devenu l'usage en français de désigner des recueils de ce type comme « documents canonico-liturgiques de l'Église ancienne », ce qui est davantage une description qu'un nom. En anglais, on les appelle *Church Orders*, et en allemand, *Kirchenordnungen*. B. BOTTE, dans « Les plus anciennes collections canoniques », *OrS* 5/3, 1960, 331-349, p. 331, utilise l'expression « règlements ecclésiastiques », et, dans le titre, « collections canoniques ». Nous utiliserons l'expression « *Ordo* ecclésiastique », afin de rapprocher des usages de ces deux autres langues.

¹⁰³ Eduard VON DER GOLTZ, « Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen », *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 56, 1906, p. 141-157 ; Eduard SCHWARTZ, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg, Trübner, « Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg » 6, 1910 ; Richard H. CONNOLLY, *The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents*, Cambridge University Press, TSt 8/4, 1916 ; Gregory DIX, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, bishop and martyr*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1937, 2^e éd. revue par Henry CHADWICK, Alban, Londres, 1992 ; ID., *The Shape of the Liturgy*, Westminster, Dacre, 1945 ; B. BOTTE, *Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions*, Paris, Cerf, SC 11, 1946, 11bis 1984² ; ID., *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster, Aschendorff, LQF 39, 1963, nouvelle édition par Albert GERHARDS, 1989⁵. Les références à la version de Botte seront habituellement faites à partir de la 2^e édition des SC, sauf exception signalée.

tribution¹⁰⁴. Ses éditeurs les plus récents, Paul Bradshaw, Maxwell Johnson et Edward Phillips, présentent la *Tradition apostolique* comme une œuvre de « littérature vivante », une collection d'éléments de provenances (date et lieu) variées, progressivement mis ensemble. Les plus anciens de ces éléments pourraient dater du milieu du II^e siècle et les plus tardifs du milieu du IV^e. Le noyau du texte aurait été rassemblé vers le milieu du II^e siècle ; le chapitre qui contient la prière eucharistique semble faire partie des éléments ajoutés plus tardivement, même si ce texte pourrait être aussi ancien que le « noyau »¹⁰⁵. Matthieu Smyth, comme Edward Ratcliff, se fonde sur la présence d'une épiclese pneumatique pour situer la rédaction finale de la prière soit dans le courant, soit dans la première moitié du IV^e siècle¹⁰⁶ ; selon Paul Bradshaw, la trame théologique de l'anaphore remonterait au II^e siècle, mais elle aurait connu des remaniements successifs jusqu'au IV^e siècle¹⁰⁷. La découverte en 1999 par Jacques Mercier, en Éthiopie du Nord, d'une version éthiopienne jusqu'alors inconnue de la *Tradition*, dans une collection canonique de l'Antiquité tardive dont le contenu doit être daté entre la fin du V^e et le début du VI^e siècle modifiera certainement l'interprétation de ce document¹⁰⁸. La *Tradition apostolique* n'est pas un document romain (même s'il y a des parallèles avec des pratiques romaines, dans la structure du catéchuménat et des rites d'initiation, et aussi dans

¹⁰⁴ M. METZGER, « Nouvelles perspectives pour la prétendue *Tradition apostolique* », *EO* 5, 1988, p. 241-259 ; *Id.*, « Enquêtes autour de la prétendue *Tradition apostolique* », *EO* 9, 1992, p. 7-36 ; *Id.*, « À propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue *Tradition apostolique* », *RevSR* 66/3-4, 1992, p. 249-261 ; *Id.*, « La prière eucharistique de la prétendue *Tradition apostolique* », *PrE* III/1, p. 263-280.

¹⁰⁵ *The Apostolic Tradition. A Commentary*, éd. et trad. P.F. BRADSHAW – M.E. JOHNSON – L. Edward PHILLIPS, Minneapolis, Fortress, « Hermeneia », 2002, p. 14-15.

¹⁰⁶ E.C. RATCLIFF, « The *Sanctus* and the Pattern of the Early Anaphora », p. 36 ; Matthieu SMYTH, « L'anaphore de la prétendue *Tradition apostolique* et la prière eucharistique romaine », *RevSR* 81/1, 2007, 95-118, p. 116.

¹⁰⁷ P.F. BRADSHAW, « Redating the *Apostolic Tradition* : Some Preliminary Steps », *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B.*, éd. Nathan MITCHELL – John F. BALDOVIN, Collegeville, Liturgical Press, 1996, 3-17, p. 8-10 ; *Id.*, « Introduction : The Evolution of Early Anaphoras », dans *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, 1-18, p. 10-14.

¹⁰⁸ Voir Reinhard MESSNER, « Die angebliche *Traditio apostolica*. Eine neue Textpräsentation », *ALw* 58, 2016, 1-58, p. 4-6.

la double onction postbaptismale¹⁰⁹), et Hippolyte n'en est pas l'auteur¹¹⁰. Il est peut-être illusoire de chercher une localisation précise pour l'origine d'un document mis en forme sur un laps de temps assez long, qui a subi diverses influences, et qui a été très largement répandu¹¹¹. On a cherché cette origine en Syrie occidentale, comme celle des deux documents postérieurs qui la transmettent sous des formes révisées, le livre VIII des *Constitutions apostoliques* (fin IV^e siècle) et le *Testamentum Domini* (V^e siècle)¹¹². Cependant, l'anaphore qu'il transmet provient vraisemblablement de cette région, car il représente une version ancienne d'une anaphore de la famille syro-occidentale¹¹³.

¹⁰⁹ Voir P.F. BRADSHAW, « Redating the *Apostolic Tradition* », p. 3-8.10-15 ; 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 », *Worship* 70, 1996, p. 16-34 ; selon les éditeurs de *The Apostolic Tradition*, p. 135, l'usage romain de donner une coupe de lait et de miel aux néophytes a pu influencer le texte latin au moment de l'établissement de la traduction latine du manuscrit de Vérone ; mais J. M. HANSSENS, *La liturgie d'Hippolyte : Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, OCA 155, 1959², p. 488, doute que l'usage de la coupe de lait et de miel décrit par la *Tradition apostolique* « ait été pour quelque chose dans l'admission de la bénédiction » de deux coupes, une d'eau et l'autre de lait et de miel, dans le Sacramentaire de Vérone (*Benedic Domine et has tuas creaturas fontis mellis et lactis...* Ve 205).

¹¹⁰ Les articles de M. METZGER cités à la note 104 ; P.F. BRADSHAW, « Redating the *Apostolic Tradition* », p. 13 ; M. SMYTH, « L'anaphore de la prétendue *Tradition apostolique* », p. 96-97.

¹¹¹ R. MESSNER, « Die Angebliche *Traditio apostolica* », p. 2.

¹¹² Voir L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 167.

¹¹³ Massey H. SHEPHERD, « The Formation and Influence of the Antiochene Liturgy », *Dumbarton Oaks Paper* 15, 1961, p. 23-44 ; Michael A. SMITH, « The Anaphora of the *Apostolic Tradition* Reconsidered », *StPatr* 10, 1970, p. 426-430 ; E. MAZZA, *L'Action eucharistique*, « L'anaphore antiochienne », 64-76, p. 64-65 ; M. SMYTH, « L'anaphore de la prétendue *Tradition apostolique* » : « L'anaphore [...] offre de nombreux parallèles dans l'euchologie de type syro-occidental, qui s'explique difficilement sans supposer une tradition commune locale à la base [...]. Toutes les anaphores de type syro-occidental partagent une structure littéraire caractéristique, dont celle de la *Diataxeis* paraît tout simplement représenter un stade à peine plus archaïque », p. 110-111.

32. L'anaphore de la Tradition apostolique : texte et structure

L'anaphore de la *Tradition apostolique* (TA) peut être lue selon deux structures tripartites différentes, inconciliables entre elles. Cette double structure est sans doute le résultat du processus rédactionnel de l'anaphore : l'assemblage et la réécriture d'éléments plus anciens qui ont abouti à notre texte seraient à l'origine du caractère complexe de sa structure. La première structure se situe dans le prolongement de ce qu'Enrico Mazza qualifie de « *Birkat ha-Mazon* chrétienne¹¹⁴ » : une première strophe d'action de grâce, qui va du début jusqu'à la fin de l'offrande, puis une deuxième action de grâce pour le moment présent (*gratias agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare*). Cette deuxième strophe a ses parallèles dans la *Birkat-ha-Mazon* du *Livre des jubilés*¹¹⁵ et dans la deuxième action de grâce de la prière de Polycarpe lors de son martyre¹¹⁶.

La deuxième structure ressemble à ce que nous avons trouvé dans STR : une première strophe d'action de grâce qui va jusqu'à la fin du récit d'institution, puis une strophe d'anamnèse-offrande¹¹⁷. Dans les deux cas, il y a une troisième strophe, consistant en l'épiclese qui introduit dans une ébauche d'intercession, avec le thème du rassemblement que nous avons déjà trouvé dans STR¹¹⁸.

Dans le texte qui suit, les divisions de la première structure sont indiquées par ***, et celles de la deuxième par +++.

*Qui cumque factus fuerit episcopus,
omnes os offerant pacis, salutantes
eum quia dignus effectus est. Illi uero
offerant diacones oblationem, quique*

*Quand il a été fait évêque, que tous lui
offrent le baiser de paix, le saluant
parce qu'il est devenu digne. Que les
diacres lui présentent l'oblation, et*

¹¹⁴ E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 67.

¹¹⁵ « Et maintenant [...] je te célèbre, mon Dieu, pour m'avoir laissé voir ce jour », *Livre des jubilés* 22,7, trad. André Caquot, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 721.

¹¹⁶ « [...] je te bénis pour m'avoir jugé digne de ce jour et de cette heure, de prendre part, au nombre de tes martyrs, au calice de ton Christ », *Martyre de Polycarpe* 14, 2, IGNACE D'ANTIOCHE – POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, éd. et trad. Thomas CAMELOT, Paris, Cerf, SC10, 1951², p. 262-263.

¹¹⁷ Cette analyse suit celui d'E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 67.

¹¹⁸ Également présent dans le Nouveau Testament, 1 Co 10,17, chez IGNACE D'ANTIOCHE, « Aux Éphésiens » 20, 2, dans IGNACE – POLYCARPE, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, p. 90-91, et dans d'autres textes eucharistiques anciens, comme *Didachè* 9, 4, p. 177.

imponens manus in eam, cum omni presbyterio, dicat gratias agens :

Dominus uobiscum.

Et omnes dicant : Et cum spiritu tuo.

Sursum corda. – Habemus ad Dominum.

Gratias agamus Domino. – Dignum et iustum est.

Et sic iam prosequatur :

Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Iesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis saluatorem et redemptorem et angelum uoluntatis tuae, qui est Uerbum tuum inseparabile, per quem omnia fecisti, et cum beneplacitum tibi fuit, misisti de caelo in matricem uirginis ; quique, in utero habitus, incarnatus est et Filius tibi ostensus est, ex Spiritu sancto et uirgine natus. Qui uoluntatem tuam complens et populum sanctum tibi adquirens, extendit manus, cum pateretur, ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt. Qui cumque traderetur uoluntariae passioni, ut mortem solueret et uincula diaboli dirumpat, et infernum calcet et iustos illuminet, et terminum figat et resurrectionem manifestaret, accipiens panem, gratias tibi agens dixit : Accipite, manducate, hic est corpus meum, quod pro uobis confringetur. Similiter et calicem dicens : Hic est sanguis meus, qui pro uobis effunditur. Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.

que lui, en imposant les mains sur elle avec tout le presbyterium, dise en rendant grâce :

Le Seigneur soit avec vous.

Et que tous disent : Et avec ton esprit.

Élevez vos cœurs. – Nous les tenons vers le Seigneur.

Rendons grâce au Seigneur. – C'est digne et juste.

Et qu'il continue alors ainsi

Nous te rendons grâce, ô Dieu, par ton Serviteur bien-aimé Jésus Christ, que tu nous as envoyé en ces derniers temps [comme] sauveur, rédempteur et ange de ta volonté, lui qui est ton Verbe inséparable par qui tu as tout créé et que, dans ton bon plaisir, tu as envoyé du ciel dans le sein d'une vierge et qui, ayant été conçu, s'est incarné et s'est manifesté comme ton Fils, né de l'Esprit Saint et de la Vierge. C'est lui qui, accomplissant ta volonté et l'acquérant un peuple saint, a étendu les mains tandis qu'il souffrait pour délivrer de la souffrance ceux qui ont confiance en toi. Tandis qu'il se livrait à la souffrance volontaire, pour détruire la mort et rompre les chaînes du diable, fouler aux pieds l'enfer, amener les justes à la lumière, fixer la règle [de ce sacrifice] et manifester la résurrection, prenant du pain, il te rendit grâce et dit : Prenez, mangez, ceci est mon corps qui est rompu pour vous. De même la coupe, en disant : Ceci est mon sang qui est répandu pour vous. Quand vous faites ceci, faites-le en mémoire de moi.

+++

+++

Memores igitur mortis et resurrectionis eius, *offerimus* tibi panem et calicem,

gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare.

*** / +++

*Et petimus, ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae; in unum congregans, des omnibus qui percipiunt de sanctis in repletionem Spiritus Sancti, ad confirmationem fidei in ueritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Iesum Christum: per quem tibi gloria et honor Patri et Filio cum sancto Spiritu in sancta Ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen*¹¹⁹.

Nous souvenant donc de sa mort et de sa résurrection, **nous t'offrons** ce pain et cette coupe,

en te rendant grâce de ce que tu nous as jugés dignes de nous tenir devant toi et de te servir.

*** / +++

Et nous te demandons d'envoyer ton Esprit Saint sur l'oblation de ta sainte Église. En [les] rassemblant, donne à tous ceux qui participent à tes saints [mystères] [d'y participer] pour être remplis de l'Esprit Saint, pour l'affermissement de [leur] foi dans la vérité, afin que nous te louions et glorifions par ton Serviteur Jésus Christ, par qui à toi gloire et honneur avec le Saint-Esprit dans la sainte Église, maintenant et dans les siècles des siècles. Amen.

On peut signaler quelques indices d'une grande antiquité qui y ont été conservés : la prière s'adresse directement au Père, *Gratias tibi referimus, Deus*, et ne connaît pas encore l'expression *Dignum et iustum est* [Ἀξίον καὶ δίκαιόν ἐστιν], de style plus narratif ; la reprise du titre christologique *puer* [παῖς], que l'on retrouve en *Didachè* 9, mais qui était déjà archaïque au moment de la rédaction du Nouveau Testament, où il ne se trouve qu'en Ac 3,13.26 et 4,25.27¹²⁰ ;

¹¹⁹ PE I, p. 80-81 ; trad. *La Tradition apostolique* 4, éd. et trad. B. BOTTE, p. 47-53, légèrement modifiée : « grâce » est au singulier, afin d'harmoniser les différentes traductions ; *angelus voluntatis tuae* est traduit par « ange de ta volonté », pour faciliter la comparaison avec les homélies pascales ; l'interprétation de M. Smyth de *terminum figat* a été suivi (nous y reviendrons) ; *calix* est traduit par « coupe » plutôt que par « calice », car ce deuxième sens date du Moyen Âge ; et *ministrare* est traduit par « servir », et non pas « servir comme prêtres » (même si ce choix se défend).

¹²⁰ Botte a traduit *puer* par « Enfant ». Mais *puer*, comme *παῖς*, peut aussi désigner un « (jeune) esclave », ou bien « serviteur » de manière plus générale : il est employé ainsi pour le Serviteur de Yahvé dans les LXX (Is 52,13). Puisque le mot grec traduit par *puer* est certainement *παῖς*, et que ce mot renvoie probablement à Is 52,13, nous avons préféré le traduire par « Serviteur ».

l'écho de *Didachè* 9-10, *in unum congregans*, dans l'épiclese-intercession ; et l'absence du *Sanctus*¹²¹.

Nous allons maintenant essayer de répondre à trois questions : comment le récit de la Cène a-t-il fait son entrée dans l'anaphore ; quelle est l'origine du bloc anamnèse-offrande ; quelles sont l'origine et la fonction de l'épiclese-intercession ?

321. *Le sommet de l'action de grâce narrative : le récit de la Cène*

Quelle que soit l'analyse structurelle adoptée, il est clair que le récit de la Cène fait partie de l'action de grâce. Cette action de grâce comporte un caractère narratif qu'on ne trouve pas dans STR. L'action de grâce de TA déploie un récit christocentrique de l'histoire du salut : la Création, la Passion, la descente aux enfers et la résurrection. E. Mazza a cherché à montrer que cette action de grâce a puisé son contenu dans les textes du genre littéraire des homélies pascales, genre caractérisé par l'application de la typologie aux péripécies vétérotestamentaires sur la Pâque, de manière à en situer l'accomplissement dans la mort du Christ qui, ensuite, ressuscitera et montera aux cieux¹²² :

Notre anaphore est comme une sélection des phrases clefs qui, dans les homélies pascales, décrivent le salut selon son développement historique. À cause de ce rapport avec les textes pascaux, une grande importance est donnée à la mort du Christ, à laquelle est attribuée la mission rédemptrice, en cohérence avec la conception de la Pâque en tant que passion¹²³.

¹²¹ Voir M. SMYTH, « L'anaphore de la prétendue *Tradition apostolique* », p. 102.

¹²² Voir E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 65-66.

¹²³ *Ibid.*, p. 65 ; voir aussi E. MAZZA, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Rome, C.L.V – Edizioni Liturgiche, BEL.S 62, 1992, ch. 4 : « L'anafora di Ippolito », 111-194, et la riche documentation patristique indiquée dans les notes, p. 115-143, en particulier à propos de « l'ange de ta volonté » : *Homélies pascales*. t. I *Une homélie inspirée du traité « Sur la Pâque » d'Hippolyte*, 46, 2, éd. et trad. Pierre NAUTIN, Paris, Cerf, SC 46, 1950, p. 170-171 ; « ton Verbe inséparable » : *Homélies pascales* I, 45, p. 164-167 ; « par qui tu as tout créé » : MÉLITON, *Peri Pascha* 47, p. 85 ; « tu [l']as envoyé du ciel dans le sein d'une vierge » : MÉLITON, *Peri Pascha* 66, p. 97 ; « t'acquérant un peuple saint, [il] a étendu les mains tandis qu'il souffrait » : *Homélies pascales* I, 38.50.63, p. 158-161.176-177.190-191 et MÉLITON, *Peri Pascha*

Ce lien étroit avec les thèmes des homélies pascales amène Mazza à conclure que le récit de la Cène est entré dans l'anaphore avec le matériel narratif en provenance de la liturgie pascale : « Dans ce texte, le récit de l'institution fait partie de la préface et il est le point culminant, la clef, du récit du salut, en d'autres termes, de l'action de grâces¹²⁴ ».

Dans une contribution au Congrès patristique d'Oxford en 1999, Paul Bradshaw a examiné l'analyse d'Enrico Mazza de l'action de grâce de TA ; la conclusion de Bradshaw est que Mazza n'a pas réussi à démontrer que le contenu de cette partie de la prière provient des homélies pascales¹²⁵. De fait, Bradshaw réussit à montrer qu'on ne peut pas affirmer que les idées et les expressions de l'action de grâce de TA soient propres aux homélies pascales, puisqu'elles se trouvent également dans d'autres sources chrétiennes du II^e siècle¹²⁶. Mais cela ne rend pas totalement caduque la proposition de Mazza. D'une part, comme le remarque Bradshaw, les recherches de Mazza confirment ce qu'avaient déjà dit des chercheurs comme G. Dix et R. Connolly : qu'une grande partie des matériaux de l'action de grâce a des parallèles dans des écrits chrétiens du II^e siècle¹²⁷. En outre, quelles que soit les sources précises où ont puisé les rédacteurs de cette strate de la prière, il reste évident que dans son état actuel elle

47, p. 84-85 ; « tandis qu'il souffrait pour délivrer de la souffrance » *Homélies pascales* I, 1, 1, 2.49, p. 118-119.174-175 et MÉLITON, *Peri Pascha* 66.100, p. 96-97.120-121 ; « tandis qu'il se livrait à la souffrance volontaire » : *Homélies pascales* I, 57, p. 184-185 ; « pour détruire la mort » : *Homélies pascales* I, 3, 3.49, 1.57.62, 2, p. 120-123.174-175.184-185.188-191 et MÉLITON, *Peri Pascha* 66.68.102, p. 96-97.96-97.122-123 ; « rompre les chaînes du diable » : *Homélies pascales* I, 48, p. 174-175 et MÉLITON, *Peri Pascha* 68, p. 96-99 ; « fouler aux pieds l'enfer » : *Homélies pascales* I, 62, 2, p. 188-191 et MÉLITON, *Peri Pascha* 102, p. 122-123 ; « amener les justes à la lumière » : *Homélies pascales* I, 48, p. 174-175 et MÉLITON, *Peri Pascha* 103, p. 122-123 ; « manifester la résurrection » : IRÉNÉE, *Démonstration de la prédication apostolique* 38 éd. et trad. A. ROUSSEAU, Paris, Cerf, SC 406, 1995, p. 136-137.

¹²⁴ E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 66.

¹²⁵ Our conclusion is that he simply fails to make his case. P.F. BRADSHAW, « A Paschal Root to the Anaphora of the Apostolic Tradition ? A Response to Enrico Mazza », *StPatr* 35, 2001, 257-265, p. 260.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, Dacre, 1945, p. 159-160 ; Richard H. CONNOLLY, « Notes and Studies. The Eucharistic Prayer of Hippolytus », *JThS* 39, 1938, 350-369.

comporte une forte coloration pascalle, à caractère typologique, et un style très narratif. Il n'est sans doute pas possible d'affirmer avec certitude que telle ou telle phrase ou expression de TA provient de telle ou telle source ; cependant, il semble clair que son action de grâce partage la même ambiance spirituelle et théologique que celle des homélies pascales.

Dans cette prière l'action de grâce devient récit et a pour objet le déploiement de l'histoire du salut, culminant dans la mort du Christ, sa descente aux enfers et sa résurrection. Ce grand récit signifie que le Christ a institué l'eucharistie pour faire participer les chrétiens à la réalité de l'histoire du salut, qui part de la Création et s'accomplit dans sa Pâque, qui est l'accomplissement typologique de la Pâque ancienne. C'est l'eucharistie qui nous donne accès à cet accomplissement. La Cène fait partie de l'action de grâce, car c'est à travers elle que les figures se sont accomplies et deviennent salut pour nous :

Voici le désir salutaire de Jésus, voici son amour tout spirituel : montrer les figures comme des figures et, à leur place, donner à ses disciples son corps sacré : « Prenez, mangez, ceci est mon corps ; prenez, buvez, ceci est mon sang – la nouvelle Alliance – versé pour beaucoup en rémission des péchés » (Mt 26,26-28 ; cf. 1 Co 11,25). S'il ne désire pas tant manger qu'il ne désire souffrir, c'est afin de nous délivrer de la souffrance encourue en mangeant¹²⁸.

322. *L'origine de l'anamnèse-offrande et sa forme littéraire*

Nous avons dit qu'il est possible de lire la TA selon deux structures différentes : soit deux actions de grâce, suivies d'intercessions ; soit une action de grâce, une offrande-anamnèse, puis des intercessions. Une des conséquences de cette double structure est une certaine maladresse dans la transition entre la première partie de l'action de grâce et le récit de la Cène, relevée jadis par Louis Ligier, « le mouvement d'action de grâces accuse quelque discontinuité entre l'économie et le récit de l'institution¹²⁹ », à la suite d'Edward Ratcliff, qui signale que le récit de l'institution suit de manière assez abrupte l'évocation de la descente aux enfers et la résurrection¹³⁰. La

¹²⁸ Homélies pascales I, 49, p. 174.

¹²⁹ L. LIGIER, « L'anaphore de la Tradition apostolique dans le *Testamentum Domini* », *The Sacrifice of Praise*, 91-108, p. 92.

¹³⁰ E.C. RATCLIFF, « The *Sanctus* and the Pattern of the Early Anaphora », p. 32.

deuxième structure ressemble à celle que nous avons trouvée à Alexandrie, avec l'anamnèse et l'épiclese en plus. Pour comprendre l'introduction de l'anamnèse dans l'anaphore, Mazza a émis l'hypothèse que cette structure tripartite serait la conséquence de l'intégration de matériaux en provenance des homélies pascales (il faut ajouter ici : mais pas nécessairement directement) dans une paléoa-naphore existante, ce qui expliquerait la structure complexe de TA, la structure plus ancienne restant perceptible comme à claire-voie à travers la structure plus récente¹³¹. Ces matériaux semblent faire écho à une Pâque de type *Pascha-passio* caractéristique des Églises asiatiques dont le rite est évoqué dans les homélies pascales du II^e siècle¹³².

Le récit de la Cène vient ici comme sommet de l'action de grâce. Dans STR, l'offrande s'articule à l'action de grâce au moyen d'un participe présent au pluriel : [ε]ὐχαριστοῦντες προσφέρο[μ]εν [τ]ὴν θυ[σί]αν τὴν λογικὴν, τὴν ἀναί[μακτ]ον λατρε[ί]αν, [Rendant grâce [...] nous offrons le sacrifice spirituel, le culte non-sanglant¹³³]. Le texte reçu de l'anaphore de saint Marc qui en dérive élimine le mot « sacrifice » en liant à λατρε[ί]αν [culte], l'attribut λογικὴν, [spirituel] : εὐχαριστοῦντες προσφέρομεν τὴν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον λατρε[ί]αν [Rendant grâce, nous offrons le culte spirituel et non-sanglant¹³⁴]. On trouve presque la même phrase dans l'anaphore grecque de saint Jean Chrysostome : Μεμνημένοι... προσφερόμεν σοι

¹³¹ Cette double structure constitue aussi une mise en garde contre la tentation de vouloir rattacher toutes les anaphores à un modèle et donc à une structure unique. Comme le signale P.F. BRADSHAW, « A Paschal Root to the Anaphora of the Apostolic Tradition ? », p. 362, c'est le travers de Mazza de vouloir voir dans la *Birkat ha-Mazon* l'unique source juive de l'anaphore, tandis que c'est celui de C. Giraudo de la voir seulement dans la *tôdâ* : les premières anaphores reveal a diversity of patterns, suggesting a diversity of origins. Voir aussi P.F. BRADSHAW, « Continuity and Change in Early Eucharistic Practice : Shifting Scholarly Perspectives », *Continuity and Change in Christian Worship : papers read at the 1997 Summer Meeting and the 1998 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, éd. Robert N. SWANSON, Woodbridge, Boydell and Brewer, SCH(L) 35, 1999, p. 1-17.

¹³² Voir E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 65, et C. MOHRMANN, « Pacha, passio, transitus », *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, p. 205-222.

¹³³ PE I, p. 116 (les points de suspension de la traduction française ne figurent pas dans le grec car les mots omis ici en français précèdent immédiatement la citation dans le texte grec ; les lettres entre [] manquent dans le papyrus).

¹³⁴ PE I, p. 102.

τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν [Faisant mémoire [...] nous t'offrons ce culte spirituel et non-sanglant¹³⁵]. La différence majeure entre MARC et l'anaphore de Jean Chrysostome réside dans le choix du participe : là où MARC dit « rendant grâce », Chrysostome dit « faisant mémoire ».

Dans TA le participe a été choisi en vue d'articuler l'offrande à ce qui la précède immédiatement dans le texte, ce qui lui donne une grande cohérence littéraire : « l'anamnèse et la supplication qui suivent en sont [du mouvement de l'action de grâce] le développement logique¹³⁶ ». À Alexandrie, c'est l'action de grâce qui précède l'offrande, donc on trouve « rendant grâce ». Dans d'autres anaphores, où il s'agit de la commémoration du « mandat » du Christ, on trouve « faisant mémoire ». C'est le cas de l'anaphore de Jean Chrysostome, et ce sera le cas également à Rome. Mais dans les rites occidentaux non-romains, il y a des anamnèses qui se fondent non sur le mot « mémoire », qui renvoie au contenu du mandat, mais sur le mot « faites », ou sur l'idée qui le sous-entend : ce que fait l'Église est d'obéir au commandement du Christ. Dans une anaphore ambrosienne pour le jeudi saint, on trouve *Haec facimus, haec celebramus, tua, Domine, praecepta servantes*¹³⁷. Dans le *Missale Gothicum*, nous trouvons : *Haec igitur praecepta servantes, sacrosancta munera nostrae salutis offerimus*¹³⁸. Lorsque le récit de l'institution est entré dans l'anaphore alexandrine de saint Marc, on l'a fait suivre d'une anamnèse (tout en gardant la strophe d'offrande en provenance de STR, qui se trouve dans ce qui est devenu la préface) qui commence : « annonçant sa mort, nous t'offrons », car dans le récit alexandrin, le mandat du Christ est bâti sur la citation de 1 Co 11,26 : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous pro-

¹³⁵ ID. p. 226.

¹³⁶ L. LIGIER, « L'anaphore de la Tradition apostolique », p. 92.

¹³⁷ « Cela nous le faisons, cela nous le célébrons, pour garder tes commandements, Seigneur. » PE I, p. 453 ; *Das ambrosianische Sakramentar von Biasca. Die Handschrift Mailand Ambrosiana A 24 bis inf. 1. Teil : Text*, éd. Odilo HEIMING, Münster, Aschendorff, LQF 51, CAmL 2, 1969, (AmB) 450 ; *Sacramentarium Bergomense. Manoscritto del secolo IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo*, éd. Angelo PAREDI – Giuseppe FASSI, Bergame, « Monumenta Bergomensia » 6, 1962 (AmBe), 491-2.

¹³⁸ « Donc en gardant tes préceptes, nous offrons les dons très saints de notre salut. » PE I, p. 492 ; *Missale Gothicum e codice Vaticano Reginensi latino 317 editum*, éd. Els ROSE, Turnhout, Brepols, CCSL 159D, 2005, 154.

clamez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne¹³⁹ ». Dans TA, comme ailleurs, ce participe a été choisi en fonction de ce qui précède. Ici, c'est le mandat du Christ de « faire ceci » en sa « mémoire » : c'est donc *memores* qui a été retenu. On voit ainsi que l'expression « faisant mémoire » est d'ordre littéraire, et non pas directement théologique ; il faut éviter de transférer sa portée et son rôle directement sur le plan théologique. Il convient donc de se montrer prudent en n'enfermant pas trop vite l'eucharistie dans une « théologie du mémorial » en prenant appui sur une telle formulation : il convient de rester ouvert à d'autres conceptions, exprimées par les autres participes apposés au verbe « nous offrons », comme « rendant grâce », « annonçant », « confessant », « attendant » sa venue, « observant » son commandement, et ainsi de suite¹⁴⁰.

323. L'origine et la fonction de l'épiclese

On a affirmé que l'épiclese de l'anaphore de la *Tradition apostolique* est la plus ancienne connue¹⁴¹ ; les recherches les plus récentes permettent en effet d'affirmer sa très haute antiquité. Elle est aussi d'une grande simplicité. Cependant, elle se révèle complexe dans sa simplicité. Cette complexité a d'ailleurs conduit certains auteurs à repousser l'insertion de l'épiclese au IV^e, voire au V^e siècle ; la discussion a permis à Bernard Botte de reposer la question de la traduction de cette partie de la prière, dont le texte latin n'est pas parfaitement évident¹⁴² :

*Et petimus, ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae ;
in unum congregans, des omnibus qui percipiunt de sanctis in repletionem
Spiritus sancti, ad confirmationem fidei.*

Ce que Botte propose de traduire ainsi :

¹³⁹ PE I, p. 120-123.

¹⁴⁰ Voir E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 68-70.

¹⁴¹ B. BOTTE, « Les plus anciennes collections canoniques », p. 344.

¹⁴² Voir Gregory DIX, *The Treatise on the Apostolic Tradition*, p. 75-78 ; Cyril C. RICHARDSON, « The So-called Epiclesis in Hippolytus », *Harvard Theological Review* 40, 1947, p. 101-108 ; *Id.*, « The Origins of the Epiclesis », *Anglican Theological Review* 28/3, 1946-1947, p. 148-153 ; B. BOTTE, « L'épiclese de l'anaphore d'Hippolyte », *RTAM* 14, 1947, p. 241-251 ; L. LIGIER, « L'anaphore de la *Tradition apostolique* », p. 92.

Et nous te demandons d'envoyer ton Esprit Saint sur l'oblation de la sainte Église. En [les] rassemblant, donne à tous ceux qui participent à tes saints [mystères] [d'y participer] pour être remplis de l'Esprit Saint, pour affermisement de [leur] foi¹⁴³.

Comme les autres épicleses de type antiochien, elle se divise en deux parties. La première demande l'envoi de l'Esprit Saint « sur l'oblation de la sainte Église », et la deuxième, le don de l'unité, avec aussi la demande que tous ceux qui participent aux saints mystères soient remplis de l'Esprit, pour que la foi soit confirmée dans la vérité ; nous avons qualifié cette deuxième partie d'« ébauche d'intercession ». On a donc une première partie qui est consacrée aux saints dons, et une deuxième aux fruits de la communion eucharistique. Voici donc la structure de l'épiclese :

- 1) L'envoi de l'Esprit sur l'*oblatio* de l'Église ;
- 2) le thème de l'unité ;
- 3) la participation aux saints dons ;
- 4) la plénitude de l'Esprit Saint ;
- 5) un but immédiat : « affirmer leur foi dans la vérité », qui mène au but ultime : « afin que nous te louions et glorifions »¹⁴⁴.

Mazza a relevé une « communauté d'idées » entre cette épiclese et des textes d'Irénée : l'Esprit est source d'unité, une unité qui a pour but la louange divine ; et la présence de l'Esprit confirme les croyants dans la foi et dans la vérité¹⁴⁵.

Mais l'Esprit Saint est présenté de manière différente dans les deux parties de l'épiclese ; il y a non seulement une différence d'ordre littéraire, mais aussi deux conceptions différentes du rapport Eucharistie-Esprit.

La première partie de l'épiclese dit : « Et nous te demandons d'envoyer ton Esprit Saint sur l'offrande de ton Église ». Dans l'évo-

¹⁴³ HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition apostolique* 4, p. 53 ; il justifie ses choix dans « L'épiclese de l'anaphore d'Hippolyte », p. 245-251 ; la traduction dans l'édition de Bradshaw *et al.* (p. 40) va dans le même sens que celle de Botte.

¹⁴⁴ Voir E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 71.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 71-72 ; voir IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* 3, 17,2, 24,1, éd. et trad. A. ROUSSEAU – Louis DOUTRELEAU, t. 2, Paris, Cerf, SC 211, 1974, p. 330-333, 472-475.

lution ultérieure de l'anaphore antiochienne, cette demande sera développée pour devenir une demande pour la descente de l'Esprit sur les offrandes afin d'effectuer leur transformation. Mais dans TA, elle s'arrête là, et ne précise pas le pourquoi de la demande. Les buts de l'épiclèse sont explicités dans la seconde partie, mais cette seconde partie est formulée de façon indépendante de la première. La demande qui l'ouvre n'a pas de lien avec la première et pourrait exister de manière autonome, sans l'évocation de la descente de l'Esprit sur l'offrande. Ce constat amène Mazza à l'hypothèse que les deux éléments appartiennent à des stades rédactionnels distincts.

Dans la seconde partie, l'Esprit Saint n'est qu'un élément du discours, et n'a pas le même caractère central que lui attribue la première partie ; c'est un autre argument en faveur d'une origine distincte des deux parties de l'épiclèse. Le texte dit :

En [les] rassemblant, donne à tous ceux qui participent à tes saints [mystères] [d'y participer] pour être remplis de l'Esprit Saint, pour l'affermissement de [leur] foi dans la vérité, afin que nous te louions et glorifions par ton Serviteur Jésus-Christ.

De soi, il n'y a pas de lien entre la demande pour la descente de l'Esprit sur les offrandes et la demande pour le don de l'Esprit à ceux qui communient, afin que le don de l'Esprit confirme la foi dans la vérité. Il semble que l'on a ajouté la phrase « Et nous te demandons d'envoyer ton Esprit Saint sur l'offrande de ton Église » pour compléter la deuxième partie, probablement plus ancienne ; ce faisant, on a créé le modèle de l'épiclèse antiochienne qui passera dans l'anaphore de Basile et dans bien d'autres textes postérieurs¹⁴⁶.

33. La dynamique théologique de la paléoanaphore antiochienne

331. *Une action de grâce pour la venue du Christ céleste dans l'histoire*

Contrairement à STR, TA comporte une structure narrative forte, qui porte une action de grâce adressée à Dieu « par [son] Serviteur Jésus Christ ». Cette louange du Père au moyen d'une louange des œuvres du Fils est constituée par un *carmen Christo quasi Deo*,

¹⁴⁶ Voir E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 73-74.

pour reprendre l'expression de Pline le Jeune dans sa lettre à Trajan¹⁴⁷, « marqué par la rhétorique christologique néotestamentaire des antithèses parallèles abaissement/exaltation ('tandis qu'il souffrait pour délivrer de la souffrance')¹⁴⁸ », et nourri de concepts des homélies pascales anténicéennes. Matthieu Smyth a formulé l'hypothèse que l'action de grâce serait le produit « de la fusion de deux textes » à travers un processus rédactionnel en plusieurs étapes¹⁴⁹. Le texte de base serait « un discours sur le Christ céleste » :

Quem in ultimis temporibus misisti nobis saluatorem et redemptorem et angelum uoluntatis tuae, qui est Uerbum tuum inseparabile, per quem omnia fecisti, et cum beneplacitum tibi fuit, misisti de caelo in matricem uirginis ; quique, in utero habitus, incarnatus est et Filius tibi ostensus est.

À cette base aurait été ajoutée « une section sotériologique » :

Qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi acquirens, extendit manus, cum pateretur, ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt. Qui cumque traderetur uoluntariae passioni, ut mortem solueret et uincula diaboli dirumpat, et infernum calcet et iustos illuminet, et terminum figat et resurrectionem manifestaret.

Ainsi on rend grâce au Père pour la venue du Christ céleste dans l'histoire. Cette action de grâce comporte déjà un premier « récit d'institution » non scripturaire, selon la proposition vraisemblable de traduction de Matthieu Smyth de l'expression difficile, *terminum figat* : « fixer la règle [de ce sacrifice] »¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Lettre 10, 96, dans PLINE LE JEUNE, *Lettres*, t. 4, éd. et trad. Hubert ZEHACKER – Nicole METHY, Paris, Belles Lettres, CUFr – Série latine 414, 2017, 52-54, p. 53.

¹⁴⁸ M. SMYTH, « L'anaphore de la prétendue *Tradition apostolique* », p. 102.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 112 ; dans son édition, B. Botte traduit « fixer la règle [de foi ?] » (p. 51), et relève (note 3) que la comparaison du texte latin avec la traduction éthiopienne et la version grecque du *Testamentum Domini* montre que le mot grec traduit par *terminum* est probablement *ὅρος*, qui peut avoir le sens soit de « limite », soit de « règle ». Il affirme que, dans le second cas, le sens ne peut être que « règle de la foi ». Mais la proposition de Smyth, « règle du sacrifice », est au moins possible, même probable, et mérite d'être retenue.

332. Place et fonction du récit d'institution

Cette prière comporte donc un récit d'institution non-scripturaire, *terminum figat*, au sein de l'action de grâce, ensuite éclipsée par le récit scripturaire, qui en constitue maintenant le sommet : comme dans STR, les dons sont sanctifiés par l'action de grâce, dont le récit fait partie intégrante. La deuxième strophe, l'offrande, s'articule sur ce qui précède : *Memores igitur mortis et resurrectionis eius*, avant de poursuivre : *offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare*. L'action de grâce constitue une oblation accomplie par l'offrande du pain et du vin : rendre grâce et offrir sont deux aspects d'une unique action. Cette action comprend l'offrande du pain et du vin par les fidèles, la présentation de cette *oblatio* à l'évêque par les diacres, l'imposition des mains par l'évêque avec les prêtres, et l'offrande des dons par l'évêque dans la prière d'action de grâce elle-même ; c'est une action complexe formée par l'ensemble de ces parties qui forment une unité, dont le *gratias agens* de l'évêque constitue le moment décisif, mais non isolé. C'est la totalité de cette action que vise la demande de l'épiclese : *mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae*¹⁵¹. « L'oblation » est l'action de l'Église sur et avec les dons, une action qui inclut les dons, et dont ils sont inséparables.

333. Une mise en œuvre de mimesis iconique

Rappelons que Frances Young a présenté ce qu'elle appelle la *mimesis* iconique caractéristique de l'école d'Antioche comme une lecture qui « reflète ce qu'on suppose être le sens le plus profond d'un texte **pris comme un tout cohérent**¹⁵² » ; c'est donc une lecture qui respecte la cohérence narrative du récit. Cette importance accordée au narratif peut aider à comprendre pourquoi ce fut dans l'aire antiochienne, et non pas ailleurs, que des matériaux en provenance des homélies pascales ou d'autres sources ont été introduits dans l'anaphore, matériaux qui ont fait pour la première fois de l'action de grâce un véritable récit du salut. Puisqu'il nous est donné de participer par l'eucharistie, comme actualisation de la Cène, à l'œuvre

¹⁵¹ Voir *La Tradition apostolique* 4, p. 46-47.52-53, et E.J. KILMARTIN, « *Sacrificium Laudis* », p. 279, dont nous suivons ici l'analyse.

¹⁵² [...] *a mirroring of the supposed deeper meaning in the text taken as a coherent whole*. F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 162.

du salut accompli par le Christ, et que c'est par cette participation qu'il devient effectivement salut pour nous, c'est de manière tout à fait naturelle que le récit de la Cène est devenu la clef de TA, comme MI 1,11 dans STR. Mais dans TA, il s'agit d'un récit dans le récit, une « mise en abyme », un peu comme *the play within the play* de *Hamlet*¹⁵³ : il n'a pas d'existence indépendante, et ne se comprend que dans sa cohérence avec l'ensemble de son contexte narratif, contexte par lequel les figures accomplies par le Christ deviennent salut pour les croyants.

Pour mieux mettre en lumière le caractère à la fois narratif et typologique de TA, c'est-à-dire sa mise en œuvre d'une *mimêsis* iconique, des comparaisons avec l'anaphore de l'Euchologe de Sérapion et avec la description de l'eucharistie initiatique que donne la *Tradition apostolique* peuvent être utiles.

3331. Un récit non-narratif : le cas de l'anaphore de Sérapion

Les recherches les plus récentes datent l'anaphore transmise par l'*Euchologe* de Sérapion (SER), évêque de Thmuis (v. 300- après 370), du milieu du IV^e siècle au plus tard¹⁵⁴. Cette anaphore contient aussi un récit d'institution, un récit qui est assez différent par rapport à celui de TA, mais qui date de la même époque¹⁵⁵. Il semble que SER ait été formé par l'insertion, dans une prière de la même structure que STR (action de grâce – offrande – intercessions), de deux strophes supplémentaires : une strophe avec une introduction au *Sanctus*, le *Sanctus* et un post-*Sanctus*, suivis d'une première épiclese, insérée entre l'action de grâce et l'offrande ; et une strophe qui comporte un récit d'institution bipartite autour d'une citation de

¹⁵³ William SHAKESPEARE, *Hamlet, Prince of Denmark*, acte 3, scène 2.

¹⁵⁴ Texte dans PE I, p. 128-133 ; voir M.E. JOHNSON, *The Prayers of Sarapion of Thmuis*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, OCA 249, 1995 ; ID., « A Fresh Look at the Prayers of Sarapion of Thmuis », *StLi* 22, 1992, p. 163-183 ; ID., « The Archaic Nature of the *Sanctus*, Institution Narrative, and Epiclesis of the *Logos* in the Anaphora Ascribed to Sarapion of Thmuis », *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, p. 73-107 ; contre Bernard CAPELLE, « L'Anaphore de Sérapion. Essai d'exégèse », *Travaux liturgiques*, Louvain, Mont-César, 1962, p. 344-358 ; B. BOTTE, « L'Euchologe de Sérapion est-il authentique ? », *OrChr* 48, 1964, p. 50-56.

¹⁵⁵ *The Apostolic Tradition*, p. 46.

Didachè 9,4 et exprimant un certain caractère anamnétique¹⁵⁶, insérée entre l'offrande et les intercessions¹⁵⁷.

Le récit d'institution de SER se présente ainsi :

À toi nous offrons ce pain, figure [ὁμοίωμα] du corps de ton Fils unique. Ce pain est figure [ὁμοίωμα] du saint corps, parce que [ὅτι] le Seigneur Jésus Christ, la nuit où il fut livré, prit du pain, le rompit, et le donna à ses disciples en disant : Prenez et mangez, ceci est mon corps rompu pour vous en rémission des péchés.

C'est pourquoi, nous, célébrant la figure [ὁμοίωμα] de sa mort, nous offrons le pain et nous prions, par ce sacrifice, réconcilie-nous tous, et sois-nous propice, ô Dieu de vérité.

Et comme ce pain, autrefois disséminé sur les collines, a été recueilli pour devenir un, de même rassemble ta sainte Église, de toute race, de tout pays, de toute cité, de toute bourgade, de toute maison et fais d'elle l'Église une, vivante et catholique.

Et nous offrons cette coupe, figure [ὁμοίωμα] du sang, parce que [ὅτι] le Seigneur Jésus Christ, ayant pris une coupe après le repas, dit à ses disciples : Prenez, buvez, ceci est la nouvelle Alliance, ceci est mon sang, versé pour vous en rémission des péchés.

C'est pourquoi nous aussi offrons cette coupe, en usant de la figure [ὁμοίωμα] du sang¹⁵⁸.

Ce récit n'a pas le caractère narratif de celui de TA. Il est moins étroitement articulé à l'action de grâce, dont le caractère est aussi moins narratif que dans TA, et il comporte un caractère plutôt dépréciatif. Le récit de TA constitue le sommet de l'action de grâce, tandis que celui de SER est le sommet de l'offrande du sacrifice et comporte une dimension anamnétique, sans être une anamnèse à proprement parler : le discours alterne entre le récit de la Cène et des prières d'oblation, avec, au centre, une prière pour l'unité de l'Église que l'on doit comprendre comme le « pivot » de cette anaphore, le tout enchâssé entre deux épicleses, la deuxième, au *Logos*, deman-

¹⁵⁶ *Didachè* 9,4, p. 177.

¹⁵⁷ M.E. JOHNSON, « The Archaic Nature of the *Sanctus*, Institution Narrative, and Epiclesis », p. 75 ; ce qui est analogue au processus de développement de MARC à partir de STR : voir G.J. CUMING, « The Shape of the Anaphora », *StPatr* 20, 1989, 333-345, p. 341.

¹⁵⁸ *PE I*, p. 130-131, n. 3, 12-13 ; trad. dans L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 203, légèrement modifiée par la substitution de « figure » à « mémorial » (à la 3^e occurrence de « figure ») et de « coupe » à « calice » pour *ποτήριον*, et par une comparaison avec le texte grec.

dant explicitement la transformation du pain et du vin en « corps du Verbe » et « sang de la vérité¹⁵⁹ ».

Louis Bouyer, en relevant que la citation de la *Didachè* se trouve aussi dans le papyrus de Dêr-Balizêh (mais pas au même emplacement)¹⁶⁰, a suggéré que cette structure : paroles sur le pain – citation de *Didachè* 9,4 – paroles sur la coupe, résulte d'un remaniement de la paléoanaphore des *Constitutions apostoliques* 7¹⁶¹, en faisant passer la prière pour la première coupe après celle pour le pain¹⁶². Enrico Mazza, dans le même sens, a formulé l'hypothèse que la prière des *Constitutions apostoliques* 7 et le récit de SER dépendent tous les deux d'une source paléoanaphorique commune¹⁶³. Ce qui veut dire que, si le récit d'institution peut être une interpolation dans le texte de base de SER, la citation de *Didachè* 9,4 n'est pas un ajout indépendant. En effet, l'unité littéraire : paroles sur le pain – citation de *Didachè* 9,4 – paroles sur la coupe, possède « le caractère d'un témoignage vraiment unique et exceptionnel à une structure archaïque et pré-anaphorique de célébration eucharistique¹⁶⁴ ». Dans ce cas, ce récit, que l'on pourrait qualifier de « récit non-narratif », constitue un témoignage indépendant d'un type de récit très différent par rapport au modèle antiochien devenu classique tel que nous le trouvons dans TA et dans des anaphores postérieures, et souligne aussi la nature plurielle des textes liturgiques anciens.

Dans SER, le récit de l'institution développe en l'explicitant l'affirmation que le pain, le vin, et le rite lui-même sont « figure » [ὁμοίωμα]. C'est le mot qu'emploie Paul dans l'épître aux Romains quand il parle de la participation du chrétien à la mort et à la résurrection du Christ dans le baptême : « Car, si nous avons été unis à lui par une mort qui ressemble à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection qui ressemblera à la sienne¹⁶⁵ » (Rm 6,5). Mazza dit

¹⁵⁹ PE I, p. 130-131, 1^e épiclese : n. 2, 11 ; 2^e épiclese : 4, 15, σῶμα τοῦ λόγου... αἷμα τῆς ἀληθείας.

¹⁶⁰ Texte dans PE I, p. 124-127.

¹⁶¹ Les constitutions apostoliques 7, 25,2-4, t. 3, p. 52-55.

¹⁶² L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 207.

¹⁶³ E. MAZZA, « L'anafora di Serapione : una ipotesi di interpretazione », *EL* 95/6, 1981, 510-528, p. 512-520.

¹⁶⁴ [...] il carattere di testimonianza eccezionale e veramente unica sulla struttura arcaica e praeanaforica della celebrazione eucaristica, *ibid.*, p. 517-518.

¹⁶⁵ Pour le sens de ce mot dans le Nouveau Testament, voir Ugo VANNI, « Homoiôma in Paolo », *Gregorianum* 58/2-3, 1977, p. 321-345.431-470.

que ce mot cherche à « rendre raison de la sacramentalité du pain et du vin¹⁶⁶ », mais il faut le dire aussi du rite lui-même. Cette sacramentalité consiste en une correspondance antitypique avec la dernière Cène, montrée ici par le récit de l'institution ainsi que par l'action elle-même. Il y a donc un lien direct entre l'affirmation de la sacramentalité d'une part, et le récit de l'institution et l'ensemble de l'action rituelle d'autre part. La prière emploie deux fois le mot ὅτι, « parce que », pour affirmer que le pain et la coupe sont « figure » ou « sacrement » [ὁμοίωμα], du corps et du sang du Christ : ils le sont « parce que » le Christ, lors de la Cène, a dit « Prenez et mangez... ceci est mon corps... », « Prenez, buvez... ceci est mon sang ». Le terme ὅτι montre que la célébration de l'Église tient sa légitimité et son authenticité du commandement du Christ¹⁶⁷. Selon A.D. Nock, un tel emploi de ὅτι est le signe d'une eucharistie dont la théologie n'est pas anamnétique, mais analogique ; c'est pour cette raison que nous avons dit que le récit comporte une dimension anamnétique, sans être une anamnèse à proprement parler. Dans cette perspective, la célébration de l'Église est légitime parce qu'elle est dans une relation d'analogie avec celle du Christ à la Cène¹⁶⁸. Autrement dit, l'eucharistie et la Cène se tiennent dans une relation de *mímêsis* symbolique. Nous pouvons en conclure que l'absence du vocabulaire du « type » et de l'« antitype », dans STR comme dans TA, ne peut pas être prise comme signe qu'un texte ne fonctionne pas typologiquement : comme il y a plusieurs « voies » de la typologie, il y en a aussi plusieurs vocabulaires.

3332. Type et antitype dans l'eucharistie baptismale de la *Tradition apostolique*

La description de l'eucharistie baptismale de la *Tradition apostolique* peut aussi nous éclairer ici. Cette description provient du bloc de chapitres qui décrivent l'initiation des nouveaux croyants, qui va du chapitre 15 au chapitre 21. Le chapitre 21 décrit l'eucharistie baptismale qui suit le baptême et ses onctions, la prière qui y fait

¹⁶⁶ E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 156.

¹⁶⁷ *Id.*, « L'anafora di Serapione », p. 518.

¹⁶⁸ ARTHUR D. NOCK, « Liturgical Notes. 1. The Anaphora of Serapion », *JThS* 30, 1929, p. 381-390.

suite, et le baiser de paix. Dans la version latine de la *Tradition apostolique*, on lit :

*Et tunc iam offeratur oblatio a diaconibus episcopo et gratias agat panem quidem in exemplum, quod dicit graecus antitypum, corporis Christi ; calicem uino mixtum propter antitypum, quod dicit graecus similitudinem, sanguis quod effusum est pro omnibus qui crediderunt in eum*¹⁶⁹.

D'après Bradshaw-Johnson-Phillips, ce verset (comme le suivant, qui parle de la coupe qui contient du lait et du miel) peut appartenir, au moins partiellement, au « noyau » du document¹⁷⁰. Donc il ne semble pas faire partie de la même couche rédactionnelle que l'anaphore pour l'ordination d'un évêque. Mais il peut être pris en compte comme témoignage d'une manière de penser théologiquement les sacrements dans les milieux où la *Tradition apostolique* a circulé et où elle a pris forme. Seule la version latine utilise les mots « antitype » et « image » (*similitudo* : B. Botte pense que le mot grec ainsi traduit est *ὁμοίωμα*¹⁷¹) ; ce passage ne se trouve pas dans cette forme dans les autres versions. Il est évident qu'il s'agit d'une réécriture à partir du grec et non pas d'une simple traduction, car un texte grec ne dirait pas « comme le dit le grec » ; le traducteur glose le vocabulaire technique de la théologie sacramentaire de langue grecque pour ses lecteurs latins. Toujours selon Bradshaw-Johnson-Phillips, ces références au vocabulaire grec auraient été insérées dans un texte du III^e siècle au cours du IV^e siècle¹⁷². Mais la version bohairrique et le texte du *Testamentum Domini* disent ici « similitude » et *τύπος*¹⁷³, ce qui peut aussi suggérer que les concepts de type et d'antitype correspondaient aux présupposés théologiques de communautés géographiquement éloignées et culturellement diverses où ce texte a circulé à une époque assez reculée. On peut donc penser

¹⁶⁹ « Alors l'oblation sera présentée par les diacres à l'évêque et il rendra grâce, sur le pain pour [qu'il soit] le symbole, l'antitype comme le dit le grec, du corps du Christ, sur la coupe de vin mélangée, pour [qu'il soit] l'antitype, l'image comme dit le grec, du sang qui a été répandu pour tous ceux qui croient en lui. » *La Tradition apostolique* 21, p. 90-91 (traduction modifiée par l'ajout des gloses « comme dit le grec », omises par Botte, qui pense que le traducteur latin a interverti les mots *antitypum* et *similitudo*, voir LQF 39, p. 55, note 2).

¹⁷⁰ *The Apostolic Tradition*, p. 15.

¹⁷¹ *La tradition apostolique* 21, LQF 39, p. 55, note 2.

¹⁷² *Ibid.*, p. 129.

¹⁷³ *The Apostolic Tradition*, p. 120-121.

que, pour ces chrétiens, le pain et le vin eucharistiques correspon-
daient typologiquement au corps et au sang du Christ, et ainsi partici-
paient à l'être de ce corps et de ce sang, au moyen d'une identité
réelle entre type et antitype, dans une « identité dans la diffé-
rence¹⁷⁴ ».

Chez des auteurs latins avant le IV^e siècle, c'est le mot *figura*
qui était utilisé habituellement pour signifier la relation entre le pain
et le vin eucharistiques et le corps et le sang du Christ, par exemple
chez Tertullien¹⁷⁵. C'est un vocabulaire différent de celui du type et
de l'antitype, mais le sens en est proche, comme dans l'emploi de
ὁμοίωμα dans SER. Dans les milieux où la *Tradition apostolique* s'est
développée et où son anaphore a été mise au point, il semble bien
que la conception typologique des sacrements demeurerait une réalité
vivante. L'être du sacrement est l'accomplissement par le Christ des
Écritures, accomplissement qui devient salut pour les croyants. Dans
la typologie sacramentelle, il importe de tenir l'unité entre la figure
de l'Ancien Testament, la pleine réalisation dans le Christ, et le dé-
ploiement de cette réalisation dans la vie de l'Église, ce que souligne
l'emploi du mot *figura*. La typologie sacramentelle possède une di-
mension ontologique, mais elle ne se réduit pas à une théorie onto-
logique philosophique. Elle n'est pas un essai d'« expliquer » de ma-
nière conceptuelle une réalité qui lui serait finalement extérieure.
Elle trouve son fondement dans la parole de Dieu, la source même
de l'être créé. C'est cette Parole qui fonde la dynamique de TA, et
qui fait de l'histoire qu'elle raconte une histoire de salut, une histoire
et un salut qui se réalisent dans l'aujourd'hui de la célébration. La
simple présence d'un récit de la Cène, comme dans SER, ne suffirait
pas à fonder ce genre de *mímêsis* iconique. Cependant le récit peut
contribuer à la mise en œuvre d'une *mímêsis* iconique, si, comme
dans TA, il montre que c'est en accomplissant les figures lors de la
Cène que le Christ nous ouvre la voie permettant de participer réel-
lement à son accomplissement des figures dans sa Pâque, afin que
cet accomplissement devienne salut pour nous.

¹⁷⁴ E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 108.

¹⁷⁵ TERTULLIEN, *Contre Marcion* 4, 40,3, p. 498-501 ; voir Victor SAXER, « *Figura corpo-
ris et sanguinis Domini*. Une formule eucharistique des premiers siècles chez
Tertullien, Hippolyte et Ambroise », *Rivista di Archeologia Cristiana* 47, 1971,
p. 65-89.

4. Une anaphore syro-orientale : l'anaphore des apôtres Addaï et Mari

41. Une prière eucharistique archaïque ?

411. *État des lieux*

L'anaphore des apôtres Addaï et Mari (AM), contrairement à STR et à TA, n'est pas une découverte récente : c'est une prière eucharistique utilisée depuis des siècles, et encore aujourd'hui, dans les églises syro-orientales. Elle présente l'archaïsme de ne pas comporter de récit d'institution scripturaire, ce qui pose problème pour la théologie reçue catholique romaine, voire occidentale : comment une telle prière peut-elle constituer une véritable anaphore ? Mais ce que nous venons de voir peut aider à reposer les questions, car le récit d'institution de STR ne prend pas la forme de récit de la Cène, et ce récit vétérotestamentaire, comme le récit de la Cène de TA, n'a pas pour but d'effectuer la consécration, mais d'assurer la légitimité de l'action liturgique de l'Église et de fonder l'assurance de sa prière.

Néanmoins, au cours du XX^e siècle, les travaux des liturgistes sur cette anaphore se sont concentrés sur cette question du récit de l'institution : un tel récit a-t-il fait partie de l'anaphore jadis, d'où il aurait ensuite disparu, ou n'en a-t-il jamais fait partie ?

R.H. Connolly a montré que la liturgie de l'Église syro-malabare est une forme d'AM, mais qui possède un récit d'institution. Il a aussi montré que le récit y a été introduit en 1606 après le synode de Diamper, mais, pour des raisons méthodologiques, il s'est refusé à prendre position sur la question de la présence du récit dans la forme primitive syrienne¹⁷⁶.

Edward Ratcliff a cherché à reconstruire la forme originale d'AM au moyen d'une comparaison avec les homélies 17 et 21 de Narsaï. Il a soutenu qu'AM est une anaphore complète, sans récit d'institution, et aussi sans l'idée d'une offrande du corps et du sang du Christ. Il l'a qualifiée d'*eucharistia* pure et simple, qui commémore en parole et en acte la mort et la résurrection du Christ, dans une action accomplie par toute l'assemblée, dont les membres ré-

¹⁷⁶ R.H. CONNOLLY – E. BISHOP, « The Work of Menezes on the Malabar Liturgy », *JThS* 15, 1913, p. 396-425.569-589.

pondent « Amen » à la prière avant de manger et boire le pain et le vin eucharistiés. Ratcliff pensait aussi que la prière s'adressait primitivement au Christ, comme les textes eucharistiques syriens conservés dans les *Actes de Thomas*¹⁷⁷.

Sur la base d'une comparaison avec les deux autres anaphores syro-orientales et l'anaphore maronite appelée « Troisième anaphore de saint Pierre », connue aussi sous le nom de *Sharar* (de l'incipit de la « première oraison de la paix » de sa pré-anaphore, « Confirme »)¹⁷⁸, Hieronymus Engberding est arrivé à la conclusion qu'AM et *Sharar* dérivent toutes les deux d'une source commune, et que le récit d'institution n'en faisait pas partie ; il aurait été ajouté à *Sharar* ultérieurement¹⁷⁹.

Bernard Botte a souligné le caractère fortement sémitique d'AM. Contrairement à Ratcliff, Botte pensait qu'AM dans sa forme la plus ancienne s'adressait à la fois au Père et au Fils de manière à suggérer un monarchianisme latent. Son analyse de la strophe qui commence « Et nous aussi, ô mon Seigneur » et qui ne comporte pas de verbe principal dans les manuscrits connus avant 1966, l'a conduit à penser que primitivement elle a dû être précédée par une autre phrase qui lui aurait fourni le contexte qui la rendrait compréhensible. Il a relevé que la dernière partie de cette strophe est parallèle à la conclusion de l'anamnèse de l'anaphore de Théodore de Mopsueste, une anamnèse qui fait suite à un récit d'institution. Botte en a conclu que cette strophe serait une anamnèse, jadis précédée d'un récit d'institution, comme dans l'anaphore de Théodore. Il pen-

¹⁷⁷ E.C. RATCLIFF, « The original Form of the Anaphora of Addai and Mari : a Suggestion », *JThS* 30, 1928-1929, p. 23-32.

¹⁷⁸ Texte : (syriaque et traduction latine) *Anaphorae syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt*, t. 2, fasc. 3, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1973, éd. Joseph-Marie SAUGET, p. 275-329 ; (traduction latine) *PE I*, p. 410-415 ; (traduction française) Michel HAYEK, *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques*, Tours, Mame, 1964, p. 301-312.

¹⁷⁹ Hieronymus ENGBERDING, « Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes », *OrChr* 29, 1932, p. 32-48 ; *Id.*, « Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addai und Mar(j) », *OrChr* 41, 1957, p. 102-124 ; pour une autre proposition dans la même perspective, voir Jean MAGNE, « L'anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III. Étude comparative », *OCP* 53, 1987, p. 107-158.

sait que le récit ne figurait pas dans les manuscrits car il était dit de mémoire¹⁸⁰.

Jusqu'en 1966, l'étude d'AM se faisait sur la base de six manuscrits très tardifs, deux du XVI^e et quatre du XVII^e siècle. En 1966, William Macomber a publié un manuscrit d'AM qui date du X^e ou XI^e siècle. Ce texte, trouvé dans l'église Mar Eša'ya de Mossoul, omet les prières de dévotion du prêtre données par les autres manuscrits, et que Ratcliff pensait être des ajouts plus récents. Dans cette recension de la prière, la phrase énigmatique de la strophe identifiée comme anamnèse par Botte comporte un verbe principal. Mais comme les autres versions, Mar Eša'ya n'a pas de récit d'institution¹⁸¹. Comme Engberding, Macomber a comparé AM et *Sharar*. Puisque *Sharar* s'adresse toujours au Fils, il en conclut qu'elle est restée plus proche qu'AM de leur source commune. Il pense aussi que la forme et la place du récit d'institution de *Sharar* reflète la structure primitive d'AM, parce qu'il se trouve dans la version maronite de la prière là où il y a une modification du destinataire de la prière dans la version chaldéenne¹⁸².

Louis Bouyer a suivi en grande partie les conclusions de Ratcliff, et aussi celles de Botte¹⁸³. En retirant ce qui lui semble être des ajouts, il propose une structure en trois strophes : (1) louange pour la Création, (2) louange pour la rédemption, (3) présentation du mémorial de la rédemption, sur la base de laquelle gloire est rendue à Dieu¹⁸⁴. Mais à la suite de Botte, il postule un récit d'institution qui aurait disparu par la suite (signalons que personne ne semble

¹⁸⁰ B. BOTTE, « L'anaphore chaldéenne des Apôtres », *OCP* 15, 1949, p. 259-276 ; *Id.*, « L'épiclese dans les liturgies syriennes orientales », *SE* 6, 1954, p. 48-72 ; *Id.*, « Problèmes de l'anamnèse », *JEH* 5, 1954, p. 16-24 ; *Id.*, « Problèmes de l'anaphore syrienne des Apôtres Addai et Mari », *OrS* 10/1, 1965, p. 89-106.

¹⁸¹ William F. MACOMBER, « The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari », *OCP* 32, 1966, p. 335-371 ; ce texte a été traduit en anglais et étudié dans Emmanuel J. CUTRONE, « The Anaphora of the Apostles : Implications of the Mar Esha'ya Text », *TS* 24, 1975, p. 624-642.

¹⁸² W.F. MACOMBER, « The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles », *OCP* 37, 1971, p. 55-84 ; voir aussi *Id.*, « The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles », *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium 1980*, éd. Nina G. GARSOÏAN – Thomas F. MATHEWS – Robert W. THOMSON, Washington, Dumbarton Oaks Centre for Byzantine Studies, 1982, p. 73-88.

¹⁸³ L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 146-158.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 150.

avoir trouvé une explication pour un oubli tellement surprenant), qu'il situe au début de sa troisième strophe, avant l'anamnèse. À propos de l'absence de la notion de sacrifice, il fait une remarque qui nous paraît judicieuse, que le « mémorial » (« commémoration du corps et du sang de ton Christ »), identifié avec le « mystère » du Christ mort et ressuscité et aussi avec son « exemple » ou « figure » sacramentel, nous permet de demander à Dieu que ses hauts faits s'accomplissent en nous, et en même temps maintiennent pour nous l'actualité permanente de ces hauts faits :

Ainsi le mémorial eucharistique apparaît-il comme l'équivalent du sacrifice, pris au sens le plus élevé que l'Ancien Testament en avait pu dégager, en ce qui apparaît comme le sacrement chrétien par excellence¹⁸⁵.

Bryan Spinks a vu dans AM une prière dérivée d'un autre type de paléanaphore, de structure bipartite, témoin d'une tradition de prière dans laquelle des évêques formulaient des prières « sur le modèle [...] des *berakoth* synagogales naissantes¹⁸⁶ » ; les deux sections, chacune comportant cinq parties, dériveraient respectivement du *Yotser* et de l'*Ahabhah Rabbah*¹⁸⁷. Spinks postule une même prière bipartite comme source d'AM et de *Sharar*. Le rédacteur syro-oriental d'AM aurait inséré un récit de l'institution, indiquant sa place au moyen de l'anamnèse ; plus tard, ce récit aurait été omis. Le rédacteur maronite de *Sharar* aurait introduit le récit entre les deux intercessions de la deuxième partie, en raison du thème de « commémoration », et en faisant de l'expression « comme tu nous l'as enseigné » une accroche pour l'intégrer¹⁸⁸.

¹⁸⁵ L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 156.

¹⁸⁶ [...] modelled [...] on the developing Synagogue Berakoth, B.D. SPINKS. « The Original Form of the Anaphora of the Apostles : A Suggestion in the Light of the Maronite *Sharar* », *EL* 91, 1977, 146-161, p. 150.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 151-152.

¹⁸⁸ Voir aussi B.D. SPINKS, *Addai and Mari – The Anaphora of the Apostles : A Text for Students*, Nottingham, Grove Books, « Grove Liturgical Studies » 24, 1980 ; *Id.*, « Priesthood and Offering in the Kussape of the East Syrian Anaphoras », *StLi* 15, 1982/1983, p. 104-117 ; *Id.*, « Addai and Mari and the Institution Narrative : The Tantalising Evidence of Gabriel Qatraya », *EL* 98, 1984, p. 60-67 ; *Id.*, « Eucharistic Offering in the East Syrian Anaphoras », *OCP* 50, 1984, p. 347-371.

Walter Ray a proposé de voir dans AM une structure en chiasme, comme dans beaucoup de textes bibliques¹⁸⁹. Ce type de structure, déjà présent dans l'Ancien Testament, est passé dans les écrits du Nouveau. Dans son étude *Chiasmus in the New Testament*, Nils Lund a affirmé que, dès le début de l'Église, « dans les assemblées chrétiennes, les chrétiens eux-mêmes prenaient comme modèle pour leur langage religieux celui de l'Ancien Testament¹⁹⁰ ». Mais ce phénomène ne s'est pas limité aux écrits qui sont passés ensuite dans le Nouveau Testament. Des textes liturgiques plus tardifs ont été aussi composés avec une structure en chiasme : il peut être éclairant de comprendre la rédaction et transmission des textes liturgiques comme le prolongement dans l'Église post-apostolique de la rédaction des textes bibliques (d'autant plus que le Nouveau Testament contient des témoignages des plus anciens textes liturgiques).

On peut représenter schématiquement la structure d'AM de cette manière :

A B C X C' B' A'

Dans une telle structure, tout converge vers le X central. La première paire d'unités parallèles, A et A', se trouvent dans les première et dernière strophes de la prière, car elles constituent toutes les deux des actes de louange pour les dons divins de la grâce. La strophe A est elle-même structurée en chiasme.

Les principales unités parallèles qui se répondent, avec leur expressions-clefs, sont :

B = les « Pères » et la « commémoration du corps et du sang de ton Christ » (l'eucharistie)

B' = les « fils » et le « signe du saint baptême »

¹⁸⁹ W.D. RAY, « The Chiastic Structure of the Anaphora of Addai and Mari », *StLi* 23, 1993, p. 187-193 ; pour le rôle du chiasme dans le Nouveau Testament, l'auteur renvoie à Nils LUND, *Chiasmus in the New Testament : A Study in Formgeschichte*, Chapel Hill NC, University of North Carolina Press, 1942, p. 29, [...] *Chiasmus seems to be a part of Hebrew thought itself, whether expressed in poetry or prose*, et John BRECK, « Biblical Chiasmus : Exploring Structure for Meaning », *Biblical Theology Bulletin* 17, 1987, 70-74, qui parle du « pivot » ou de « centre conceptuel » qui constitue le thème central autour duquel un auteur biblique structure son discours, p. 73.

¹⁹⁰ N. LUND, *Chiasmus in the New Testament* : [...] *the Christians themselves were modelling their religious language after the Old Testament*, p. 28.

C = « pur et saint » et tu « as enseigné »

C' = le Christ « a enseigné » et « la pureté et la sainteté »

Le cœur de la prière serait donc au centre :

X = la demande de la tranquillité et la paix dans ce monde pour « nous », et la connaissance pour « tous les habitants de la terre » de « Dieu, le Père de vérité », et du « Seigneur Jésus-Christ » qu'il a envoyé, ce qui doit être compris comme une demande de la vie éternelle, en raison d'un rapprochement avec Jn 17,3.

C. Giraudo classe AM parmi ce qu'il appelle les anaphores « à dynamique épiclétique », et analyse le vocabulaire syriaque de manière à aider ceux qui ne connaissent pas cette langue à mieux saisir le sens profond de l'anaphore¹⁹¹. Giraudo ne fait pas sienne l'hypothèse d'un récit primitif ayant disparu par la suite, et accepte cette anaphore comme une prière complète. Mais il qualifie l'anamnèse comme « quasi-récit-anamnèse » et affirme qu'il fonde « la déclaration anamnético-offertoriale grâce au contenu de cet élément qui très vite prendra la forme du récit¹⁹² ».

Enfin, il convient de signaler l'approbation romaine de l'anaphore des apôtres, même utilisée sans récit d'institution (malgré une certaine réserve sur ce point qui est perceptible dans le texte), et la discussion que cette approbation a provoquée parmi les théologiens catholiques¹⁹³.

¹⁹¹ C. GIRAUDO, *In unum corpus*, p. 350-358.

¹⁹² *Ibid.*, p. 355.

¹⁹³ CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Orientations pour l'admission à l'Eucharistie entre l'Église chaldéenne et l'Église assyrienne d'Orient*, le 20 juillet 2001, disponible en ligne : <http://www.christianity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi/sezione-orientale/chiesa-assiradell-orientel'altri-documenti/2001---orientamenti-per-lammissione-alleucaristia-fra-la-chiesa-.html> [consulté le 10/05/2024] ; cette décision a été saluée, entres autres, par Robert F. TAFT, « Mass Without the Consecration ? The Historic Agreement on the Eucharist Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East », *Worship* 77/6, 2003, p. 482-509 et par M. SMYTH, « Une avancée œcuménique et liturgique. La note romaine concernant l'anaphore d'Addai et Mari », *LMD* 233, 2003, p. 137-154, mais elle a aussi fait l'objet de critiques, par exemple : Brunero GHERARDINI, « Le parole della Consacrazione eucaristica », *Divinitas* (Nova series) Numero speciale, 2004, p. 141-170 et Uwe Michael LANG, « Eucharist without Institution Narrative ? The Anaphora of Addai and Mari Revisited », *Die Anaphora von Addai und Mari : Studien zu Eucharistie*

412. À qui parle-t-on ?

Un aspect surprenant de cette prière est qu'elle change plusieurs fois de destinataire. La doxologie par laquelle l'anaphore commence ne s'adresse pas à Dieu, mais parle de Dieu, au moyen de l'expression « le nom adorable et glorieux du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». La strophe suivante s'adresse au « Seigneur » à la deuxième personne : il s'agit soit de Dieu (la Trinité), soit du Père : les deux interprétations sont possibles. Puis le discours se poursuit à la deuxième personne, mais en s'adressant au Christ : « tu as revêtu notre humanité pour nous vivifier par ta divinité... ». Ensuite le discours, toujours à la deuxième personne, semble s'adresser encore au Père : « Seigneur [...] commémoration du corps et du sang de ton Christ », mais la même phrase commence alors par s'adresser au Fils : « comme tu nous l'as enseigné », avant de s'adresser de nouveau au Père : « tu es le seul Dieu, le Père de vérité, et tu as envoyé notre Seigneur Jésus Christ, ton Fils et ton bien-aimé ».

Diverses explications de ces ambiguïtés ont été proposées¹⁹⁴. Certains pensent que dans sa forme originelle, AM (comme *Sharar*, au moins dans sa forme actuelle) s'adressait toujours à la même personne divine, en l'occurrence le Christ, et ceci en raison de l'importance de la prière au Christ dans la tradition syro-orientale, comme par exemple dans *Les Actes de Thomas*. D'autres pensent que si un rédacteur avait voulu faire d'une prière au Christ une prière au Père ou à la Trinité, il l'aurait fait de manière uniforme, et que donc ces ambiguïtés ont toujours caractérisées cette prière. Mais une troisième voie est peut-être envisageable. Nous avons vu que STR et TA sont les produits d'un développement ; ou plus exactement, ils sont des étapes qui témoignent d'un stade de développement liturgique qui ne s'arrête pas avec eux. Il en est sans doute de même avec AM. Ces trois anaphores sont des exemples de « littérature vivante », des types de documents où la recherche d'une forme originelle censée refléter plus fidèlement la pensée d'un auteur n'est

und Einsetzungsworten, éd. ID., Bonn, Verlag Nova et Vetera, 2007, p. 31-65 ; pour une réfutation des critiques, voir Nicholas V. RUSSO, « The Validity of the Anaphora of Addai and Mari : Critique of the Critiques », *Issues in Eucharistic Praying*, p. 21-62.

¹⁹⁴ Pour une présentation des hypothèses que nous résumons ici, voir Stephen B. WILSON, « The Anaphora of the Apostles Addai and Mari », *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, 19-38, p. 28-29.

pas la bonne manière de procéder¹⁹⁵. Selon toute probabilité, AM, dans sa forme actuelle, est le produit de la fusion de plusieurs textes de provenance diverse : à différents moments de son évolution, des rédacteurs ont pu effectuer des changements grammaticaux, par exemple de la forme des verbes, afin de conformer le texte à leur conception de ce qu'est un discours liturgique stylistiquement et théologiquement correct. Mais d'autres rédacteurs, à d'autres moments, ont pu combiner des textes avec le souci de les modifier le moins possible, par respect pour la vénération dans laquelle ils les tenaient : dans ce cas, le fait de s'adresser alternativement au Père et au Fils dans la même phrase, sans la moindre transition, ne poserait pas de problème.

On doit aussi tenir compte du caractère sémitique du texte. Selon Giraudo, les passages de la deuxième personne grammaticale à la troisième (syllepse des personnes), que l'on trouve aussi dans la Bible et surtout dans des prières juives, sont le signe du passage du style simple (deuxième personne) au style révérenciel (troisième personne), « qui objective l'interlocuteur », analogue à la distinction entre le tutoiement et le vouvoiement¹⁹⁶.

42. L'anaphore des apôtres : texte et structure

Nous allons maintenant analyser le texte au moyen d'une prise en compte de sa structure, en suivant principalement la proposition de Walter Ray d'y voir un texte composé en chiasme. Cette manière de procéder permet d'honorer le caractère sémitique du texte. La structure en chiasme, avec l'emploi du parallélisme, donne au texte une unité et une manière d'avancer très différente d'un texte construit de manière linéaire. La cohérence d'un texte « linéaire » tient à une progression logique, thématique ou narrative, tandis

¹⁹⁵ Voir P.F. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992, ch. 4 : « Ancient Church Orders : A Continuing Enigma », 80-110, en particulier 'Living literature', 'Sources' et 'Fact or fantasy ?' p. 101-109 ; Stanislas GIET, *L'énigme de la Didachè*, Paris, Ophrys, « Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg » 149, 1970, p. 257 ; M. METZGER, « Nouvelles perspectives », p. 257 ; P.F. BRADSHAW, « Liturgy and 'Living Literature' », *Liturgy in Dialogue : Essays in Memory of Ronald Jasper*, éd. P.F. BRADSHAW – B.D. SPINKS, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1993, p. 138-153.

¹⁹⁶ Voir C. GIRAUDO, *In unum corpus*, p. 215, note 7.

qu'un texte construit sur des parallélismes ou en chiasme, de manière quasi musicale, se déplace au moyen de variations sur un thème qui montent en crescendo, puis retournent au point de départ¹⁹⁷. Cependant, le point de départ n'est plus le même, en raison du chemin parcouru entre-temps ; et le centre du chiasme reçoit son sens du chemin entrepris. Une telle structure est nettement plus poétique que discursive.

A A'	=	élément de chiasme principal
<i>a a'</i>	=	élément de chiasme secondaire
X_x	=	centre du chiasme
Gras	=	élément parallèle de chiasme principal
<i>Ital.</i>	=	élément parallèle de chiasme secondaire

Dialogue introductif

Le prêtre : La paix soit avec vous.

R : Et avec toi et avec ton esprit.

Le diacre : Donnez-vous la paix les uns aux autres dans la charité du Christ.

Et ils disent : Prions pour tous les patriarches.

Et le diacre proclame : Nous rendons grâce et nous supplions.

Le prêtre : La grâce de Notre Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu le Père et la communion de l'Esprit Saint soient avec nous tous, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

R : Amen.

Le prêtre : Élevez vos esprits.

R : Ils sont à toi, Dieu d'Abraham et d'Isaac et d'Israël, Roi louable.

Le prêtre : L'oblation à Dieu, Seigneur de tous, est offerte !

R : Cela est juste et digne.

Le diacre : La paix soit avec nous.

Le prêtre :

A

a Digne de gloire par toutes les bouches et d'action de grâce par toutes langues, (est) le nom adorable et glorieux du Père et du Fils et du Saint-Esprit,

b qui a créé le monde par sa grâce et ses habitants par sa miséricorde, qui a sauvé les hommes par sa clémence,

c et fait une grande grâce aux mortels.

x Ta majesté, ô mon Seigneur, des milliers de milliers d'êtres d'en haut et des myriades de myriades d'anges l'adorent ; des armées d'êtres spirituels, ministres de feu et d'esprit, glorifient ton nom avec les

¹⁹⁷ Voir S.B. WILSON, « The Anaphora of the Apostles », p. 27.

chérubins et les saints séraphins, clamant et glorifiant sans cesse et se répondant l'un l'autre en disant :

R : Saint, saint, saint et le Seigneur Puissant : le ciel et la terre sont remplis de ses louanges. [Hosanna dans les hauteurs ! Hosanna au Fils de David ! Béni soit celui qui est venu et qui vient au nom du Seigneur. Hosanna dans les hauteurs !]

Le prêtre : Et avec ces puissances célestes **nous te rendons grâce**, ô mon Seigneur, nous aussi, tes serviteurs fragiles, infirmes et misérables,

c' car tu as opéré en nous une grande grâce qui ne peut pas être payée en retour :

b' tu as revêtu notre humanité pour nous vivifier par ta divinité, tu as élevé notre humilité et relevé notre chute, tu as ressuscité notre mortalité et pardonné nos dettes, tu as justifié notre culpabilité et illuminé notre intelligence, tu as vaincu, ô notre Seigneur et notre Dieu, nos adversaires et fait triompher la petitesse de notre faible nature par les miséricordes abondantes de ta grâce.

a' Et pour tous tes secours et tes grâces envers nous, **nous faisons monter vers toi louange, honneur, confession et adoration**, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. *R* : Amen.

Le diacre : Priez dans vos cœurs. La paix (soit) avec nous.

B *Le prêtre* : Toi, mon Seigneur, par tes innombrables et ineffables miséricordes, fais mémoire bonne et favorable de tous les **Pères**, pieux et justes, qui ont été agréables devant toi, dans la **commémoration du corps et du sang de ton Christ**

C que nous t'offrons sur l'autel **pur et saint**, comme tu nous l'**as enseigné**,

X et donne-nous ta tranquillité et ta paix, tous les jours du siècle. (*R* : Amen.) Que tous les habitants de la terre te connaissent : tu es le seul Dieu, le Père de vérité, et tu as envoyé notre Seigneur Jésus Christ, ton Fils et ton bien-aimé ;

C' et lui, notre Seigneur et notre Dieu, nous **a enseigné**, par son évangile vivifiant, toute **la pureté et la sainteté**

B' des prophètes, des apôtres, des martyrs, des confesseurs, des évêques, des prêtres, des diacres et de tous les **fil**s de l'Église sainte et catholique, ceux qui ont été marqués du **signe du saint baptême**.

anamnèse Et nous aussi, ô mon Seigneur, tes serviteurs fragiles, faibles et misérables qui sommes rassemblés et nous nous tenons devant toi, nous avons reçu, selon la tradition [*yûbbâlâ*], l'exemple [*tûpsâ*] qui vient de toi, nous réjouissant, glorifiant, exaltant, commémorant et célébrant ce mystère [*râzâ*] grand et redoutable de la passion, la mort et la résurrection de notre Seigneur Jésus Christ.

épiclèse Vienne, ô mon Seigneur, ton Esprit Saint, et qu'il repose sur cette oblation de tes serviteurs qu'il la bénisse et la sanctifie, afin qu'elle soit pour nous, ô mon Seigneur, pour le pardon des péchés, pour la rémission des dettes, pour la grande espérance de la résurrection d'entre les morts et pour la vie nouvelle dans le royaume des cieux, avec tous ceux qui ont été agréables devant toi.

A' Et pour toute ton économie admirable envers nous, **nous te rendons grâce** et te glorifions sans cesse, dans ton Église rachetée par le sang précieux de ton Christ, avec les bouches ouvertes et les visages découverts ; et nous **faisons monter louange, honneur, confession et adoration** à ton nom vivant, saint et vivifiant, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. R : Amen¹⁹⁸.

421. *Le dialogue introductif*

On constate que le dialogue pré-anaphorique commence par le baiser de paix. Le commentaire de Narsaï décrit ce qui se passe à ce moment :

The priest blesses the people in that hour with that saying which the lifegiving mouth prescribed : « Peace be with you » [...] The people answer the priest lovingly and say : « With thee, o Priest, and with that priestly spirit of thine » [...] Then the herald of the Church commands all the people to give the Peace, each one to his companion, in the love of our Lord [...] While the Peace is being given in the church from one to another, the Book of the two [sets of] names [note : the diptychs], of the living and the dead, is read... and the people add : « On behalf of all the Catholikai [...] ». The herald of the Church [...] says : « Stand well, look with your minds on what is being done... ». At this point the priest uncovers the adorable mysteries [...] The priest first of all blesses [...] : « The grace of Jesus our Lord and the love of the Father and the communion of the Holy Spirit be with us all »¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Texte syriaque : Anthony GELSTON, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 48-63, trad. française Isaïa Gazzola, que je remercie de me l'avoir transmise et de m'avoir aimablement autorisé à la reproduire.

¹⁹⁹ Le prêtre bénit à cette heure avec cette expression que la bouche qui donne la vie a prescrite : « La paix soit avec vous » [...] Le peuple répond avec amour au prêtre en disant : « Avec toi, ô prêtre, et avec cet esprit sacerdotal qui est le tien » [...] Puis le héraut de l'Église ordonne à tout le peuple de donner la paix, chacun à son compagnon, dans l'amour de notre Seigneur [...] Tandis qu'on est en train de se donner la paix l'un à l'autre, le Livre des deux [listes de] noms [en note : les diptyques], des vivants et des défunts, est lu [...] et le peuple ajoute : « Pour

Ainsi, le baiser de paix, accompagné de la lecture des diptyques des vivants et des morts, introduit dans l'anaphore : l'unité entre eux des fidèles présents, et également leur unité avec les absents, vivants et morts, qui offrent l'eucharistie avec eux, est ainsi signifiée. Comme il n'y a qu'un seul corps de l'Église, il n'y a qu'une seule eucharistie. Dans une série d'articles, Robert Taft a analysé le développement historique de la monition diaconale et du dialogue avant l'anaphore dans le rit byzantin²⁰⁰ ; sa conclusion est que la forme la plus ancienne du début de ce dialogue était : « La paix soit avec vous²⁰¹ ». C'est aussi le cas d'AM. À Rome, et en Afrique du Nord selon le témoignage de saint Augustin, le dialogue commence par *Dominus vobiscum*²⁰², et le baiser de paix a lieu après le *Pater*²⁰³. Mais d'après Cyrille, à Jérusalem on entrait dans l'anaphore par le baiser de paix²⁰⁴. La TA commence son dialogue pré-anaphorique par *Dominus vobiscum* et ne dit rien quant à l'échange de la paix à ce moment (on donne le baiser de paix peu avant à l'évêque qui vient d'être ordonné, mais ce baiser, qui précède l'offrande, n'a pas le même sens que le baiser de paix eucharistique habituel), mais il convient de noter que dans la *Tradition apostolique* le baiser de paix de l'évêque à un néophyte est accompagné par la formule *Dominus*

tous les Catholikai [...]». Le héraut de l'Église [...] dit : « Tenez-vous bien, regardez avec vos esprits ce qui se fait [...] » À ce moment le prêtre découvre les mystères adorables [...] Le prêtre d'abord bénit [...] : « La grâce de notre Seigneur Jésus et l'amour du Père et la communion du Saint-Esprit soient avec nous ». « Homily 17 A : An Exposition of the Mysteries », dans NARSAI, *The Liturgical Homilies of Narsai*, trad. R.H. Connolly, Londres, Cambridge University Press, TSt 8/1, 1909, 1-32, p. 8-11.

²⁰⁰ Robert TAFT, « Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition », *OCP* 49, 1983, p. 340-365 ; *Id.*, « The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. I : The Opening Greeting », *OCP* 52, 1986, p. 299-324 ; *Id.*, « II : The Sursum Corda », *OCP* 54, 1988, p. 47-77 ; *Id.*, « III. Let us give thanks to the Lord – It is fitting and right », *OCP* 55, 1989, p. 63-74.

²⁰¹ Voir *Id.*, « Dialogue I : The Opening Greeting », p. 311.313.

²⁰² AUGUSTIN, « Ex sermonibus a Michaelis Denis editis » 6, 3, *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti*, éd. Germain MORIN, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, « Miscellanea Agostiniana » 1, 1930, 29-32, p. 31 ; voir M. KLÖCKENER, « Dominus vobiscum », *AugL* 2, 597-599 avec sa bibliographie.

²⁰³ AUGUSTIN, « Sermon 227 », *Sermons pour la Pâque*, éd. et trad. Suzanne POQUE, Paris, Cerf, SC 116, 1966¹, 2003², 234-243, p. 240-241.

²⁰⁴ CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* 5, 3-4, p. 149-151 : ce baiser de paix semble être suivi aussitôt par le *Sursum corda*.

tecum, et non pas par *Pax tecum*²⁰⁵. Donc on ne peut pas prendre le silence du texte comme preuve de l'absence ou de la présence d'un baiser avant l'anaphore.

Ainsi, AM, comme aussi le témoignage de Cyrille, va dans le sens de la reconstruction de Taft²⁰⁶. Mais AM, confirmée en ceci par le témoignage de Narsaï, éclaire le sens de la pratique : il ne s'agit pas simplement d'une absence de conflit entre les fidèles qui offrent le sacrifice, mais aussi de l'unité de toute l'Église, des vivants et des morts, dans l'exercice de sa fonction sacerdotale : c'est l'unique Église qui offre l'unique eucharistie.

422. L'action de grâce

4221. Une louange pour l'œuvre de la Trinité : la strophe *Aabc*

Cette partie de la prière, qui comprend la préface, le *Sanctus* et le post-*Sanctus*, constitue une louange du « nom » de Dieu. Comme dans *Didachè* 10,2²⁰⁷, également produit d'une culture sémitique, le « nom » indique l'épiphanie de Dieu, l'*ούσία* divine, Dieu en lui-même²⁰⁸. C'est l'unique nom des trois Personnes divines qui est l'objet de la louange, à travers une action de grâce adressée au « Seigneur » ; il convient de se garder d'identifier trop vite le « Seigneur » avec le Père, mais de respecter l'ambiguïté du texte. C'est le « nom » du Père et du Fils et du Saint-Esprit qui a « créé », qui a « sauvé » et qui « fait grâce ». La louange pour les œuvres divines part de la création, œuvre de grâce, passe par la rédemption, œuvre de miséricorde, et parvient à la communication de la grâce de la miséricorde aux croyants ; ce sont trois aspects de l'unique l'économie de la grâce.

²⁰⁵ *La tradition apostolique* 21, p. 91.

²⁰⁶ Pour une vue d'ensemble de cette question, voir L.E. PHILLIPS, « The Kiss of Peace and the Opening Greeting of the Pre-anaphoral Dialogue », *StLi* 23, 1993, p. 177-186.

²⁰⁷ *Didachè* 10,2, p. 179.

²⁰⁸ Voir *The Didache*, éd. et trad. Kurt NIEDERWIMMER, Minneapolis, Fortress, « Hermenia », 1998, p. 156, et la note 13 : *Onoma here stands for what the Greeks would call ousia*.

4222. Le *Sanctus* dans son contexte euchologique :
la strophe **Ax**

Dans leurs études d'AM, Radcliff et Botte ont soutenu que cette partie n'appartient pas à la strate la plus ancienne de la prière²⁰⁹. Les premiers mots de l'introduction au *Sanctus* (« Ta majesté, ô mon Seigneur ») sont sans lien apparent avec ce qui précède. En outre, cette deuxième strophe semble interrompre le discours de la prière, qui parle d'abord de l'œuvre de la Trinité, avant de parler de l'œuvre du Fils dans la troisième strophe. Mais il y a peu de différence entre les versions de cette strophe dans AM et dans *Sharar*, ce qui suggère que cette partie est très ancienne, même si elle n'appartient pas à l'état le plus ancien de l'anaphore²¹⁰. On peut signaler aussi l'expression « ministres de feu et d'esprit » appliquée aux anges, expression qui les situe en relation avec la célébration des sacrements du baptême et de l'eucharistie. Dans l'« Hymne sur la foi » 10, Éphrem met en relation l'incarnation, le baptême et l'eucharistie par le lien de l'Esprit :

Feu et Esprit dans le sein qui T'a enfanté (Lc 1,35) !
Feu et Esprit dans le fleuve où Tu fus baptisé !
Feu et Esprit dans la Piscine !
Dans le Pain et la Coupe, Feu et Esprit Saint²¹¹ !

Walter Ray a montré que toute cette partie est elle-même construite en chiasme²¹². **Ab'** poursuit la description commencée en **Ab** de l'économie divine de la grâce dans un développement qui est parallèle à celui de l'action de grâce christologique de TA. Ray fait remarquer que, si le texte était construit de manière linéaire, on serait autorisé à considérer **Ac**, **Ax**, dont le *Sanctus*, et **Ac'** comme des

²⁰⁹ E.C. RATCLIFF, « The original Form of the Anaphora of Addai and Mari », p. 26-27.29 ; B. BOTTE, « L'anaphore chaldéenne des Apôtres », p. 262.264-265 ; *ID.*, « Problèmes de l'anaphore syrienne des Apôtres », p. 104.

²¹⁰ Voir S.B. WILSON, « The Anaphora of the Apostles », p. 30 ; *PE I*, p. 676 (AM), 412 (*Sharar*).

²¹¹ ÉPHREM, *Hymnen de Fide*, 10,17, p. 51, trad. F. Cassingena-Trévedy ; pour l'embrasement du Jourdain au moment du baptême du Christ, voir Daniel VIGNE, *Christ au Jourdain. Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne*, Paris, Gabalda, « Études bibliques » NS 16, 1992, p. 263.266-272.

²¹² Voir W.D. RAY, « The Chiastic Structure of the Anaphora of Addai and Mari », p. 191.

interpolations. Mais en raison de la structure en chiasme, ces matériaux n'interrompent pas le développement du discours. Cependant, l'élimination du passage qui va de « Ta majesté, ô mon Seigneur... » à « Et avec ces puissances célestes », ce qui laisserait simplement comme élément central du chiasme (x) « **nous te rendons grâce**, ô mon Seigneur, nous aussi, tes serviteurs fragiles, infirmes et misérables », donnerait une structure plus serrée, et qui exprimerait avec plus de clarté le parallèle entre A et A'. Mais dans les deux cas, l'idée exprimée est identique : l'action de grâce des croyants est le fruit du don de la grâce dans la Création et la rédemption, comprises comme des moments successifs d'une économie unifiée, un don de la grâce qui suscite l'action de grâce. La célébration sacramentelle de la grâce, la grâce de la rédemption et la grâce de la Création forment une seule liturgie divine : la liturgie elle-même est *opus Trinitatis*.

4223. Une louange pour l'œuvre du Fils : la strophe
Ac'b'a'

Cette troisième strophe poursuit l'action de grâce, avec comme objet l'œuvre salutaire du Fils. Dans la première strophe, le « Seigneur » était la Trinité, ou peut-être le Père. Ici, le « Seigneur » est le Fils, qui a « revêtu notre humanité pour nous vivifier par [s]a divinité ». Ce ne sont pas uniquement les œuvres passées du Christ pour lesquelles on rend grâce, mais aussi son œuvre de salut et de sanctification aujourd'hui. Les derniers mots de la strophe pourraient être interprétés comme une offrande du sacrifice : « Et pour tous tes secours et tes grâces envers nous, nous faisons monter vers toi louange, honneur, confession et adoration, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles ». Cette expression fait écho au début de la première strophe de l'anaphore, et aussi à la doxologie, faisant partie de sa structure chiasmatique : ce sont des paroles qui font partie du cœur théologique de la prière.

C'est dans cette strophe qu'AM et *Sharar* se ressemblent le plus. Pour des raisons philologiques, Spinks pense que l'anaphore *Sharar* est restée plus proche de leur source commune²¹³. Signalons que dans l'avant-dernière phrase de cette partie, AM ajoute par rapport au *Sharar* l'expression : « par les miséricordes abondantes de ta

²¹³ B.D. SPINKS, « The Original Form of the Anaphora of the Apostles », p. 157-158.

grâce²¹⁴ ». Dans la strophe suivante AM parle des « serviteurs fragiles, faibles et misérables », là où *Sharar* dit simplement : « serviteurs pécheurs²¹⁵ ». À ce propos, Spinks émet l'hypothèse que la formulation d'AM constitue une expression typique de la tradition syro-orientale ou nestorienne²¹⁶ ; d'ailleurs, on retrouve cette expression dans les anaphores de Théodore (THEODORE) et de Nestorius (NESTORIUS)²¹⁷. Enfin, AM insère un peu plus loin une paraphrase de Jn 20,28, « notre Seigneur et notre Dieu », ce qui est cohérent avec le contexte, car la prière évoque ici l'enseignement évangélique, et l'allusion scripturaire fait référence à la confession de foi de Thomas.

423. Au cœur de la prière, une supplication centrée sur une demande pour la paix : la strophe BCXC'B'

Dans cette strophe, AM et *Sharar* commencent pareillement, jusqu'à « comme tu nous l'as enseigné²¹⁸ ». À ce point, *Sharar* poursuit : « en disant : 'Je suis le pain vivant qui suis descendu du ciel pour que les mortels aient la vie en moi' (Jn 6,55) », ce qui introduit un récit de l'institution adressé au Christ. On a avancé l'hypothèse qu'AM a connu aussi un tel récit ici²¹⁹. Cependant, il est difficile de comprendre comment on aurait pu supprimer ce récit à un moment où le récit de l'institution était devenu un élément incontournable dans la structure des anaphores. Même la structure littéraire de cette strophe rend peu probable qu'un récit d'institution en ait fait partie, car sa présence réduirait considérablement la cohérence et la force du chiasme : la présence d'autres éléments littéraires, comme un récit d'institution, rendrait la structure quasiment illisible. De surcroît, il aurait été très difficile, voire impossible, comme exercice d'écriture, d'enlever un récit d'institution d'une unité littéraire, puis d'imposer une structure aussi soignée sur les débris restants²²⁰.

Dans les éléments **B** et **B'** du chiasme, « Pères » est mis en parallèle avec « fils » de l'Église, et la « commémoration du corps et du sang de ton Christ » avec le « signe du saint baptême ». À l'intérieur

²¹⁴ Voir S.B. WILSON, « The Anaphora of the Apostles », p. 30.

²¹⁵ *PE I*, p. 377, l. 58 (AM), p. 412, l. 71-72 (*Sharar*).

²¹⁶ B.D. SPINKS, *Addai and Mari*, p. 6.

²¹⁷ *PE I*, p. 383, l. 88-89 (THEODORE), p. 395 l. 300 (NESTORIUS).

²¹⁸ *PE I*, p. 379, l. 135-136 (AM), p. 412, l. 85-86 (*Sharar*).

²¹⁹ S.B. WILSON, « The Anaphora of the Apostles », p. 32.

²²⁰ Dans ce sens, voir S.B. WILSON, « The Anaphora of the Apostles », p. 32-33.

de l'action de grâce (**A - A'**), l'action eucharistique se situe dans la totalité de l'économie sacramentelle dans l'histoire, les Pères dans la foi et les enfants de l'Église, l'eucharistie et le baptême (**B et B'**) :

On demande à Dieu de se rappeler, non de n'importe qui, mais des pères justes et pieux qui « te furent agréables » précisément en réitérant le mémorial que l'assemblée est en train d'accomplir. De cette manière, la célébration eucharistique est d'emblée enracinée dans la tradition ininterrompue des pères qui ont transmis l'enseignement du Seigneur jusqu'aujourd'hui²²¹.

À l'intérieur de cette économie se trouve l'action liturgique aujourd'hui : elle est offerte sur l'autel « pur et saint », comme le Christ a « enseigné », « enseigné » par l'Évangile « la pureté et la sainteté » (**C - C'**). La célébration se fonde sur l'enseignement du Christ et en conformité avec cet enseignement ; l'Évangile et l'autel sont articulés par leur commune « pureté et sainteté », caractéristiques qui se communiquent à ceux qui y participent. Au centre (**X**), nous trouvons la demande de la paix, dans la connaissance du Père et du Fils. Comme nous l'avons déjà dit, cette demande doit être comprise à la lumière de Jn 17,3 comme une demande de la vie éternelle. L'eucharistie donne la « paix », dont la plénitude est la vie éternelle ; mais cette plénitude commence à se réaliser dès cette vie, ce qui est signifié par le baiser de paix accompagné par la lecture des diptyques par laquelle on entre dans l'anaphore.

424. *L'anamnèse ?*

C'est cette strophe d'AM qui a soulevé le plus de discussion. Son texte présente aussi les plus grands problèmes. Sauf dans la version de Mar Eša'ya, c'est ici qu'un verbe principal fait défaut. Cette discussion a porté surtout sur deux questions : comment classer cette strophe, et où trouver son verbe ? Nous n'allons pas nous occuper de cette deuxième question, qui suppose des compétences en langue syriaque (d'ailleurs, la version dont nous nous servons en est pourvu : « nous avons reçu »), mais uniquement de la question du caractère anamnétique de ce passage.

La plupart des commentateurs ont identifié ce texte comme une anamnèse. Les expressions « tradition » et « commémorant »,

²²¹ C. GIRAUDO, *In unum corpus*, p. 355.

ainsi que la référence à la passion, la mort et la résurrection du Christ, vont dans ce sens. Le mot syriaque traduit par « tradition » [yûbbâlâ], signifie littéralement « dans le flux-des-génération » (et proprement le « flux abondant des eaux »). C'est donc par cette « tradition », terme éminemment dynamique, que « nous avons reçu... l'exemple (tûpsâ qu'on peut aussi traduire par « figure », équivalent syriaque du grec τύπος) » et que l'on célèbre « ce mystère » (râzâ, équivalent syriaque du grec μυστήριον : ici c'est au singulier, donc le sens n'est pas « mystère liturgique » ou « sacrement », mais plutôt la source divine de ces « mystères »). Voilà comment C. Giraudo distingue les sens assez proches de ces deux termes ici :

Figure [...] renvoie implicitement au pain et au calice, c'est-à-dire au corps et au sang sacramentels, tandis que *mystère* [...] qui signifie « sacrement » et « mémorial », renvoie explicitement à la mort et à la résurrection du Seigneur²²².

Il peut être utile ici de faire une comparaison avec un fragment, datant du VI^e siècle, d'une anaphore syro-orientale perdue, *Bickell's Fragment* (BL add. MS 14669), publié par Richard Connolly, en syriaque avec une traduction latine :

Et parce qu'il allait être assumé de notre lieu et exalté au lieu des êtres spirituels d'où il était descendu, il a laissé dans nos mains une avance de son corps saint, afin que, par son corps, il puisse rester proche de nous et être toujours uni à nous par sa puissance. Car avant le moment de son crucifiement et l'heure à laquelle il allait être glorifié, il prit du pain et du vin que sa volonté avait créés, [et] le sanctifia par une bénédiction spirituelle. Et il nous laissa ce mystère redoutable, et nous a légué une bonne **similitude**, afin que nous puissions faire comme il fit, et vivre par ses mystères²²³.

²²² C. GIRAUDO, *In unum corpus*, p. 356, note 8.

²²³ *Et quoniam paratus erat ut ascenderet de loco nostro et exaltaretur ad locum spiritalium, unde descenderat, reliquit inter manus nostras arrhabonem corporis sui sancti, ut de propinquo esset apud nos per corpus suum, et omni tempore immisceretur in nobis per uitutem suam. Ante enim tempus crucis suae et horam qua paratus erat ut glorificaretur, accepit panem et uinum, quod fecerit uoluntas eius, sanctificauit illud benedictione spiritali. Et hoc mysterium tremendum reliquit nobis, et similitudinem bonam dimisit nobis, ut sicut ipse fecit faciamus iugiter et uiuamus per mysteria eius.* R.H. CONNOLLY, « Sixth-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora », *OrChr NS* 12-14, 1925, 99-128, p. 112.

Le mot syriaque traduit ici par « similitude » est *demuth*, terme qui exprime la sacramentalité ; c'est l'expression employée par la version syriaque du Nouveau Testament pour traduire *ὁμοίωμα* en Rm 6, 5²²⁴. Le sens typologique du passage semble évident, même s'il emploie un autre vocabulaire que, par exemple, AM, pour l'exprimer : le sens est le même dans « nous avons reçu, selon la tradition, l'exemple qui vient de toi » (AM) et « nous a légué une bonne similitude » (Bickell).

Mais qu'est-ce qu'une anamnèse exactement²²⁵ ? L'anamnèse semble être née dans la tradition syro-occidentale (c'est-à-dire antiochienne) en lien avec la modification verbale de la strophe d'of-frande suite à l'insertion du récit de l'institution dans des anaphores qui jusqu'alors en étaient dépourvues. Est-ce que cela veut dire qu'une anamnèse présuppose le récit de la Cène ? Botte a répondu que oui, ce qui l'amenait à soutenir que dans AM un récit d'institution aurait dû précéder l'anamnèse, et que ce récit aurait été éliminé par la suite. Mais c'est une entreprise risquée de dire à l'histoire ce qui aurait dû se produire. Pour reprendre l'expression de Stephen Wilson, il s'agirait de « mettre le charrue typologique avant les bœufs textuels²²⁶ » ; il faudrait peut-être redéfinir ce qu'est une anamnèse. Si on présuppose qu'une anamnèse suit nécessairement un récit d'institution, cette strophe d'AM n'est pas une anamnèse. Mais nous avons vu qu'il convient d'éviter une utilisation hâtive de la forme verbale des strophes d'anamnèse pour fonder une théologie du « mémorial ». Ce n'est pas qu'une telle théologie serait à récuser, mais qu'il faudrait la fonder autrement, sur des bases plus larges et plus sûres. Si « anamnèse » ne présuppose pas un récit d'institution, cette strophe d'AM est bien une anamnèse, simplement parce qu'elle fait acte de mémoire des actions salutaires du Christ. C'est un acte communautaire et ecclésial : ce sont les « serviteurs fragiles, faibles et misérables » (cette expression caractéristique signalée par Spinks), qui sont « rassemblés » et qui se tiennent « devant » Dieu en acte de prière. Il s'agit de l'assemblée liturgique de l'Église dans l'« aujourd'hui » liturgique. Cette Église tient « l'exemple qui vient de » Dieu « selon la tradition » ; il s'agit de la tradition des mystères que

²²⁴ Voir E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 157.

²²⁵ Pour ce qui suit, voir S.B. WILSON, « The Anaphora of the Apostles », p. 33-34.

²²⁶ [...] *the typological cart before the textual horse*, S.B. WILSON. « The Anaphora of the Apostles », p. 33.

le Christ a effectuée à la Cène, et que son Église n'a cessé de livrer à son tour dans la célébration sacramentelle. C'est une conception typologique de l'eucharistie, avec un vocabulaire explicitement typologique : la célébration de l'Église tient sa valeur de sa conformité au modèle livré par le Christ. Pourtant, si ce modèle a été livré lors de la Cène, il ne concerne pas principalement la Cène. En renouvelant l'acte de la Cène, l'Église actualise l'ensemble du mystère pascal ; elle célèbre, elle participe au « mystère grand et redoutable de la passion, la mort et la résurrection de notre Seigneur Jésus Christ ». Mystère « grand et redoutable » : c'est du vocabulaire typiquement syrien, qu'on trouve souvent, par exemple chez Jean Chrysostome²²⁷.

425. L'épiclese

Ici, une comparaison avec *Sharar* peut encore se révéler éclairante²²⁸. L'expression « qu'il la [l'oblation] bénisse et la sanctifie », qui indique une compréhension consécrationnaire du rôle de l'Esprit Saint dans l'eucharistie, ne se trouve pas dans *Sharar*²²⁹ ; elle est donc propre à AM. On la trouve également dans les épicleses de *Théodore* et de *Nestorius*²³⁰ ; donc elle a pu être insérée dans AM pour l'aligner sur les autres anaphores syro-orientales. L'expression « avec tous ceux qui ont été agréables devant toi » est également propre à AM ; on trouve aussi « qui ont été agréables devant toi » dans la grande supplication qui est au cœur de cette anaphore (B), mais elle est absente de *Sharar*, ce qui va dans le sens d'une modification syro-orientale.

Si on enlève ces deux incises, « qu'il la bénisse et la sanctifie », et « avec tous ceux qui ont été agréables devant toi », on trouve un texte qui doit être proche de la source commune des deux prières ; ce texte est également proche de l'épiclese de TA :

²²⁷ Voir F. CASSINGENA-TRÉVEDY, *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience. De Constantin à Justinien*, Paris, Desclée de Brouwer, « Théologie à l'Université », 2009, p. 114-136.

²²⁸ Voir S.B. WILSON, « The Anaphora of the Apostles », p. 35.

²²⁹ PE I, p. 380, l. 160 (AM), p. 415, l. 180-185 (*Sharar*).

²³⁰ PE I, p. 386, l. 167 (THEODORE), p. 395, l. 306.308-309 (NESTORIUS).

Et nous te demandons d'envoyer ton Esprit Saint sur l'oblation de ta sainte Église. En [les] rassemblant, donne à tous ceux qui participent à tes saints [mystères] [d'y participer] pour être remplis de l'Esprit Saint, pour l'affermissement de [leur] foi dans la vérité, afin que nous te louions et glorifions...

Vienne, ô mon Seigneur, ton Esprit Saint, et qu'il repose sur cette oblation de tes serviteurs, afin qu'elle soit pour nous, ô mon Seigneur, pour le pardon des péchés, pour la rémission des dettes, pour la grande espérance de la résurrection d'entre les morts et pour la vie nouvelle dans le royaume des cieux.

Dans les deux cas, on a une épiclese à deux niveaux : une demande pour la descente de l'Esprit sur les dons qui débouche dans une demande pour les fruits de la communion. Les formulations ne sont pas identiques : dans le texte syro-oriental, il n'y a pas de demande directe pour le don de l'Esprit aux fidèles, et sa structure littéraire est plus soignée, grâce à l'expression qui relie les deux parties, « afin qu'elle soit pour nous ». Comme fruits de l'eucharistie, dans TA, on demande la plénitude de l'Esprit, le rassemblement dans l'unité, et l'affermissement de la foi dans la vérité, tandis que dans AM / *Sharar* on demande la rémission des péchés et la vie éternelle. Cette différence serait peut-être à mettre en relation avec, d'une part, le contexte rituel de l'anaphore de TA (l'ordination d'un évêque, d'où l'importance de l'unité de l'Église et l'intégrité de la foi, deux soucis majeurs de l'évêque), et d'autre part, le contexte littéraire d'AM, car dans ce qui semble être sa strophe centrale, les thèmes qui l'encadrent sont l'offrande du corps et sang du Christ et les enfants de l'Église marqués du signe du baptême (ce qui peut renvoyer à la rémission des péchés et au don de la vie éternelle).

La structure littéraire plus soignée d'AM / *Sharar* dans cette partie de l'anaphore par rapport à TA n'indique pas nécessairement une datation plus tardive. Spinks a soutenu que des épicleses qui parlent de la « venue » de l'Esprit sont plus anciennes que celles qui demandent son « envoi »²³¹. Si cette remarque est juste, il se peut que l'épiclese de TA ait été mise au point à partir d'éléments existants

²³¹ B.D. SPINKS, « The Consecratory Epiclesis in the Anaphora of St. James », *StLi* 11, 1976, p. 19-38.

afin de se conformer au type d'épiclese caractéristique de la source, plus ancienne, d'AM / *Sharar*, mais avec un vocabulaire théologique plus « moderne ».

Arrêtons-nous un instant sur le « reposer sur » de l'épiclese²³². L'Anaphore d'Addaï et Mari demande : « Vienne, ô mon Seigneur, ton Esprit Saint, et qu'il repose sur cette oblation de tes serviteurs ».

Ce repos de l'Esprit sur les dons en puissance de devenir évoque le même Esprit qui plane sur les eaux primordiales, telle que le décrit le terme hébraïque *merahphêh* (Gn 1,2) ; c'est l'origine scripturaire du *rūhhâpâ* (le mot syriaque est formé sur la même racine), cette métaphore qui, dans la tradition syrienne, dans les *Odes de Salomon*, les *Actes de Thomas*, et les écrits d'Aphrahat et d'Éphrem, exprime habituellement l'opération de l'Esprit, non seulement dans l'épiclese eucharistique comme ici, mais dans l'ensemble des sacrements²³³, car ce sont aussi les eaux du baptême que l'Esprit « fomenté » : voir par exemple Mt 3,16 ou Jn 1,32²³⁴. On traduit le plus souvent par « voilettement », pour suggérer le vol statique de l'oiseau qui plane, par exemple au-dessus du nid où se trouvent ses petits, ou qui couve ses œufs. D'ailleurs la *rūah* est au féminin, de même que la colombe qui la symbolise et qui a reposé sur le Christ lors de son baptême, ce qui permet d'attribuer le geste de planer à l'Esprit Saint²³⁵. Le *rūhhâpâ* connote donc à la fois mouvement et immobilité, mais aussi la fécondité²³⁶. Un texte particulièrement remarquable sur le *rūhhâpâ* dans un contexte eucharistique se trouve chez Éphrem de Nisibe dans l'Hymne X sur la Foi :

²³² Pour ce qui suit, voir F. CASSINGENA-TRÉVEDY, « Conception dynamique de l'Eucharistie dans les Anaphores orientales et leur environnement patristique », *De Kêmi à Birît Nâri. Revue internationale de l'Orient ancien* 1, 2003, 13-45, p. 7-9, disponible en ligne : http://orthodoxe.free.fr/files/conception_dynamique.pdf [consulté le 10/05/2024].

²³³ Sur le *rūhhâpâ*, voir E. BECK, « Die Eucharistie bei Ephräm », *OrChr* 38, 1954, p. 41-67 ; R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom*, p. 22 ; P. YOUSIF, *L'Eucharistie chez saint Éphrem de Nisibe*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, OCA 224, 1984, p. 152-155.258-260.

²³⁴ Sur la *rūhhâpâ* en relation avec le baptême, voir ÉPHREM, *Hymnes sur l'Épiphanie. Hymnes baptismales de l'Orient syrien* 6, 1.8, 15, trad. F. Cassingena-Trévedy, Éditions de Bellefontaine, « Spiritualité Orientale » 70, 1997, p. 55.78.

²³⁵ P. YOUSIF, *L'Eucharistie chez saint Éphrem*, p. 258-259.

²³⁶ *Ibid.*, p. 258.

Voici la Puissance cachée dans le voile sacré
Puissance que jamais la pensée n'a saisie :
Son amour condescend, il plane
Sur le voile de l'autel qui nous réconcilie²³⁷.

Ce « voile sacré » désigne le rideau du sanctuaire ; quant à la « Puissance cachée », elle renvoie sans doute au Fils. Le second « voile » désigne à la fois le voile de Marie et le linge liturgique dans lequel on reçoit la communion et où se cache l'Esprit, comme le vent remplit les voiles d'un navire. Éphrem y fait allusion dans une autre hymne, où il passe « de la voile nautique au voile-sein de la Vierge qui abrite le corps physique du Verbe, puis au voile liturgique dans lequel on communie à son corps sacramentel et pneumatophore ; le tissu contient le Corps et le Corps contient l'Esprit²³⁸ » :

Ô pur sein (des voiles), symbole du corps de notre Rédempteur !
Rempli de l'Esprit, il Le contient sans le limiter !
Grâce à l'Esprit qui habite dans le lin,
Les corps où l'âme habite sont en vie²³⁹.

François Cassingena-Trévedy résume :

L'épiclese-*rūhhâpâ* ne se limite pas à un dynamisme à sens unique, de simple descente ; c'est aussi un appel, une attraction, bref un dynamisme créateur qui suscite à son tour celui de la créature « convoitée » et travaillée du dedans. L'épiclese détermine un processus évolutif, un « métabolisme » dans la créature même, dans les offrants à travers les oblats, car c'est l'Église vivante comme telle qui est ici en genèse. Le dynamisme du *Pneuma-Dynamis* appelle celui de la matière et de l'homme. Dès l'épiclese par conséquent, s'amorce et se dessine le mouvement ascendant des offrants-célébrants qui se consommera dans la communion proprement dite, car dans ce cycle dynamique qu'est l'eucharistie, l'Esprit retourne à l'Esprit en emportant l'homme à Soi et en Soi, en le transformant ; le Pain spirituel retourne là d'où il est descendu, et il y retourne avec nous, parce qu'il nous soulève en nous impartissant sa propre apé-santeur²⁴⁰.

²³⁷ ÉPHREM, *Hymnen de Fide*, 10,16, p. 51, trad. F. Cassingena-Trévedy.

²³⁸ F. CASSINGENA-TRÉVEDY, Commentaire de l'« Hymne sur la foi » 18, à paraître dans « Sources chrétiennes ».

²³⁹ ÉPHREM, *Hymnen de Fide*, 18,10, p. 70-71, trad. F. Cassingena-Trévedy.

²⁴⁰ F. CASSINGENA-TRÉVEDY, « Conception dynamique de l'Eucharistie », p. 9.

426. La doxologie : la strophe A'

Par sa structure et ses formulations, la doxologie ressemble à celle de la strophe Aa', à laquelle elle répond. Dans Aa', on loue Dieu pour « [s]es secours et [s]es grâces envers nous », ce qui est assez vague. La motivation pour la louange est précisée dans la doxologie finale : « toute ton économie admirable envers nous » dans l'« Église ». Le mot traduit par « économie », *m^ebadrānûtā*, est l'équivalent syriaque d'*oikonomia*, ce qui implique une orientation christologique dans la compréhension de la sotériologie²⁴¹ : on loue Dieu pour son plan de salut réalisé dans le Christ. Mais *m^ebadrānûtā* est construit sur la racine *dābār*, « parole/événement » : « il exprime la capacité de gérer les événements par une parole efficace²⁴² ». Tout est porté dans et par la Parole de Dieu. Cette orientation est également ecclésiale : dans la doxologie, « envers nous » est qualifié par « dans [l']Église ». C'est l'Église qui est « rachetée par le sang précieux d[u]... Christ » ; l'Église est le lieu à la fois de la louange et du salut.

Le mot « économie » semble renvoyer aussi à l'évocation dans l'anamnèse de « la passion, la mort et la résurrection » du Christ, qui y sont qualifiées de « mystère grand et redoutable ». De cette manière, l'anaphore mettrait en relation les mots « mystère » et « économie », ce qui rappelle Ep 1,9-10 : « Il nous dévoile ainsi le mystère de sa volonté [...] pour mener les temps à leur plénitude [litt. 'en vue de l'économie de la plénitude des temps'²⁴³] », où les deux mots sont articulés pour annoncer l'œuvre salutaire du Christ. Quant au mot « Église », il renvoie à ceux qui « ont été marqués du signe du saint baptême » dont il est fait mention à la fin de B', comme aussi aux « Pères pieux et justes », c'est-à-dire à l'ensemble des fidèles à travers le temps et l'espace, et aussi à ceux qui sont « rassemblés » et qui se tiennent « devant toi », c'est-à-dire à l'Église particulière qui célèbre ici et maintenant, dont il est question dans l'anamnèse.

²⁴¹ Voir S.B. WILSON, « The Anaphora of the Apostles », p. 35.

²⁴² C. GIRAUDO, *In unum corpus*, p. 358.

²⁴³ Cette proposition de traduction littéraire qui rend *oikonomia* par « économie » (on pourrait aussi le traduire par « dispensation ») est celle de la TOB donnée en sa note i à Ep 1,10 ; la traduction liturgique est ici trop éloignée du texte grec pour laisser percevoir la similitude avec AM.

La doxologie finale renvoie également à la louange par laquelle ouvre l'anaphore en *Aa*, en particulier en revenant sur le « Nom » ; au début, ce Nom est qualifié d'« adorable et glorieux », et ici de « vivant, saint et vivifiant ». On trouve aussi les expressions parallèles de « gloire » par les « bouches » et « action de grâce » par les « langues » au début de l'anaphore, et action de grâce et glorification par des « bouches ouvertes et... visages découverts » à la fin. L'évocation des « visages découverts » renvoie à 2 Co 3,18 : la contemplation, le visage découvert, de la gloire du Seigneur comme dans un miroir, transforme ceux qui s'y adonnent de gloire en gloire, en cette même image. L'eucharistie est le lieu de la contemplation qui divinise.

427. « *The shape* » de l'anaphore des apôtres

Ainsi, il semble que le cœur de l'anaphore soit la strophe constituée par le chiasme **BCXC'B'**, à laquelle il convient d'associer *Aa'*, la plus grande partie d'*Aab* et la doxologie *A'*. Cette partie de l'anaphore peut être prise pour sa strate fondamentale. Mais l'anamnèse et l'épiclese, même si elles peuvent être plus récentes, semblent avoir été ajoutées de bonne heure ; en outre, elles sont si bien intégrées dans la progression thématique de l'ensemble qu'elles n'obscurcissent pas sa structure fondamentale. Si cette analyse est juste, la plus grande partie de la strophe *x*, qui contient l'action de grâce et encadre le *Sanctus*, serait l'élément le plus récent. Il peut paraître paradoxal de soutenir que l'action de grâce soit le dernier élément à recevoir un large développement, mais un examen des *Actes de Thomas* montrerait le peu de place que tenait l'action de grâce dans la célébration de l'eucharistie en milieu syro-oriental à une époque ancienne, tandis que l'importance accordée à l'épiclese pèse en faveur de l'inclusion précoce de cet élément dans *AM*²⁴⁴.

²⁴⁴ *Les actes de Thomas*, trad. Paul-Hubert Poirier – Yves Tissot, *Écrits apocryphes chrétiens*, t. 1, dir. François BOVON – Pierre GEOLTRAIN, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, 1321-1470 : 49,1-50,3, p. 1374-1376 (eucharistie baptismale avec invocation du nom de Jésus, épiclese au Christ et épiclese au Saint-Esprit) ; 133,1-2, p. 1443-1444 (eucharistie baptismale avec invocation des noms des trois Personnes divines et épiclese du nom de Jésus) ; 158,1-4, p. 1463-1464 (eucharistie baptismale avec demandes de participer aux différents aspects des mystères de la mort et de la résurrection du Christ).

Face à la cohérence littéraire et théologique de cette structure, un récit de la Cène ferait figure de « pièce rapportée ». Néanmoins, vu l'universalité qu'il a fini par connaître et la très grande importance qu'on lui accorde dans tous les rites chrétiens, son absence d'AM reste un point d'interrogation. Nous avons vu comment cette anaphore se soucie de rattacher la célébration de l'Église à l'action du Christ à la Cène et dans le mystère pascal, surtout dans la strophe **BCXC'B'**, si importante dans la structure du texte, et dans l'anamnèse. Mais la liturgie n'est pas uniquement paroles, elle est aussi rite. C'est justement par un rite que les Assyriens affirment le lien de leur eucharistie avec la Cène du Seigneur, à savoir, par le rite du *Malka* ou « saint levain²⁴⁵ ».

Le mot *malka* signifie « roi » ; dans l'usage liturgique de l'Église assyrienne, il désigne un mélange qui contient, entre autres ingrédients, un peu du *malka* de l'année précédente, renouvelé le jeudi saint, et ajouté à la pâte avant la cuisson du pain destiné à la célébration eucharistique. Le *malka* est une *raza*, un « mystère » ; donc l'Église assyrienne le tient pour un sacrement. Au XIII^e siècle, dans son *Livre de la perle*²⁴⁶, Mar Abdisho de Nisibis et Arménie donne une liste des « mystères » qui compte parmi eux le *malka*. Le premier témoignage de son emploi se trouve dans les canons patriarcaux de Yohannan bar Abgareth († 905)²⁴⁷. Différentes explications de son origine sont attestées, ayant toutes pour élément commun un morceau de pain eucharistique que Jean aurait mis de côté à la Cène et qui aurait été trempé dans le sang du Christ, soit sorti de la plaie du côté après sa mort, soit essuyé sur le doigt de Thomas le dimanche après Pâques. C'est ce pain, réduit en poudre et mélangé avec de la farine et du sel, qui aurait été transmis à l'Église assyrienne par l'intermédiaire de ses apôtres Addaï et Mari.

Ce *midrash* ne nous dit rien sur l'origine historique de cette pratique (probablement analogue au *fermentum* romain, en tant que moyen rituel d'assurer l'unité d'une Église non pas culturellement diverse mais géographiquement très étendue) ; néanmoins, il peut

²⁴⁵ Pour le rapport entre l'anaphore et le *Malka*, ainsi que l'histoire de ce rite, voir B.D. SPINKS, « The Mystery of the Holy Leaven (*Malka*) in the East Syrian Tradition », *Issues in Eucharistic Praying*, p. 21-62.

²⁴⁶ MAR ABDISHO, *The Book of Margaritha (The Pearl)*, Ernakulum, Mar Themotheus Memorial Printing House, 1965, p. 45.

²⁴⁷ B.D. SPINKS, « The Mystery of the Holy Leaven », p. 63.

nous aider à la comprendre théologiquement. Le lien avec le jeudi saint et les légendes quant à l'origine du *malka* donnent à penser que sa fonction est de relier chaque célébration de l'eucharistie avec la Cène. Même si la pratique, et aussi sa compréhension actuelle, sont tardives par rapport à la rédaction du texte reçu d'AM, elle illustre néanmoins comment AM a été reçue théologiquement dans la tradition vivante dont elle forme le style de prière eucharistique.

Un récit d'institution peut avoir plusieurs fonctions ; l'une d'elles est de dire qu'il y a identité entre ce qui se fait maintenant dans la célébration de l'Église et ce qui se fit jadis au Cénacle. Le *malka* dit de manière symbolique et matérielle ce que le récit d'institution fait par la parole. Lorsqu'on utilise AM, c'est le saint levain, et non pas un récit proféré, qui met la célébration dans la continuité de la Cène : un symbole prend la place d'un énoncé.

43. La dynamique de l'anaphore des apôtres

431. Une dynamique pneumatique

Notre lecture de cette anaphore syro-orientale nous a montré son caractère fortement sémitique, aussi bien dans son contenu (par exemple, l'importance donnée au « Nom » de Dieu) que dans sa structure en chiasme (avec une deuxième structure en chiasme à l'intérieur de la première strophe). Ce caractère sémitique témoigne de l'ancienneté du noyau de l'anaphore. Mais telle que nous la connaissons, l'anaphore a connu des développements ultérieurs, comme l'indiquent le flottement sur le destinataire de la prière, ainsi que la comparaison avec l'anaphore maronite dite *Sharar* : ces développements doivent aussi être pris en compte.

Le cœur d'AM se trouve dans la strophe **BCXC'B'**. Cette strophe contient les intercessions, ce qui confirme ce que nous avons vu dans notre étude de STR : cet élément d'une anaphore n'est pas secondaire, voire marginal, par rapport à des éléments plus « fondamentaux » que seraient l'action de grâce, le récit de l'institution, l'épiclese ou l'anamnèse. Dans l'intercession, une Église exprime ce qu'elle croit recevoir de Dieu à travers sa célébration ; en tant que témoignage de cette foi, l'intercession constitue un véritable *locus theologicus*, au même titre que les autres éléments de la prière eucharistique. Les Églises qui célèbrent l'eucharistie par cette prière depuis des siècles demandent la paix dans le don de la foi. Cette paix

n'est certainement pas une simple absence de conflit, mais la plénitude de vie dans la communion du corps du Christ, dans ses dimensions sacramentelles et ecclésiales. Elle est accordée d'une part dans la pureté et sainteté de l'autel, et d'autre part dans la communion des prophètes, des apôtres et de tous les saints : l'ensemble de la parole de Dieu prend corps dans la célébration de l'Église, devient communion et don de sainteté dans l'eucharistie, et se prolonge dans la vie de l'Église. Elle est aussi comprise dans un mouvement qui a pour terme dans ce monde les sacrements de l'eucharistie et du baptême, et dans le monde de l'éternité la louange du Nom de Dieu. On a donc une dynamique qui tient à la fois de la louange eschatologique et de la célébration sacramentelle où la parole de Dieu continue à prendre chair dans la vie de sainteté des baptisés.

La prise en compte de l'anamnèse et de l'épiclese de cette anaphore peut aider à mieux en saisir la dynamique. Ici, l'anamnèse ne dépend pas, comme partout ailleurs, d'un récit d'institution ; il ne semble pas non plus qu'elle soit le développement de la strophe d'offrande d'une paléanaphore tripartite, comme dans les traditions alexandrines et antiochiennes occidentales. Ce caractère autonome de l'anamnèse dans AM peut permettre une meilleure compréhension de la nature propre de ce « genre eucharistique ». Car la dépendance du rite de l'Église envers la Cène est affirmée par le *Malka*, donc par un rite plus que par un récit. Après l'évocation de « la tradition [de] l'exemple qui vient de toi » et l'affirmation que l'Église qui célèbre se tient devant Dieu, l'anamnèse fait mémoire du mystère pascal ; ce mystère qui est identifié avec « ce mystère » que célèbre l'Église. Ainsi, l'action de l'Église aujourd'hui s'articule à la « tradition des mystères » – c'est-à-dire à l'acte historique du Christ lors de la Cène – et par là à l'ensemble du mystère pascal : « de la passion, la mort et la résurrection ». La fonction de l'anamnèse est donc de montrer que, si le Christ a livré le modèle rituel de l'eucharistie lors de la Cène, la célébration de l'Église actualise le mystère pascal dans sa totalité, et y trouve son fondement.

Si, pour l'intercession d'AM, le fruit de l'eucharistie est le don de la paix dans la foi, pour son épiclese, ses fruits sont la rémission des péchés et la vie éternelle : les deux visions sont complémentaires. Les rédacteurs de l'anaphore comprenaient le rôle et l'action du Saint-Esprit selon des catégories bibliques et sémitiques, ce qui donne un sens dynamique à l'épiclese comme une descente et une

remontée de l'Esprit ; descente en vue de la transformation du pain et du vin et de la transformation des fidèles, et remontée vers « la vie nouvelle dans le royaume des cieux », remontée qui débouche sur la louange de la doxologie.

Si la louange et l'action de grâce sont présentes dans AM (de manière « disséminée », pour reprendre l'expression de l'Instruction romaine sur cette anaphore en parlant du récit de l'institution²⁴⁸), elles n'occupent pas la même fonction structurante qu'elles remplissent ailleurs, ce qui est en conformité avec les textes eucharistiques syriaques conservés par les *Actes de Thomas*. Si l'eucharistie alexandrine, comme l'eucharistie antiochienne, se caractérise par une dynamique christologique, la dynamique d'AM est pneumatologique. La prière décrit le « milieu » dans lequel l'Esprit travaille la Création, où, dans une actualisation de l'œuvre salvifique du Christ, il lui fait porter des fruits pour la vie éternelle, et pour la gloire de Dieu.

432. *Un enracinement onto-symbolique dans la personne du Christ*

L'action de grâce d'AM, malgré son caractère inchoatif, témoigne d'une théologie où la nature est déjà comprise comme grâce, c'est-à-dire un don gratuit de Dieu, au même titre que le salut dans le Christ : « le nom adorable et glorieux du Père et du Fils et du Saint-Esprit, qui a créé le monde par sa grâce et ses habitants par sa miséricorde, qui a sauvé les hommes par sa clémence ».

AM reflète ainsi une pensée proche de celle d'Éphrem : la Création possède déjà un caractère sacramentel, une capacité de témoigner et de conduire vers Dieu. Sa structure en chiasme lui donne une forme poétique également proche de l'œuvre d'Éphrem, ce que nous avons désigné comme un dynamisme figural qui introduit dans la participation sacramentelle. Le « mystère » du Christ imprime sa forme, et donc son être, sur et dans l'oblation de l'Église par la puissance de l'Esprit, la conformant ontologiquement à l'« exemple » ou la « figure » qui vient de Dieu. La clef herméneu-

²⁴⁸ « Les paroles de l'Institution de l'Eucharistie sont de fait présentes dans l'anaphore de Addai et Mari, non pas sous la forme d'une narration cohérente et *ad litteram*, mais de manière eucharistique et disséminée. » CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Orientations pour l'admission à l'Eucharistie*, n. 3.

tique de cette anaphore est la personne même du Christ, car l'Église agit comme le Christ l'« a enseigné par son évangile vivifiant ». Dans le « temps de l'Église » inauguré par le Christ, les types sont accomplis en « vérité » et « réalité » ; cette étape n'est cependant pas une fin en soi, mais renvoie à son propre accomplissement dans le Royaume. Comme AM l'exprime dans son épiclese, l'Église attend : « la grande espérance de la résurrection d'entre les morts et pour la vie nouvelle dans le royaume des cieux, avec tous ceux qui ont été agréables devant toi ».

Conclusion de la première partie :

Les trois voies

de la typologie sacramentelle

1. Entre *mímêsis* iconique et *mímêsis* symbolique

Notre étude de l'interprétation des Écritures dans le contexte de la culture hellénistique, dans laquelle nous avons pris Frances Young comme guide principale, nous a conduits à relativiser la distinction, et surtout à abandonner l'opposition basée sur un rapport à l'histoire au sens moderne, entre typologie et allégorie, et à définir la typologie comme « une correspondance mimétique ou représentationnelle » entre des textes. Mais différentes formes de typologie peuvent être distinguées en raison d'un rapport autre à leur référent, selon un fonctionnement différent de la *mímêsis*. La typologie met en jeu une *mímêsis*, l'empreinte mimétique d'un récit, d'une chose faite, d'une réalité. La différence entre Antioche et Alexandrie se situe au niveau d'une divergence entre deux sortes de représentation ou de *mímêsis*, la *mímêsis* « iconique », caractéristique d'Antioche, et *mímêsis* « symbolique », caractéristique d'Alexandrie.

La *mímêsis* iconique antiochienne procède d'une « représentation » ou *mímêsis* qui reflète le sens le plus profond d'un texte pris comme un tout cohérent. En revanche, la *mímêsis* symbolique alexandrine consiste en une représentation par l'emploi de quelque chose de dissemblable qui tient lieu de réalité et de mots en tant que signes, mis en relation avec d'autres réalités au moyen d'un code – sans se soucier de la cohérence narrative du texte. Cela nous a conduits à distinguer une recherche de la cohérence des profondeurs de l'Esprit (Alexandrie) de la cohérence de surface du récit (Antioche). Ce jeu de correspondances ne reste pas confiné aux livres saints, mais concerne directement la vie de l'Église et des chrétiens. Car cet accomplissement en chemin ne s'arrête pas à la correspondance mimétique – c'est-à-dire en figure –, entre l'Ancien Testament et le Nouveau, mais met en relation les Écritures et la vie de l'Église dans l'histoire et aujourd'hui. Cela concerne aussi bien la vie morale et spirituelle que la vie liturgique et sacramentelle, ce qui nous a con-

duit à passer par la caverne de Platon, afin de comprendre comment, par le *μυστήριον*, type et antitype prennent chair dans la liturgie, et deviennent réalité sacramentelle pour les croyants. L'empreinte, la *mímêsis*, du type, conforme l'antitype à son propre être ; par le *μυστήριον*, le type, qui remplit l'antitype, se donne à nous pour nous conformer à lui. On passe ainsi de l'ordre de la connaissance (des Écritures) à l'ordre de l'être (dans les sacrements), bien qu'en réalité, les deux étapes ne se succèdent pas mais s'interpénètrent.

2. La typologie en mode syriaque : le Christ accomplit les figures en les intégrant dans son propre corps

Après cette exploration du monde hellénistique des premières générations chrétiennes (fortement influencé par Philon à Alexandrie), nous nous sommes tourné vers le monde sémitique d'Éphrem et la vision sacramentelle de la Création qui s'y déploie. Puisque la parole de Dieu a marqué de son sceau toute la Création, celle-ci est révélatrice par sa nature : la Parole s'est dessinée dans la Création et dans les Écritures. Cette perspective n'est pas propre à Éphrem, mais se trouve également chez d'autres Pères syriaques : les symboles du Christ dans la nature et ses types dans l'Écriture « prennent chair » dans le corps humain que Jésus Christ se construit. Les « trois harpes » (la nature créée, l'Ancien et le Nouveau Testament) renferment des *raza* [mystères / symboles], qui sont accomplis lorsque le Christ les intègre dans son propre corps : « la réalité 'intègre' ses figures¹ ». De cette manière, les *raza* deviennent les hérauts qui révèlent l'économie sacramentelle comme l'aboutissement et la prolongation dans l'Église de l'économie du salut dans l'histoire. Dans les sacrements, les croyants participent à la portée cosmique de cette histoire. Pour Éphrem, l'eucharistie est la source de l'accroissement et de l'unité de l'Église, en raison de l'identité du corps sacramentel avec le corps né de Marie et ressuscité d'entre les morts ; elle la conduit à sa fin eschatologique, qui se réalise déjà en cette vie dans la louange et l'action de grâce liturgiques : le réalisme eucharistique s'articule au réalisme sotériologique dans la célébra-

¹ ÉPHREM, *Hymnes pascales*, éd. et trad. F. CASSINGENA, « Hymne sur les azymes » 6, p. 85, note 2.

tion liturgique. De cette manière, la dynamique typologique n'a pas pour seul effet de mettre les croyants en contact vivant avec le passé, mais elle fait vivre aussi le passé dans le présent et y fait surgir l'accomplissement eschatologique.

3. Les trois voies de la typologie

Cette exploration nous a conduit à proposer une « typologie de la typologie » dans l'Antiquité chrétienne, que nous avons appelée les « trois voies de la typologie », trois voies qui se distinguent par leur σκοπός et par leur rapport à la culture, mais qui ne doivent pas être comprises comme étant fermées les unes aux autres. À Antioche, une première voie se caractérise par la *mímêsis* iconique, et cherche son σκοπός dans la trame narrative du récit elle-même, prise comme un tout cohérent. Elle est née dans le sillage des écoles de rhétorique, en lien avec la culture littéraire antique. À Alexandrie, une deuxième voie se caractérise par la *mímêsis* symbolique, et cherche son σκοπός dans un « méta-récit » du plan divin du salut. Elle est née au sein du dialogue établi entre la révélation biblique et les écoles de philosophie, et cela déjà dans le milieu juif de Philon. À Nisibe, une troisième voie se caractérise par la typologie onto-symbolique d'Éphrem et des autres Pères syriaques ; ici, le σκοπός est la personne même du Christ en tant que clef herméneutique et ontologique de la Création. Cette dernière exploration montre que les approches typologiques, même si elles doivent beaucoup à la culture hellénistique, ne sont pas réductibles à des placages de culture hellénistique sur un fond sémitique biblique. Au contraire, puisque la création et la Révélation sont typologiques et que la typologie se situe au sein même de la Trinité, la Parole – c'est-à-dire le Fils –, a dessiné en elle-même l'image du Père². C'est la réalité (à partir de sa source divine) elle-même qui est typologique : la typologie procède de l'être.

² EPHREM, *Hymnen de Virginitate* 28, 2 ss., p. 101–105 ; trad. dans P. Yousif, « Symbolisme christologique », p. 60.

4. Trois anaphores antiques : une « littérature vivante »

Dans un deuxième temps, nous nous sommes tourné vers trois textes liturgiques majeurs pris comme témoins de ces trois centres. Nous avons modifié l'ordre de l'examen dans cette partie. Pour la clarté de l'exposé, il semblait préférable d'adopter l'ordre Antioche – Alexandrie – Nisibe, alors que dans notre étude des anaphores, l'ordre d'ancienneté paraissait plus éclairant, donc Alexandrie – Antioche – Nisibe. Le deuxième texte, l'anaphore de la *Tradition apostolique*, est aujourd'hui compris comme un exemple de « littérature vivante » ; cependant, on aurait avantage à considérer ces trois textes comme appartenant à cette catégorie. Ainsi, l'étude ne doit pas seulement se concentrer sur le texte dans son état actuel, ou être mené dans le but de reconstituer un original hypothétique, mais doit se porter sur le texte comme témoin d'une étape dans un processus de développement, où le dégagement de la dynamique du processus a autant d'importance que la forme actuelle du texte.

5. La typologie sacramentelle : de l'identité dans la différence

En guise de transition de la Bible à la liturgie, la partie introductive à l'étude des textes liturgiques a cherché à montrer comment l'essentiel de la démarche sacramentelle typologique réside dans la participation à la réalité du salut – au moyen d'une empreinte mimétique qui rend présente et agissante cette même réalité –, et à définir les expressions de « type » et « antitype », en prenant en compte la distinction faite par E. Mazza entre typologie « verticale » et typologie « horizontale ». Le type n'est pas extérieur à l'antitype comme un simple modèle rituel extérieur : le type vit et est présent dans l'antitype, en raison d'une *mimêsis*, d'une conformité « mimétique », qui permet d'affirmer que l'antitype participe ontologiquement au type, sans toutefois s'y identifier de manière univoque. La relation entre type et antitype est celle d'une « identité dans la différence³ ».

³ E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 108.

6. Le *Papyrus grec 254* de Strasbourg : le Christ accomplit les figures dans son œuvre du salut et dans la vie de l'Église

Nous avons commencé notre étude par une paléanaphore alexandrine, celle donnée par le *Papyrus grec 254* de Strasbourg, en adoptant l'hypothèse qu'il donne le texte d'une prière complète, construite en trois strophes reliées par des formules de transition – formules créées par la transformation de doxologies intermédiaires plus anciennes. La première strophe consiste en une action de grâce de nature sacrificielle pour la Création et pour la lumière. L'eucharistie est une réponse de la Création, donc de l'homme, à son Créateur, dans et par l'activité cosmique du Christ comme sagesse de Dieu dans la Création, et comme prêtre dans la rédemption. Le rapprochement avec le *Yotser*, que propose Mazza, conduit à comprendre cette action de grâce comme un sacrifice. Le vocabulaire liturgique alexandrin emploie ici l'expression « confession » [ἀνθομολόγησις] ; selon Origène, ce mot a le même sens qu'« action de grâce » [εὐχαριστία].

La deuxième strophe consiste en une prière d'offrande, où la nature cultuelle et sacrificielle de l'eucharistie est clairement exprimée et constitue la charnière sur laquelle tourne l'ensemble de l'anaphore. Cette offrande est formulée au moyen d'un participe présent au pluriel qui est le sujet d'un verbe à la première personne du pluriel – une forme grammaticale qui deviendra incontournable dans les anaphores plus récentes. Ce qui est offert est un « sacrifice raisonnable » ou « spirituel », un « service » ou un « culte non-sanguinant » ; la prière sacrificielle d'action de grâce comporte une dimension cultuelle. La prière d'offrande incorpore une citation de Ml 1,11, qui fonctionne ici comme récit d'institution, autrement dit, un texte biblique, donc d'autorité divine, qui définit et fonde l'action liturgique.

La troisième strophe, qui semble aussi être introduite par une doxologie transformée en formule de transition, est formée des intercessions, étroitement liées à l'offrande du sacrifice d'action de grâce par cette même formule de transition. Comme le dit le texte, les supplications sont offertes « sur [le...] sacrifice et oblation ». Comme la foi de l'Église dans l'acceptation de son sacrifice se fonde

sur la parole de Dieu exprimée dans la prophétie de Malachie, de même sa foi dans l'exaucement de sa prière d'intercession se fonde sur sa foi dans l'acceptation par Dieu de son sacrifice. Sa supplication est centrée sur une demande pour la paix, une demande qui s'éclaire par l'histoire de l'Église alexandrine et la violence des persécutions qu'elle a subies. L'articulation de la supplication sur l'offrande du sacrifice de louange permet de comprendre l'intercession comme un élément fondamental de l'eucharistie. La prière s'achève par une doxologie, de manière à ce que l'action de grâce, l'offrande et l'intercession forment un ensemble intégré, où le sacrifice de louange débouche dans une ouverture eschatologique, car la conclusion de la prière exprime le but de la vie chrétienne : la prière des saints et le culte du ciel.

La dynamique de cette prière, qui part de la Création pour arriver au ciel, est cosmologique et eschatologique : le salut est le retour vers Dieu dans et par le Sauveur. L'Église d'Alexandrie n'y fait pas mémoire des événements passés, mais participe à une réalité présente. La communauté y participe par la mise en œuvre d'une *mimêsis* symbolique typologique. Son *σκοπός* se situe dans le plan divin du salut ; la citation de Ml 1,11 est comme un « panneau indicateur » ou une clef herméneutique qui ouvre le sens spirituel de l'anaphore, et révèle que les dons du pain et du vin sont conformés typologiquement au pain et au vin de la Cène, étant devenus « un corps saint⁴ ». Le Christ accomplit les figures dans son œuvre de salut qui se poursuit dans la vie et le culte de l'Église.

7. L'anaphore de la *Tradition apostolique* : l'accomplissement des figures devient salut pour nous dans l'actualisation de la Cène

Nous avons choisi l'anaphore de la *Tradition apostolique* comme témoin de la liturgie antiochienne, même si ce texte a connu une diffusion plus grande et a pu subir des influences de diverses provenances. Nous l'avons analysée selon une division en trois strophes, sans pour autant exclure la légitimité d'autres lectures. La première strophe comporte une action de grâce qui incorpore des

⁴ ORIGÈNE, *Contre Celse* 8, 34, éd. et trad. M. BORET, t. 4, p. 247.

motifs semblables à ceux que l'on trouve dans les homélies pascales du II^e siècle, où des textes de l'Ancien Testament sur la Pâque sont lus de manière à situer leur accomplissement typologique dans la mort, la résurrection et la glorification du Christ. De cette manière l'action de grâce prend le caractère d'un récit – ce qu'il n'est pas dans STR –, avec comme objet l'histoire de la Pâque du Christ dans sa totalité. Puisque l'eucharistie permet aux croyants de participer à cet accomplissement, la Cène se trouve intégrée à l'action de grâce : c'est dans son actualisation liturgique que l'accomplissement des figures devient salut pour nous.

La strophe d'offrande de TA a la même structure grammaticale que celle de STR. Cependant, en raison du récit de la Cène qui la précède, son contenu est formulé de manière différente : « faisant mémoire... nous offrons ». Le constat de la dépendance du vocabulaire de l'offrande sur ce qui la précède nous a conduits à partager la mise en garde de Mazza contre la tentation de se servir de telles formulations pour fonder une théologie du mémorial. Une base plus sûre serait à chercher dans une anaphore comme celle d'Addaï et Mari, qui emploie le concept vétérotestamentaire du mémorial pour traduire son caractère sacrificiel.

La troisième strophe de TA est formée par l'épiclese, en deux parties, avec une ébauche d'intercession. La première partie est une demande pour l'envoi de l'Esprit Saint « sur l'oblation de la sainte Église » ; la seconde est une demande pour le don de l'unité. La demande qui suit – que tous ceux qui participent aux saints mystères soient remplis de l'Esprit – pour la confirmation de la foi dans la vérité, peut être caractérisée comme une intercession « embryonnaire ».

Contrairement à STR, TA possède une structure narrative claire, qui prend la forme d'une louange du Père au moyen d'une louange à deux niveaux des œuvres du Fils : l'une qui a pour objet le Christ céleste, et l'autre qui se porte sur l'histoire du salut. Le récit de la Cène vient comme le sceau de l'action de grâce. Dans TA, comme dans STR, c'est l'action de grâce en tant que telle qui sanctifie les dons offerts : l'action de grâce et l'offrande sont deux aspects inséparables d'un même acte. « L'oblation » est accomplie par l'Église sur et avec les dons, une action qui inclut les dons, et dont ils sont inséparables.

Même si TA n'emploie pas le vocabulaire de type et d'anti-type (ce qui est aussi le cas de STR), ce que nous avons vu montre que la mentalité de ceux qui ont développé ce texte dans leur prière était pétrie de typologie. Le pain et la coupe sont *exempla* au sein d'une *mimêsis* iconique, attentive au sens d'un texte pris comme un tout cohérent. Le récit de la Cène ou de l'institution ne possède pas ici de statut spécifique, mais fait partie intégrante du récit de l'accomplissement des figures par le Christ. Le rôle du récit de la Cène est de montrer que c'est dans l'eucharistie que cet accomplissement **est réalisé pour nous**. C'est pour cette raison que nous avons emprunté l'expression shakespearienne de *play within the play* pour désigner cette « mise en abyme » : le récit de la Cène tient son sens du grand récit de salut dont il est l'aboutissement mais aussi l'appui d'un nouveau départ. Comme dans *Hamlet*, il fait avancer l'intrigue, ici en permettant aux fidèles d'y participer sacramentellement. La célébration eucharistique n'est nullement réductible à une pièce de théâtre. Mais si la typologie sacramentelle possède une dimension ontologique, elle n'est pas une théorie philosophique de l'ontologie. Elle ne cherche pas à « expliquer » une réalité qui lui serait extérieure. Fondée dans la parole de Dieu dans son acte de création et de révélation, elle fait de l'histoire qu'elle raconte une histoire réelle du salut.

8. L'anaphore des apôtres Addaï et Mari : une dynamique figurale qui introduit dans la participation sacramentelle dans l'Esprit

En troisième lieu nous nous sommes tourné vers Nisibe (pris ici comme métonymie pour la tradition syro-orientale) et l'anaphore des apôtres Addaï et Mari, seule anaphore en usage aujourd'hui qui ignore un récit scripturaire d'institution. Nous avons d'abord constaté qu'en entrant dans l'anaphore à travers le baiser de paix et la lecture des diptyques, cette liturgie signifie l'unité de toute l'Église – les vivants et les morts –, dans l'exercice de la fonction sacerdotale, où l'unique Église offre l'unique eucharistie. Puis, nous avons étudié l'anaphore comme un texte structuré en chiasme, ce qui lui donne une dynamique autre que celle d'un texte construit de façon linéaire, lui imprimant un caractère plus poétique, voire musical.

La première strophe de la prière, le pré-*Sanctus*, le *Sanctus* et le post-*Sanctus*, est elle-même construite en forme de chiasme. Quel que soit le moment de l'introduction du *Sanctus*, cette strophe exprime la foi de l'Église dans le fait que l'action de grâce procède du don de la grâce dans la Création et la rédemption, deux moments successifs d'une unique action divine. Ce don divin de la grâce suscite l'action de grâce des hommes.

Le cœur de l'anaphore se trouve dans une supplication centrée sur une demande pour la paix. C'est une confirmation de ce que suggère TA : les intercessions sont un élément fondamental de l'anaphore, elles expriment ce que l'Église croit recevoir dans sa célébration, et ainsi, en tant que témoignage de cette foi, constituent véritablement un *locus theologicus*. Cette intercession est essentiellement une demande de paix dans le don de la foi, à savoir la plénitude de vie dans la communion du corps du Christ. La parole de Dieu tout entière prend corps dans l'eucharistie et dans la vie de l'Église, dans une dynamique qui tient à la fois de la louange eschatologique et d'une célébration par laquelle la Parole prend chair dans la vie et la sainteté des fidèles.

AM est la seule de nos trois anaphores qui emploie le vocabulaire de la typologie sacramentelle, dans sa forme syriaque, dans l'anamnèse. C'est par la « tradition » [*yûbbâlâ*⁵], que l'Église a reçu l'« exemple » ou le « type » [*tûpsâ*, qui traduit *τύπος*] et célèbre le « mystère » [*râzâ*, qui traduit *μυστήριον*]. Ici, « figure » désigne le corps et le sang sacramentels, et « mystère » la mort et la résurrection du Seigneur. La célébration de l'Église tient sa valeur de sa conformité au modèle livré par le Christ lors de la Cène, mais il ne concerne ni uniquement, ni même principalement la Cène : elle est l'actualisation du mystère pascal dans sa totalité. Malgré le « manque » de récit d'institution, il s'agit bien ici d'une anamnèse authentique, parce qu'elle fait acte de mémoire – en les réalisant –, des actes salutaires du Christ. Ainsi le « manque » du récit de l'institution n'en est pas un ; d'ailleurs, dans la pratique actuelle, c'est le *Malka* ou saint levain, un symbole, et non pas un récit, qui assure la continuité de la célébration liturgique avec la Cène.

⁵ Ce terme possède un sens particulièrement dynamique en syriaque, car son sens premier est « flux abondant des eaux », et son sens dérivé ici est « dans le flux-des-générationes ».

Comme dans TA, l'épiclese est bâtie en deux parties : une demande pour la descente de l'Esprit sur les offrandes, suivie d'une demande pour les fruits de l'eucharistie. Elle reçoit une coloration particulière par la formulation de demande pour la venue de l'Esprit, qu'il « **repose** sur cette oblation... ». L'emploi ici du verbe « reposer », qui évoque le substantif *rūhhâpâ* [volettement], suggère le vol statique de l'oiseau qui plane, et aussi le battement d'aile de l'oiseau qui couve ses œufs : il connote à la fois mouvement et immobilité, et donne un sens dynamique à l'épiclese. L'épiclese met en branle le mouvement de la descente de l'Esprit, qui se saisit de ceux qui communient au pain et à la coupe où il est descendu et qu'il a remplis de sa puissance⁶, dans son propre mouvement de remontée vers sa source, le Père.

La doxologie reprend l'action de grâce du début, mais c'est dorénavant une action de grâce dont les ailes sont gonflées par le souffle qu'est l'Esprit. C'est aussi une action de grâce dans l'« économie », mot qui en syriaque renvoie à la Parole et à sa puissance créatrice. L'eucharistie transforme les fidèles de gloire en gloire, à l'image de la gloire qui rayonne de la face du Fils. C'est la source de la contemplation qui divinise.

La louange et l'action de grâce n'y remplissent pas la même fonction structurante qu'elles assurent dans les autres anaphores. Là où l'eucharistie alexandrine, comme l'eucharistie antiochienne, se caractérise par une dynamique christologique, celle d'AM est pneumatologique. La prière est un « lieu » où l'Esprit travaille la Création, et, en actualisant l'œuvre salvifique du Christ, lui fait porter des fruits pour la vie éternelle. La structure en chiasme d'AM permet un rapprochement avec l'œuvre poétique d'Éphrem. Dans les deux cas, on constate une dynamique figurale qui introduit dans la participation sacramentelle. C'est en « mystère » que le Christ imprime sa forme sur les dons et les conforme à son être par la puissance de l'Esprit. La clef herméneutique de la prière est le Christ lui-même, car l'Église agit comme le Christ l'a « enseigné ». Les types sont accomplis en « vérité » et « réalité », un accomplissement qui n'est pas une fin, mais une étape du chemin qui conduit vers le plein accomplissement dans le Royaume.

⁶ En syriaque, on dirait « elle », car Esprit est au féminin dans cette langue.

9. Les trois voies de la typologie sacramentelle de l'Antiquité chrétienne

Notre exploration de ces trois anaphores tend à confirmer une hypothèse de travail : les « trois voies » de la typologie biblique caractéristiques des trois grands centres de la pensée chrétienne antique ont imprimé leur « figure » dans la prière et la théologie eucharistiques de ces trois Églises. Dans la forme de prière eucharistique (en anglais, on pourrait dire *eucharistic praying*) alexandrine, le Christ accomplit les figures dans son œuvre du salut et dans la vie de l'Église, au moyen d'une *mimêsis* symbolique dont la clef est la citation de Ml 1,11. Dans la forme de prière antiochienne, l'accomplissement des figures devient salut pour les croyants par l'actualisation de la Cène, au moyen d'une *mimêsis* iconique. Celle-ci s'appuie sur la cohérence narrative du récit de l'accomplissement des figures par le Christ qui structure son action de grâce. Dans la forme de prière syro-orientale, on trouve une dynamique figurale qui introduit dans la participation sacramentelle par la puissance de l'Esprit. Sa clef est la personne même du Christ, qui accomplit les Écritures et a donné la « figure » de ce que l'Église célèbre, et la nature sacrificielle de la célébration est soulignée par sa caractérisation de « mémorial ». Dans les trois cas, mais selon des modalités différentes, c'est le Christ qui accomplit les Écritures au sein de la célébration liturgique, afin que cet accomplissement devienne salut pour ceux qui y participent.

Deuxième partie :

Entre la Gaule Franque et Rome : *μίμησις* iconique et *μίμησις* symbolique

Il reste maintenant à chercher à comprendre si et dans l'affirmative, comment ces approches ont été présentes et se sont transformées en Europe occidentale dans les formes liturgiques de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge. Il n'est évidemment pas possible de comparer les sources liturgiques patristiques que nous venons d'étudier avec des textes occidentaux qui leur seraient contemporains : la documentation liturgique pour l'Antiquité chrétienne en Occident est bien trop mince. Donc nous nous tournons maintenant vers des sources liturgiques gallicanes, puis romaines, du haut Moyen Âge, en les complétant quand c'est possible par des textes plus anciens, afin de voir si elles sont caractérisées par un fonctionnement typologique. Ces liturgies se sont croisées au moment de la réforme liturgique carolingienne. Cette rencontre, qui a donné naissance à la liturgie romano-franque, forme le contexte rituel des questionnements théologiques sur l'eucharistie qui seront étudiés dans le second volume de cet ouvrage. Les liturgies gallicanes seront examinées en premier parce qu'elles appartiennent à la grande famille des liturgies latines non-romaines célébrées dans tout l'Occident – sauf à Rome et dans ses environs – avant la diffusion du rit romain à l'époque carolingien. Puis nous étudierons la liturgie romaine, telle qu'elle était célébrée dans l'*urbs* avant son adoption et son adaptation au-delà des Alpes.

Chapitre 3

La prière eucharistique gallicane : *eucharistia legitima*

Notre étude des paléoanaphores a mis en lumière l'importance de l'action de grâce dans la structure tripartite qui est commune à plusieurs d'entre elles, et a également montré que le récit d'institution est parmi les derniers éléments à y avoir été introduit. Il serait sans doute cohérent tant du point de vue historique que du point de vue théologique de commencer l'étude des anaphores occidentales, d'abord gallicane, puis romaine, par l'action de grâce. Mais en ce qui concerne l'anaphore gallicane, nous commencerons, pour une raison de méthode, par le récit de l'institution. Il est le socle fixe autour duquel s'agencent les autres éléments de la prière, et il est invariable – se trouvant au cœur de toutes les célébrations –, ce qui lui confère déjà un caractère qu'il n'avait pas dans les paléoanaphores. Il sera plus facile donc de traiter d'abord du récit, avant d'aborder les autres éléments variables et les différents types de célébrations qu'on rencontre dans les sources gallicanes. Dans cette étude, nous ne nous limiterons pas aux textes gallicans qui, pris ensemble, correspondent au *canon missae* romain : *contestatio*, *post sanctus* et *post mysterium*. En effet, nous tiendrons compte, à l'occasion, des autres prières qui l'encadrent : *praefatio* et *post nomina*, car les diptyques sont en lien étroit avec la prière eucharistique ; *collectio ad pacem*, car le saint baiser est devenu l'orée de l'anaphore gallicane, il articule la prière et la communion eucharistiques – comme dans le rit romain –, mais aussi les dernières oraisons variables de la messe, par analogie rituelle avec l'ensemble des oraisons variables de la messe romaine. Dans notre examen, nous chercherons surtout à répondre à une question : la liturgie gallicane est-elle structurée théologiquement par la typologie biblique et sacramentelle telle que nous l'avons dégagée de notre étude des paléoanaphores, et, le cas échéant, fonctionne-t-elle en tant que *mimêsis* symbolique, *mimêsis* iconique, ou d'une autre manière ? Mais avant de commencer cette

investigation, nous présenterons la structure de la liturgie eucharistique latine non-romaine et les sources principales qui ont prévalu à son étude¹.

0. Les liturgies latines non-romaines : structure et sources²

À l'époque carolingienne, les liturgies latines non-romaines se répartissent en quatre grandes familles : insulaire (ou celtique ou irlandaise), gallicane, hispano-mozarabe et ambrosienne. Ces familles dans lesquelles on peut regrouper ces liturgies correspondent aux grandes aires sociales, culturelles et politiques des anciens territoires de l'Empire romain en Occident : l'Irlande et les régions influencées par des moines missionnaires irlandais ; la Gaule franque ; la péninsule ibérique avec l'Aquitaine ; l'Italie du nord. Une cinquième famille, celle des saints Cyprien et Augustin, est nord-africaine, mais elle ne fait pas partie du champ de cette recherche, parce que l'Afrique du Nord se trouve sous la domination musulmane à l'époque carolingienne, et que nous ne disposons pas de sources proprement liturgiques pour cette famille³.

¹ Pour les diverses liturgies de l'Église ancienne, voir M. KLÖCKENER, « Liturgie in der Alten Kirche des Westens », p. 201-269, Andreas HEINZ, « Nichttrömische Liturgiefamilien des Westens », p. 377-421, *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*, éd. Jürgen BÄRSCH – Benedikt KRANEMANN avec Winfried HAUNERLAND – M. KLÖCKENER, t. 1 : *Von der Antike bis zur Neuzeit*, Münster, Aschendorff, 2018. Pour une présentation sommaire des principales sources des liturgies gallicanes, voir Marcel METZGER, *L'Église dans l'Empire romain : Le Culte*, t. 1, *Les institutions*, Rome, Éditions of Sankt Ottilien, StAns 163 – ALit 33, 2015, p. 155-156.

² Le chiffrage de cette section « 0 » indique un complément d'information, non essentiel à la démonstration faite par l'auteur, mais pouvant s'avérer nécessaire afin de mieux en saisir la pertinence ensuite.

³ Pour une présentation avec bibliographie de la prière eucharistique en Afrique du Nord à partir des témoignages dans des textes patristiques, voir M. KLÖCKENER, « Das eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen Spätantike », *Prex eucharistica*. t. 3. *Studia. Pars prima : Ecclesia antiqua et occidentalis*, éd. Albert GERHARDS – Heinzgerd BRAKMANN – M. KLÖCKENER, Fribourg Academic Press, SpicFri 42, 2005, p. 43-128. Pour le rite de la messe en Afrique du Nord à l'époque d'Augustin : M. KLÖCKENER, « Sacrificium offerre », *AugL* 5, col. 1-15.

Dans cette étude, nous allons interroger principalement les sources des liturgies insulaires et surtout gallicanes, car son objet est d'explorer les conséquences théologiques de la réforme liturgique carolingienne. Or, l'Italie (liturgies ambrosiennes) et la péninsule ibérique (liturgies hispano-mozarabes) se trouvent en dehors du *regnum* franc. En outre, les sources hispano-mozarabes et ambrosiennes (Italie du Nord, région de Milan) dont nous disposons sont plus tardives que les sources gallicanes et insulaires : il est donc difficile de les comparer comme nous devrions le faire, car leurs contextes et leurs origines sont trop différents. Néanmoins, on fera à l'occasion référence à tel ou tel texte des liturgies hispano-mozarabes et ambrosiennes de manière complémentaire, quand sa nature et sa datation probable rendent possible une comparaison. En revanche, même si l'Irlande et la Bretagne insulaire se trouvaient en dehors des terres franques, des moines irlandais qui suivaient la liturgie insulaire y étaient très présents, et leurs livres liturgiques y ont beaucoup circulé. La liturgie insulaire est particulièrement proche de la liturgie gallicane et semble avoir évolué en parallèle avec elle. C'est pour ces raisons qu'elles seront prises en compte toutes les deux. Toutes ces liturgies partagent un *ethos* théologique, rituel et euchologique, et se caractérisent par la même structure générale de leur célébration eucharistique.

01. La structure de la prière eucharistique des liturgies latines non-romaines

Les liturgies latines, romaines et non-romaines, se distinguent des liturgies orientales par leur variabilité euchologique. Mais là où le rit romain ne connaît qu'une seule prière eucharistique, *canon actionis* ou « règle de l'action », qui s'ouvre par une action de grâce ou *praefatio* variable, l'anaphore des rites non-romains est une prière entièrement composite et variable, avec au centre un récit d'institution invariable dit par cœur, normalement indiqué simplement par son *incipit* : *Qui pridie*. La structure de la messe dans ces rites se présente ainsi⁴ :

⁴ Nous mettons de côté ce que l'on pourrait désigner de manière anachronique comme « liturgie de la Parole » car elle ne concerne pas directement le sujet de cette étude, et aussi en raison de la nature complexe des sources qui en témoi-

L'euchologie de la messe dans l'Occident non-romain ⁵	
	LA « LITURGIE DE LA PAROLE »
	LA PRÉANAPHORE
	La préparation de l'autel
1.	<i>La praefatio missae</i>
	La lecture des diptyques
2.	<i>La collectio post nomina</i>
3.	<i>La collectio ad pacem</i>
	Le baiser de paix
	L'ANAPHORE
4.	<i>Illatio / Contestatio / Immolatio</i>
5.	<i>Post sanctus</i> (<i>Vere sanctus...</i>)
	<i>Qui pridie...</i>
6.	<i>Post mysterium</i>
7.	<i>La collectio ante orationem dominicam</i>
8.	<i>La collectio post orationem</i>
	La communion
9.	<i>La collectio post communionem / eucharistiam</i>
10.	<i>La collectio sequitur / consummatio missae</i>

Après la préparation de l'autel, la lecture des diptyques (listes des vivants et des morts en communion avec lesquels la messe est célébrée) est introduite par la *praefatio missae* (1), qui est norma-

gnent. Pour un exposé de cette partie de la messe gallicane, on peut se reporter à M. SMYTH, *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule et dans l'Occident non romain*, Paris, Cerf, « Patrimoines christianisme », 2003, p. 183-203 et ID., *Ante altaria. Les rites antiques de la messe dominicale en Gaule, en Espagne et en Italie du nord*, Paris, Cerf, « Liturgie » 16, 2007, p. 43-65.

⁵ Pour plus de détails, voir M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 203-225 et ID., *Ante altaria*, p. 209-225.

lement un invitoire et commence par *Fratres karissimi*, « Frères très chers... », mais qui parfois se transforme en oraison. La lecture des diptyques est suivie par la *collectio post nomina* (2) : dans la terminologie propre de cette famille rituelle, *collectio* indique une oraison, mais aussi un invitoire, comme avant le *Pater*. Puis vient le baiser de paix, introduit par une *collectio ad pacem* (3), l'annonce *Pax vobis* (ou autre formule semblable) et une monition diaconale, enfin l'échange du saint baiser accompagné au moins en certains lieux du chant de l'antienne *Pacem meam do vobis* (Jn 14,27). L'anaphore suit, mais le baiser de paix en fait presque partie, car il semble qu'on ne dit pas *Dominus vobiscum* avant le *Sursum corda*, le *Pax vobis* en tenant lieu. Après ce dialogue vient l'*Illatio* / *Contestatio* / *Immolatio* (4). *Illatio* est le terme préféré dans les témoins hispano-mozarabes et est l'expression latine la plus proche d'« anaphore ». *Contestatio*, qui semble être le terme le plus ancien⁶, signifie « profession de foi solennelle ». *Immolatio* est l'expression la plus fréquente dans les sources ; par métonymie, elle désigne le caractère sacrificiel de toute la prière eucharistique⁷. Assez souvent, cet élément de la prière glorifie Dieu pour le témoignage des saints. Au temps pascal, aux dimanches « quotidiens », ainsi qu'aux fêtes liées aux autres mystères du salut (par exemple autour de Noël), la *contestatio* loue Dieu pour la rédemption accordée dans son Fils. Il n'est pas rare que cette prière prenne la forme d'un exposé initial (qui peut être une action de grâce mais qui peut aussi avoir un caractère didactique) suivi d'une prière de demande (dont l'objet va de la réception des fruits de l'eucharistie à la guérison de la fièvre quarte). On constate deux manières propres de construire des *contestationes* : par centonisation de vies de saints et par centonisation de sermons patristiques⁸. Après le chant du *Sanctus* vient l'oraison *Post sanctus* (5) (on trouve aussi deux fois l'expression *Post laudem*⁹), le récit de l'institution (*Qui pridie...*), et la *Post mysterium* (6), dont le nom ne signifie ni « mystérieuse », ni « dite en silence », mais « ce qui vient après le Myste-

⁶ GENNADE DE MARSEILLE, (400/430-492/505), *De scriptoribus ecclesiasticis* 79, PL 58, 1059-1120, col. 1104A, dit à propos du sacramentaire compilé par Musée de Marseille († 457-461) : *supplicandi Deo et contestandi beneficiorum eius, soliditate sui consentaneum*.

⁷ P. DE CLERCK, « Les prières eucharistiques gallicanes », p. 205.

⁸ *Ibid.*, p. 209.

⁹ GaM 49.115.

tion », c'est-à-dire le « sacrement »¹⁰. Ils comportent souvent une anamnèse, parfois suivie d'une épiclese, puis d'une doxologie rarement mise par écrit (*Per...*). L'oraison dominicale est précédée d'une *collectio ante orationem dominicam* (7) et suivie d'une *collectio post orationem* (8). Avant la communion, au moins à la messe de l'évêque, a lieu une bénédiction solennelle du peuple consistant en une série d'invocations : la *Benedictio ad populum / populi*¹¹. La communion est suivie de deux oraisons : la *collectio post communionem / eucharistiam* (9) et la *collectio sequitur, consummatio missae* (10). Cette dernière ressemble souvent dans les sources à une deuxième postcommunion ; de fait la première « postcommunion » semble avoir été un invitoire devenu oraison¹².

¹⁰ P. DE CLERCK, « Les prières eucharistiques gallicanes », p. 205, accepte l'explication par la récitation des paroles d'institution en silence, tout en signalant l'autre interprétation, et en proposant un rapprochement avec la désignation par ce mot du cœur de l'eucharistie dans PSEUDO-GERMAIN DE PARIS, *Epistolae de ordine sacrae oblationis et de diuersis charismatibus Ecclesiae Germano Parisiensi episcopo perperam ascriptae* (*Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae*), 1,15, éd. Philippe BERNARD, Turnhout, Brepols, CCCM 187, 2007, p. 346 : *Sanguis uero Christi ideo specialiter offertur in calice, quia in tale uasculum consecrandum fuit mysterium eucharistiae pridie quam pateretur Dominus ipso dicente : « Hic est calix sanguinis mei – mysterium fidei – qui pro multis effundetur in remissione peccatorum »*. Mais M. SMYTH, *La liturgie oubliée* p. 212, n. 1, signale que les premiers témoignages latins de la récitation de la prière eucharistique ou du seul récit de l'institution en silence datent tous d'après 800, comme par exemple OR V, 58, qui témoigne d'un usage franc de la fin du IX^e siècle.

¹¹ D'après Robert TAFT, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*. VI, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, OCA 261, 2000, p. 177-197, la bénédiction finale, formule de congé des fidèles, aurait été avancée avant la communion lorsque les fidèles en nombre toujours plus grand prirent l'habitude de ne pas communier, donc de se retirer avant la communion. Elle prit alors le sens d'ultime préparation à la communion, en prolongement de l'épiclese.

¹² M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 223.

02. Les sources liturgiques insulaires et gallicanes

021. Les sources insulaires

0211. Le Missel de Stowe et le *Leabhar Breac*

L'archétype du Missel de Stowe (Royal Irish Academy *ms D II 3*)¹³ date du début du VII^e siècle ; le manuscrit a été écrit entre 792 et 812 par quatre ou cinq mains, probablement à Tallaght¹⁴. Il contient : des extraits de l'évangile selon saint Jean (non repris dans l'édition imprimée) ; une messe-type avec le canon (*canon dominicus pape gilasi*) à la manière romaine¹⁵ ; trois formulaires de messe de structure non-romaine ; un *ordo* baptismal ; des rites pour la visite des malades, pour l'extrême-onction et pour la communion des malades ou le viatique ; un commentaire allégorique de la messe en

¹³ *The Stowe Missal*, éd. George F. Warner, Londres, HBS 31-32, t. 1 (fac-similé) 1906, t. 2 (texte et introduction) 1915 (CeS).

¹⁴ *Codices liturgici latini antiquiores*, éd. K. GAMBER, Fribourg, Universitäts Verlag, SFS 1, 1963, (CLLA.1) 101 ; *Codices liturgici latini antiquiores. Supplementum. Ergänzungs- und registerband*, éd. K. GAMBER – Bonifacio BAROFFIO et al., Fribourg, Universitäts Verlag, SFS 1A, 1988, (CLLA.S) 101, 132. Ce répertoire fournit bien des informations, mais il est toujours nécessaire de distinguer ces informations des jugements émis par son auteur. On peut rappeler ici une mise en garde : « les très grandes réserves que me semblent exiger soit ses interprétations, localisations, datations, classements de textes, soit surtout le système général qu'il a bâti quant à l'évolution des sacramentaires, système auquel il oblige les textes et fragments de textes à s'intégrer. À mon avis, il y a dans ses innombrables publications de très bonnes choses, mais pour en tirer profit il faudrait qu'en soit fait d'abord un contrôle sévère [...] C'est là un de ces cas où il est indispensable que soient nettement disjoints le rôle de l'éditeur de textes et celui de l'historien. » Jean DESHUSSES, « Les sacramentaires. État actuel de la recherche », *ALw* 24, 1982, 18-46, p. 46 ; *Codices latini antiquiores : a Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century*, 12 t. éd. Elias A. LOWE et al., Oxford Clarendon Press, 1934-1971, (CLA) 2, 268, version en ligne tenue à jour par la National University of Ireland, Galway <https://elmss.nuigalway.ie/catalogue/587> [consulté le 10/05/2024] ; Emmanuel BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires romains*. t. 2 : *Les textes remaniés*. 2. *Le Sacramentaire d'Hadrien, le Supplément d'Alcuin et les Grégoriens mixtes, relevé des manuscrits et bibliographie*, Rome, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, SAC 25, 1958, (BOURQUE 2/2) 527.

¹⁵ Cet ordinaire comporte un grand nombre d'interpolations d'une seconde main, effectuées peu après la première rédaction du manuscrit, signée par son auteur, Moelcaich, introduisant des usages celtiques ou gallicanes dans la liturgie romaine ; il s'agit donc d'un *Ordo missae* romanisé ayant subi ensuite une dé-romanisation.

vieil irlandais ; et trois courtes incantations (pour une maladie des yeux, pour une blessure d'épine et pour une maladie urinaire) aussi en vieil irlandais.

Un autre témoin du Commentaire de la messe conservé dans le Missel de Stowe se trouve dans *An Leabhar Breac* (« Le livre tacheté »), Dublin, Royal Irish Academy, *ms 23 P 16*, écrit entre 1408 et 1411 par un seul scribe, Murchadh Riabach Ó Cuindlis¹⁶. Louis Gougaud estimait que la recension du Commentaire du *Leabhar Breac* était « plus corrompue » que celle de Stowe, mais Pádraig Ó Néill a récemment montré que le texte du *Leabhar Breac* est plus proche de leur archétype commun que celui de Stowe, qui en est une version abrégée¹⁷.

0212. Le Sacramentaire palimpseste irlandais de Munich

Le manuscrit *CLM 14429* de la Staatsbibliothek de Munich est un grand glossaire latin écrit à Reichenau dans la deuxième moitié du IX^e siècle, dont les quatre-vingt-deux premières feuilles sont des palimpsestes. Quatre-vingts de ces feuilles proviennent d'un même livre, qu'on appelle maintenant le *Sacramentaire palimpseste irlandais de Munich*¹⁸, en date du deuxième tiers du VII^e siècle¹⁹. Jusqu'à son déchiffrement intégral en 1958, on le classait comme témoin de la litur-

¹⁶ Pour une description du manuscrit sur le site du Royal Irish Academy, voir : <https://www.ria.ie/library/catalogues/special-collections/medieval-and-early-modern-manuscripts/leabhar-breac-speckled> [consulté le 10/05/2024] ; pour l'identification du scribe, voir Tomás Ó CONCHEANAINN, « The Scribe of the *Leabhar Breac* », *Ériu* 24, 1973, p. 64–79. Le texte des deux versions du Commentaire sur la messe du *Leabhar Breac* a été publié, avec une traduction anglaise, dans Bartholomew MACCARTHY, « On the Stowe Missal », *Transactions of the Royal Irish Academy* 27, 1877-1886, 135-268, p. 245-258 (version du Missel de Stowe, CeS.C), p. 259-265 (version du *Leabhar Breac*, CeLB.C).

¹⁷ Louis GOUGAUD, « Celtiques (liturgies) », *DACL* t. 2/2, 3011-3012, col. 2987 ; Pádraig Ó NÉILL, « The Old Irish tract on the Mass in the Stowe Missal : some observations on its origins and textual history », *Seanchas : studies in early and medieval Irish archaeology, history, and literature in honour of Francis J. Byrne*, éd. Alfred P. SMYTH, Dublin, Four Courts, 2000, p. 199-204.

¹⁸ *Das irische Palimpsestsakramentar im CLM 14429 der Staatsbibliothek München*, éd. Alban DOLD – Leo EIZENHÖFER, Beuronener Kunstverlag, TAB 53/54, 1964 (CeM).

¹⁹ CeM p. 34*-40* ; CLA 9, 1298, disponible en ligne : <https://elmss.nuigalway.ie/catalogue/1794> [consulté le 10/05/2024] ; CLLA.1 211 ; CLLA.S 211, 162/3 ; BOURQUE 2/2 520.

gie gallicane²⁰, mais l'examen de ses initiales entrepris alors par David H. Wright²¹ montre qu'il a été copié par un Irlandais, soit en Irlande, soit en Northumbrie. Il s'agit donc d'un livre liturgique insulaire. Il contient trente-et-une formulaires de messe lisibles au moins en partie – suivant l'ordre de l'année civile, de Noël à la Saint-André –, mais également une messe pour les défunts. C'est le seul manuscrit d'origine irlandaise ou gallicane qui donne, dans un formulaire pour le jour de Noël, le récit de l'institution ou *Qui pridie*²². Le sacramentaire compte au moins trente pièces en commun avec le *Missale Gothicum* et/ou le *Missale Gallicanum Vetus*²³. Si son fond est archaïsant²⁴, il montre ailleurs un large éventail d'influences de provenance diverse, hispano-mozarabe²⁵, romaine²⁶, syro-occidentale (et peut-être copte)²⁷. Cette source permet de constater que les litur-

²⁰ « [...] un nouveau cas d'importation de liturgie gallicane en Bavière par les missionnaires d'origine celtique. » G. MORIN, « Un recueil gallican inédit de *benedictiones episcopales* en usage à Freising aux VII^e-IX^e siècles », *RBen* 29, 1912, 168-194, p. 184.

²¹ David H. WRIGHT, « Die Initialen und ihre Bedeutung für die Beurteilung der Handschrift », *CeM*, p. 32*-40*.

²² *CeM* 15.

²³ Matthieu SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 59.

²⁴ Miquel dels Sants GROS I PUJOL, « Notes sobre les oracions *post nomina recitata i collectio sequitur* del Sacramentari gallicà München CLM 14429 », *RCatT* 9, 1984, p. 103-115 ; *Id.*, « Notes sobre les dues collectes *post secreta* de Sacramentari gallicà München CLM 14429 », *RCatT* 10, 1985, p. 369-376 ; on trouve un résumé de ses conclusions dans M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 57.

²⁵ Par exemple, *CeM* 9 (*Natalis Domini. Collectio sequitur*) – MoS 710 (*In II^o Dominico post Octavas pasche. Ad orationem dominicam*) ; *CeM* 29 (*Infantum. Ad pacem ?*) – MoS 213 (*In allusione infantum. Ad pacem*) ; *CeM* 103 (*Iohanni Baptistae. Immolatio*) – MoS 951 (*In decollatione sancti Iohannis. Inlatio*) ; ces textes font écho au *Te Deum* : *CeM* 37 (*Circumcisionis. Collectio nunc incipit*) – MoS 1268 (*Sancti Zoili. Post sanctus*) ; liste complète dans *CeM*, p. 82*.103*-104*.

²⁶ *CeM* 108 (*Ss Pierre et Paul, Immolatio*) – Ve 285 (*Petri et Pauli*, préface de la messe 2) ; pour des exemples d'une influence plus diffuse voir *CeM*, p. 105*-106*.

²⁷ *CeM* 38, une *Post mysterium* épiciétique, dépend de la prière pour une eucharistie dans *Les Actes de Thomas* 50, 1-2, p. 1375 ; les doxologies *Pater in Filio Filius in Patre una cum Spiritu Sancto* (*CeM* 73) et *Patrem in Filio Filiumque in Patre una cum Spiritu Sancto* (*CeM* 151) sont à rapprocher de la doxologie sous une forme archaïque de l'anaphore copte de saint Basile : *Un témoin archaïque de la liturgie copte de s. Basile*, éd. Jean DORESSE – Emmanuel LANGE, Louvain, BMus 47, 1960, p. 14-33 (anaphore), p. 30-31 (doxologie). Quant aux influences syro-occidentales, voir John R.K. FENWICK, *The Anaphoras of St Basil and St James. An In-*

gies latines non-romaines sont entrées en dialogue avec la liturgie romaine bien avant toute intervention « officielle » de la part d'un roi franc.

022. *Les sources gallicanes*

Ce sont les liturgies de la Gaule et de la Germanie, c'est-à-dire du *regnum* franc. Nous disposons de davantage de sources plus ou moins développées pour cette famille par rapport aux liturgies insulaires, même si elles demeurent peu nombreuses²⁸.

0221. Les « messes de Mone »

La collection de sept formulaires de messe connue sous le nom de « Messes de Mone » est un *libellus* palimpseste irlandais datant du milieu du VII^e siècle²⁹ et découvert par Franz Joseph Mone en 1850, sous un manuscrit du *Commentaire sur saint Matthieu* de saint Jérôme (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek *Augiensis* 253³⁰), datant du milieu du VIII^e siècle. Ce *libellus* semble avoir pour lieu d'origine le nord de la Gaule. Il est publié dans l'édition du *Missale Gallicanum Vetus* de L.C. Mohlberg³¹. Selon Cyrille Vogel, ce sont des textes à caractère intégralement gallican, sans trace d'influence romaine³².

vestigation into their Common Origin, Rome, OCA 240, 1992, p. 52-53 ; l'auteur signale que, si l'expression « le Père dans le Fils et le Fils dans le Père » se trouve en seulement quatre autres doxologies, tous de provenance égyptienne, la doxologie dans son ensemble rappelle celle de la TA 291, et n. 10, ce qui suggère une origine syro-occidentale.

²⁸ Pour une présentation générale de la prière eucharistique gallicane avec bibliographie, voir Paul DE CLERCK, « Les prières eucharistiques gallicanes », p. 203-223.

²⁹ André WILMART, « L'âge et l'ordre des messes de Mone », *RBen* 28, 1911, 377-390, p. 382.

³⁰ GaV, p. 62.

³¹ GaV p. 61-91 (GaMone) ; CLA 8, 1102, disponible en ligne : <https://elmss.nui-galway.ie/catalogue/1569> [consulté le 10/05/2024] ; CLLA 203 ; CLLA.S 158/9, 160 ; BOURQUE 2/2 515 ; M. METZGER, *Les sacramentaires*, Turnhout, Brepols, TSMO 70, 1994 (TSMO 70) p. 120-121.

³² Cyrille VOGEL, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, rév. et trad. William G. Storey – Niels Krogh Rasmussen, Washington D.C., Pastoral Press, « NPM Studies in Church Music and Liturgy », 1986, p. 38.

0222. Le *Missale Gothicum*

Le *Missale Gothicum* (*Vaticanus Reginensis Lat. 317*)³³ a été écrit en Gaule, par trois mains, probablement en Bourgogne (et vraisemblablement à Autun³⁴) aux environs de 700³⁵. M. Smyth a émis l'hypothèse d'une origine celtique³⁶. Si la localisation en Bourgogne semble la plus probable, le *Gothicum* demeure un témoin important de l'influence irlandaise sur la liturgie franque aux temps mérovingiens. C'est la plus complète des sources gallicanes, comportant presque toute l'année liturgique. Le manuscrit est incomplet : il commence au milieu de la messe pour la vigile de Noël (qui devait être le troisième formulaire du manuscrit, car les formulaires sont numérotés, et le suivant, pour le jour de Noël, porte le numéro quatre), et se termine par une *missa cotidiana romensis*, dont seule la première oraison est conservée, identique à celle qui suit le *Gloria* dans la messe-type romanisée du Missel de Stowe, et qui se trouve aussi au début de la *missa romensis cotidiana* du Missel de Bobbio³⁷. On y constate des influences romaines (particulièrement sensibles dans les formulaires du Carême, du temps pascal, des dimanches « ordinaires » et des différentes catégories de saints³⁸) et celtiques.

³³ L'édition la plus récente du *Missale Gothicum* est celle d'Els Rose, déjà citée, dont l'introduction constitue une étude remarquable de son latin, et à laquelle il sera fait référence (GaG) ; voir aussi *Missale Gothicum. A Gallican Sacramentary Ms. Vatican Regin. Lat. 317*, 2 t., éd. Henry M. BANNISTER, Londres, t. 1, HBS 52, 1917, t. 2, HBS 54, 1919 ; *Missale Gothicum (Vat. Reg. Lat. 317)*, éd. L.C. MOHLBERG, Rome, Herder, RED.F 5, 1961.

³⁴ GaG, « Introduction », p. 12.

³⁵ CLA 1, 106, disponible en ligne : <https://elmss.nuigalway.ie/catalogue/119> [consulté le 10/05/2024] ; CLLA.1 210 ; CLLA.S 210, 161/2 ; BOURQUE 2/2 516 ; TSMO 70, p. 120-121.

³⁶ M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 77-81.

³⁷ GaG 543 ; CeS p. 5 ; GaB 5 ; dans ces deux derniers manuscrits, cette oraison est associée à la même oraison de saint Pierre : CeS p. 4 (avant le *Gloria*) ; GaB 4 (au début du formulaire).

³⁸ E. BISHOP, « La réforme liturgique de Charlemagne », trad. André Wilmart, *EL* 45, 1931, 186-207, p. 191.

0223. Le Missel de Bobbio

La compilation du Missel de Bobbio (BnF lat. 13246)³⁹ a commencé à l'extrême fin du VII^e siècle et s'est poursuivie jusqu'au milieu du VIII^e⁴⁰. Le manuscrit a été découvert à Bobbio par dom Mabillon en juin 1686 et publié l'année suivante sous le titre de *Liber Sacramentorum Ecclesiae Gallicanae* ; depuis, il a été diversement interprété par les historiens de la liturgie⁴¹. Il comporte un lectionnaire et un sacramentaire mélangés, avec au début une *Missa romensis cotidiana*, hybridation romano-gallicane, qui suit l'ordo gallican jusqu'au *Sanctus*, avec ensuite le canon romain, le *Pater*, puis une série d'oraisons après la communion de type gallican ; des formulaires de messe pour l'année liturgique, pour des fêtes des saints et des

³⁹ *The Bobbio Missal. A Gallican Mass-book (ms Paris lat. 13246)*, 3 t. : t. 1. *Facsimile*, t. 2. *Text*, t. 3 *Notes and Studies*, éd. E.A. LOWE – A. WILMART – Henry Austin WILSON, Londres, HBS 53, 1917 – 58, 1920 – 61, 1924 (GaB).

⁴⁰ CLA 5, 653, disponible en ligne : <https://elmss.nuigalway.ie/catalogue/1033> [consulté le 10/05/2024] ; CLLA.1 220 ; CLLA.S 220, 167/9 ; BOURQUE 2/2 516 ; TSMAO 70, p. 121-122. Pour un résumé de l'histoire du Missel de Bobbio et des différentes manières de le situer voir C. LAZOWSKI, « Célébrer l'Eucharistie entre la louange typologique et l'intercession pénitentielle : l'exemple du Missel de Bobbio (BnF lat. 13246) », LMD 282, 2015/2, 79-115, p. 79-83. Pour deux exposés des différentes hypothèses quant à son origine, voir M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 108-109 et Yitzhak HEN, « Introduction : the Bobbio Missal – from Mabillon onwards », *The Bobbio Missal. Liturgy and Religious Culture in Merovingian Gaul*, éd. Y. HEN – Rob MEENS, Cambridge University Press, « Cambridge Studies in Palaeography and Codicology » 11, 2004, 1-18, p. 1-7.

⁴¹ J. MABILLON, *Museum Italicum seu collectio veterum scriptorum ex bibliothecis Italicis*, t. 2, Paris, Montalant, 1687, réimpression 1724, p. 278-397, disponible en ligne : <https://books.google.fr/books?id=F21oAAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=Museum+Italicum+seu+collectio+veterum+scriptorum+ex+bibliothecis+Italicis&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwiGhOeqqOLuAhVOOB0KHbe-hACAQ6AEwAHoECAAQAg#v=onepage&q=Museum%20Italicum%20seu%20collectio%20veterum%20scriptorum%20ex%20bibliothecis%20Italicis&f=false> [consulté 10/05/2024] ; repris par : Lodovico Antonio MURATORI, *Liturgia Romana Vetus*, t. 2, Venise, J.-B. Pasqual, 1748, p. 775-968, disponible en ligne : <https://books.google.fr/books?id=ERAZ85MfLf0C&printsec=frontcover&dq=MURATORI,+Liturgia+Romana+Vetus,&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwi4vYe2qeLuAhWEy4UKHfjHBk8Q6AEwAHoECAAQAg#v=onepage&q=MURATORI%2C%20Liturgia%20Romana%20Vetus%2C&f=false> [consulté le 10/05/2024] ; P.L. 72, col. 451-574 ; George Hay FORBES, *The Ancient Liturgies of the Gallican Church*, Burntisland, Pitsligo, 1855, p. 205-368, tous sans nouvelle consultation du manuscrit.

messes votives, en particulier pour la rémission des péchés, et pour les dimanches ordinaires ; des messes pour les défunts ; des oraisons, consécration et bénédictions diverses ; et des éléments canoniques, dont un pénitentiel, reflet de la pratique de la pénitence tarifiée. Le rédacteur du Missel semble avoir souvent abrégé ses sources, et pas toujours de manière très heureuse : certains textes sont particulièrement difficiles à comprendre, voire totalement incompréhensibles si on ne se reporte pas aux parallèles dans le *Missale Gothicum*. Le noyau primitif a été écrit par une première main ; un peu plus tard, deux autres mains ont ajouté d'autres textes catéchétiques et canoniques. Enfin, une quatrième main a inséré un feuillet comportant une *missa pro principe*⁴².

La dernière tentative de situer historiquement ce document a été faite par Rosamond McKitterick, de Cambridge, à partir d'un examen paléographique et codicologique, en restant attentive au contexte historique des différents centres de production de manuscrits aux VII^e et VIII^e siècles. Elle propose l'hypothèse d'une origine dans la vallée du Rhône, peut-être la ville de Vienne (mais pas celle de Lyon), entre la fin du VII^e et le début du VIII^e siècle. Le Missel de Bobbio aurait été écrit pour ou par un prêtre, non pas pour une communauté monastique. Cependant, ce prêtre a pu desservir des moines ou des moniales à un moment donné, et il a peut-être fait partie d'une communauté cléricale ayant des responsabilités pastorales⁴³.

0224. Le *Missale Gallicanum Vetus*

Le *Vaticanus Palatinus Latinus* 493⁴⁴ est un document composite qui réunit quatre fragments en quatre écritures différentes⁴⁵. Les

⁴² Selon R. MCKITTERICK, « The Scripts of the Bobbio Missal », *The Bobbio Missal*, éd. Y. HEN – R. MEENS, 19-52, p. 23.33-34, avec renvoi à E.A. LOWE, « The Palaeography of the Bobbio Missal », *The Bobbio Missal*, t. 2, *Notes and Studies*, 61-106, p. 64 ; pour la *Missa pro principe*, Mary GARRISON, « The *Missa pro principe* in the Bobbio Missal », *The Bobbio Missal*, p. 187-203.

⁴³ R. MCKITTERICK, « The Scripts of the Bobbio Missal », éd. Y. HEN – R. MEENS, p. 45-46.51.

⁴⁴ *Missale Gallicanum Vetus. Cod. Vat. Palat. lat. 493*, éd. L.C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – Petrus SIFFRIN, Rome, Herder, RED.F 3, 1958 (GaV).

⁴⁵ CLA 1, 92-93, disponible en ligne : <https://elmss.nuigalway.ie/catalogue/104> et <https://elmss.nuigalway.ie/catalogue/105> [consulté le 10/05/2024] ;

fragments I et II ont une écriture se rapprochant de celle de Luxeuil, amenant à les dater d'environ 700. Le fragment I comporte une messe de saint Germain de type purement gallican, puis des formulaires pour la bénédiction des vierges et des veuves. Le fragment II comporte la seconde partie de la messe *In symboli traditione* (dans l'état actuel du manuscrit, cette messe commence vers la fin de la *contestatio*) et une *Expositio symboli*. Le fragment III, de la seconde moitié du VIII^e siècle, suggère comme lieu d'origine un monastère féminin de la région parisienne, de tradition celtique et de recrutement anglo-saxon (par exemple Chelles, Jouarre, Rebais ou Faremoutiers). Cette partie commence par les dernières lignes de la fin d'un formulaire de messe impossible à identifier, puis par les messes pour l'Avent (dont les textes sont d'origine milanaise et gélasienne) et pour Noël. Il présente un grand nombre de pièces relatives aux scrutins, à l'explication du *Pater*, et à la Tradition du Symbole – avec la messe *In coena Domini* et les *Orationes solemnes* romaines du vendredi saint, selon une version plus archaïque que celle du Gélasien ancien⁴⁶ –, d'autres textes pour les Heures de l'Office du vendredi saint et du samedi saint, pour la Vigile pascale (avec l'*Exsultet*, attribué à saint Augustin – dont le rite baptismal est de type nord-italien –, avec *pedilavium*), enfin les messes pour l'Octave de Pâques, l'Ascension, et les Rogations.

0225. Le *Missale Francorum*

Le *Missale Francorum* (*Vaticanus Reginensis Latinus 257*)⁴⁷ est d'origine franque : il y est souvent question du *Regnum Francorum*, et on fait mention des saints Hilaire et Martin dans le canon, au *Communicantes*. Il date du premier tiers du VIII^e siècle, et sa rédaction a probablement été effectuée dans un *scriptorium* dans le triangle Paris-Corbie-Soissons, comme le fragment III du GaV ou le GeV⁴⁸. Le cadre du *libellus* est encore plutôt gallican, dans lequel on a inséré

CLLA.1 212..213.214 ; CLLA.S 212-214 / 164/5 ; BOURQUE 2/2 519 ; TSMO 70, p. 122.

⁴⁶ Voir Antoine CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélasien*. Vaticanus Reginensis 316, *sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle*, Tournai, Desclée, BT.H 1, 1958, p. 634-635.

⁴⁷ *Missale Francorum*, *Vat. Reg. lat. 257*, éd. L.C. MOHLBERG, Rome, Herder, RED.F 2, 1957 (GaF).

⁴⁸ CLLA.1 410 ; CLLA.S 410, 231 ; BOURQUE 2/2 518 ; TSMO 70, p. 122.

des textes aussi bien gallicans que romains. Il s'ouvre par un « rituel pontifical » suivi d'une messe *Pro regibus [francorum]*, une messe de saint Hilaire, des « communs » des saints (trois messes pour un martyr et une *in natale sanctorum*), quatre messes « quotidiennes », et un formulaire intitulé *Incipiunt orationes et preces communes cotidianae cum canone*, suivi du canon romain dans une version insulaire, – c'est-à-dire préhadrianique –, qui s'interrompt là où s'arrête le manuscrit, dans le *Nobis quoque peccatoribus* aux mots : *donare digneris*.

03. Les sources liturgiques hispano-mozarabes et ambrosiennes

031. Les sources hispano-mozarabes

Cette famille liturgique a été célébrée plus longtemps que celle de la Gaule : elle a été remplacée par le rit romain dans le contexte de la *Reconquista* après 1080, avec quelques survivances à Tolède. L'archevêque de Tolède François Jiménez de Cisneros (1436-1517) a fait imprimer un missel (1500) et un bréviaire (1502), à partir de quelques manuscrits⁴⁹. Deux éditions de sources dont nous disposons pour cette famille sont dues à dom Marius Férotin⁵⁰. Férotin a compilé le *Liber ordinum* de Silos⁵¹ principalement à partir de deux manuscrits : Silos, Archivo Monástico, *cod. 4, olim B*, (1052) conservé à l'abbaye⁵² ; et Madrid, Academia de la Historia, *Codex Emilian*. 56 (XI^e siècle)⁵³. Il s'est aussi servi de deux autres de manière complémentaire⁵⁴. L'autre compilation de Férotin est le *Liber mozarabicus sa*

⁴⁹ « Présentation », MoS, 9-27, p. 10-12.

⁵⁰ Pour des indications bibliographiques générales sur ces liturgies : CLLA.1, p. 52 ; CLLA.S 194.195 ; BOURQUE 2/2, p. 417-423. Pour une présentation générale de leur prière eucharistique : Gabriel RAMIS, « La anafora eucharistica Hispano-Mozarabe. Su historia y evolucion », *PE III/1*, p. 243-260.

⁵¹ *Le Liber ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe du cinquième au onzième siècle*, éd. M. FÉROTIN, Paris, Firmin-Didot, MELi 5, 1904, rééd. A. WARD et C. JOHNSON, Rome, CLV Edizioni liturgiche, BEL.S 83 – ILQu 6, 1996 (MoO) ; édition intégrale : *Liber ordinum episcopal* (*Cod. Silos Arch. Monástico 4*), éd. José JANINI, Abadia de Silos, StSil 25, 1991.

⁵² CLLA.1 390 ; CLLA.S 390, 223.

⁵³ CLLA.1 391 ; CLLA.S 391, 224 ; édition partielle dans : *Liber ordinum episcopal* (*Cod. Silos Arch. Monástico 4*), p. 331-395.

⁵⁴ Silos, Archivo Monástico, *cod. 3, olim A* (1039) et Silos, Archivo Monástico, *cod. 7* (XI^e siècle).

*cramentorum*⁵⁵, sur la base du sacramentaire du IX^e siècle de Sainte-Eulalie de Tolède, Tolède, Bibliothèque capitulaire *cod.* 35.3⁵⁶, complété par les apports de huit autres témoins⁵⁷.

Malgré l'utilité de ces éditions, elles ne sont la représentation exacte d'aucuns de ces manuscrits : ce sont des reconstructions quelque peu idéalisées de livres complets sur le modèle des livres liturgiques modernes, mais qui n'ont jamais existé en tant que tels. Elles mettent à notre disposition de nombreuses formules euchologiques, mais ces formules sont à comprendre dans le contexte de manuscrits qui les transmettent, et non pas dans celui de ces éditions modernes.

032. Les sources ambrosiennes

Un peu comme pour la liturgie hispano-mozarabe, les premiers livres liturgiques du rit ambrosien milanais qui nous ont été conservés sont relativement tardifs, et les historiens de la liturgie sont divisés quant à la manière de classer ce rit. Fait-il partie de la grande famille des liturgies latines non-romaines – mais fortement romanisé depuis l'époque carolingienne –, ou n'est-il qu'une simple variante du rit romain, ayant subi l'influence d'usages et de textes venus du nord des Alpes⁵⁸ ? En effet, l'histoire liturgique du nord de

⁵⁵ *Le Liber Mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, éd. Marius FÉROTIN, Paris, Firmin-Didot, MELi 6, 1912, rééd. Anthony WARD – Cuthbert JOHNSON, Rome, CLV Edizioni liturgiche, BEL.S 78 – ILQu 4, 1995 (MoS).

⁵⁶ CLLA.1 301 ; CLLA.S 301/196 ; BOURQUE 2/2 543.

⁵⁷ Tolède, Bibliothèque capitulaire *cod.* 35.4 (IX^e/X^e siècles) ; Tolède, Bibliothèque capitulaire *cod.* 35.5 (IX^e/XI^e siècles) ; Tolède, Bibliothèque capitulaire *cod.* 35.6 (X^e siècle / première moitié du XI^e siècle) ; Tolède, Bibliothèque capitulaire *cod.* 35.7 (IX^e siècle) ; Londres, British Library *Ms Add.* 30844 (*Codex Silensis* 5) (X^e/XI^e siècle) ; Londres, British Library *Ms Add.* 30845 (*Codex Silensis* 6) (X^e/XI^e siècle) ; Londres, British Library *Ms Add.* 30846 (*Codex Silensis* 7) (X^e/XI^e siècle) ; et enfin le missel mozarabe imprimé du cardinal Cisneros, *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum Mozarabes*, Tolède, Impensis Melchioris Gorricii per Petrum Hagembach, 1500, témoin de plusieurs manuscrits perdus depuis le XVI^e siècle.

⁵⁸ Pour des indications bibliographiques générales : CLLA.1 p. 89-91 ; CLLA.S 259.261/2.262 ; BOURQUE 2/2, p. 424, n. 1. Pour l'hypothèse d'une liturgie de type non-romain : Louis DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, Boccard, 1925⁵ ; G. MORIN, « Depuis quand un canon fixe à Milan ? Restes de ce qu'il a remplacé », *RBen* 51, 1939, p. 101-

l'Italie précarolingienne est obscure : les sacramentaires milanais les plus anciens ne remontent pas au-delà du IX^e siècle⁵⁹ et manifestent une liturgie profondément influencée par des usages et des textes romains et romano-francs. Mais elle garde – ou elle a accueilli à un moment indéterminé – des éléments à caractère gallican, comme des prières eucharistiques propres pour le jeudi saint et le samedi saint⁶⁰. En outre, le lavement des pieds baptismal attesté par Ambroise⁶¹ et la position du baiser de paix avant la prière eucharistique – dont se plaint Innocent I^{er} (pape de 401 à 417) dans sa lettre à Decentius de Gubbio (416)⁶² –, montrent que des pratiques de type gallican font partie des strates les plus anciennes de cette liturgie. Enfin, la liturgie ambrosienne de la messe se démarque de la romaine par de nombreuses particularités qui la rapprochent des antiques usages gallicans : c'est pour ces raisons que nous suivons M. Smyth en classant ce rit et ses monuments du côté des liturgies non-romaines⁶³. Les deux sources ambrosiennes auxquelles nous ferons référence sont le

108 ; *ID.*, « Canon milanais », Pierre-Patrick VERBRAKEN, « 25 notices liturgiques tirées de rétractations de dom Germain Morin », *Traditio et Progressio. Studi Liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent, OSB*, éd. Giustino FARNEDI, Rome, Edizioni Abbazia S. Paulo, StAns 95 – ALit 12, 1988, 597-619, p. 599-600 ; M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 98-100. Pour l'hypothèse d'influences extérieures sur une liturgie de type romain : G. MORIN, « L'origine del canone ambrosiano, a proposito di particolarità gallicane nel Giovedì e Sabato santo », *Ambrosius* 3, 1927, p. 75-77 ; Charles COEBERGH, « Tre antiche anafora della liturgia di Milano », *Ambrosius* 29, 1953, p. 219-232 ; Pietro BORELLA, *Il rito ambrosiano*, Brescia, Morcelliana, BSRel(B).L 7, 1964, p. 79-92. Pour une présentation de la prière eucharistique ambrosienne : Achille-Maria TRIACCA, « Le preghiere eucharistiche ambrosiane », *PE* III/1, p. 145-202 ; Robert AMIET, « La tradition manuscrite du missel ambrosien », *Scr* 14/1, 1960, p. 16-60.

⁵⁹ Voir Joseph LEMARIÉ, « La liturgie d'Aquilée et de Milan au temps de Chromace et d'Ambroise », *AAA*d 4, 1973, p. 249-270 ; *ID.*, « La liturgie de Ravenne au temps de Pierre Chrysologue et l'ancienne liturgie d'Aquilée », *AAA*d 13, 1978, p. 355-373.

⁶⁰ Jeudi saint : AmB 444-451, AmBe 488-492 ; Vigile pascale : AmB 510-511, AmBe 546-547.

⁶¹ AMBROISE, *De sacramentis* 3, 4-7, *De mysteriis* 31-33, éd. et trad. B. BOTTE, p. 92-97.172-175.

⁶² INNOCENT I^{er}, *Lettre d'Innocent I^{er} à Decentius de Gubbio. 19 mars 416*, ch. 5, éd. et trad. Robert CABIÉ, Publications universitaires de Louvain, 1973, p. 20-23.

⁶³ M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 99-104, énumère ces caractéristiques.

Sacramentaire de Biasca (IX^e/X^e siècles)⁶⁴ et le Sacramentaire de Bergame (IX^e/X^e siècles)⁶⁵.

1. Le récit d'institution : sa forme et sa fonction

Avant d'aborder le récit de l'institution tel qu'on le trouve dans le palimpseste irlandais de Munich *CLM 14429*, nous allons prendre en considération des témoins d'un récit archaïque qui commence par les mots : *Qui formam*. Cette étude permettra de vérifier si la fonction primitive de ce genre de récit était la même que celle du récit vétérotestamentaire *MI 1,11* de la paléanaphore de Strasbourg *Gr. 254*.

11. Des témoignages de récit archaïques

111. Les fragments Mai : des paléanaphores latines ?

Les plus anciens témoignages d'un « récit » du type *Qui formam* sont issus de deux citations d'anaphores conservées par les fragments Mai, le palimpseste *Vaticanus lat. 5750* (f. 73-74)⁶⁶. Ces feuilles appartiennent à une collection de dix-neuf fragments aujourd'hui distribués entre ce manuscrit de la Bibliothèque Vaticane et la Bibliothèque ambrosienne de Milan, *E 147 sup*. Découvert et publié en 1828 par le cardinal Mai, le palimpseste *Vaticanus lat. 5750* a jadis été conservé au monastère de Bobbio ; Lowe situe son origine en Italie du nord au VI^e siècle. Il contient deux textes ariens anonymes : un *Aduersus orthodoxos et macedonianis* et un *De uera fide*, probablement écrit par deux auteurs différents d'origine illyrienne avant la fin du IV^e siècle. Pour alimenter sa polémique anti-nicéenne, l'auteur de l'*Aduersus orthodoxos* cite plusieurs textes liturgiques catholiques, afin de montrer que leur propre *lex supplicandi* devait les conduire à une *lex credendi* arienne. Comme le remarque Matthieu Smyth :

⁶⁴ *Das ambrosianische Sakramentar von Biasca*, éd. O. HEIMING (AmB) a été cité plus haut. Voir CLLA.1 515 ; CLLA.S 515, 266/7 ; BOURQUE 2/2, 556.

⁶⁵ *Sacramentarium Bergomense*, éd. Angelo PAREDI – Giuseppe FASSI (AmBe) a été cité plus haut. Voir CLLA.1 505 ; CLLA.S 505, 264 ; BOURQUE 2/2, 558.

⁶⁶ CLA I, 31 ; CLLA.1 084 ; CLLA.S 084, 114 ; Ve 1539-1543.

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 siècle⁶⁷.

Après plusieurs formules à caractère baptismal⁶⁸, dont la dernière est commune au *De sacramentis* d'Ambroise, au *Missale Gallicanum Vetus*, aux Missels de Stowe et de Bobbio, à la famille grégorienne et aux missels ambrosiens du XI^e siècle, et qui est d'origine nord-italienne et non-romaine⁶⁹, le polémiste arien cite deux fragments de prière eucharistique. Ils présentent tous les deux des parentés avec le canon romain, mais aussi des parallèles significatifs avec des *contestationes* gallicanes⁷⁰ : ces prières peuvent faire partie d'un fond eucharistique archaïque commun à toutes les liturgies latines. Ces deux textes ont aussi en commun avec les paléoanaphores orientales de ne pas avoir encore admis le *Sanctus*, ici à la fin du IV^e siècle.

1111. Fragment 1. Accéder auprès du Père pour offrir le sacrifice

Le premier texte eucharistique du fragment est plus court :

*Dignum et iustum est nos tibi hic et
ubique gratias agere, Domine sancte,
omnipotens Deus ; neque est alius,
per quem ad te aditum habere,
praecem facere, sacrificatio<nem> tibi*

Il est digne et juste pour nous de te
rendre grâce ici et partout, Sei-
gneur saint, Dieu tout-puissant ; il
n'y en a pas d'autre par qui nous
puissions avoir accès auprès de
toi, t'adresser notre prière, t'offrir

⁶⁷ M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 37.

⁶⁸ Ve 1539-1542.

⁶⁹ M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 36, n. 3 ; le fragment Mai en est le témoin le plus ancien.

⁷⁰ Pour une parenté romaine, Arthur H. COURATIN, « The Thanksgiving : an Essay by Arthur Couratin », *The Sacrifice of Praise*, éd. David H. TRIPP, 19-61, p. 50-51. Pour une parenté gallicane, Giovanni MERCATI, *Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane ; con un « excursus »*. *Sui frammenti dogmatici ariani del Mai*, Rome, Typografia Vaticana, « Antiche reliquie liturgiche Ambrosiane e Romane » – StT 7, 1902, 47-56, p. 50.55-56 ; CLLA.1, p. 115, 2 ; M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 26-37.

*offere possimus nisi quem tu nobis
misisti*⁷¹.

un sacrifice, sauf celui que tu nous
as envoyé.

Son *incipit* est proche de celui qu'on rencontrera dans les textes romains plus tardifs, et comme le pense Couratin⁷², la suite devait être une action de grâce pour la rédemption, après l'évocation de l'incarnation (« tu nous as envoyé ») : ces actions du Christ donnent à l'Église la capacité d'accéder auprès du Père (*ad te aditum habere*) ; le prier (*praeceam facere*) ; et lui offrir le sacrifice (*sacrificationem tibi offerre*). Ce sont trois aspects d'une même réalité : c'est le sacrifice de prière et d'action de grâce que le Christ a laissé à son Église qui la fait accéder auprès du Père.

1112. Fragment 2. Une eucharistie tripartite : offrir
le don de Dieu

Le second est plus développé, et semble dire de manière plus explicite ce qui demeurerait implicite dans le premier :

*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, ut nos ea quae Adam
amiserat immortalitate restituas
efficeret tibi heredes et filios. Cuius
benignitatis agere gratias tuae
tantae magnanimitati quibusque
laudibus nec sufficere possumus,*

Il est digne et juste, il est équitable
et juste pour nous de te rendre
grâce au-delà de toute chose, Sei-
gneur, Père saint, Dieu éternel et
tout-puissant, qui dans l'incompara-
ble noblesse de ta bonté as bien
voulu faire resplendir la lumière
dans les ténèbres en nous en-
voyant Jésus Christ comme libéra-
teur de nos âmes. Lui qui, pour
notre salut, s'est humilié jusqu'à se
soumettre à la mort, afin qu'en
nous rendant l'immortalité
qu'Adam avait perdue il fasse de
nous tes héritiers et tes fils. *Nous ne
pouvons pas rendre grâce ni te louer
suffisamment pour tant de bonté et
tant de générosité,*

⁷¹ Ve 1543 ; puisque dans l'ancien vocabulaire des sacramentaires romains *prex* désigne la préface, donc l'action de grâce, il n'est pas exclu de comprendre *preceam facere* par « rendre grâce ».

⁷² A.H. COURATIN, « The Thanksgiving », p. 51.

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 rogamus⁷³.

suppliant ta grande et indulgente bonté d'accepter ce sacrifice que **nous t'offrons**, nous tenant debout devant la face de ta divine bonté, par Jésus-Christ notre Seigneur et Dieu,

par qui nous te supplions et nous t'implorons.

L'incipit ici est très proche du style romain, avec *Dignum et iustum est, aequum et iustum est* (au lieu de *Vere dignum et iustum est, aequum et salutare*), suivi de *nos tibi super omnia gratias agere* (au lieu de *nos tibi semper et ubique gratias agere*), et enfin la formule qui sera habituelle, *Domine, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus*. Il développe une action de grâce centrée sur la rédemption : elle s'ouvre par l'envoi du Christ « pour le salut de nos âmes », se poursuit avec sa mort en obéissance à la volonté de son Père, et débouche sur le don renouvelé de l'immortalité qu'Adam avait perdue⁷⁴ et la grâce de l'adoption filiale – ce qui montre que la rédemption n'est pas une simple restauration de l'état ancien mais conduit ses bénéficiaires plus loin. Comme le premier texte, il n'évoque pas directement la Création. Cependant, on pourrait entendre la mention de la lumière resplendissant dans les ténèbres, même si elle renvoie directement au prologue de Jean, avec le rappel de la chute d'Adam, comme allusion indirecte à la création (Gn 1 pour la lumière, Gn 2-3 pour Adam et la chute).

a) Une action de grâce pour la rédemption et la lumière

Si le deuxième texte se démarque du *Papyrus Gr. 254* de Strasbourg par l'absence (sauf éventuellement de manière indirecte) de la thématique de la Création, il lui ressemble dans la structure tripartite que nous croyons y déceler, ce que nous avons cherché à suggérer dans la mise en page. La première strophe constitue une action

⁷³ Ve 1544.

⁷⁴ Par désobéissance, ce qui n'est pas dit, mais cette idée est implicite à cause de l'évocation de l'obéissance du Christ, présenté ici comme nouvel Adam.

de grâce, non pas pour la création et la lumière comme dans STR, mais pour la rédemption et la lumière dans le texte français. La première partie de la phrase que nous avons mise en italiques et divisée entre deux premières strophes est comme un « récit d'institution ». En effet, elle semble remplir la fonction d'un récit d'institution tel que nous l'avons défini au chapitre 2 à la suite de Thomas Talley, Enrico Mazza et Cesare Giraudo (ce dernier parle d'« embolisme ») : la citation d'un texte biblique, de l'Ancien ou du Nouveau Testament, servant de fondement pour le rite qu'accomplit l'Église. Ici, on n'a pas une citation biblique, mais une affirmation théologique : « Nous ne pouvons pas rendre grâce ni te louer suffisamment pour tant de bonté et tant de générosité ». Or, cette bonté et cette générosité viennent d'être identifiées aux actions du Christ qui ont été énumérées et qui, elles, fondent l'action de l'Église aujourd'hui. C'est de cette manière que la phrase fonctionne comme un récit d'institution. C'est ce que Matthieu Smyth appelle un « récit non-scripturaire de l'institution⁷⁵ ».

Il pourrait sembler surprenant de qualifier ce genre d'affirmation théologique de « récit » : ne s'agirait-il pas d'une projection des théologies ultérieures de « paroles de consécration » sur des textes de l'Antiquité ? Cependant, l'enjeu est plutôt d'exprimer un lien entre type et antitype, dans le contexte d'une *mimêsis* iconique ou symbolique⁷⁶. Dans tout « récit d'institution », scripturaire ou non-scripturaire, les anaphores anciennes expriment un lien entre la célébration de l'Église et l'institution de l'eucharistie par le Christ au moment de la Cène. Ce lien de dépendance a été diversement exprimé dans l'histoire : par des « récits non-scripturaire », comme ici (et aussi comme le *terminum figat* de la *Tradition apostolique* ; nous en trouverons d'autres dans la suite) ; par un récit vétérotestamentaire, comme par la citation de Ml 1,11 dans le *Papyrus Gr. 254* de Strasbourg ; par un récit néotestamentaire, comme dans la quasi-totalité d'anaphores en usage aujourd'hui ; mais aussi par un rite, comme celui du *Malka* en Syrie orientale. On pourrait remplacer l'expression « récit non-scripturaire de l'institution » par une autre, comme « ré-

⁷⁵ M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 402-406.

⁷⁶ Mais cette manière de comprendre le récit néotestamentaire pourrait contribuer à un renouvellement de la compréhension de sa fonction aujourd'hui, conduisant à « détendre » la sacramentalité de la prière eucharistique, car, saisi de cette manière, le récit n'a de sens que comme élément de l'anaphore dans sa totalité.

férence mémoriale », qui a l'avantage de s'appliquer de manière univoque à toutes ses réalisations historiques, non-bibliques, bibliques et aussi rituelles. Mais « récit » a l'avantage de rappeler que toute la prière eucharistique, même toute la liturgie, est un récit, une *narratio* de l'œuvre de Dieu où elle devient salut aujourd'hui pour les fidèles qui la célèbrent.

b) L'offrande du sacrifice, par l'action de grâce

La deuxième partie de cette phrase que nous avons divisée entre les deux premières strophes, aussi mise en italiques dans le texte français, « **suppliant** ta grande et indulgente bonté d'accepter ce sacrifice que **nous t'offrons** », introduit l'offrande. Avec sa première partie, le « récit implicite », l'ensemble fonctionne comme ce que Walter Ray appelait le « pivot » de la prière dans son étude de STR⁷⁷. Ici, le pivot articule les actions salvatrices du Christ dans le passé à l'action rituelle de l'Église aujourd'hui qui actualise ce salut pour les fidèles. La deuxième strophe est bien identifiable en raison de sa structure grammaticale et littéraire :

1. Sa première incise, « **suppliant** ta grande et indulgente bonté d'accepter ce sacrifice que **nous t'offrons** », commence par un participe présent au pluriel (*petentes*) qui est le sujet d'un verbe à la première personne du pluriel, « nous offrons » (*offerimus*). Le sacrifice est offert au moyen de la prière : c'est-à-dire que l'offrande est accomplie par un moyen intérieur et spirituel, et non pas extérieur et charnel. Le langage de l'« offrande non-sanglante », du « sacrifice raisonnable » ou « spirituel » n'est pas présent, mais la réalité de cette idée est exprimée par la formulation employée.
2. Ce qui est offert ici est directement le sacrifice. Tandis qu'en STR le moyen d'accomplir l'action de grâce est l'offrande sacrificielle, ici c'est l'offrande sacrificielle qui est le moyen d'accomplir l'action de grâce, et ce sacrifice et cette action constituent ensemble un don de Dieu par le Christ : c'est parce que le Christ « s'est humilié en se faisant obéissant

⁷⁷ W.D. RAY, « The Strasbourg Papyrus », p. 47.

jusqu'à la mort » que nous pouvons rendre grâce et louer d'une manière digne de Dieu.

3. Le caractère cultuel du sacrifice est souligné par la suite : il est offert par ceux qui se tiennent « debout devant la face de ta divine bonté ». La position debout est par excellence celle de la prière liturgique, et tout particulièrement des prêtres qui offrent, eux qui, comme on trouve dans l'anaphore de la Tradition apostolique, ont été « jugés dignes de se tenir devant » Dieu pour le servir. Dans la prière antiochienne, on dit « devant toi » ; ici, c'est un langage indirect de style biblique qui a été choisi : qui se tient « devant la face de Dieu », se tient « devant Dieu ». Mais cela n'implique pas une distinction entre prêtres et laïcs qui serait une division : c'est l'assemblée tout entière qui est incluse dans le « nous » de la prière.

c) L'intercession procédant de l'offrande du sacrifice

Seul l'*incipit* de l'intercession de cette paléanaphore a été conservé, mais, comme dans STR, elle est introduite par une formule qui articule la prière de demande (que le polémiste arien n'a pas jugée utile de conserver) à l'offrande du sacrifice. En STR, l'intercession s'ouvre par « sur lequel sacrifice et oblation », identifié au « sacrifice pur » de MI 1,11. Ici, l'intercession commence « par qui nous te supplions et nous t'implorons ». Ce « qui » est le Christ, par qui l'Église vient de supplier le Père d'agréer le sacrifice qu'elle offre ; c'est donc dans un seul et même mouvement qu'elle offre le sacrifice et prie pour des besoins que nous ne pouvons pas, hélas, identifier de manière précise.

Bien que la structure de cette paléanaphore soit identique à celle de STR, le contenu théologique est distribué de manière différente. Ce que nous avons appelé le « récit d'institution implicite » se trouve non pas dans la deuxième strophe, mais dans l'action de grâce, et cette action de grâce concerne la rédemption plutôt que la Création. Le contenu théologique de l'anamnèse, cette œuvre de rédemption du Christ, se trouve aussi dans l'action de grâce, et non pas dans l'offrande. Le sacrifice n'est pas offert en acte d'anamnèse, comme dans STR : ici, le contenu théologique de l'offrande sacrifi-

cielle est l'anamnèse. Le sacrifice est offert au moyen de la prière, *petentes*, et le contenu théologique du sacrifice est situé à l'intérieur de l'action de grâce. Enfin, on peut formuler ainsi la note théologique spécifique de ces deux paléanaphores : nous ne pouvons pas offrir à Dieu un sacrifice qui lui soit agréable, mais par ses actes rédempteurs le Christ nous permet d'offrir notre sacrifice à l'intérieur du sien ; il l'assume et fait sien, et il devient ainsi agréable au Père, et nous pouvons donc l'offrir, « nous tenant debout devant la face de [la] divine bonté ». C'est la théologie de l'offrande que nous trouverons plus tard dans le canon romain.

112. *Des textes archaïques : Qui formam...*

1121. Des « récits d'institution non-scripturaires »
/ « références mémoriales » en Occident et en Orient

Dom Germain Morin a repéré dans un traité polémique d'Hincmar dirigé contre Godescalc, *De una et non trina deitate*⁷⁸, à la suite d'une citation du Commentaire de saint Augustin du Ps 85, une série de citations d'un autre texte, d'origine nord-africaine, écrit au V^e ou au VI^e siècle⁷⁹. Morin l'identifie comme un traité anti-arien, écrit en Afrique vers le début du VI^e siècle, adressé à un prêtre ou à un évêque (on y trouve des expressions comme « Quand tu présentes l'offrande, tu ne dis pas : 'Je vous offre' mais 'Je t'offre'⁸⁰ », ce qui indique un destinataire habitué à présider l'eucharistie), et qu'il pense être arrivé au pays franc depuis l'Espagne, après la chute du royaume wisigothique⁸¹. L'auteur anonyme de ce traité cite deux fois des extraits d'une prière eucharistique, chaque fois dans une formu-

⁷⁸ HINCMAR, *De una et non trina deitate*, PL 125, col. 473-618.

⁷⁹ Germain MORIN, « Une particularité du *Qui pridie* en usage en Afrique au V^e/VI^e siècle », *RBen* 41, 1929, p. 70-73. Ces extraits se trouvent aux col. 607B-610B.

⁸⁰ *Cum offers oblationem, non dicis : « Offero uobis », sed : « Offero tibi »*. HINCMAR, *De una et non trina deitate*, PL 125, col. 609A.

⁸¹ Parmi d'autres indices, les extraits donnés par Hincmar s'attachent à montrer que l'eucharistie est offerte, non au Père seul, mais à la Trinité tout entière ; or, un texte de FULGENCE DE RUSPE, *Ad Monimum libri XIII*, 2, 2, éd. J. FRAIPONT, p. 34, montre que cette question était « durant le second décennium du VI^e siècle, comme le cheval de bataille dans le camp des Ariens » : G. MORIN, « Une particularité du *Qui pridie* », p. 70-71.

lation légèrement différente, et dont l'emploi polémique suggère qu'elle devait être largement utilisée :

Si tu offrais l'oblation seulement au Père incorporel, tu ne changerais pas l'oblation en sacrement du corps, tu ne pourrais pas dire : « La veille de sa passion, il institua le modèle du sacrifice », tu ne pourrais pas dire : « Ceci est mon corps »⁸².

Et il ne pourrait pas dire dans le mystère de la consécration : « Qui institua le modèle du sacrifice éternel ». Car le Père ne l'institua pas, mais le Fils, qui avait un corps et a souffert et a institué la forme de ce sacrifice⁸³.

M. Smyth a qualifié cette formule *qui formam sacrificii perennis instituit* de « récit d'institution de type gallican cité dans un traité anonyme antiarien⁸⁴ », non pas dans le sens où le texte où il se trouve serait un témoin de cette liturgie, mais parce qu'elle comporte des expressions analogues servant comme fondement de l'action rituelle de l'Église.

On trouve des « références mémoriales » comme *qui formam sacrificii perennis instituit* dans des textes liturgiques plus anciens, en gras dans les citations suivantes. Un des plus anciens témoignages de ce type de « récit » se trouve dans l'« eucharistie mystique » ou « action de grâce sacramentelle »⁸⁵ du livre VII des *Constitutions apostoliques* :

Nous te rendons encore grâce, notre Père, pour le « précieux sang » (1 P 1,19) de Jésus-Christ, répandu pour nous, et pour le précieux corps, dont nous t'offrons ces antitypes, **lui-même nous ayant prescrit** d'« an-

⁸² *Si tantum Patri incorporeo oblationem offers, oblationem in corporis sacramenta non redigis, non potes dicere : « Pridie qui pateretur formam sacrificii instituit », nec potes dicere : « Hoc est corpus meum ».* HINCMAR, *De una et non trina deitate*, PL 125, col. 610B.

⁸³ [...] *neque in consecratione mysterii dicere potest : « Qui formam sacrificii perennis instituit ». Quod enim Pater non instituit, sed Filius, qui et corpus habuit et passus est, et formam instituit sacrificii [...]* Ibid., col. 610C.

⁸⁴ M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 33.

⁸⁵ Le livre VII des *Constitutions apostoliques* dépend directement de *Didachè* 9-10 : voir « Introduction », *Les Constitutions apostoliques* 25, 4, éd. et trad. M. METZGER, t. 1, Livres I & II, Paris, Cerf, SC 320, 1985, en particulier les p. 14 et 19. Selon E. Mazza, ce texte conserverait le premier développement (connu) du noyau de la prière eucharistique antiochienne, dont témoigne aussi le récit de la Cène tel que Luc et Paul la rapportent, ainsi que la prière de *Didachè* 9-10 ; cette paléoa-naphore serait passée aux *Constitutions apostoliques* via une rédaction intermédiaire perdue. E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 49.

noncer sa mort » (1 Co 11,26) ; par lui à toi la gloire dans les siècles. Amen⁸⁶.

Nous avons déjà trouvé une formulation semblable au chapitre 2 dans l'anaphore d'Addaï et Mari⁸⁷ : « que nous offrons sur ton autel pur et saint, **comme tu nous l'as enseigné** [...] et lui, notre Seigneur et notre Dieu, **nous a enseigné**, par son évangile ».

On en trouve également des échos dans des textes patristiques, qui nous renseignent sur la manière de comprendre théologiquement les textes liturgiques que nous sommes en train d'examiner, et parfois la façon dont ceux qui utilisaient des textes liturgiques de ce genre les entendaient. La lettre 63 de Cyprien de Carthage⁸⁸, dans le contexte d'une polémique contre des aquariens (qui célébraient l'eucharistie avec du pain et de l'eau, sans vin), mais où son auteur ne se limite pas à la polémique, est particulièrement instructive :

[Cyprien] se livre à une lecture de type antiochien, héritée du judéo-christianisme palestinien, de la narration évangélique de la Cène, en insistant sur la *mimêsis*. Cyprien 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 réalisé excellemment par Melchisédech⁸⁹.

La Cène est donc la norme de l'eucharistie que la célébration de l'Église doit reproduire⁹⁰ ; Melchisédech, « prêtre du Dieu très-haut⁹¹ » figurait le Christ, « portait le type du Christ⁹² », lorsqu'il apportait du pain et du vin :

⁸⁶ *Les Constitutions apostoliques* 25, 4, éd. et trad. M. METZGER, t. 3, *Livres VII & VIII*, p. 55. Trad. légèrement modifiée en substituant « antitypes » à « symboles » pour suggérer le mot grec traduit.

⁸⁷ Voir B.D. SPINKS, « The Original Form of the Anaphora of the Apostles : A Suggestion in the Light of the Maronite *Sharar* », *Prayers from the East*, Washington DC, The Pastoral Press, 1993, 21-39, p. 34.

⁸⁸ Pour une contextualisation historique et liturgique des citations de Cyprien, voir M. KLÖCKENER, « Das Eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie », *PE III/1*, p. 57-68.

⁸⁹ M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 500.

⁹⁰ E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 141.

⁹¹ [...] *sacerdos Dei summi*. CYPRIEN, Lettre 63, 4,1, *Epistula* 58-81, éd. G.F. DIERCKS, p. 393.

⁹² [...] *typum Christi portaret*. *Ibid.*, p. 392.

Mais quel prêtre du Dieu très-haut plus grand que notre Seigneur Jésus Christ, qui a offert un sacrifice à Dieu le Père et a offert celui même qu'a offert Melchisédech, à savoir du pain et du vin, c'est-à-dire son corps et son sang⁹³.

Le Christ a transmis la forme rituelle exemplaire de son propre sacrifice aux apôtres à la Cène, afin qu'ils la transmettent à l'Église ; c'est par la fidélité à cette forme exemplaire que l'Église peut à son tour accomplir l'offrande de sa propre personne au Père : « il s'offrit lui-même d'abord en sacrifice au Père, et **ordonna de faire cela** pour le commémorer⁹⁴ ».

Dans son Commentaire de l'Exode, Gaudence de Brescia (évêque de Brescia 397, † 410/411) fait une catéchèse mystagogique sur l'eucharistie, où il développe ce thème de l'institution de l'eucharistie par le Christ :

Notre Dieu est un feu dévorant, purifiant, enseignant, et éclairant nos cœurs à la compréhension des choses divines, comme aussi nous connaissons la cause et la raison de ce sacrifice céleste institué par le Christ, rendant grâce à jamais pour son don inestimable [...]. Car il a voulu que ses bienfaits demeurent auprès de nous, il a voulu que les âmes sauvées par son sang précieux soient toujours sanctifiées par l'image de sa propre passion ; et donc il a donné charge à ses disciples fidèles, ceux qu'il a établis aussi en premier comme prêtres de son Église, afin qu'ils exercent sans cesse ces mystères de la vie éternelle, mystères que tous les prêtres dans chacune des Églises à travers le monde entier doivent célébrer, jusqu'à ce que le Christ vienne de nouveau des cieux, afin que ces prêtres, de même que tout les peuples des fidèles, ayant chaque jour le modèle de la passion du Christ devant les yeux et le tenant entre leurs mains, s'en nourrissant aussi de bouche et de cœur, nous gardions le mémorial indélébile de notre rédemption, nous recevions le doux remède d'un soutien éternel contre les poisons du diable, comme l'Esprit Saint [y] exhorte : « Goûtez et voyez que le Seigneur est bon ». La raison pour laquelle il a établi que les sacrements de son corps et de son sang doivent être offerts sous les apparences du pain et du vin est double⁹⁵.

⁹³ *Nam quis magis sacerdos Dei summi quam Dominus noster Iesus Christus, qui sacrificium Deo Patri optulit, et optulit hoc idem quod Melchisedech optulerat, id est panem et uinum, suum scilicet corpus et sanguinem. Ibid., p. 393.*

⁹⁴ [...] *sacrificium Patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit.* CYPRIEN, Lettre 63, 14,4, Epistula 58-81, éd. G.F. DIERCKS, p. 410.

⁹⁵ [...] *Deus noster ignis consumens est, purgans, erudiens et inluminans corda nostra ad intelligentiam diuinorum, ut et ipsius a Christo instituti sacrificii caelestis causam*

Le « fondement divin du sacrifice céleste institué par le Christ » ne se réduit pas à un ordre à exécuter de manière aveugle ou mécanique, mais demande l'obéissance aimante d'un cœur qui écoute : en instituant l'eucharistie, le Christ « éclair[e] nos cœurs à la compréhension des choses divines ». Mais ce « modèle » (*exemplar*) qu'il a livré en « [établissant] que les sacrements de son corps et de son sang doivent être offerts sous les apparences du pain et du vin » ne se réduit pas non plus à une idée à comprendre, mais résonne comme un appel à la participation. Par conséquent, en célébrant l'eucharistie, les chrétiens ont « chaque jour le modèle de la passion du Christ devant les yeux » ; ils peuvent « [tenir] entre leurs mains » la réalité que signifient les apparences, et s'en nourrir pas seulement extérieurement et charnellement, « de bouche », mais aussi intérieurement et spirituellement, « de cœur », et les « offrir » en tant que sacrifice, ce qui implique qu'au niveau de l'être les apparences sont identiques au corps et au sang du Christ. Ainsi, cette obéissance aimante d'un cœur qui écoute conduit, grâce à l'action de l'Esprit Saint (dont Gaudence parle à la suite du texte cité) et à l'action sacerdotale, à ce que les apparences participent réellement au corps et au sang du Christ, et deviennent pour ceux qui les reçoivent « soutien éternel contre les poisons du diable ».

*rationemque noscamus, inenarrabili dono eius sine fine gratias relaturi... Uoluit enim beneficia sua permanere apud nos, uoluit animas pretioso sanguine suo redemptas semper sanctificari per imaginem propriae passionis et ideo discipulis fidelibus mandat, quos primos et ecclesiae suae constituit sacerdotes, ut indesinenter ista uitae aeternae mysteria exercerent, quae necesse est a cunctis sacerdotibus per singulas totius orbis ecclesias celebrari, usque quo iterum Christus de caelis adueniat, quo et ipsi sacerdotes et omnes pariter fidelium populi, exemplar passionis Christi ante oculos habentes cottidie et gerentes in manibus, ore etiam sumentes ac pectore, redemptionis nostrae indelebilem memoriam teneamus et contra uenena diaboli dulcem medicinam sempiterni tutaminis consequamur, sicut Spiritus Sanctus hortatur: Gustate et uidete, quoniam suavis [est] Dominus. Quod autem sacramenta corporis sui et sanguinis in specie panis ac uini offerenda constituit, duplex ratio est. GAUDENCE DE BRESCIA, *Tractatus in Exodus* 2, 29-30.33 ; *Opera*, éd. Ambrosius GLÜCK, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky – Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft, CSEL 68, 1936, p. 30-31. Dans le latin patristique, *exemplar* traduit souvent *παράδειγμα*, « idée », dans le sens platonicien de ce qui guide le démiurge, donc ce mot a un sens assez fort : « Exemplar », *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, éd. Albert BLAISE, Turnhout, Brepols, 1986², p. 327. Gerens fait partie du vocabulaire de la typologie, par exemple : *Helias itaque typum Christi gerens*. « Ainsi, Élie était un type du Christ. », CYPRIEN, *De opere et eleemosynis* 17, éd. M. SIMONETTI, Turnhout, Brepols, CCL 3A, 1976, p. 66.*

Matthieu Smyth tire cette conclusion de ces textes :

Comme le fait l'évêque de Carthage, le [récit d'institution non-biblique / référence mémoriale] *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 » [cf. MI 1,11 et STR] serait célébrée fidèlement par son Église, à la place des sacrifices d'animaux dépourvus de raison de l'Ancienne Loi. Le *Qui formam* apparaît donc bien, indépendamment du *Qui pridie*, comme un véritable récit de l'institution⁹⁶.

On trouve cette expression dans des formules placées soit avant, soit après le *Sanctus*. La *Contestatio* du formulaire dominical IV du *Missale Gothicum*, et un passage parallèle du *Communicantes* propre du jeudi saint dans le Sacramentaire de Biasca, disent :

Dignum et iustum est... inuisibilis, inaeestimabilis, immensae[=e] Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui formam sacrificii [salutis AmB] perennis instituens hostiam se tibi primum obtulit et primum docuit offerri. Te enim, omnipotens Deus, omnes angeli⁹⁷ [...].

Il est digne et juste... Dieu et Père invisible, inestimable et sans limites de notre Seigneur Jésus-Christ, **qui en instituant le modèle du sacrifice [du salut AmB] éternel s'est d'abord offert à toi et le premier a enseigné à l'offrir**. Car c'est à toi, Dieu tout puissant, [que] tous les anges.

Un *Post laudem* du Sacramentaire irlandais palimpseste de Munich dans sa messe pour l'Épiphanie et un parallèle dans un *Post Sanctus* de la messe quotidienne III du *Liber mozarabicus sacramentorum* donnent :

Vere scs uere benedictus dns noster [Ihesus Christus Filius tuus MoS] ille patriarcharum fides ille plenitudo legis ille umbra ueritatis ille praedictio prophetarum ille apostolorum

Tu es vraiment saint, tu es vraiment béni, notre Seigneur [Jésus Christ ton Fils MoS]. C'est lui la foi des patriarches, c'est lui la pléni-

⁹⁶ M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 402-403 ; voir Jordi PINELL I PONS, *Anamnesis y epiclesis en el antiguo rito galicano. Estudios y edición crítica de las formulas galicanas de la « Post Sanctus » y « Post mysterium »*, Lisbonne, Universidade Católica Portuguesa, 1974, p. 76-82.502-503.

⁹⁷ AmB 445 ; GaG 514.

*magister ille omniu credentium Pater ille debilium firmamentum ille infermantium uirtus ille redemptorum [-tio captiuorum MoS] ille hereditas redemptorum ille uiuentium salus ille morientium uita **qui sacrificandi nouam legem sacerdos di uerus instituit hostiam se tibi placitam obtulit et a nobis iusit offerri*** [Christus Dominus ac Redemptor eternus. MoS] [ihs... pridie CeM]⁹⁸.

tude de la Loi, c'est lui l'ombre de la vérité, c'est lui l'annonce des prophètes, c'est lui le maître des apôtres, c'est lui le Père de tous les croyants, c'est lui l'appui des faibles, c'est lui la force des infirmes, c'est lui la rédemption [des captifs] MoS, c'est lui l'héritage des rachetés, c'est lui le salut des vivants, c'est lui la vie des mourants, **lui qui, véritable prêtre de Dieu, a institué la loi nouvelle des sacrifices à offrir, et s'est offert lui-même à toi en offrande qui te plaît, et nous a ordonné d'offrir**, [le Christ Seigneur et Sauveur éternel MoS] [Jésus (?)... la veille CeM].

Dans les exemples que donne Smyth⁹⁹, comme dans les textes cités ci-dessus, le *Qui pridie* et le *Qui formam* sont toujours séparés, contrairement à ce que nous trouvons dans l'anonyme antiarien africain, et le plus souvent dans des *Post Sanctus*. Mais certaines formules conservées par ces sources gardent la trace d'une forme plus ancienne, dans laquelle un *Qui formam* ou son équivalent suit l'action de grâce directement dans une construction qui rappelle des paléonaphores comme STR ou des fragments Mai. Parmi elles, citons la *contestatio* de la messe du mardi de Pâques du *Missale Gothicum* (formulaire 37) et du *Missale Gallicanum Vetus* (formulaire 31) :

Dignum et iustum est nos tibi gracias agere, omnipotens sempiterne Deus, per Iesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, per quem humanum genus uiuificans pascha etiam per Moysen et Aaron famulos tuos agni immolatione iussisti celebrari consequentibus temporibus usque ad aduentum Domini nostri Iesu Christi, qui sicut agnus ad

Il est digne est juste que nous te rendions grâce, Dieu éternel et tout-puissant, par Jésus Christ ton Fils, notre Seigneur, par qui tu commandas aussi au genre humain par Moïse et Aaron, tes serviteurs, de célébrer la Pâque vivifiante en immolant l'agneau pour la suite des temps jusqu'à l'avènement [dans la chair] de notre Sei-

⁹⁸ CeM 49 ; MoS 1127. Nous avons gardé l'orthographe du CeM.

⁹⁹ AmB 446 ; CeM 158 ; GaG 30.228 ; GaG 281/MoS 664 ; GaG 291/GaV 206 ; GaG 505 ; MoS 607.654.744.1385. Il cite aussi quelques autres textes ambrosiens, ainsi que romains et romano-francs.

uictimam ductus est, eamdem consuetudinem in memoriam obseruare praecepisti. Ipse est agnus immaculatus, qui prioris populi prima pascha in Aegypto fuerat immolatus ; ipse est aries in uertice montis excelsi de ueprae prolatus sacrificio destinatus ; ipse est uitulus saginatus, qui in tabernaculo patris nostri Abrahae propter hospites est uictimatus. Cuius passionem et resurrectionem celebramus, cuius et aduentum speramus. Et ideo cum angelis et archangelis clamamus dicentes¹⁰⁰.

gneur Jésus Christ, qui fut conduit à la mort comme un agneau ; tu ordonnas de suivre cette coutume comme mémorial. 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 raison de ses hôtes ; c'est lui dont nous célébrons la Passion et la Résurrection et dont nous attendons l'avènement. Et ainsi avec les anges et les archanges nous crions.

Ici l'institution du modèle sacrificiel de la Loi nouvelle n'est pas mentionnée directement, mais est en quelque sorte contenue dans celle de la Pâque ancienne, instituée par Dieu – *uiuificans pascha [...] agni immolatione iussisti celebrari*, « tu commandas [...] de célébrer la Pâque vivifiante en immolant l'agneau » – et contenant la réalité du sacrifice du Christ. Dans cette *contestatio*, on voit que le Christ est vraiment présent et agissant dans les rites de l'ancienne Loi : la séparation qu'instaure l'écoulement du temps est abolie, ou plutôt surmontée, dans le Christ. Si Dieu a commandé à Moïse et Aaron d'immoler le Christ dans l'agneau pascal, c'est aussi en vertu de son commandement que l'Église célèbre sa Passion et sa résurrection lorsqu'elle rend grâce, à savoir lorsqu'elle célèbre l'eucharistie.

1122. La structure des actions de grâce pour l'œuvre du salut

On trouve des formulations encore plus explicites dans la *contestatio* pour l'octave de Pâques (formulaire 42, *clausum paschae*) du *Missale Gothicum*, texte qui illustre aussi les grands thèmes théologiques qui structurent les actions de grâce gallicanes centrées sur le mystère pascal : la création (en tant que thème secondaire), l'envoi du Fils (en tant que thème primordial), la libération des hommes du

¹⁰⁰ GaG 291 ; GaV 206.

péché et l'adoption filiale, l'acte d'offrande et le « récit d'institution non-scripturaire / référence mémoriale¹⁰¹ ».

*Dignum et iustum est, necessarium et salutare est nos tibi gracias agere, omnipotens Deus, licet gloriae tuae mortalium membra non congruant, redempcionis nostrae per[rae]ferre praeconia. Dum hominum genus mancipatum morte infernorum sedibus tenebrarum uincola restringerent, spiritali[e] uerbum, per quod in principio omnia fuerant constituta, descendit in Mariam, quae dum partum suum uirgo miratur, inclusum hominem ededit Deum. Quae[em?] tamen tuum [Filium] esse, summe omnipotens Deus, antequam nasceretur, cognouerat, quippe quae sciebat mundi esse principium. His[c] namque crucem spontanea uoluntate propter redempcionem humani generis, de inimico tyranno triumphaturus ascendit et relicto paulisper corporis templo, inferorum claustra confringens pristinæ, ut ante fuerat, uitæ restituit. Nec sufficerat solum hominem[um] emendasse peccatum, sed per ablucionem caelestem renatus rediuiuo ac nouo natiuitatis genere, remeans ad originem suam, nos ad caelestia regna perduxit. O consilium diuinæ prouidentiae. O inaestimandum reparacionis auxilium. Per uirginem nobis gloriosa uita restituetur [restituitur], quae per ligni inoboedienciam credebatur extincta, per aquam mundi peccata deluuntur, per quam ante senserat mundus ipse naufragium. **Tibi ergo, summe Genitor, pura deuocione immaculatum munus offerimus et eleuatione manuum nostrarum iuxta Filii tui Iesu Christi disposicione[m] pium sacrificium [Ps***

Il est digne et juste, il est nécessaire et utile à notre salut de te rendre grâce, Dieu tout-puissant ; les membres des mortels [ici, nos voix] ne conviennent pas à ta gloire, [mais] il [leur] est permis de proclamer à pleine voix la louange de notre rédemption. Quand les liens des ténèbres retenaient la race des hommes prisonnière de la mort aux lieux infernaux, la Parole spirituelle, par laquelle toutes choses avaient été créées au commencement, descendit en Marie, et tandis que la Vierge s'émerveillait de son enfantement, elle mettait au monde Dieu enfermé dans un homme. Il savait même avant qu'il ne fût né qu'il était ton Fils, Dieu très-haut et tout-puissant, car il savait qu'il était l'origine du monde. Il monta sur la croix de son propre gré pour la rédemption du genre humain afin de triompher du tyran ennemi, et ayant quitté pour peu de temps le temple de son corps, brisant les verrous des enfers, il restitua la vie à son état ancien, tel qu'il avait été auparavant. De surcroît, il ne lui suffisait pas de purifier le péché des hommes, mais, rené, ressuscité et engendré par une naissance nouvelle, revenant à son origine, il nous a conduits au royaume des cieux par un bain céleste. Ô conseil de la divine providence ! Ô soutien incomparable de restauration ! Par la Vierge, la vie glorieuse, qu'on croyait éteinte en raison de la désobéissance opérée par le bois, nous est rendue, les péchés du monde sont lavés dans la

¹⁰¹ Relevées dans M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 382-400.

140,2] *celebramus.* *Per Christum*
*Dominum nostrum*¹⁰².

même eau par laquelle autrefois le monde pensait faire naufrage. **Ainsi donc, Père très-haut, nous t'offrons une offrande immaculée avec une dévotion pure, et, nos mains élevées, nous célébrons le sacrifice [Ps 140,2] d'un esprit filial selon le précepte de ton Fils Jésus-Christ.** Par le Christ notre Seigneur.

a) La Création : un thème secondaire

Les sources gallicanes dont nous disposons ne conservent pas d'actions de grâce de type purement théocentrique dans le sens antique, prénicéen, du terme, comme traitant de l'œuvre du Père seul, analogue à STR. Mais leurs actions de grâce dans les célébrations des mystères du salut sont théocentriques dans le sens où, après une louange adressée au Père, elles développent une anamnèse pour la miséricorde du Père en faveur des hommes, manifestée dans l'envoi du Fils. Quand elles évoquent directement la Création, elles ne le font pas pour elle-même, comme dans STR, mais à l'intérieur du mystère pascal. Cette *contestatio* pour le *clausum paschae* en est une illustration : après la louange initiale adressée au Père (Dieu, sans autre qualification), elle passe directement à la louange (*praeconia*) de la rédemption. C'est au sein de cette louange pour la rédemption qu'elle fait retour sur la création : « la Parole spirituelle, par laquelle toutes choses avaient été créées au commencement, est descendue en Marie », précisant que la Création a été faite dans la Parole, et soulignant ainsi l'unité profonde de toute l'œuvre de Dieu¹⁰³.

b) L'envoi du Fils au cœur de l'action de grâce gallicane

Mais le cœur théologique de ces *contestationes* est l'action de grâce pour l'envoi du Fils¹⁰⁴ : « Elles se focalisent sur le mystère du salut et considèrent d'abord (voire exclusivement) l'économie ré-

¹⁰² GaG 316 ; GaV 245.

¹⁰³ Voir M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 377-379.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 382-392.

demptrice à la lumière de l'œuvre salutaire que le Père a opérée par la médiation du Fils¹⁰⁵. L'importance dans l'euchologie gallicane de ce thème de l'envoi par le Dieu de miséricorde de son Fils afin d'accorder aux hommes le salut par sa Passion a été relevée par Leo Eizenhöfer, à propos de la *contestatio* de la conversion de saint Paul du Sacramentaire irlandais de Munich¹⁰⁶. On trouve ce thème déjà dans les fragments Mai : « il n'y en a pas d'autre par qui nous puissions avoir accès auprès de toi, t'adresser notre prière [action de grâce ?], t'offrir un sacrifice, que celui que tu nous as envoyé » (premier fragment), et « ta bonté a bien voulu faire resplendir la lumière dans les ténèbres en nous envoyant Jésus-Christ comme libérateur de nos âmes » (deuxième fragment) ; M. Smyth a dressé un inventaire d'occurrences de ce thème dans les sources¹⁰⁷.

Ce thème apparaît aussi sous une coloration légèrement différente comme la « venue » du Fils, ce qui est plutôt le cas pour cette *immolatio* pascalle, et s'exprime souvent par l'une ou l'autre de deux formules : « demeurant dans le ciel, manifesté sur la terre » et « qui est venu du ciel et a vécu sur la terre¹⁰⁸ ». Dans GaG 316, ce qui est surtout mis en avant est la préexistence du Verbe et son activité dans la création, la conscience de sa divinité (« Il savait même avant qu'il ne fût né qu'il était ton Fils, Dieu tout-puissant et très-haut, car il savait qu'il était l'origine du monde ») et aussi la passion, mais moins comme abaissement que comme acte de sa volonté (« Il montait sur la croix de son propre gré pour la rédemption du genre humain »).

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 384.

¹⁰⁶ CeM 54 ; p. 61, n. 18.

¹⁰⁷ GaMone 15.16 ; GaG 70.89.210.312 ; GaB 274.479.503 ; GaV 227.244 ; CeM 4.54.125.152 ; MoS 710.1438 ; AmB 287.417. M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 384-386.

¹⁰⁸ [...] *manens in caelis, manifestus in terris*, par exemple : CeM 27 ; GaG 4 ; et *qui uenit de caelis ut conuersaretur in terris*, par exemple : GaG 482.537 ; MoS 115 : cf. CeM 73. Voir M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 384-389, qui signale également l'importance de ce thème dans les sources ambrosiennes.

c) La libération des hommes et l'adoption filiale

La mission ou l'envoi du Fils a pour conséquences la descente du Christ aux enfers, la libération des hommes de la captivité du péché et leur adoption filiale¹⁰⁹. Dans GaG 316, cette descente aux enfers est déjà une victoire, une libération des captifs : « [Le Christ, en] ayant quitté pour peu de temps le temple de son corps, brisant les verrous des enfers... restituait la vie à son état ancien, tel qu'il était auparavant ».

La résurrection du Christ est comprise comme une nouvelle naissance, ce qui permet à la *contestatio* de présenter le baptême, à la fin de la semaine pascale, plus comme une participation à la résurrection qu'une participation à sa mort : « rené, ressuscité et engendré par une naissance nouvelle, revenant à son origine, il nous a conduits au royaume des cieux par un bain céleste ».

Le bain céleste ne restaure pas l'homme uniquement dans son état d'avant la chute, mais le conduit au royaume de cieux ; il restaure la nature, mais en même temps il l'élève. L'eau du déluge est devenue l'eau qui sauve, tandis que le bois de l'arbre qui donnait la mort est devenu le bois de la croix qui donne la vie : « la vie glorieuse, qu'on croyait éteinte en raison de la désobéissance opérée par le bois, nous est rendue, les péchés du monde sont lavés dans la même eau par laquelle autrefois le monde pensait faire naufrage ».

d) L'acte d'offrande et le « récit non-scripturaire / référence mémoriale »

Le *Tibi ergo* par lequel s'ouvre l'offrande semble avoir la même fonction que le *Te igitur* du canon romain : articuler l'offrande du sacrifice à l'action de grâce qui précède, souligner que le sacrifice chrétien est action de grâce : eucharistie. De même, l'offrande immaculée (*immaculatum munus*) rappelle à la fois l'offrande pure (*oblatio munda*) de MI 1,11 et les « dons » (*dona*) et les « offrandes » (*munera*) « sans tache » (*illibata*) du canon romain : les termes sont différents, mais ce sont les mêmes idées qui sont exprimées. Cette offrande est en même temps prière, une prière à caractère sacrificiel, ce qui est

¹⁰⁹ M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 392-397.

suggéré par l'allusion au Ps 40,2 : « les mains élevées, nous célébrons le sacrifice d'un esprit filial selon le précepte de ton Fils Jésus Christ ».

C'est donc, au sein de l'offrande du sacrifice, un sacrifice qui est prière et action de grâce, et également accompli dans un « esprit filial », *pium*. Nous avons choisi de traduire ainsi, car dans le latin païen ce mot évoque à la fois l'accomplissement des devoirs envers ses parents, la patrie et les dieux, et comporte une note d'affection mêlée de respect : le sacrifice instaure une relation de type filial et paternel, adressée au « Père très-haut » (*summe genitor*). Mais si l'offrande est pure, c'est qu'elle n'est pas une invention humaine, mais qu'elle est offerte en conformité avec l'institution du Christ, « selon le précepte de ton Fils Jésus Christ ».

Cet acte d'offrande conclusif est construit comme une inclusion qui reprend le *dignum et iustum* du début, comme dans les fragments Mai ; M. Smyth en donne plusieurs exemples, dont cette *immolatio*¹¹⁰. Il signale à juste titre la similitude à la fois littéraire, liturgique et proprement théologique de ce type de construction avec le *Te igitur* romain, avec une différence importante :

L'acte d'offrande gallican n'est rien d'autre que l'équivalent du *Te igitur* romain, resté, à la différence de ce dernier, attaché au *laus Deo*, puisque le *Sanctus* a été inséré en Gaule à la fin de l'acte d'offrande et non avant, comme à Rome¹¹¹.

Cette structure demeure proche de celle des paléanaphores telle que G.J. Cuming l'a dégagée : action de grâce pour les bienfaits divins ; acte d'offrande ; intercessions ; doxologie¹¹². Ici, l'action de grâce et l'offrande demeurent étroitement unies, tandis que l'intercession et la doxologie sont maintenant séparées de ce noyau eucharistique.

¹¹⁰ CeM 15 ; GaG311/GaV 241 ; GaG 321.270.301.484 ; GaG 316/GaV 245 ; GaG 280 ; GaB 503. M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 398-399.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 399.

¹¹² G.J. CUMING, « Four Very Early Anaphoras », *Worship* 58, 1984, p. 168-172 : *ID.*, « The Shape of the Anaphora », *StPatr* 20, 1989, p. 333-345.

1123. Sens et fonction du « récit » / « référence mémoriale » *Qui formam*

M. Smyth en conclut que la véritable fonction théologique du « récit » ou « référence mémoriale » *Qui formam* (ou équivalent), comme la citation de Ml 1,11 dans STR, est de donner son sens à ce qui le précède, et non pas d'introduire ce qui le suit :

Le *Qui formam*, en proposant une brève anamnèse de l'institution du sacrifice eucharistique, prolongeait harmonieusement l'acte d'offrande lorsque celui-ci concluait la louange¹¹³.

On peut même émettre l'hypothèse que de tels textes conservent des traces d'anaphores dont le seul « récit » était non-scripturaire, et où les paroles d'institution n'avaient pas encore été ajoutées à la seule « référence mémoriale » primitive. En donnant sens à ce qui les précède, ces « références » permettent une double identification. Premièrement, en rendant grâce au Père, l'Église fait la même chose que ce que faisait le Christ lors de la Cène ; elle le fait de la même manière : comme lui, elle offre son sacrifice. Il le faisait par anticipation, elle le fait par anamnèse ; et dans les deux cas, il s'agit d'un sacrifice sacramentel, car ils sont sacrifice en vertu de leur conformité à leur modèle. Deuxièmement, ils identifient le pain et le vin avec le corps et le sang du Christ, car ils renvoient à tout ce qu'il a dit et fait lors de la Cène. La Cène a été un vrai sacrifice parce que c'est le corps et le sang du Christ qui y ont été offerts, en anticipation sacramentelle de l'offrande charnelle du lendemain ; l'eucharistie est aussi un vrai sacrifice, parce qu'en reproduisant la réalité de ce qui s'était fait à la Cène, elle contient la même réalité, le corps et le sang du Christ en acte d'offrande au Père. Une telle mise en œuvre de la liturgie démontrerait un contexte où la typologie biblique et sacramentaire telle que nous avons rencontrée dans les deux premiers chapitres de cette étude, demeurerait un élément structurant. Il faut maintenant vérifier si on peut le dire aussi pour la liturgie gallicane telle que les sources du haut Moyen Âge en témoignent directement.

¹¹³ M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 405-406.

12. Le récit d'institution scripturaire du Sacramentaire irlandais palimpseste de Munich CLM 14429

Toutes les sources gallicanes dont nous disposons aujourd'hui supposent un récit d'institution biblique et néotestamentaire, introduit par son incipit, *Qui pridie* ; l'emploi d'un seul récit, soit non-biblique, soit vétérotestamentaire à une époque plus ancienne demeure une hypothèse, même si elle peut être tenue pour probable grâce à une lecture conjointe des commentaires patristiques, de témoignages liturgiques anciens, surtout les fragments Mai, et de ce qui semble être des survivances d'éléments de cet état plus ancien dans les sources plus tardives. Notre examen doit donc tenir compte aussi du récit biblique gallican tel qu'il a été conservé dans CeM, dans lequel, selon P. De Clerck, « on est [...] d'accord aujourd'hui pour reconnaître [...] une formule habituelle du récit d'institution gallicane¹¹⁴ ». Dans le palimpseste, ce *Qui pridie* se présente comme la deuxième partie d'une *collectio post Sanctus* dans le formulaire pour le jour de Noël, et dont la première partie fait référence à la Nativité. Il est suivi par une *collectio sequitur* dont le contenu lisible (le texte comporte plusieurs lacunes) n'évoque pas la Nativité ; il s'agit plutôt d'une intercession anaphorale. Cette « collecte » est suivie d'une autre *collectio sequitur*, largement illisible, puis de la *collectio ante oratione* (*sic*). Le récit institution de CeM se présente ainsi :

[Qui] 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, tradiditque 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

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 ; il le bénit en rendant grâce, le rompit, le remit à ses apôtres en disant : « Prenez et mangez-en tous, car ceci est mon corps qui sera rompu pour la vie du monde. » De la même manière, à la fin du repas, prenant la coupe dans ses mains, il éleva les yeux au ciel vers toi Dieu Père tout-puissant, en rendant

¹¹⁴ P. DE CLERCK, « Les prières eucharistiques gallicanes », p. 211.

suis dicens : « Accipite, bibite ex hoc omnes ; hic est enim calix sancti sanguinis mei, novi 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 indicens, aduentum meum sperabitis, donec [iterum] adueniam »¹¹⁵.

grâce il la bénit, la remit à ses apôtres en disant : « Prenez et buvez-en tous, car ceci est la coupe de mon saint sang de la nouvelle et éternelle alliance, qui sera répandu pour beaucoup et pour vous en rémission des péchés. » Il compléta ses paroles prononcées en leur disant : « Chaque fois que vous mangerez de ce pain et que vous boirez à cette coupe, vous le ferez en mémoire de moi, annonçant à tous ma Passion, vous espérerez mon Avènement, jusqu'à ce que je [re]vienne ».

Ce texte doit être lu à la lumière de trois autres récits de la Cène¹¹⁶. Dans le *Livre de Kells*¹¹⁷, le scribe a interpolé dans le texte de la Vulgate une variante de Mt 26,26 qui doit provenir de la tradition liturgique insulaire :

Cenantibus autem accepit Iesus panem, benedixit ac fregit deditque discipulis suis dicens : « Accipite, edite ex hoc omnes ; hoc est enim corpus meum quod confingitur [confringitur] pro saeculi uita »¹¹⁸.

Alors pendant le repas Jésus prit du pain, le bénit et le rompit, puis le donna à ses disciples en disant : « Prenez et mangez-en tous ; car ceci est mon corps qui est rompu pour la vie du monde ».

Le récit cité par Ambroise dans *De sacramentis* est le plus souvent employé comme témoignage d'un texte voisin d'une forme ancienne du canon romain, mais il est au moins aussi utile pour une

¹¹⁵ CeM 15 ; trad. n. 15 M. Smyth, *La liturgie oubliée*, p. 293, modifiée.

¹¹⁶ Voir *ibid.*, p. 406-409, qui reprend la synopse de *De sacramentis* 4, 21-27, CeM 15, GrH 10-11 et AmB 817-818 établie par M.-S. GROS I PUJOL, « El Qui pridie del sacramentari gallica München CLM 14429 », *RCatT* 13, 1988, p. 396-376, en ajoutant GaB 13/GaF 163 (leçon insulaire, donc préhadrianique) ; et aussi P. DE CLERCK, « Les prières eucharistiques gallicanes », p. 211-216, qui ajoute les récits de la *Tradition apostolique* 4 et de MoO col. 238, n° 121.

¹¹⁷ Trinity College Dublin, *ms A 1.6*, un évangélaire irlandais écrit au monastère de Kells (ou Kenanna), County Meath, au VIII^e siècle.

¹¹⁸ Cit. M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 407. *Confringitur* ne peut qu'être une erreur du scribe (« est imaginé » serait absurde), donc nous avons rétabli le « r » manquant et traduit par « est rompu »).

meilleure compréhension du récit gallican (Gros, De Clerck et Smyth commencent tous leur citation par *Qui pridie*, ce qui se défend, mais nous commencerons là où commence la citation que fait Ambroise, donc un peu plus haut) :

Fac nobis hanc oblationem scriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi. Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit ad caelum, ad te, sancte Pater omnipotens aeternae Deus, gratias agens benedixit, fregit, fractum que 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 ad caelum, ad te, sancte Pater omnipotens aeternae 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 ». Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum ascensionis offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem uitae aeternae. Et petimus et precamur, uti hanc oblationem suscipias in sublime altare tuum per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech¹¹⁹.

Accorde-nous que cette offrande soit approuvée, spirituelle, agréable, parce qu'elle est la figure du corps et du sang de notre Seigneur Jésus-Christ, qui la veille de sa passion, prit du pain dans ses mains saintes, leva les yeux au ciel, vers toi, Père saint, Dieu tout-puissant et éternel, le bénit en rendant grâce, le rompit et le remit à ses apôtres et à ses disciples en disant : « Prenez et mangez-en tous, car ceci est mon corps qui sera rompu pour la multitude ». De la même manière, il prit aussi la coupe à la fin du repas, la veille de sa passion, leva les yeux au ciel, vers toi, Père saint, Dieu tout-puissant et éternel, le bénit en rendant grâce et la remit à ses apôtres et à ses disciples en disant : « Prenez et buvez-en tous, car ceci est mon sang ». « Chaque fois que vous ferez ceci, vous ferez mémoire de moi jusqu'à ce que je revienne. » Nous souvenant donc de sa très glorieuse passion, sa résurrection des enfers et son ascension au ciel, nous t'offrons ce sacrifice sans tache, ce sacrifice spirituel, ce sacrifice non-sanglant, ce pain sacré et la coupe de la vie éternelle, et nous te demandons et prions d'accepter cette offrande par les mains de tes saints anges sur ton autel d'en haut, comme tu as daigné accepter les dons de ton serviteur Abel, le sacrifice de notre pa-

¹¹⁹ AMBROISE, *De sacramentis* 4, 21-23.26-27, éd. B. BOTTE, p. 114-117, traduction légèrement modifiée (Botte traduit *multis* par « vous », et *tradidit* par « il donna »).

triarche Abraham, et celui que t'a offert le grand prêtre Melchisédech.

Un autre texte ambrosien, dont le témoignage est plus tardif, le récit d'institution qu'on trouve dans le formulaire de jeudi saint dans AmB 448-450, présente des analogies significatives avec CeM 15-16 :

Hanc igitur oblationem quam tibi offerimus ob diem ieiunii caenae dominicae in qua Dominus Iesus Christus Filius tuus, in nouo testamento sacrificandi ritum instituit, dum panem et uinum quod Melchisedec in praefiguratione futuri misterii sacerdos optulerat, in sacramentum corporis et sanguinis transformauit celebranda: Quaesumus Domine placatus intende, et per multa curricula annorum salui et incolumnes munera nostra tibi Domine mereamur offerre: Diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna nos damnatione eripi et in electorum tuorum iubeas grege numerari: per Christum Dominum nostrum. Quam oblationem quam pietati tue offerimus tu Deus in omnibus quaesumus + benedictam, + ascriptam, + ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguin[us] fiat [di]dilectissimi Domini autem Dei nostri Iesu Christi. Qui pridie quam pro nostra et omnium salute pateretur, hoc est odierna die, discumbens in medio discipulorum suorum: et accipiens panem, eleuauit oculos ad celos ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens: benedixit, fregit, deditque discipulis suis dicens ad eos: « Accipite et manducate ex hoc omnes; hoc est enim corpus meum ».

Nous t'offrons donc cette oblation en raison du jour de jeûne de la Cène du Seigneur, où ton Fils le Seigneur Jésus-Christ institua le rite sacrificiel [à offrir] du Nouveau Testament, quand il a changé en sacrement du corps et du sang le pain et le vin que Melchisédech avait offerts en tant que prêtre comme préfiguration du mystère futur à être célébré. Nous t'en prions, Seigneur, jette un regard favorable [sur cette oblation], et puissions-nous mériter de t'offrir nos dons, Seigneur, sains et saufs au cours de nombreuses années: et que tu disposes nos jours dans ta paix, et que tu ordonnes que nous soyons libérés de la damnation éternelle et comptés dans le troupeau de tes élus, par le Christ notre Seigneur. Cette oblation que nous offrons à ta bonté, daigne, ô Dieu, nous t'en prions, la rendre bénite, inscrite, approuvée, spirituelle et acceptable en toutes choses, afin qu'elle devienne pour nous le corps et le sang de notre Seigneur et Dieu bien-aimé, Jésus-Christ. Qui, la veille du jour où il devait souffrir pour notre salut et celui de tous, à savoir aujourd'hui, attablé au milieu de ses disciples, et prenant un pain, il leva ses yeux aux cieux à toi Dieu son Père tout-puissant, te rendant grâce, il [le]

Simili modo postquam cenatum est, accipiens calicem eleuauit oculos [ad caelos], ad te Deum Patrem suum omnipotentem, item tibi gratias agens benedixit, tradidit discipulis suis dicens ad eos : « Accipite et manducate ex hoc omnes ; hoc est enim corpus meum ». Simili modo postquam cenatum est, accipiens calicem eleuauit oculos <ad caelos>, ad te Deum Patrem suum omnipotentem, item tibi gratias agens benedixit, tradidit discipulis suis dicens ad eos : « Accipite et bibite ex eo omnes ; hic est enim calix sanguinis mei, noui et aeterni testamenti misterium fidei : Qui pro uobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum ». Mandans quoque et dicens ad eos : « Haec quotienscumque hoc feceritis, in mei commemorationem facietis : mortem meam praedicabitis, resurrectionem meam annuntiabitis, aduentum meum spera<bi>tis, donec iterum de caelis ueniam ad uos ». Haec enim facimus, haec celebramus, tua Domine precepta seruantes, et ad communionem inuiolabilem hoc ipsum quod corpus Domini sum<m>imus, mortem dominicam nuntiamus : Tuum uero est omnipotens Pater mittere nunc nobis unigenitum Filium tuum, quem non querentibus sponte misisti : Qui cum sis ipse immensus et inestimabilis Deum quoque ex te inmensum et inaestimabilem genuisti : Ut cum passione[m] redemptionem humani generis tribuisti, eius nunc corpus tribuas ad salutem : per eundem Christum Dominum nostrum¹²⁰.

bénit, [le] rompit et [le] remit à ses disciples, leur disant : « Prenez et mangez-en tous ; car ceci est mon corps ». De la même manière, à la fin du repas, prenant la coupe il éleva les yeux [aux cieux], à toi Dieu son Père tout-puissant ; de même, te rendant grâce, il [la] bénit et [la] remit à ses disciples en leur disant : « Prenez, et buvez-en tous ; car ceci est la coupe de mon sang, le mystère de la foi de l'alliance nouvelle et éternelle, qui sera versé pour vous et pour beaucoup en rémission des péchés ». Puis il ordonna en leur disant : « Toutes les fois que vous aurez fait ceci, vous le ferez en mémoire de moi : vous proclamerez ma mort, vous annoncerez ma résurrection, vous espérerez ma venue, jusqu'à ce que je vienne vers vous de nouveau depuis les cieux ». Seigneur, nous faisons ceci, nous le célébrons en gardant tes préceptes, et pour la communion inviolable nous prenons ceci, le corps du Seigneur, nous annonçons la mort du Seigneur. Père tout-puissant, c'est toi qui envoies maintenant ton Fils unique, que tu as envoyé de ta propre initiative à ceux qui ne [le] cherchaient pas. Comme tu es toi-même infini et incompréhensible, tu [l']as engendré de toi, Dieu aussi infini et incompréhensible : de même que tu as accordé la rédemption du genre humain par [sa] passion, maintenant tu accordes son corps pour le salut, par ce même Christ notre Seigneur.

¹²⁰ AmB 448-450.

Le texte de CeM s'ouvre avec une double affirmation : l'œuvre salvifique du Christ nous concerne, et il concerne également tout être humain ; notre salut est accordé dans une perspective universelle. L'incise *quam pro nostra omnium salute* suit les mots *Qui pridie* aussi dans quatre autres formules *post Sanctus* du palimpseste, ce qui tend à confirmer que les utilisateurs du sacramentaire l'employaient à chaque célébration¹²¹. Un fragment de sacramentaire irlandais, *Aug. 18 B*¹²², f. 2r, donne la même formule, ainsi que la messe de Noël du GaG, la deuxième messe de l'Avent et la messe du jeudi saint du GaV, la messe du jeudi saint du AmB (citée plus haut) et sa *missa canonica* ; on la trouve aussi dans un *post pridie* de la messe du V^e dimanche du Carême du MoS (un texte à caractère à la fois anamnétique et épiclestique)¹²³. L'expression n'est jamais devenue universelle ; cependant, sa fréquence a conduit Germain Morin à formuler l'hypothèse qu'on a commencé à employer cette incise pour contredire une hérésie prédestinarianiste répandue à Rome, en Afrique et en Gaule au V^e siècle¹²⁴.

La formulation de la suite suggère que c'est le Christ ressuscité qui célèbre la Cène. Le soir de Pâques, dans l'évangile selon Luc, Jésus « se tient au milieu » des disciples, *stetit Iesus in medio eorum* (Lc 24,36) selon la Vulgate ; dans l'évangile selon Jean, le soir de Pâques, et de nouveau huit jours plus tard, Jésus « se tient au milieu », *stetit in medio* (Jn 20,19.26). Cette formulation ne se retrouve que dans les *Qui pridie* du jeudi saint ambrosien¹²⁵ et du

¹²¹ CeM 115, 135, 140, 152 ; M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 410.

¹²² Un fragment de sacramentaire irlandais écrit vers 800 et ayant séjourné à Reichenau : *Karlsruhe Bad. Landesbibl. Aug. 18 B*. Voir M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 121.

¹²³ GaG 18 ; GaV 45, 86 ; AmB 448, 767 ; *Qui pro nobis omnibus factus est sacerdos et hostia*, MoS 119 ; M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 410.

¹²⁴ G. MORIN, « Une particularité inaperçue de *Qui pridie* de la messe romaine aux environs de l'an DC », *RBen* 27, 1910, 513-515 ; Morin pense que cette incise faisait partie du canon romain de manière habituelle vers 570/650 et qu'elle serait passée de Rome à d'autres Églises (p. 514), d'où le titre de son article, et renvoie au 6^e anathème du Concile d'Arles, v. 472 : *Item anathema illi qui dixerit quod Christus non pro omnibus mortuus sit*. « De même, si quelqu'un dit que le Christ n'est pas mort pour tous, qu'il soit anathème. »

¹²⁵ [...] *hoc est hodierna die discipulorum suorum apostolorum*. AmB 448 : ici la formulation est moins pascale et plus historicisante, car à la Cène le Christ ne « se tient » pas, mais « s'étend », selon les usages des repas dans l'Antiquité. C'est pour cette raison que nous avons traduit « attablé ».

GaV¹²⁶. On trouve aussi des formulations semblables dans l'apologie (*Post prophetiam*) par laquelle s'ouvre la septième des messes de Mone :

*Deus, sancte ecclesiae constitutus, qui stans in medio discipulorum tuorum uenerationis huius sacramenta docuisti : praesta ori meo diuinitatis gratiam, ut quae acceptabilia sunt in laude verba labiorum meorum inueniant. In lumina faciem tuam super seruum tuum, ut de meis oneribus absolutus, recte etiam tibi pro populo tuo rogaturus adsistam : per Dominum nostrum Iesum*¹²⁷.

Dieu, toi qui as établi la sainte Église, toi qui te tenant au milieu de tes disciples as enseigné ces vénérables sacrements : accorde la grâce divine à ma bouche, afin que les paroles de louange de mes lèvres trouvent ce qui [te] soit agréable. Fais briller ton visage sur ton serviteur, afin que, délié de mes fardeaux, je puisse me tenir debout pour t'implorer pour ton peuple. Par Jésus notre Seigneur.

La formulation se rencontre également dans une prière hispano-mozarabe :

*Adesto, adesto, Iesu bone pontifex, in medio nostri, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum*¹²⁸.

Sois présent, sois présent au milieu de nous, Jésus, bon et grand prêtre, comme tu l'as été au milieu de tes disciples.

Elle se trouve aussi dans un *post pridie* du MoS pour le jeudi saint, où on demande au Christ de venir parmi les fidèles aujourd'hui, et où on affirme que c'est le Christ qui est l'« auteur », *editor*, de « ce banquet de la Cène » ; il y a donc identité entre le rite que l'Église célèbre et le repas que le Christ a pris avec les disciples au Cénacle :

*Adesto, quesumus, Domine Ihesu Christe, medius inter seruos tuos huius cene conuiuii editor*¹²⁹.

Seigneur Jésus Christ, sois présent, nous t'en supplions, au milieu de tes serviteurs, toi qui es l'auteur de ce banquet de la Cène.

¹²⁶ [...] *hodierna die stans in medio discipulorum suorum apostolorum*. GaV 86.

¹²⁷ GaMone 68.

¹²⁸ *Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum Mozarabes*, éd. Alexander LESLEY, Rome, J. G. Salomoni, 1755, texte dans PL 85, 109-1036, col. 116-117 et 550.

¹²⁹ MoS 579.

Ces occurrences dans des lieux éloignés les uns des autres suggèrent que cette formulation a dû connaître un caractère habituel dans les liturgies latines non-romaines. L'apologie de GaMone 68 conduit M. Smyth à formuler l'hypothèse qu'elle se trouvait primitivement liée à un récit non-scripturaire de type *Qui formam*, ce qui n'est pas impossible¹³⁰. Mais quelle que soit l'origine de l'expression, telle qu'elle se trouve dans CeM 15, elle fait naviguer entre la **veille** de la passion, la **Résurrection**, la **Passion** elle-même, et la **célébration de l'Église** : le temps est en quelque sorte aboli, et ces quatre moments sont saisis comme simultanés, à partir du Christ ressuscité qui transcende le temps et l'espace et qui vit et agit dans son Église, faisant « l'identité dans la différence ».

Le regard levé vers le ciel, précision qu'on retrouve dans toutes les anaphores latines, sauf les hispano-mozarabes¹³¹, renvoie à la même indication donnée dans les divers récits évangéliques de la multiplication des pains : Mt 14,19 ; Mc 6,41 ; Lc 9,16 ; Jn 6,5, ainsi qu'à la prière du Christ avant la résurrection de Lazare (Jn 11,41) et à la prière sacerdotale (Jn 17,1). Elle invite à relire le récit de l'institution à la lumière de ces autres textes bibliques : l'eucharistie est une nourriture pour ne pas défaillir dans le désert et pour la résurrection des morts, ainsi que le fruit de la prière sacerdotale pour les siens du grand prêtre véritable. Ce *respexit in caelum* est très proche du parallèle dans le texte reçu de l'anaphore alexandrine de saint Marc : « il prit du pain dans ses mains saintes, et immaculées, et sans faute ; regardant vers le ciel [*ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν*] à toi son Père, et notre Dieu et Dieu de toutes choses¹³² » ; ses premières occurrences sont dans le fragment John Ryland, du VI^e siècle¹³³, et dans une tablette sahidique du British Museum, du VII^e ou VIII^e siècle¹³⁴. Selon G.J. Cuming, cette expression a été insérée dans MARC vers 350¹³⁵. On peut donc penser ici à une influence alexandrine sur presque toutes les anaphores latines.

¹³⁰ M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 411.

¹³¹ *Ibid.*, p. 412.

¹³² PE 321, l. 187-189, p. 112.

¹³³ PE *329, l. 8-9, p. 120 ; G.J. CUMING, *The Liturgy of St. Mark*, p. 65-66.

¹³⁴ BM 54036, éd. dans Hans QUECKE, « Ein saïdischer Zeuge der Markusliturgie (Brit. Mus. Nr. 54036) », *OCP* 37, 1971, p. 40-54 ; G.J. CUMING, *The Liturgy of St. Mark*, p. XXIX. 64-65.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 70.

M. Smyth signale que la formulation *tradiditque apostolis suis, dicens*, « et [le] remit à ses apôtres en disant » de CeM 15 est proche de la formulation du *De sacramentis, apostolis et discipulis suis tradidit, dicens*, « [le] remit à ses apôtres et à ses disciples en disant ». Ces deux textes rappellent le vocabulaire de Cyprien : « il a été enseigné par le Seigneur, et ceci a été confirmé et remis par son apôtre¹³⁶ ». Nous partageons l'interprétation de Smyth : « 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'eucharistie¹³⁷ ». Le *post pridie* de la messe dominicale III d'un manuscrit ambrosien Bibl. Ambr. M. 12 Sup fournit un élément de confirmation à cette interprétation :

Sancte Domine, qui repudiatis carnalibus uictimis, ritum hunc sacrificii spiritualis, per Melchisedech praefiguratum, per Unigenitum tuum apostolis traditum, per apostolos toto orbe diffusum inualiscere 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, per Dominum nostrum Ihm Xpm¹³⁸.

Seigneur saint, qui, en écartant les victimes carnées, as voulu faire prévaloir ce rite du sacrifice spirituel, sacrifice préfiguré par Melchisédech, livré aux apôtres par ton Fils unique, répandu par les apôtres dans le monde entier, par une sanctification mystique pour le salut éternel des tiens, répands sur ces bienheureuses créatures la grâce, ton Esprit et ta force, afin qu'un souffle céleste et non pas la voix ou la langue d'un mortel accomplisse leur pleine consécration. Par notre Seigneur Jésus-Christ.

On retrouve ici aussi l'idée développée par Cyprien de la fidélité des apôtres à transmettre ce qu'ils avaient eux-mêmes reçu du Seigneur, réalisation de ce qui avait été préfiguré dans l'offrande du pain et du vin par Melchisédech, et qui demeure dans la ligne de l'enseignement de Paul dans 1 Co 11,23.

¹³⁶ [...] a Dominio praecipitur, et ab eo apostolo eius hoc idem confirmatur et traditur. CYPRIEN, Lettre 63, 10, 2, *Epistolae* 58-81, éd. G.F. DIERCKS, p. 402.

¹³⁷ M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 415.

¹³⁸ Bibl. Ambr. M. 12 Sup, p. 40*, cit. M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 299.

La formulation des paroles sur le pain – *Accipite, edite de hoc omnes ; hoc est enim corpus meum quod confringetur pro saeculi uita* – avec l'emploi du verbe *confringo*, « rompre », mérite une attention particulière. C'est une reprise à l'intérieur des paroles sur le pain du *fregit* de la narration qui les précède immédiatement : on trouve ce dédoublement en 1 Co 11,24 dans certains témoins de la *Vetus latina*¹³⁹, dans le Livre de Kells (*Accipite, edite ex hoc omnes ; hoc est enim corpus meum quod confingitur [confringitur] pro saeculi uita*) et chez l'*Ambrosiaster* :

*Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi uobis, quoniam Dominus Iesus in qua nocte tradebatur, accepit panem et gratias agens **fregit** et dixit : « Hoc est corpus meum, quod pro uobis **frangitur** ; hoc facite in mei commemorationem »*¹⁴⁰.

Car j'ai moi-même reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis, que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il était livré, pris un pain et, rendant grâce, le **rompit** et dit : « Ceci est mon corps, qui **sera rompu** pour vous ; faites ceci en mémoire de moi ».

Cette leçon semble être le reflet d'usages assez largement répandus des liturgies latines : on la trouve dans l'anaphore de la version latine de la *Tradition apostolique*, en *De Sacramentis* 4 (*Accipite et edite ex hoc omnes ; hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur*), et aussi dans deux *post secreta* du *Missale Gothicum* (qui sont probablement des oraisons primitivement destinées à accompagner la fraction¹⁴¹). Dans les paroles de l'institution, l'emploi du verbe *frango*, « rompre », renvoie au corps historique qui est « rompu » sur la croix pour la vie éternelle. Dans les deux *post secreta* du GaG, ces prières, lorsqu'elles servaient à accompagner le geste rituel de la fraction du pain, invitaient à voir dans cette action une

¹³⁹ Dans Mc 14,22 : selon Jean GRIBOMONT, « Les plus anciennes traductions latines », *Le monde latin antique et la Bible*, éd. J. FONTAINE – Charles PIETRI, Paris, Beauchesne, BTT 2, 1985, 43-65, p. 49, il s'agit de leçons européennes, mais influencées par la tradition africaine.

¹⁴⁰ AMBROSIASTER, *Commentarius in Pauli epistulas ad Corinthios (recensio α)*, 1 Co 11,23-25, éd. Heinrich Joseph VOGELS, Vienne, Tempsky, CSEL 81,2, 1968, p. 129.

¹⁴¹ GaG 19 ; GaG 516, CeS, p. 17. Voir John A. FRENDO, *The « Post Secreta » of the « Missale Gothicum » and the Eucharistic Theology of the Gallican Anaphora*, Malte, 1977, p. 60. Nous y reviendrons dans notre étude des rites de la fraction dans le second tome.

image de la « fracture » du corps historique du Christ dans sa passion.

Enfin, remarquons que la tradition gallicane sépare le commandement donné par le Christ de réitérer le rite qu'il vient d'accomplir de ses paroles sur la coupe : dans le *Qui pridie* de CeM, le Christ « complète » ses paroles :

Il compléta ses paroles prononcées en leur disant : « Chaque fois que vous mangerez de ce pain et que vous boirez à cette coupe, vous le ferez en mémoire de moi, annonçant à tous ma Passion, vous espérerez mon Avènement, jusqu'à ce que je [re]viennne ».

L'introduction non-scripturaire de cette formulation *Addens ad suum dictum, dicens eis* ne se trouve ni dans les témoins romains ni dans l'anaphore citée en *De sacramentis* IV. Mais elle est assez proche de ce qu'on trouve dans la prière eucharistique ambrosienne du jeudi saint donnée par AmB, avec son introduction *Mandans quoque et dicens ad eos* :

Puis il ordonna en leur disant : « Chaque fois que vous ferez ceci, vous le ferez comme mon mémorial : vous proclamerez ma mort, vous annoncerez ma résurrection, vous espérerez mon avènement, jusqu'à ce que je vienne vers vous de nouveau des cieux ».

La même formulation se trouve dans une des additions du scribe Moelcaich au Missel de Stowe (les mots entre crochets font partie du texte d'origine) :

[*Haec quotienscumque feceritis, in mei] memoriam faciatis, passionem meam predicabitis, resurrectionem meam adnuntiabitis, aduentum meum sperabitis, donec iterum ueniam ad uos de caelis*¹⁴².

[Chaque fois que vous ferez ceci], vous le ferez [en] mémorial [de moi], vous proclamerez ma passion, vous annoncerez ma résurrection, vous espérerez mon avènement, jusqu'à ce que je vienne vers vous de nouveau des cieux.

Cette incise fait donc partie des éléments traditionnels de la liturgie insulaire que Moelcaich a voulu restaurer à son *ordo missae* romanisé.

¹⁴² CeS, p. 13.

La *post secreta* de la troisième messe de Mone fait écho à la conclusion d'un récit d'institution qui se termine de manière analogue :

*Addit etiam istud edictum, ut quotienscumque corpus ipsius sumeretur et sanguis, commemoratio fierit Dominicae passionis. Quod nos facientis Iesu Christi Fili tui Domini ac Dei nostri semper gloriam praedicamus. Rogamus uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas et Sancti Spiritus rore perfundas, ut accipientibus uniuersis sit eucharistia pura, uera, legitima : per Iesum Christum Filium tuum Dominum ac Deum nostrum, qui uiuet et regnat tecum cum Spiritu Sancto in aeterna saecula saeculorum. Amen*¹⁴³.

Puis il ajoute cette déclaration : chaque fois qu'on se nourrirait de son corps et de son sang, on ferait mémoire de la passion du Seigneur. C'est ce que nous faisons en annonçant toujours la gloire de ton Fils Jésus Christ notre Seigneur et Dieu. Nous te prions : bénis ce sacrifice de ta bénédiction, et répands sur lui la rosée du Saint-Esprit, afin que pour tous ceux qui le reçoivent il soit une eucharistie pure, véritable et légitime. Par Jésus-Christ ton Fils, notre Seigneur et notre Dieu, qui vit et règne avec toi et le Saint-Esprit, dans l'éternité des siècles des siècles. Amen.

Ici, comme dans CeM 15, on fait mémoire du mystère pascal – « vous proclamerez ma mort, vous annoncerez ma résurrection, vous espérerez mon avènement » – en obéissant au commandement édicté, à savoir déclaré, à la Cène. Une précision significative est donnée par GaMone 31 : l'objet premier du commandement de réitérer est de « manger » : « chaque fois qu'on se nourrirait de son corps et de son sang, on ferait mémoire de la passion du Seigneur ». Dans ce contexte, il n'est pas indifférent que la seule rubrique dans CeM, écrite en majuscules, dit : « ALORS LE PEUPLE VIENT POUR RECEVOIR LES MYSTÈRES SACRO-SAINTS¹⁴⁴ ». C'est afin de pouvoir obéir au commandement du Christ que l'Église « [annonce] toujours la gloire de ton Fils Jésus Christ notre Seigneur et Dieu » et demande au Père : « Bénis ce sacrifice de ta bénédiction, et répands sur lui la rosée du Saint-Esprit ». Il est « une eucharistie pure, véritable et légitime » « pour tous ceux qui le reçoivent » à manger et à boire parce que, accomplie en obéissance au commandement du Christ,

¹⁴³ GaMone 31.

¹⁴⁴ TUNC VENIT PLEBS AD PERCIPIENDA SACROSCA MISTERIA, CeM, p. 21.

en conformité avec le modèle qu'il a livré aux apôtres et qu'ils ont à leur tour transmis à l'Église, elle est sanctifiée par le Saint-Esprit.

Des échos de ce type de formulation sont conservés par d'autres formules gallicanes et insulaires. Nous l'avons déjà rencontré dans la *post secreta* du GaG pour le jour de Noël : « nous croyons à ta venue, et nous nous rappelons ta passion. Ton corps a été rompu pour la rémission de nos péchés¹⁴⁵ ».

Une autre *post mysterium*, pour la Saint-Étienne, dit, en faisant le lien entre la passion du Christ et la commémoration du martyr d'Étienne (« ces saintes solennités ») :

*Hoc ergo facimus, Domine, haec praecepta servamus, haec sacri corporis passionem sacris sollempnibus praedicamus. Quaesumus, omnipotens Deus, ut sicut ueritatem nunc sacramenti caelestis exsequimur, ipsi ueritati Dominici corporis ac sanguinis haereamus. Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum*¹⁴⁶.

Nous agissons donc ainsi, Seigneur, nous gardons ces préceptes, nous annonçons la passion de ce corps sacré dans ces saintes solennités. Nous t'en prions, Dieu tout-puissant : comme nous accomplissons maintenant la vérité du sacrement céleste, puissions-nous adhérer à cette vérité du corps et sang du Seigneur. Par notre Seigneur Jésus Christ ton Fils.

Cette oraison semble être formée par la fusion de deux éléments de provenance distincte. La première phrase ressemble à une citation d'une anamnèse plus longue de type gallican, comme celles qui ont été citées plus haut, reprenant « nous gardons ces préceptes » et « nous annonçons la passion » ; par son style et son contenu, la deuxième phrase ressemble à une postcommunion (ou éventuellement une prière sur le peuple) romaine. Cependant, elle ne se trouve dans aucune des sources romaines connues : c'est en raison de ce genre de texte que l'hypothèse de Chavasse quant à la circulation en Gaule de recueils euchologiques romains désormais perdus demeure hautement vraisemblable. *Exsequor* aurait pu sans doute être traduit par « célébrer », mais nous avons préféré le sens plus fonda-

¹⁴⁵ GaG 19 ; M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 420 qualifie ce texte comme étant « de facture tardive », sans dire pourquoi. Mais si tel était le cas, ce serait un indice de la persistance de ce type de formulation et de son enracinement dans les mentalités liturgiques et théologiques.

¹⁴⁶ GaG 31.

mental d'« accomplir », car ce verbe peut avoir le sens d'« accomplir un devoir » ou d'« exécuter un ordre » : « nous gardons les préceptes », qui modifie peut-être le sens originel et romain de cette phrase, invite à comprendre « accomplir ».

Dans l'*immolatio* du mardi de Pâques citée plus haut, l'obéissance au commandement divin d'accomplir un acte rituel qui actualise le sacrifice du Christ – ici, l'institution de la Pâque juive – est articulée à l'ensemble du mystère pascal :

Tu commandas alors le genre humain par Moïse et Aaron, tes serviteurs, de célébrer la Pâque vivifiante en immolant l'agneau, [...] c'est lui [le Christ] dont nous célébrons la Passion et la Résurrection et dont nous attendons l'avènement¹⁴⁷.

La persistance de ces formulations révèle la conviction que l'œuvre salvifique accomplie par le Christ dans le passé se poursuit dans la vie de l'Église et ne sera terminée que lorsque son corps mystique sera pleinement achevé. La célébration liturgique s'enracine dans la volonté expresse du Christ : l'expression *eucharistia legitima*, fréquente dans l'euchologie gallicane, en particulier dans les formules épyclétiques des *post mysterium* sont à comprendre dans cette perspective : l'eucharistie de l'Église est « légitime » parce qu'elle est célébrée en obéissance au commandement du Sauveur et peut donc prolonger son œuvre. Enfin, cette obéissance n'est pas uniquement tournée vers le passé : elle est également caractérisée par une ouverture eschatologique très explicite qui saisit ensemble passé, « annonçant ma passion », présent, « vous le ferez », et avenir, « vous espérerez mon Avènement, jusqu'à ce que je [re]viennne » (1 Co 11,26).

Nous venons d'évoquer l'expression d'*eucharistia legitima* : un exemple de son emploi, parmi tant d'autres, est fourni par la *post mysterium* de la fête de la Chaire de saint Pierre :

*Haec igitur praecepta **servantes**, sacrosancta munera nostrae salutis **offerimus**, obsecrantes ut immiscere digneris Spiritum tuum Sanctum supra haec sollemnia, ut fiat nobis legitima eucharistia in tuo Filique tui nomine et Spiritus Sanctus[i] in*

Ainsi, **en gardant** ces préceptes, **nous offrons** les très saintes offrandes de notre salut, demandant que tu daignes mêler ton Esprit Saint à ces solennités, afin qu'elles deviennent pour nous une eucharistie légitime en ton nom et en ce-

¹⁴⁷ GaG 291, GaV 206.

*transformatione corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi Unigeniti tui, edentibus nobis uitam aeternam regnumque perpetuum conlatura bitur*¹⁴⁸.

lui de ton Fils et du Saint-Esprit, dans la transformation du corps et du sang de notre Seigneur Jésus-Christ ton Fils unique, pour accorder la vie éternelle et le royaume sans fin à nous qui en mangeons et allons en boire.

Cette *post mysterium* conserve la structure grammaticale des offrandes/anamnèses héritée des paléoanaphores, avec un participe présent au pluriel, suivi d'un verbe à la première personne plurielle au présent, quasiment universelle dans les anaphores, sauf dans les liturgies latines non-romaines, où cette structure est plutôt rare. Les « préceptes » que nous gardons sont ceux du commandement par lequel s'achève le *Qui pridie* gallican exposé plus haut. Cependant, ce n'est pas notre obéissance aux préceptes qui de soi rend l'eucharistie « légitime » : c'est la venue de l'Esprit dans la célébration – l'expression *haec sollemnia* englobe le pain et le vin, le prêtre avec l'assemblée qui offrent, et l'action liturgique elle-même – cet Esprit qui « s'y mêle » fait qu'elle devient *eucharistia legitima*, et du fait même transforme en corps et sang du Christ à la fois le pain et le vin, mais aussi, et surtout, les fidèles qui y communient, leur accordant « la vie éternelle et le royaume ».

2. Les éléments variables des prières eucharistiques gallicanes

Notre examen du *Qui pridie* nous a déjà conduit à étudier plusieurs formules variables. Nous allons maintenant faire des sondages dans ces textes variables, classés non pas par type liturgique (*immolatio*, *post mysterium* et ainsi de suite) mais par type de célébration : mystères du salut (Carême, Pâques), fêtes des saints, et messes votives¹⁴⁹. Ce sont trois grandes catégories (on trouve aussi des célébrations pour les morts) des formulaires de messes des sources gallicanes, et qui ont déjà un certain caractère représentatif. Nous avons

¹⁴⁸ GaG 154.

¹⁴⁹ Nous reprendrons dans la suite les études de certaines des *contestationes* / *immolationes* examinées dans notre article « Célébrer l'eucharistie entre la louange typologique et l'intercession pénitentielle », *LMD* 282, 2015/2, 79-115.

essayé aussi, suite à notre lecture de l'ensemble de ces sources, de choisir des textes représentatifs dans chacune de ces catégories. Ces choix sont évidemment discutables, mais le nombre et l'étendue des sources liturgiques du corpus de cette étude y obligent.

21. Les mystères du salut

211. *La Vigile pascale : l'Église, accomplissement de la figure de la Vierge mère*

Une *illatio* pour la Vigile pascale conservée dans le *Liber sacramentorum* mozarabe illustre entre autres comment les liturgies latines non-romaines manient la typologie scripturaire :

Dignum et iustum est, sancte Pater, omnipotens eterne Deus, pietatem tuam omni quidem tempore, sed in hac nocte uel die profusius exultantibus animis conlaudare. Nox enim ista non tenebrarum sed luminis mater est, in qua exortus est in eternum dies resurrectio nostra, Dominus Ihesus Christus.

Ille uerus Agnus qui abstulit peccatum mundi : qui non in figura uenturi alio offerente mactatus est, sed in corpore ueritatis adueniens adimpleuit figuras carnalium sacrificiorum ; adprobauit et prophetias oraculorum celestium, seque uiuam et ueram hostiam nouissimis seculorum temporibus, idem sacerdos et sacer agnus exhibuit. Eleuatisque in cruce manibus, et sacrificium uestertinum (Ps 140,2) pependit in ligno, et beneficium matutinum surgens prebuit e sepulchro.

Vnde uenerandi sacra imitatione mysterii, in eternam modo uitam filii

Il est digne et juste, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant, de louer ta bonté en tout temps, mais encore plus largement par des âmes unanimes en fête en cette nuit *ou bien* en ce jour. Car cette nuit n'est pas la mère des ténèbres mais de la lumière, dans laquelle naquit pour un jour éternel notre résurrection, le Seigneur Jésus Christ.

C'est lui l'Agneau véritable qui a enlevé le péché du monde ; il n'a pas été immolé selon la figure à venir d'un autre offrant, mais, venu dans un corps véritable, il a accompli les figures des sacrifices charnels ; et il a confirmé les prophéties des oracles célestes, et, lui qui est à la fois le prêtre et l'agneau sacré, il s'est manifesté lors des derniers temps des siècles comme le sacrifice vivant et vrai. Ayant étendu les mains sur la croix, il a été suspendu sur le bois comme le sacrifice du soir (Ps 140,2), et conféra un bienfait matinal en se levant du tombeau.

C'est ainsi que par la reproduction sacrée d'un mystère vénéré-

lucis oriuntur ; quos matutino partu per gratiam spiritalem hac nocte progenerat mater Ecclesia, sine corruptione concipiens, et cum gaudio pariens : exprimens in se utique formam Virginis genitricis absque ullo humane contagionis fecunda conceptu. In cuius matutinis resurgente Christo mors occidit delictorum et exorta est uita credentium.

Propter quod ei celestia atque terrestria cantant canticum nouum cum omni exercitu Angelorum, et cum Cherubim ac Serafim sine cessatione sic dicunt¹⁵⁰.

nable, des fils de la lumière viennent de naître à la vie éternelle ; la mère Église les a engendrés cette nuit dans une naissance matinale par une grâce spirituelle, elle les a conçus sans corruption, et elle leur a donné naissance dans la joie : elle réalise en elle la figure de la Vierge mère, puisqu'elle a conçu sans le contact de la fécondation humaine. Dans ses célébrations du matin, par le Christ ressuscitant, la mort [venant] des péchés s'est couchée, et la vie des croyants s'est levée.

C'est pourquoi les [êtres] célestes comme les terrestres lui chantent le chant nouveau avec toute l'armée des anges, et, avec les chérubins et les séraphins, ils disent ceci sans s'arrêter.

On peut d'abord remarquer que le mot *uel* dans l'expression *in hac nocte uel die* ne fait pas partie de la prière : il s'agit d'une rubrique. L'expression « ou bien » est en italique dans la traduction. Cependant, les éditions imprimées ne le distinguent pas de l'ensemble du texte, sans doute à la suite de leurs sources manuscrites. Dans les manuscrits du haut Moyen Âge, en des cas analogues, par exemple dans des formulaires pour les défunts, lorsqu'on met des expressions comme *seruo tuo uel serua tua ill.* au masculin et au féminin, le *uel* n'est jamais différencié du texte même de l'oraison par l'encre rouge ou par d'autres différences graphiques.

À l'intérieur d'un (a) cadre de louange, quatre thèmes principaux jalonnent ce texte : (b) un jeu entre nuit et jour, lumière et ténèbres ; (c) dans sa Pâque, le Christ accomplit les figures vétérotestamentaires ; (d) un jeu entre mort et résurrection, coucher et lever, reliant résurrection du Christ et baptême ; (e) l'Église accomplit la

¹⁵⁰ MoS 605, suivant principalement Tolède, Bibliothèque capitulaire *cod.* 35.3. Nous avons gardé la division en paragraphes de l'édition de Férotin pour garder le texte traduit plus au moins en face du texte latin.

figure de la Vierge mère en donnant naissance aux fidèles dans le baptême.

Les *contestationes* des liturgies latines non-romaines s'ouvrent par « Il est juste et digne » ou une autre formule analogue qui introduit dans l'action de grâce, puis, après un exposé des bienfaits divins qui fondent cette action de grâce, elles se terminent par une formule de conclusion qui réunit le chant de l'Église au chant céleste des anges en débouchant dans le *Sanctus*. Ici, la note distinctive est l'« unanimité » : Dieu est « loué » par des « âmes unanimes en fête », *exultantibus animis conlaudare*. Cette « unanimité » est un fruit de l'eucharistie¹⁵¹. C'est de cette manière que l'action de grâce se trouve d'emblée articulée au baptême : l'unité est autant le terreau que le fruit de l'eucharistie.

La nuit pascalle est qualifiée de mère, comme aussi la Vierge et l'Église. Cette nuit, temps de ténèbres, est néanmoins mère de la lumière de la résurrection du Christ pour un jour éternel. Le Christ a « étendu ses mains » en « sacrifice du soir » (ce qui renvoi à l'idée de l'accomplissement des figures, à la fois par l'allusion au sacrifice du soir du temple, mais aussi par celle du Ps 140,2), et il « a conféré un bienfait matinal » dans la résurrection. Remarquons que c'est le bienfait qui est qualifié de matinal, et non pas la résurrection, car elle fait de nous des « fils de lumière » : les baptisés sont engendrés pendant la célébration nocturne « dans une naissance matinale », le baptême.

Au sein de ce « double jeu » de nuit/jour d'une part, et de coucher/lever d'autre part, on trouve le Christ qui accomplit les Écritures. Son immolation n'a pas été un sacrifice annonçant un sacrifice encore à venir, mais celui annoncé dans ces figures : dans la vérité de son corps il se révèle à la fois victime et prêtre, car il « est à la fois le prêtre et l'agneau sacré », *idem sacerdos et sacer agnus*, agneau consacré et mis à part en vue du sacrifice. Cette identité du prêtre avec l'offrande est renforcée par l'expression surprenante « selon la

¹⁵¹ L'*Exsultet* gallican (GaG 225, GaV 132, GaB 227 ; Geg 677, GeA 733 ; GeB 520, GeS 538) présente le baptême conféré en cette nuit comme source de cette unité : *concordiam parat*, « il procure la concorde ». Ce thème n'est pas présent dans les formules mozarabes équivalentes qui ont été conservées (MoO col. 209-215), mais se trouve ici en relation avec l'eucharistie. Ce thème de l'unité est abordé dans les sources gallicanes du point de vue du baptême, et dans les sources mozarabes de point de vue de l'eucharistie, donc de manière complémentaire.

figure à venir **d'un autre offrant** », *non in figura uenturi alio offerente*, et non pas « d'une autre offrande » comme on attendrait.

Le Christ est mort sur la croix en « sacrifice du soir », et il confère ses bienfaits en « se levant » du tombeau : c'est sa résurrection, et non pas sa mort, qui est mise en avant comme « cause instrumentale et efficace » du salut. Puis, à la fin du corps de la préface, on dit que la résurrection du Christ fait que la mort « se couche » et la vie « se lève » : il convient ici de traduire *occido* par « se coucher », et *exortus* par « le lever », les deux expressions se reportant au coucher et au lever du soleil, et par métaphore aux réalités spirituelles.

Si le Christ « accomplit les figures », la typologie continue à fonctionner, car elle s'étend aussi des événements néotestamentaires à la vie de l'Église ; et ce passage se fait dans la personne de Marie. Dans la nuit pascale, l'Église engendre ses enfants à une « naissance matinale par une grâce spirituelle », dans « la reproduction sacrée d'un mystère vénérable », *uenerandi sacra imitatione mysterii*. Le mot *imitatio* a été traduit par « reproduction » pour indiquer qu'il ne s'agit pas d'une imitation qui produit un « faux », mais d'une action sacramentelle comprise dans le cadre d'une ontologie participative, où le modèle vit et agit dans sa « reproduction » ; c'est une compréhension théologique de la sacramentaire qui est fondamentale dans ces liturgies latines non-romaines. On n'a pas ici l'évocation de l'obéissance au commandement du Christ, mais l'explicitation de son sens. Il ne s'agit pas d'une obéissance extérieure et formelle, mais d'une action qui réalise « en mystère » une conformité parfaite à son modèle.

212. Le dimanche des Rameaux : le pain et le sang immolés

La *contestatio* pour le dimanche de la tradition du symbole (le dimanche des Rameaux) conservée dans le Missel de Bobbio et le *Missale Gothicum*¹⁵², est l'un des plus anciens textes occidentaux pour les Rameaux¹⁵³ :

¹⁵² Nous avons déjà étudié cette *contestatio* dans C. LAZOWSKI, « Célébrer l'eucharistie », p. 97-101.

¹⁵³ Adolf FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg, Herder, 1909, p. 479-480.

Vere dignum et iustum est omnipotens Deus, ab omni sexu aetate et sensum<sensu> dicere laudem in hac diae<die> ieiunii, et laudis<es> tuae triumphali preconio; quo ab Hierusolimis et Bettania occurrerunt tibi plurima <plurimae> populorum caterue <cateruae> una uoce perstripentes <perstrepentes> : « Osanna, Filii Daud ! Benedictus qui uenit in nomine Domini ! » Tibi enim cum lingua coma seruiuit arborea cum arenosa itenera ramis uiruerunt; conposita plebis quoque indumentum tuis plantis sternitur nudatisque uiris <uia GaG> uestitu <uictori GaG> nouo populus prestat triumphum. Surgit totus clamor in laude, uoces clamancium penetrant templum, dicentes : « Benedictus qui uenit in nomine Domini ! Ecce, Hierusalem, qualiter tibi rex tuos sedens super asinum mansuetus aduenit. » « Adueni », ergo rogamus, « et in medio<um> nostri adsiste, et qui nos tunc reparasti per crucem, per istum immolatum panem et sanguinem iterum lapsus<os> repara, ut te aduenire in nostris cordibus sentientes, exiamus obuiam tibi, et cum supernis illis uirtutibus clamemus dicentis : 'Sanctus !' »¹⁵⁴

Vraiment, il est digne et juste, Dieu tout-puissant, que tout sexe, tout âge et toute intelligence chante louange en ce jour de jeûne, par une annonce triomphale de ta louange ; c'est ainsi que de grandes foules sont venues à toi de Jérusalem et de Béthanie en criant d'une seule voix : « Hosanna au fils de David ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » Avec la parole, le feuillage des arbres te servait, alors que les chemins poussiéreux jonchés de branches étaient devenus verts ; les vêtements du peuple sont étendus à tes pieds, et, le chemin vêtu par les hommes qui se sont dépouillés, le peuple manifeste le triomphe devant le nouveau vainqueur. Toute l'acclamation se lève en louange, les voix de ceux qui acclament pénètrent dans le temple en disant : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! Voici, Jérusalem, comment ton roi miséricordieux vient à toi, assis sur un âne ». Ainsi nous te le demandons : « Viens, tiens-toi au milieu de nous. Toi qui nous as jadis restaurés par la croix, renouvelle, par ce pain et ce sang immolés, ceux qui sont tombés, afin que, ressentant ton avènement dans nos cœurs, nous sortions à ta rencontre, et acclamions avec les puissances d'en haut en disant : 'Saint !' »

Le texte commence par la formulation gallicane habituelle : « Vraiment, il est digne et juste, Dieu tout-puissant », mais la suite montre qu'on ne s'adresse pas au Père, mais au Fils, car on dit que « de grandes foules sont venues à toi de Jérusalem et de Béthanie ». On dit aussi que c'est un jour de jeûne, ce qui est plus étonnant, car

¹⁵⁴ GaB 193 ; GaG 200.

il s'agit d'un dimanche. Mais les formulaires des messes quadragésimales du Missel de Bobbio, comme ceux du *Gothicum*, portent comme titre *missa ieiunii* ; on peut donc comprendre non pas « jour de jeûne », mais « jour du temps de jeûne », c'est-à-dire « de Carême ». L'*immolatio* reprend les thèmes de l'entrée messianique dans un style imagé. Par exemple, *coma*, mot qui désigne ordinairement les cheveux, est ici utilisé dans un sens métaphorique pour évoquer le feuillage, soulignant le parallèle établi entre les hommes qui se dénudent et la route qu'ils habillent :

Avec la parole, le feuillage des arbres te servait, alors que les chemins poussiéreux jonchés de branches étaient devenus verts ; les vêtements du peuple sont étendus à tes pieds, et, le chemin vêtu par les hommes qui se sont dépouillés

Il y a comme une transformation de la Création ; le chemin sableux devient vert, on pourrait presque dire que la poussière prend vie. C'est une nouvelle création qui est en train de naître. La *contestatio* suit le récit matthéen de l'entrée messianique jusque dans le temple : le Christ n'entre pas seulement dans la ville, mais pénètre dans le temple. Le Temple vivant et véritable advient dans le temple de pierre, et le peuple qui s'y est rassemblé à la suite du Christ l'acclame : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! »

Du mémorial de cette venue dans l'histoire, on en vient à demander la venue du Christ aujourd'hui. Prenant appui sur cette venue de jadis en roi miséricordieux, assis sur un âne, la *contestatio* se poursuit :

Ainsi nous te le demandons : Viens, tiens-toi au milieu de nous. Toi qui nous as jadis restaurés par la croix, renouvelle, par ce pain et ce sang immolés, ceux qui sont tombés, afin que, ressentant ton avènement dans nos cœurs, nous sortions à ta rencontre, et acclamions avec les puissances d'en haut.

C'est comme une épiclèse du Christ ; on appelle le Seigneur à venir maintenant, à se tenir au milieu de l'assemblée, en établissant un parallèle entre la réparation opérée autrefois par la croix, et maintenant offerte à ceux qui sont tombés, au moyen du pain et du sang immolés. L'expression « jadis restaurés par la croix » peut se comprendre à deux niveaux. Le premier est celui de la rédemption de l'humanité par la mort du Christ sur la croix. Mais on demande aussi

une intervention du Christ aujourd'hui. « Viens, tiens-toi au milieu de nous ». Le second niveau est donc celui de sa présence salvifique aujourd'hui, pour renouveler le salut déjà donné dans le baptême à la faveur de « ceux qui sont tombés » en raison de leurs péchés. La structure typologique des sacrements va des préfigurations à l'accomplissement dans l'œuvre du Christ, puis de cet accomplissement à sa réalisation sacramentelle dans la vie de l'Église. Mais dans cette vie, cette réalisation est toujours en voie de perfectionnement : le Christ est toujours à rencontrer de nouveau. Dans l'eucharistie, ce sont le « pain et le sang immolés » qui fournissent la possibilité de retrouver l'alliance, permettant aux croyants de ressentir le Christ venir de nouveau dans leurs cœurs, et les pousse, comme le peuple de Jérusalem, à sortir à sa rencontre au chant du *Sanctus* en union avec les anges.

Comment comprendre cette demande : « Viens, tiens-toi au milieu de nous » ? Comme souvent dans les *contestationes* gallicanes, on passe de l'action de grâce ou de l'exposé doctrinal à une prière de demande. Ici, la demande est de l'ordre de l'invocation. Avant de chercher à saisir son sens, il convient de rappeler que, si les utilisateurs du Missel de Bobbio semblent ne connaître que le canon romain, tel ne fut pas le cas de tous ceux qui ont prié cette *contestatio*. Car le *Missale Gothicum*, qui connaît aussi cette *contestatio*, ne contient pas le canon, au moins dans son état actuel¹⁵⁵. La structure d'une grande partie de ses formulaires de messe, comme celle où se trouve cette *contestatio*, renvoie plutôt à une prière eucharistique de caractère gallican, avec un récit d'institution ou *Qui pridie* de même caractère : « Qui, la veille de souffrir pour le salut de nous tous, [...] se tenant au milieu [*stans in medio*] de ses disciples les apôtres ».

Dans le contexte d'un *Qui pridie* de type gallican, cet appel au Christ de venir « se tenir au milieu de nous » peut être compris comme : « Viens, tiens-toi au milieu de nous pour célébrer l'eucharistie, immole de nouveau le pain et le sang pour le pardon de nos péchés et le renouvellement de l'alliance, viens en nos cœurs, afin que nous puissions t'accueillir en mêlant nos chants à ceux des anges ». L'expression plutôt surprenante de « pain et sang immo-

¹⁵⁵ Il est très probable que la *missa romensis* incomplète qui se trouve sur la dernière page contenait une recension du canon, comme les formulaires analogues du Missel de Bobbio et du Missel de Stowe.

lés » relève le double caractère de l'eucharistie, qui est nourriture et sacrifice. Elle est peut-être à comprendre à la lumière des rites gallicans de la fraction, à forte connotation sacrificielle : nous verrons au chapitre 5 du second tome que c'est le moment où l'immolation du sacrifice est sacramentellement figurée. Enfin, la conclusion du *Qui pridie* gallican fait dire par le Christ qu'en mangeant le pain et buvant la coupe, « vous espérerez mon avènement jusqu'à ce que je vienne [de nouveau] », ce qui – en lien avec l'invitation à sortir à la rencontre du Christ et à chanter avec les anges –, donne à l'ensemble une belle ouverture eschatologique.

Suivie donc d'un *Qui pridie* gallican, cette *contestatio* met en œuvre le rappel de l'œuvre salvifique réalisée par le Christ autrefois, réactualisée par sa présence agissante aujourd'hui par laquelle il renouvelle l'immolation de son sacrifice, à la fois pour la rémission des péchés et dans une perspective eschatologique. Le jeu des textes fait ressortir que c'est le Christ ressuscité qui institue l'eucharistie, qui la célèbre aujourd'hui, et qui annonce sa venue, articulant dans sa personne la Cène, la croix et la résurrection, le sacrement et l'avènement. Le « tiens-toi au milieu de nous » peut très bien suggérer une « identité dans la différence », comme aussi le « pain et sang immolés » – ni corps et sang, ni pain et vin – permettant de relier entrée messianique, Cène, et célébration liturgique de l'Église, lieu d'avènement du Christ aujourd'hui. Mais le Missel de Bobbio ne connaît que le canon romain. Privé du contexte du *Qui pridie* gallican, la *contestatio* – qui va directement de la croix au « pain et sang immolés » –, semble renvoyer à la croix, plutôt qu'à la Cène, comme référant de l'eucharistie, conduisant à un affaiblissement de la structure typologique de la liturgie.

213. Une *contestatio* pour le Carême : Joseph, fils de Jacob, type du Christ

Dans l'état actuel de nos connaissances, cette *contestatio* est propre au Missel de Bobbio¹⁵⁶ (ce qui ne prouve pas qu'elle ait été mise au point pour ce manuscrit). Elle a été construite au moyen d'une centonisation d'un sermon attribué à saint Augustin¹⁵⁷, mais que les mauristes ont identifié comme étant de Césaire d'Arles

¹⁵⁶ Voir C. LAZOWSKI, « Célébrer l'eucharistie », p. 90-97.

¹⁵⁷ *Appendice : sermones supposititios s. Augustini*, sermo 13 ; PL 39, col. 1765-1767.

(c. 470-542)¹⁵⁸ ; cette attribution a été confirmée par dom Germain Morin dans son édition de Césaire¹⁵⁹. La tradition gallicane comporte deux manières de composer des *contestationes* qu'on ne trouve pas dans la tradition romaine : la centonisation d'homélies patristiques¹⁶⁰ ou la centonisation de la Vie d'un saint¹⁶¹. C'est George Hay Forbes qui avait remarqué le premier que ce texte constitue un exemple de ce procédé de centonisation¹⁶², et dom Paul Cagin qui a mis en parallèle le sermon et la *contestatio* dans son *Te Deum ou Illatio*¹⁶³ ? Les mots *hic* et *ille* sont écrits en majuscules dans le manuscrit, ce qui a été reproduit dans la transcription donnée ici.

*Vere dignum et iustum est omnipotens
Deus, per Christum Dominum nos-
trum, cuius typum Ioseph portans,
immenso amore ad<a> patre dile-
gitur<diligitur>, in hocculto<oculto>
odio a fratribus reportatur. ILLUM
denique oderant fratres sui propter
mistoria <mysteria> somniorum. Et
Christum Dominum persequabantur
Iudei propter manifestacione <mani-
festacionem> uirtutum. ILLUM ad*

Il est vraiment digne et juste, Dieu tout-puissant, par le Christ notre Seigneur, dont Joseph a assumé le type, lui qui était aimé d'un amour sans limite par son père, et attirait la haine secrète de ses frères. Ainsi, ses frères le détestaient à cause des mystères de ses songes, et le Seigneur Christ a été persécuté par les juifs à cause de la manifestation de sa puissance. L'un était envoyé¹⁶⁵

¹⁵⁸ PL 39, col. 1768, n. (b).

¹⁵⁹ CÉSAIRE D'ARLES, Sermon 89 (Sur Jacob et son fils Joseph et ses frères), *Sermones*, éd. G. MORIN, Turnhout, Brepols, CCSL 103, 1953, 365-369 ; le passage qui est repris dans la *contestatio* est aux § 1-3, p. 366-367.

¹⁶⁰ Voir Marcel HAVARD, « Centonisations patristiques dans les formules liturgiques » (Appendice H), F. CABROL, *Les origines liturgiques*, Paris, Letouzey, 1906, 281-316, pour le Missel de Bobbio, p. 291-300 ; Louise BATSTONE, « Doctrinal and theological themes in the prayers of the Bobbio Missal », *The Bobbio Missal*, éd. Y. HEN – R. MEENS, 168-186, p. 176-177, où elle semble confondre Maxime le Confesseur et Maxime de Turin.

¹⁶¹ Par exemple, celles de saint Martin, GaB 367, GaG 476, et de saint Maurice et ses compagnons, GaG 423, étudiée plus loin.

¹⁶² G. H. FORBES, *The Ancient Liturgies of the Gallican Church*, p. 245, note b.

¹⁶³ Paul CAGIN, *Te Deum ou Illatio* ? Solesmes, 1906, p. 42-44. Dom Cagin y dit (p. 42) que le rédacteur de la *contestatio* imite le texte du sermon. On verra qu'il le transforme de manière significative.

¹⁶⁵ Forbes pense qu'une partie de la phrase a été omise par le scribe, car *ille* y désigne toujours Joseph, et *hic* Jésus. Il propose de restituer, en s'inspirant du sermon de Césaire : « L'un [a été envoyé par son père enquêter sur le bien-être de ses frères, et l'autre] était envoyé par Dieu ». G.H. FORBES, *The Ancient Liturgies of the Gallican Church*, p. 245, note c.

uisitandum populum a Deo Patre piissimo destinatur <destinatur>. ILLE<illum> errabat per herimum <eremum> ut inuenirint fratres quos nuscibantur <noscebantur> pastores. HAEC <hic> Christus Dominus predicabat in populo ut ab errore conuerterit peccatores. ILLUM in Dotahim <Dothaim> uindedirunt <uendiderunt> fratres et occidere tractauerunt. HUNC Christus<um> Dominus<um> Betthania Lazarum suscitantem, doluerunt Iudei <Iudaei> et crucifigere statuerunt. ILLE in cisterna seruandus repotatur <reputatur>, HAEC <hic> custodie<ae> militum depotatur <deputatur>. ILLE a fratribus, HEC <hic> Christus Dominus a<d> Iudaeis<os> tradetur. ILLE Hismaelitis xxx argentiis<eis> uindetur in deserto, HAEC <hic> Christus Dominus xxx argentiis a iudeis. ILLUM FRATRES uindedirunt<erunt> in Aegypto, HUNC milites expolauerunt. ILLE addicitur seruitute, HAEC <hic> Christus dominus adfigitur <in> cruce. ILLE in Aegypto descendit, HAEC <hic> Christus Dominus in ligno pependit. CUM illo duo damnati seruantur in carcere, CUM christum<o> dominum<o> hunc <hoc> duo latronis adiunguntur in cruce. IOSEP damnatus somnia exponit, CHRISTUS Dominus latroni premia promittit aeterna. IOSEP de ergastolo egressus conponitur, CHRISTUS DOMINUS infernum ex<s>poliaturus adgregitur <adgreditur>. ILLE post tribulatione prouenit <peruenit> ad honore, CHRISTUS DOMINUS post resurrectione<m> triumphans ascendens ad Patrem. ILLE frumenta distribuit in Aegypto, HAEC aeucharistia<m> consecrauit in mundum. ILLE ad fratribus est adorandus in terris, HAEC Christus Dominus ab an-

par Dieu le Père très aimant visiter son peuple. L'un errait dans le désert afin de trouver les frères qui, comme on le sait, étaient des bergers ; l'autre, le Christ Seigneur, prêchait au peuple afin de détourner les pécheurs de l'erreur. Ses frères ont vendu l'un à Dotane, et cherchaient à le tuer ; les juifs se plaignaient de l'autre, le Christ Seigneur, lorsqu'il ressuscitait Lazare à Béthanie, et décidaient de le crucifier. On sait que l'un a été mis dans une citerne, et l'autre à la garde des soldats. L'un a été livré par ses frères, l'autre, le Christ, par les juifs. L'un a été vendu aux Ismaélites dans le désert pour trente pièces d'argent ; l'autre, le Christ Seigneur, pour trente pièces d'argent aux juifs. Ses frères ont vendu l'un en Égypte ; les soldats ont dépouillé l'autre. L'un a été livré en servitude ; l'autre, le Christ Seigneur, a été attaché à la croix. L'un est descendu en Égypte, l'autre, le Christ Seigneur, a été pendu sur l'arbre. Deux condamnés ont été enfermés avec l'un dans la prison ; deux brigands ont été amenés avec l'autre, le Christ Seigneur, sur la croix. Joseph, condamné, a expliqué les songes ; le Christ Seigneur a promis au brigand la récompense éternelle. Joseph, sorti de prison, a été rétabli ; le Christ Seigneur s'est approché pour piller les enfers. L'un est arrivé à l'honneur après l'épreuve ; le Christ Seigneur, après la résurrection, est monté en triomphe auprès du Père. L'un a distribué du blé en Égypte ; l'autre a consacré l'eucharistie dans le monde. L'un doit être adoré par [ses] frères sur la terre ; l'autre, le Christ Seigneur, est adoré sans cesse par les anges dans les cieux. Celui dont...

gelis iugiter adoratur in celis.
*Cuy<cui>*¹⁶⁴...

Cette *contestatio*, à la suite de son modèle homilétique, développe un « jeu » typologique entre la figure vétérotestamentaire de Joseph et le Christ. Elle dit de Joseph qu'il « a assumé le type » du Christ : *cuius typum portans*¹⁶⁶. Mais on peut aussi comprendre : « dont Joseph a reçu l'image » ou le « sceau » du Christ. S'ensuit toute une énumération de correspondances, avec HIC et ILLE. Les HAEC un peu surprenants reflètent probablement la prononciation du pronom démonstratif dans le milieu du scribe, mais ne doivent pas mettre en question son orthodoxie christologique¹⁶⁷. Joseph, comme Jésus, est aimé par son père. Le premier est haï par ses frères en raison de ses songes, tandis que Jésus est persécuté par les juifs en raison de ses miracles. Le texte suit les récits de Joseph et de la Passion, en mettant leurs étapes en parallèle : de part et d'autre, il y a trente pièces d'argent¹⁶⁸ et deux autres condamnés ; Joseph est comblé d'honneurs à sa sortie de prison, tandis que Jésus monte au ciel en triomphe après la Résurrection. La *contestatio* suit assez fidèlement son modèle homilétique, mais quatre différences sont à signaler.

- (1) Les deux textes diffèrent quant à la mise en œuvre de la typologie. Le sermon de Césaire s'ouvre par un bref exposé de la méthode typologique. Le prédicateur dit « qu'il ne faut pas seule-

¹⁶⁴ GaB 168 ; voir *Corpus praefationum, Apparatus (A-P)*, éd. E. MOELLER, Turnhout, Brepols, CCSL 161 B, 1980, 201.

¹⁶⁶ GaB 168, p. 51 ; voir CÉSAIRE D'ARLES, *Sermones*, 89, 1, éd. G. MORIN, p. 366 : *Ioseph typum gessit Domini Saluatoris*.

¹⁶⁷ De même que la formule baptismale rencontrée par Virgile de Salzbourg au VIII^e siècle, in *nomine patria et filia et Spiritus Sancti*, ne devait mettre en question la validité des baptêmes célébrés par le prêtre qui l'employait par ignorance, comme le pape Zacharie a écrit à Boniface : Lettre 68, *S. Bonifatii et Lulli epistolae*, éd. Michael TANGEL, Berlin, Weidmann, MGH.Ep 3, 1916, 141-142, p. 141. On pourrait appliquer au prêtre de Salzbourg et au scribe du Missel de Bobbio ce que disait le rédacteur contemporain de l'*Ordo romanus* IV de lui-même dans la courte préface de son ouvrage : *non grammatico sermone, sed aperte loquendo*. C'est-à-dire qu'ils écrivaient « non pas en faisant attention à la grammaire, mais dans un langage simple » : OR IV, p. 157, l. 4-5.

¹⁶⁸ De fait, en Gn 37,28 les frères de Joseph le vendent aux Ismaélites pour vingt pièces d'argent : le chiffre a été modifié pour renforcer le parallèle.

ment être attentif à ce que la parole fait entendre, mais à ce qui est compris et goûté dans l'Esprit », en s'appuyant sur deux citations de Paul : « la lettre tue, mais l'Esprit donne la vie » (2 Co 3,6) » et « [ces choses] leur arrivaient en figure, mais elles ont été mises par écrit pour nous » (1 Co 10,11)¹⁶⁹. La tâche du prédicateur est de permettre aux fidèles de passer du sens littéral au sens spirituel ou typologique. Une telle introduction serait déplacée dans un texte eucharistique ; mais il peut nous amener à poser une question : de quelle manière le rédacteur de la *contestatio*, comme ceux qui l'ont priée dans la célébration liturgique, comprenaient-ils sa démarche typologique ?

- (2) La relation entre Joseph et Jacob n'est pas la même dans les deux textes. Dans le sermon de Césaire, comme dans la *contestatio*, Joseph est dit « assumer¹⁷⁰ » le « type » du Christ. Mais Césaire fait rentrer Jacob aussi dans le jeu typologique ; il « porte la figure de Dieu le Père¹⁷¹ ». Le sermon se poursuit : « Jacob aimait son fils, parce que Dieu le Père aussi aime son premier-né, comme il a dit lui-même : 'Celui-ci est mon Fils bien-aimé'¹⁷² ». La *contestatio*, en reprenant le sermon, dit que Joseph « était aimé d'un amour sans limite par son père¹⁷³ », mais il s'agit de dire pourquoi il attirait la jalousie de ses frères, et non pas de mettre en parallèle l'amour des deux pères pour leurs fils, comme dans le sermon. Césaire met en parallèle l'envoi de Joseph vers ses frères, pour leur porter la sollicitude de leur père, et l'envoi de Jésus dans le monde, pour visiter les hommes, brebis perdues, malades du péché¹⁷⁴. Ce parallèle n'est pas repris par la *contestatio*, qui dit simplement que Jésus a été « envoyé par Dieu le

¹⁶⁹ [...] non solum debetis adtendere, quod sonat in uerbo, sed quod intellegitur et sapit in Spiritu... « littera occidit, Spiritus autem uiuificat » (2 Co 3,6) [...] « in figura contingebant illis, scripta autem sunt propter nos » (1 Co 10,11). CÉSAIRE D'ARLES, Sermones, 89, 1, éd. G. MORIN, p. 365.

¹⁷⁰ Dans le texte de Césaire, le mot utilisé est *gessit*, qui signifie aussi « porter » : *Ibid.* 89, 1, p. 366.

¹⁷¹ *Iacob figuram habuit Dei Patris. Ibid.*

¹⁷² *Diligebat ergo Iacob filium suum, quia et Deus Pater diligit Unigenitum suum, sicut ipse dixit : HIC EST FILIUS MEUS DILECTUS. Ibid.*

¹⁷³ [...] immenso amore ad Patre dilegitur. GaB 168, p. 51.

¹⁷⁴ *Iacob misit filium suum, ut de fratribus suis sollicitudinem gereret ; et Deus Pater misit Unigenitum suum, ut genus humanum peccatis languidum quasi oues perditas uisitare. CÉSAIRE D'ARLES, Sermones, 89, 1, éd. G. MORIN, p. 366.*

Père très aimant visiter son peuple¹⁷⁵ ». Ainsi, le sermon met en valeur l'envoi messianique de Jésus par le Père, et la relation du Fils et du Père, voyant en Joseph et Jacob les types de Jésus et de son Père, tandis que la *contestatio* porte son attention essentiellement sur Jésus.

- (3) Le jeu de *Hic* et *Ille*, traduits ici par « l'un » et « l'autre », est propre au texte de GaB, et a été introduit par le rédacteur de la *contestatio*. Ce balancement, qui attire l'attention des auditeurs (et du lecteur, car dans le manuscrit ces mots sont écrits en rouge chaque fois), souligne l'accomplissement par Jésus des préfigurations opérées par Joseph. Le procédé littéraire semble mettre en valeur une distinction, plutôt que de signaler l'achèvement d'une réalité déjà présente dans le type par un lien de sacramentalité.
- (4) La *contestatio* introduit un élément nouveau à la fin. Là où le sermon de Césaire dit : « Joseph est descendu en Égypte, et le Christ dans le monde. Joseph a sauvé l'Égypte d'un manque de blé, et le Christ a libéré le monde de la faim de la parole de Dieu¹⁷⁶ », la *contestatio* dit : « L'un a distribué du blé en Égypte ; l'autre a consacré l'eucharistie dans le monde. L'un a été adoré sur la terre par ses frères ; l'autre, le Christ Seigneur, est adoré sans cesse par les anges dans les cieux ». Dans le sermon, le manque de blé renvoie à la faim de la parole de Dieu : cette idée disparaît complètement de la *contestatio*. À la place, nous trouvons un parallèle entre Joseph, qui a distribué du blé, et Jésus, qui a « consacré l'eucharistie ». On a donc un second mot grec : à « type » s'ajoute « eucharistie ». Le concept d'action de grâce est présent avec un sens assez affaibli dans la « messe ordinaire » par laquelle s'ouvre la partie liturgique du Missel de Bobbio¹⁷⁷. Ici, le mot « eucharistie » ne désigne pas une action, mais une « chose » que le Christ a « consacrée ». Elle est devenue un objet ; son sens premier d'action de grâce semble oublié. C'est une chose sacrée, mise à part. Joseph « distribue » ; Jésus

¹⁷⁵ [...] *ad uisitandum populum a Deo Patre piissimo destinatur*. GaB 168, p. 51.

¹⁷⁶ *Ioseph descendit in Aegyptum, et Christus in mundum : Ioseph a penuria frumenti saluat Aegyptum, et Christus a fame uerbi Dei liberat mundum*. CÉSAIRE D'ARLES, *Sermones*, 89, 2, éd. G. MORIN, p. 367.

¹⁷⁷ Voir C. LAZOWSKI, « Célébrer l'eucharistie », p. 86-90.

ne distribue pas, mais « consacre ». Puis on parle de l'adoration : Joseph est adoré par ses frères, Jésus est adoré par les anges. Cette évocation de l'adoration est suivie aussitôt du *Sanctus* : ainsi, le texte convie les fidèles, non à prendre part à la table du Seigneur, mais à se joindre à l'adoration angélique.

Comment fonctionne la typologie dans ce texte ? La comparaison avec le sermon qui en est la source est éclairante, et suggère que le sens typologique s'est affaibli, même s'il n'est pas complètement perdu. C'est surtout la fin de la *contestatio* qui en modifie profondément la visée, en introduisant une asymétrie entre les deux termes du développement. Dans le sermon, il y a un véritable progrès dans la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament : Joseph comble la faim corporelle, Jésus comble la faim de la parole de Dieu. Mais dans la *contestatio*, Joseph distribue une nourriture qui en aucune manière ne peut être adorée, tandis que Jésus ne distribue pas une nourriture, mais consacre une chose sacrée. On retrouve un parallélisme, mais au sujet de l'adoration, car Jésus reçoit l'adoration des anges au ciel, comme Joseph l'a reçue de ses frères sur la terre.

214. *Eucharistia legitima : une actualisation des mystères du salut*

La *post secreta* du sixième formulaire dans les messes de Mone (qui sont probablement des formulaires pascaux), est organisée autour de la demande fondamentale que le pain et le vin offerts deviennent « eucharistie légitime », et permet de mieux en saisir le sens :

Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob et Pater Domini nostri Iesu Christi, tu de caelis tuis propitius affauens, hoc sacrificium nostrum indulgentissima pietate prosequere. Descendat, Domine, plenitudo maiestatis, diuinitatis, pietatis, uirtutis, benedictionis et gloriae tuae super hunc panem et super hunc calicem ; et fiat nobis legitima eucharistia, in transformatione corporis et sanguinis Domini, ut quicumque et quotiescumque ex hoc pane et ex hoc calice

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 cette coupe, afin qu'il devienne pour nous une eucha-

*libauerimus, summamus nobis munimentum fidei et sinceræ dilectionis, tranquillam spem resurrectionis atque immortalitatis aeternae, in tuo Filiique tui ac Spiritus Sancti nomine, in communionem omnium sanctorum et remissionem nostrum criminum. Credimus, Domine, quod haec nobis <inde>fessa credulitate poscentibus praestabis. Per Dominum*¹⁷⁸.

ristie 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 cette coupe, nous recevions le renfort de la foi et d'un amour sincère, l'espérance tranquille de la résurrection et de l'immortalité éternelle, en ton Nom, [en celui] de ton Fils et de ton Esprit Saint, dans la communion des saints et dans la rémission de toutes nos fautes. Nous croyons, Seigneur, que tu nous accorderas ce que nous demandons avec une foi indéfectible. Par le Seigneur.

La prière s'adresse au Père, « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob et Père de notre Seigneur Jésus Christ », soulignant l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament, car c'est un seul et même Dieu qui s'y révèle, puis invoque la puissance divine par une série de titres, demandant à ce que cette puissance vienne sur le pain et le vin. Ils deviennent « eucharistie légitime » **dans** leur transformation en corps et sang du Christ. On peut comprendre ainsi que le caractère « légitime » de l'eucharistie comporte comme deux volets corrélatifs et inséparables. Elle est « légitime » parce que célébrée en conformité et en obéissance au commandement du Seigneur, et elle est « légitime » parce que la puissance divine y est à l'œuvre. Ces deux dimensions sont rituelles et ontologiques : parce que l'Église agit en conformité avec l'action du Christ à la Cène, il se fait dans sa célébration ce qui s'est fait dans la Cène, le pain et le vin sont faits corps et sang. Cette transformation s'accomplit en vue de la communion eucharistique, dont l'effet est le don des vertus théologiques en vue de la résurrection et la vie éternelle, par le Fils et le Père, et le pardon des péchés dans la communion des saints.

Cette première partie de l'enquête a montré que l'euchologie gallicane envisage la liturgie eucharistique comme actualisation des mystères du salut : l'eucharistie est « légitime » parce que, accomplie

¹⁷⁸ GaMone 65 ; trad. M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 295-296, modifiée.

en conformité avec le modèle laissé par le Christ, elle n'actualise pas seulement la Cène, mais l'ensemble du mystère du salut, des interventions de Dieu en faveur de l'humanité sauvée. Elle abolit le temps et permet aux fidèles aujourd'hui de devenir contemporains de l'ensemble de l'histoire du salut : la mort et la résurrection du Christ, mais aussi sa naissance, son entrée messianique, et encore la Pâque de la sortie de l'Égypte¹⁷⁹, les événements de la vie de Joseph dans lesquels le Christ était déjà présent, et ainsi de suite. La correspondance typologique du rite de l'Église avec son modèle divin est signalée, comme par un panneau indicateur, de diverses manières : par l'expression *eucharistia legitima*, par des « références mémorielles » comme *qui formam sacrificii perennis instituit*, et par le récit d'institution néotestamentaire *Qui pridet*. On peut en conclure que dans les liturgies gallicanes la typologie montre sous le mode de la *mimêsis* symbolique telle que Frances Young l'a définie, et ce mode de fonctionnement lui permet de faire entrer l'ensemble des figures bibliques dans son jeu sacramentel.

Une conclusion d'étape concernant les liturgies gallicanes pourrait être formulée ainsi : si certains témoignages de ces liturgies situent encore l'eucharistie dans une perspective typologique – qui saisit comme simultanément les différents niveaux du passé et du présent à l'intérieur de l'unique économie du salut –, on peut aussi constater un affaiblissement du sens typologique, avec une tendance à comprendre l'eucharistie plus comme une chose sacrée que comme une action sainte.

22. Les saints

L'œuvre du salut se poursuit dans l'Église, dans la liturgie, certes, mais aussi dans la vie des disciples du Christ, parmi lesquels les saints tiennent une place particulière. Le culte des saints a contribué à une désacralisation du monde naturel, le vidant de ses dieux, et établissant à leur place un réseau de sainteté qui mettait les hommes d'aujourd'hui en communion avec leurs devanciers dans la foi. Cette relation s'exprimait de plusieurs manières : dans la vénération des tombes des martyrs, puis des autres saints ; dans les translations de leurs reliques et leur réception dans de nouveaux lieux

¹⁷⁹ Voir le commentaire de GaB 508 (II^e *contestatio* dominicale), C. LAZOWSKI, « Célébrer l'eucharistie », p. 102-105.

de culte, créant ainsi de nouveaux relais dans le réseau de sainteté ; et aussi dans la célébration de leurs anniversaires et autres fêtes liturgiques, pendant lesquels ils étaient « réellement là » lors de la lecture de leurs *Vies* :

Avant toute chose, la *passio* abolissait le temps. Les actes du martyr ou du confesseur avaient introduit dans leur propre temps les hauts faits du Dieu de l'Ancien Testament et des évangiles. La lecture des actes du saint ouvrait une nouvelle brèche dans la fine paroi qui sépare le passé du présent [...]. Car l'hagiographe rapportait les moments où un passé apparemment révolu et le futur unimaginablement distant avaient été resserrés dans le présent [...]. Ainsi, la *passio* introduisait le passé dans le présent. Coïncidant, comme c'était le cas, avec le grand moment de la fête du saint, la lecture de la *passio* donnait vie pour un instant au visage de la *praesentia* invisible du saint. Quand on lisait la *passio*, le saint était réellement là : un agréable parfum remplissait la basilique, les aveugles, les boiteux et les possédés commençaient à crier qu'ils sentaient maintenant son pouvoir de guérison, et ceux qui l'avaient offensé dans le passé avaient des bonnes raisons de trembler¹⁸⁰.

Or ces *Vitae* des saints font partie aussi de la célébration eucharistique. En Afrique du Nord, on les lisait même au sein de ces célébrations :

Contrairement à ce que faisaient les autres Églises, en Afrique du Nord on lisait aussi au cours de l'eucharistie, immédiatement avant la prédication, des textes non-bibliques : des passions de martyrs à l'occasion de leur fête, en l'occurrence. Le concile d'Hippone de 393, et d'autres conciles nord-africains après lui, l'autorisèrent explicitement. Augustin mentionne encore la lecture de récits de miracles de guérisons etc. au cours de la célébration de l'eucharistie, textes qui étaient indiqués dans les *libelli miraculorum* vérifiés par l'évêque. Les lectures non-bibliques avaient pour but l'édification des fidèles et leur approfondissement spirituel, et ils rendaient présente l'action passée – en particulier pour les passions des martyrs – afin d'inciter à l'imiter¹⁸¹.

¹⁸⁰ Peter BROWN, *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. Aline Rousselle, Paris, Cerf, « Histoire », 1984, p. 108-109.

¹⁸¹ *Abweichend von den meisten anderen Kirchen wurden in Nordafrika in der Eucharistiefeier unmittelbar vor der Predigt auch nichtbiblische Texte in Form der Märtyrerp passionen (Passiones martyrum) am jeweiligen Fest vorgetragen, was das Konzil von Hippo 393 und in der Folge weitere nordafrikanische Konzilien explizit gestatteten. Augustinus erwähnt zusätzlich die Verlesung von Wunderberichten von*

Il en était de même en Gaule :

Les *uitae* firent régulièrement l'objet de lectures adressées à un large public dans le cadre de l'organisation cultuelle de communautés religieuses : ce fut le cas à l'occasion des vigiles et de la messe pour le jour de fête des saints et éventuellement pour l'octave [...]. C'est ainsi qu'au sein du rit gallican, les *vies* des saints pouvaient remplacer deux des trois lectures de l'Écriture sainte – celles de l'Ancien Testament et des épîtres¹⁸².

Cette lecture pouvait se prolonger jusque dans la prière eucharistique, car les *contestationes* des messes des saints dans les sacramentaires gallicans sont souvent des centonisations de leurs *Passiones*. De cette manière, la célébration eucharistique constituait un lieu où les saints pouvaient être présents et agissants. La messe intégrait le « réseau de sainteté », permettant à l'homme d'être compris non pas seulement comme bénéficiaire de l'action sanctifiante et salvifique de Dieu, mais aussi comme source – source médiate, mais réellement source – de sainteté et de salut. Le saint transmettait aux autres le don qu'il avait lui-même reçu et « assurait l'activation et le maintien d'une protection divine et établissait en quelque sorte un pont entre le ciel et la terre¹⁸³ ». La réécriture des vies des saints aux alentours de l'an mille a fait l'objet d'un certain nombre d'études ré-

Heilungen etc. in der Eucharistiefeier, die in vom Bischof geprüften « libelli miraculorum » aufgezeichnet waren. Die nichtbiblischen Lesungen dienten der geistlichen Erbauung und spirituellen Vertiefung der Gläubigen sowie – gerade bei den « passiones martyrum » – der zur Nachahmung aufrufenden Vergegenwärtigung des Geschehens. M. KLÖCKENER, « Sacrificium offerre », *AugL* 5, col. 4, traduit par mon confrère, dom Frédéric Peruta.

¹⁸² Marielle VAN ACKER, *Vt quique rustici et inlitterati hec audierint intellegant : hagiographie et communication verticale au temps des Mérovingiens (VII^e-VIII^e siècles)*, Turnhout, Brepols, CCLP 4, 2007, p. 27-28. Voir aussi Pierre SALMON, *Le lectionnaire de Luxeuil*. t. 2, *Étude paléographique et liturgique suivie d'un choix de planches*, Rome, Abbaye Saint-Jérôme – Città del Vaticano, Libreria Vaticana, CBLa 9, 1953, p. 56 ; Baudouin DE GAIFFIER, « Les lectures de Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident. À propos du passionnaire hispanique », *AnBol* 72, 1954, 134-166, p. 143-144 ; William S. PORTER, *The Gallican Rite*, Londres, Mowbray, « Studies in Eucharistic Faith and Practice » 4, 1958, p. 25 ; E. ROSE, « Introduction », *GaG*, p. 197, n. 42.

¹⁸³ M. VAN ACKER, *Ut quique rustici et inlitterati hec audierint*, p. 42.

centes¹⁸⁴, mais il y aurait utilité à explorer cette réécriture spécifique qu'est la transformation du récit de la Vie en récit de prière, à la manière du passage de la *lectio* à l'*oratio* au sein de la *lectio divina*. Dans cette perspective, nous étudierons trois formules de messes de saints choisies dans le *Missale Gothicum* : la messe des saints Innocents comme exemple de saints bibliques où la messe reprend des textes de l'Écriture, et les messes de saint Saturnin et des martyrs de la légion thébaine, comme exemples de la réécriture des Passions des saints particulièrement significatifs. Dans cette forme de prière qu'est la prière eucharistique (prise dans un sens plus large que celui de la seule anaphore : en anglais, *eucharistic praying*), présence agissante du saint et présence eucharistique du Christ dans son sacrifice s'interpénètrent et se révèlent comme lieu du salut, dans une actualisation du passé qui surgit comme prémices eschatologiques.

221. *Les saints innocents : témoigner du Christ avec les martyrs*

La fête des saints innocents s'enracine dans l'Écriture ; tenus dès le II^e siècle comme les prémices des martyrs chrétiens¹⁸⁵, leur mise à mort par Hérode a suscité des commentaires patristiques¹⁸⁶

¹⁸⁴ Par exemple les études rassemblées dans *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, éd. Monique GOULLET – Martin HEINZELMANN, Stuttgart, J. Thorbecke, BFra 58, 2003 ; *L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, éd. M. GOULLET – M. HEINZELMANN – Christiane VEYARD-COSME, Ostfildern, J. Thorbecke, BFra 71, 2010.

¹⁸⁵ Camille CALLEWAERT, « Feestdag der HH. Onschuldige Kinderen », *Sacris erudiri : fragmenta liturgica collecta a monachis Sancti Petri de Aldenburgo in Steenbrugge ne pereant*, Steenbruges, Abbaye Saint-Pierre, 1940, p. 419-434 ; J. Lester RUTH, « Salvete flores martyrum : the Feast of the Innocent Infantes in the Early Church », *EO* 12, 1995, p. 373-393.

¹⁸⁶ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* 3, 16,4, t. 2, éd. et trad. A. ROUSSEAU – L. DOUTRELEAU, p. 304-305 ; TERTULLIEN, *Contre les Valentinien* 2, 2, t. 1, éd. et trad. Jean-Claude FREDOUILLE, Paris, Cerf, SC 280, 1980, p. 82-83 ; CYPRIEN, *Lettre* 58, 6,2, *Epistolae* 58-81, éd. G.F. DIERCKX, 319-335, p. 328 ; AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram libri duodecim* 10, 23, éd. Joseph ZYCHA, Vienne – Prague, Tempsky CSEL 28,1, 1894, p. 327 ; *ID.*, *De libero arbitrio libri tres* 3, 23, éd. William A. GREEN, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, CCSL 74, 1956, p. 315 ; *ID.*, *Sermon* 99, 2 (Pour l'Épiphanie), PL 38, 1026-1028, col. 1027 ; LÉON LE GRAND, *Sermon* 31, 3 (Pour l'Épiphanie 1), 210-219, p. 214-217, *Sermon* 32, 3 (Pour l'Épiphanie 2), 218-227, p. 222-225, *Sermon* 36, 2 (Pour l'Épiphanie 6), 266-275, p. 270-271, *Sermon*

ainsi que des compositions poétiques¹⁸⁷. On peut citer ici trois strophes de l'hymne de Prudence, *Saluete flores martyrurum* :

*Saluete, flores martyrurum,
quos lucis ipso in limine
Christi insecutor sustulit,
ceu turbo nascentes rosas.*

Salut, fleurs des martyrs,
qui, au seuil de la lumière,
ont été soulevés par le persécuteur du Christ
comme le vent emporte des roses en bourgeon.

*Vos, prima Christi uictima,
grex immolatorum tener,
aram ante ipsam simplices
palma et coronis luditis.*

Vous, premières victimes pour le Christ,
tendre troupeau de victimes sacrificielles,
devant l'autel même, en innocence,
vous jouez avec [vos] palmes et [vos] couronnes.

*Quo proficit tantum nefas ?
Quid crimen Herodem iuvat ?
Unus tot inter funera
inpune Christus tollitur*¹⁸⁸.

Quel profit tirer d'un tel crime d'impiété ?
Qu'est-ce que ce crime a apporté à Hérode ?
Seul, parmi tant de morts,
le Christ est enlevé, indemne.

La messe pour cette fête dans le *Missale Gothicum*¹⁸⁹ compte des éléments en commun avec le Missel de Bobbio¹⁹⁰ et le Sacramentaire irlandais de Munich¹⁹¹ ; elle n'a pas de points de correspondance avec les formulaires romains et ambrosiens (qui sont proches les uns des autres), ni avec ceux du *Veronense*, des familles grégoriennes et gélasiennes, et du Sacramentaire de Bergame¹⁹².

38, 1 (Pour l'Épiphanie 8), 282-291, p. 282-285, *Sermons*, t. 1, trad. et notes René Dolle, introd. Jean Leclercq, Paris, Cerf, SC 22 bis, 1964².

¹⁸⁷ PAULIN DE NOLE, *Carmen de obitu Celsi* (Hartel 31) l. 585-590, *Carmina*, éd. Franz DOLVECK, Turnhout, Brepols, CCL 21, 2015, 606-628, p. 627 ; PRUDENCE, *Liber Cathemerinon duodecim*, 12 (Pour l'Épiphanie), éd. Maurice P. CUNNINGHAM, Turnhout, Brepols, CCL 126, 1966, p. 65-72.

¹⁸⁸ PRUDENCE, *Liber Cathemerinon duodecim*, 12 (Pour l'Épiphanie), p. 69, l. 125-136.

¹⁸⁹ GaG 46-50, messe formulaire VII ; voir aussi *ibid.*, E. ROSE, « Introduction », p. 210-216.

¹⁹⁰ La *contestatio*, GaB 93, reprend une partie de ce texte : ... *rutilante fonte in Bethleem ciuitatem. Infantes enim, qui aetate loqui non poterant, laudem Domini cum gaudio resonabant. Occisi praedicant quod uiui [-] nequiuerunt. Loquentur [-] infans Christus transmittit ad celus noua exsenia Patri, primicias exhibet Geneturi. [-] Per Christum Dominum nostrum cuy merito*. Les omissions par rapport au GaG sont indiquées par [-], les ajouts sont en caractères gras.

¹⁹¹ Le texte de la *post nomina*, GaG 48, se trouve divisé entre deux formules de la messe pour cette fête du CeM : la première formule, CeM 28, est identique (à part les trois premiers mots) à GaG 48, l. 1-7, et sa deuxième formule, CeM 29, à GaG 48, l. 7-11. CeM 29 est aussi identique à MoS 213, *Ad pacem* pour cette fête.

¹⁹² E. ROSE, GaG, « Introduction », 210-216, p. 215.

Dignum et iustum est, uere dignum et iustum est nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus. Pro his praecipue quorum hodierno die annua festiuitate recolentes memoriam passionis celebramus, quos Herodianus satellis lactantum matrum uberibus abstraxit. Qui iure dicuntur martyrum flores, qui [quos] in medio frigore infidelitatis exorti [exortos] uelut primas erumpentes ecclesiae gemmas quaedam persecutionis pruina discussit, rutilante fonte in Bethleem ciuitatem. Infantes enim, qui aetate loqui non poterant, laudem Domini cum gaudio [gladio] resonabant. Occisi praedicant quod uiui non poterant. Loquuntur sanguine quod lingua nequiuerunt. Contulit his martyrium laudem quibus abnegauerat lingua sermonem. Praemittit infantes infans Christus ad caelos, transmittit noua exenia Patri, primicias exhibet Genetori paruulorum prima martyria Herodis scelere perpetrata. Praestat hostis corpori dum nocet, beneficium tribuit dum occidit, moriendo uiuitur, cadendo resurgitur, uictoria per interitum conprobatur. Pro his ergo beneficiis et pro praesenti sollemnitate immensas pietati tuae gratias referentes potius quam rependentes cum sanctis angelis et archangelis, qui unum te Deum dominantem, distinctum nec diuisum, trinum nec triplicem, solum nec solitarium, consona laudamus uoce dicentes: SANCTVS, SANCTVS, SANCTVS¹⁹³.

Il est digne et juste, il est vraiment digne et juste, que nous te rendions grâce toujours et partout, Seigneur, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant. Surtout pour ceux dont nous célébrons aujourd'hui par ce jour de fête annuel le mémorial de la passion, ces nourrissons que les gardes d'Hérode ont arrachés au sein de leurs mères. C'est à bon droit qu'on les dit fleurs des martyrs, eux qui, nés au milieu du froid de l'incroyance, éclatant comme les premiers bourgeons de l'Église que la gelée de la persécution dispersait, sources rougeoyantes dans la ville de Bethléem. Ces tout-petits, qui n'étaient pas en âge de pouvoir parler, ont fait retentir la louange du Seigneur par le glaive. Mis à mort, ils annoncent ce que, vivants, la parole de leur bouche était incapable de dire. Ils prononcent par leur sang ce que par leur langue ils ne pouvaient pas dire. Le martyre leur a conféré une louange que la parole des lèvres refusait. Le Christ enfant place par avance les enfants au ciel, il donne des nouveaux cadeaux au Père, il montre à celui qui l'a engendré les prémices, les tout-petits, les premiers martyrs par le crime commis par Hérode. L'ennemi [l']accorde au corps en opprimant, il accorde un bienfait en tuant, il vivifie en faisant mourir, il élève en faisant tomber, la victoire est confirmée par la destruction. À cause de ces bienfaits et à l'occasion de ce jour de fête, plutôt que de te payer en retour, nous rendons grâce, avec les saints anges et archanges, pour l'immensité de ta bonté : nous te

¹⁹³ GaG 49.

louons, un seul Dieu qui gouverne tout, en trois personnes sans division, trine mais pas triple, seul mais pas solitaire, disant d'une voix unanime : SAINT, SAINT, SAINT.

Dans l'ensemble des formules de cette messe, et en conformité avec la Tradition, la mort des Innocents est présentée comme cause de joie pour toute l'Église. La première formule de la messe (qui est peut-être la *praefatio* : elle n'a pas de titre) affirme ce caractère joyeux, et demande à ce que les chrétiens puissent y participer :

*Feliciter pro Christo mortui sunt, sed felicius cum eodem in aeternitate uicturi qui ad hoc tantum per humanam infirmitatem nati sunt ad erumnam, ut per Dei gratiam nascerentur martyres ad coronam. Praesta, omnipotens Deus, in hac sollemnitate diei huius, ut sicut illis dedisti palmas uictoriae, ita nobis quoque consortium tribuas sempiternum*¹⁹⁴.

Ils sont morts joyeusement pour le Christ, mais ils sont plus heureux encore avec lui dans une même victoire éternelle, eux qui sont nés dans les tribulations en raison de l'humaine faiblesse, afin que, par la grâce de Dieu, ils naissent martyrs [et en reçoivent] la couronne. Nous te supplions en ce jour de fête solennel, Dieu tout-puissant : comme tu leur as accordé les palmes de la victoire, de même, accorde-nous [leur] société dans l'éternité.

L'influence de l'hymne de Prudence pour les Innocents paraît dès cette première oraison, qui y fait allusion en disant qu'ils sont « couronnés de fleurs¹⁹⁵ », ainsi que celle d'Irénée, dans l'idée que ce fut un bonheur pour les enfants de mourir pour le Christ enfant, qui a élevé ces enfants à la dignité des martyrs, c'est-à-dire témoins :

C'est pourquoi aussi il enlevait les enfants de la maison de David qui avaient eu l'heureuse fortune de naître à ce moment-là, afin de les envoyer au-devant de lui dans son royaume : étant lui-même tout-petit, il se préparait des martyrs parmi les tout-petits des hommes, car c'est bien pour « le Christ », né « à Bethléem de Judée » (Mt 2,4-5) dans « la cité de

¹⁹⁴ GaG 46.

¹⁹⁵ [...] *floribus coronasti*, GaG 46.

David » (Lc 2,11), qu'ils étaient mis à mort, comme en témoignent les Écritures¹⁹⁶.

La deuxième oraison interprète les larmes de Rachel pleurant ses enfants « qui ne sont plus » (Jr 31,15), auxquelles fait allusion le récit du massacre des innocents (Mt 2,18), comme des larmes de joie, car les souffrances de ce monde ne sont rien à côté de la renommée éternelle dont jouissent ces enfants¹⁹⁷.

L'*immolatio* affirme la justesse du titre de martyrs appliqué aux Innocents :

C'est à bon droit qu'on les dit fleurs des martyrs, eux qui, nés au milieu du froid de l'incroyance, éclatant comme les premiers bourgeons de l'Église que la gelée de la persécution dispersait, sources rougeoyantes dans la ville de Bethléem.

Sont communes à l'*immolatio* et à l'hymne les métaphores des fleurs, des bourgeons, et du froid (dans l'*immolatio*) ou du vent (dans l'hymne) qui les disperse. Comme les autres formules de cette messe, l'*immolatio* évoque la possibilité que leur martyre ait fourni aux enfants de glorifier Dieu par la voix de leur sang, « ils ont annoncé par leur sang ce que, vivants, la parole de leur bouche était incapable de dire », une idée développée particulièrement par Léon le Grand dans ses homélies : « [ils] ont pu mourir pour celui qu'ils ne pouvaient confesser¹⁹⁸ ». Enfin, l'*immolatio* fait une citation presque mot à mot de ce passage d'une homélie de Césaire d'Arles :

¹⁹⁶ *Propter hoc et pueros eripiebat qui erant in domo David, bene sortiti illo tempore nasci, ut eos praemitteret in suum regnum, ipse infans cum esset infans hominum martyras (μαρτυρας) parans, propter Christum qui « in Bethlehem » natus est « Iudaeae » (Mt 2,4-5) « in ciuitate Dauid » (Lc 2,11) interfectos secundum Scripturas.* IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* 3, 16, 4, trad. A. Rousseau – L. Doutreleau, p. 304-305.

¹⁹⁷ *GaG 47, l. 4-7 ; cf. Ve 1291 : Rachel plorans filios suos noluerit consolari quia non sunt. Merebat ergo quod de eius subule non venirent qui tanto sunt munere coronati. De Liae quippe sunt stirpe progeniti quorum divina gratia praeuenit et sensum intelligentiam passio et martyrii palma mirabilis precessit aetate ut etiam veneranda nostri salvatoris infantia coetaneis testificationibus exsisteret gloriosa, car Léa, non pas Rachel, est l'aïeule de Bethléem. Voir aussi C. CALLEWAERT, « Feestdag der HH. Onschuldige Kinderen », p. 424.*

¹⁹⁸ *Illi potuerunt pro eo mori, quem nondum potuerant confiteri.* LÉON LE GRAND, *Homélies* 13, 3 (Pour l'Épiphanie 2), p. 224-225 ; cf. *Felix potius infantum ignorantia, quos Herodes persecutus est territus, quam istorum scientia quos consuluit perturbatus.*

L'impiété d'Hérode a arrachés du sein de leurs mères : c'est à bon droit qu'on les dit fleurs des martyrs, eux qui, nés au milieu du froid de l'incroyance, ont rompu pour ainsi dire la gelée nocturne de la persécution, au moment où ils ont éclos comme les premiers bourgeons de l'Église¹⁹⁹.

Cette joie des martyrs n'est pas un souvenir du passé, ni même une réalité céleste et inaccessible, mais une réalité eschatologique, et donc actuelle pour les fidèles *in via* sur cette terre. C'est ainsi que la dernière phrase de la première oraison, qui pourrait être un texte romain repris d'une source perdue, demande :

*Praesta, omnipotens Deus, in hac sollemnitatem diei huius, ut sicut illis dedisti palmas uictoriae, ita nobis quoque consortium tribuas sempiternum*²⁰⁰.

Accorde-nous en ce jour de fête solennel, Dieu tout-puissant : comme tu leur as donné les palmes de la victoire, associe-nous avec eux dans l'éternité.

La deuxième oraison associe cette demande à la sainteté de la vie chrétienne, en posant comme une équivalence entre une vie menée de manière à être totalement orientée vers le service de Dieu, et le témoignage du martyre des enfants :

*Da cunctis, Domine, in hoc loco consistentibus et uniuersae plebi istius loci ut sic habeant ex sanctae uitae conversatione palmam, sicut habuerunt paruuli ex passione uictoriam*²⁰¹.

Seigneur, donne à tous ceux qui se tiennent rassemblés en ce lieu, et à la totalité de ce peuple de cet endroit, de tenir la palme grâce à la conversion d'une vie sainte [une sainte vie tournée vers toi], comme les enfants [ont obtenu] la victoire par leurs souffrances.

Illi pro Christo potuerunt pati, quem nondum poterant confiteri. AUGUSTIN, Sermon 99, 2 (Pour l'Épiphanie) PL 38, col. 1027. Selon Yves-Marie DUVAL, « Quelques emprunts de saint Léon à saint Augustin », MSR 15, 1958, 85-94, p. 88, ce passage, avec d'autres dans les sermons de Léon sur l'Épiphanie, ne dépendraient pas directement d'Augustin mais viendraient d'un fonds commun aux deux prédicateurs.

¹⁹⁹ *Quos Herodis impietas lactantes matrum uberibus abstraxit ; qui iure dicuntur martyrum flores, quos in medio frigore infidelitatis exortos uelud primas erumpentes ecclesiae gemmas quaedam persecutionis pruina decoxit.* CÉSAIRE D'ARLES, *Sermones*, 222, 2 (Pour la naissance des Innocents), éd. G. MORIN, Turnhout, Brepols, CCL 104, 1953, 877-881 p. 878.

²⁰⁰ GaG 46.

²⁰¹ GaG 47.

C'est dans la liturgie que cette équivalence se réalise, « donne à tous ceux qui se tiennent rassemblés en ce lieu », *da cunctis [...] in hoc loco consistentibus* ; mais elle ne s'y réduit pas, car la palme est reçue « grâce à une vie sainte », *ex sanctae uitae conuersatione palmam*. Il semble aussi que la prière vise ceux qui ne sont pas présents mais qui forment une partie de la communauté, car elle fait sa demande aussi pour « la totalité du peuple de cet endroit », *uniuersae plebi istius loci*. La demande de la *post nomina* ne dit rien de différent :

*Da huic populo tuo nomini consecrato per consimilis gratiae admirationem meritorum similium dignitatem, ut qui hanc sanctorum infantum festiuitatem pro honorem nominis tui celebrant, ad ipsorum infantum beatitudinem profectu fidei semper ascendant*²⁰².

Donne à ce peuple, consacré en ton nom, la dignité de semblables mérites, par la contemplation d'une grâce semblable, afin que ceux qui célèbrent cette fête des saints enfants pour l'honneur de ton nom puissent toujours monter vers la béatitude de ces mêmes enfants par le progrès de leur foi.

Ces thèmes sont rassemblés dans la bénédiction épiscopale, qui fait mémoire de la confession de foi des innocents accomplie dans l'effusion de leur sang, et rapproche le martyr des enfants avec le baptême des fidèles aujourd'hui, les deux étant source d'innocence :

*Deus, qui tibi consecrasti primitias martyrum ab innocentia paruulorum. AMEN. Et prius tibi coaptasti in confessione infantiam quam lingua solueretur in uerba. AMEN. Concide plebem tuam innocentem per gratiam, et si non sint tempore sanguine fuso martyria. AMEN. Seruetur hic populus purgatus baptisate, qui tibi placitam fecisti innocentiam per cruorem. AMEN. Ut illic suo interuentu grex accedat per lauacrum, ubi felices paruuli perfusi rore sanguinis gloriantur. AMEN*²⁰³.

Dieu, qui t'es consacré les prémices des martyrs dans l'innocence des tout-petits. AMEN. Et as préparé des enfants à confesser la foi en toi avant qu'ils ne puissent le faire par les paroles des lèvres. AMEN. Rends par ta grâce l'innocence à ton peuple, même si ce n'est pas le moment de témoigner par l'effusion du sang. AMEN. Garde ce peuple, purifié par le baptême, toi qui t'es rendu l'innocence agréable par le sang. AMEN. Afin que ce troupeau, grâce à sa médiation [du baptême ?], par-

²⁰² GaG 47.

²⁰³ GaG 50.

vienne par le bain [du baptême] là
où les petits, lavés par l'effusion
du sang, sont glorifiés dans la joie.
AMEN.

La bénédiction demande à ce que Dieu garde les fidèles dans leur innocence baptismale, et les conduise au ciel partager la gloire des martyrs. Mais pour comprendre ce texte comme il faut, il est nécessaire de l'interpréter à la lumière de sa fonction liturgique, en lien avec l'eucharistie. En effet, cette bénédiction avait lieu juste avant la communion, soit comme ultime préparation à la réception effective de ce sacrement, soit comme substitut de cette réception pour ceux qui ne communiaient pas. Comprise à cette lumière, cette prière spécifie les fruits de l'eucharistie attendus dans le contexte liturgique de la fête célébrée : elle actualise le sacrifice du Christ, bien entendu, mais donne à cette actualisation une coloration spécifique. Les fidèles d'aujourd'hui peuvent ainsi témoigner du Christ comme les enfants de Bethléem, et participer dès cette vie à la gloire céleste qu'ils reçoivent en espérance dans la célébration eucharistique.

222. Saint Saturnin : participer aujourd'hui au sacrifice du Christ dans ses saints

La tradition hagiographique sur saint Saturnin est double. L'une, dite « décienne », transmise par la *Passio Saturnini*²⁰⁴, écrite en prose rythmique aux environs de 430²⁰⁵, désigne Saturnin comme le premier évêque de Toulouse, martyr pendant le consulat de Dèce et de Gratus, donc en 250. La Passion dit que Saturnin avait été con-

²⁰⁴ Cette passion existe en deux éditions : *Passio sancti Saturnini episcopi Tolosani et martyris, Acta primorum martyrum sincera et selecta*, éd. Thierry RUINART, Amsterdam, Officina Wetsteniana (Hendrick Wetstein), 1713², p. 129-133 ; *Opusculum de passione ac translatione sancti Saturnini, episcopi Tolosanae civitatis et martyris*, éd. et trad. Patrice CABAU, *Mémoires de la Société archéologique du Midi de la France* 61, 2001, p. 59-77, disponible en ligne : https://societearcheologiquedumidi.fr/_samf/memoires/t_61/059-077PCAB.pdf [consulté le 10/05/2024].

²⁰⁵ Élie GRIFFE, « La date du martyre de saint Saturnin de Toulouse », *BLE* 51, 1950, p. 129-135 ; *Id.*, « Une messe du v^e siècle en l'honneur de saint Saturnin, *RMAL* 7, 1951/1, 1951, 5-18, p. 6-7 ; *Id.*, « Les origines chrétiennes de la Gaule et les légendes clémentines », *BLE* 56, 1955, 3-22, p. 7 ; *Id.*, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1, *Des origines chrétiennes à la fin du IV^e siècle*, Paris, Letouzey et Ané, 1964², p. 148-152 ; 395-402.

damné suite à un soulèvement populaire suscité par un silence inaccoutumé des oracles, silence dont la foule attribuait la responsabilité à l'évêque de la nouvelle secte des chrétiens. Condamné à mort, Saturnin a été attaché à un taureau qui devait être sacrifié pour apaiser la colère des dieux, précipité sur les marches du capitole, et a eu la tête fracassée. Une deuxième tradition, arlésienne, est attestée pour la première fois dans l'opuscule *De mysterio Sanctae Trinitatis* attribué à saint Césaire d'Arles²⁰⁶ : ces « légendes arlésiennes²⁰⁷ » font de Saturnin l'un des évêques missionnaires envoyés par les disciples des apôtres ou par le pape Clément de Rome pour évangéliser la Gaule. La notice sur saint Saturnin que donne Grégoire de Tours dans son *Histoire des Francs* combine des éléments des deux traditions²⁰⁸. Au cours des V^e, VI^e et VII^e siècles, des reliques de Saturnin ont été diffusées à travers la Gaule, par exemple en Bourgogne, à Clermont, et jusqu'à Fontenelle en Neustrie, dans la vallée de la Seine²⁰⁹. Mais son culte s'est étendu aussi vers le sud, dans les territoires mozarabes²¹⁰ : on trouve plusieurs textes en commun entre la messe du GaG et les messes du MoS²¹¹.

²⁰⁶ CÉSAIRE D'ARLES, « Le traité de S. Césaire d'Arles *De mysterio Sanctae Trinitatis* », éd. G. MORIN, *RBen* 46, 1934, 190-205, p. 203.

²⁰⁷ É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, t. 1, *Des origines chrétiennes*, p. 104-115 ; *ID.*, « Les origines chrétiennes de la Gaule » ; Anne-Véronique GILLES, « L'évolution de l'hagiographie de saint Saturnin de Toulouse et son influence sur la liturgie », *Liturgie et Musique (IX^e-XIV^e siècles)*, Toulouse, Privat, CFan 17, 1982, 359-379, p. 363.

²⁰⁸ GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri Historiarum* X, 1, 30, éd. Bruno KRUSCH – Wilhelm LEVISON, Hanovre, Impensis Bibliopolii Hahniani, MGH.SRM I/1, 1965², p. 22-23.

²⁰⁹ Pour la Bourgogne : GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria martyrum* 30, *Libri octo miraculorum et opera minora*, éd. Bruno KRUSCH, Hanovre – Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, MGH.SRM I/2, 1969², 34-111, p. 506 ; pour Clermont : *ibid.* 47, p. 520-521 ; pour Fontenelle : *ActaSS*, juillet, t. 5, Paris – Rome, Palmé, 1868, p. 297 C.

²¹⁰ MoS 55-63 (*dies natalis*, 29 novembre) ; MoS 992-999 (*translatio*, 30 octobre) ; A.-V. GILLES, « Recherches sur les origines et la diffusion du culte de saint Saturnin de Toulouse, des origines au concile de Trente », *Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1981, École nationale des Chartes*, Paris, 1981, 121-133, p. 128, malgré le caractère tardif des manuscrits ayant servi à la confection de ce livre, date ces formulaires de messes du milieu du V^e siècle.

²¹¹ Les parallèles seront signalés dans la suite.

L'influence de la Passion se fait sentir à plusieurs reprises dans la messe du *Missale Gothicum*²¹². Le chapitre 1 de la Passion parle de la « double couronne » : « Saturnin, évêque de la ville de Toulouse et martyr, Dieu en est témoin, a gagné dans cette même ville la double couronne, de la dignité épiscopale et de l'honneur du martyr²¹³ ».

La première *collectio* de la messe développe cette idée dans une série de couplets : Saturnin est prêtre (il « offrait la victime ») et victime (de la persécution) ; il est « choisi comme évêque » et « accomplit le martyr » ; il est « témoin (martyr) et chef (évêque) » (*testis et antestis* : le jeu de mots est intraduisible) ; il a reçu « la cathèdre de la sainteté » avant d'emporter « la couronne de la souffrance » :

*Debitas, omnipotens sempiterne Deus, referimus gratias Iesu Christo Domino nostro, in cuius similitudinem beatissimus Saturninus, dum offerret uictimam ipse fit uictima, dum sacerdotium electus agit martyrium deuotus impleuit, ut per eminentiam iustitiae atque uictoriae et testis fierit et antestis. In quo proficiens fidei latitudo, dum cathedram suscipit sanctitatis coronam rapuit passionis. Ita maiestatem tuam Domine, supplices exoramus, ut qui ei tanta pro nomine tuo praestetisti tolerantiam, per eius intercessionem tribuas pro delictis plebi huic ueniam. Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum*²¹⁴.

Nous rendons grâce, Dieu tout-puissant et éternel, à Jésus Christ notre Seigneur comme il lui est dû. C'est à sa ressemblance que le très bienheureux Saturnin, tandis qu'il offrait la victime, devint lui-même victime, quand, choisi pour agir comme évêque, il accomplissait le martyr avec amour, afin que, par l'excellence de sa rectitude et de sa victoire il soit témoin et évêque. Avancé dans l'ampleur de la foi, quand il recevait la cathèdre de la sainteté, il a remporté la couronne de la souffrance. Nous implorons ta majesté, Seigneur, de sorte que, comme tu lui as fait don d'une telle constance pour ton nom, tu accordes à ce peuple le pardon de ses péchés par son intercession. Par notre Seigneur Jésus Christ ton Fils.

²¹² GaG 123-127, formulaire de messe 16 ; voir aussi *ibid.*, E. ROSE, « Introduction », p. 292-296.

²¹³ *Saturninus, aepiscopus Tolosane ciuitatis et martyr, geminatam choronam, Deo teste, promeruit et de sacerdotii dignitate et de honore martyrii.* « Passio sancti Saturnini », Prologue, p. 65. Nous n'avons pas repris la traduction de P. Cabau.

²¹⁴ GaG 124 : *Debitas [...] passionis*, MoS 56.

C'est sa constance dans le témoignage pour le « nom » de Dieu qui, à la lumière de sa Passion, semble viser surtout le souci pour la vérité de la foi et la rectitude de la vie chrétienne, et qui implique le rejet du culte idolâtre, qui fait de lui un intercesseur tout indiqué pour demander le pardon des péchés de ceux qui célèbrent sa fête.

La *post nomina* (en raison de son style invitatoire, on peut penser qu'il s'agit d'une *praefatio missae* réemployée comme *post nomina*) qui suit poursuit le développement de ce thème de la double sainteté de l'évêque martyr :

Magnum nobis est semper que festiuium, fratres karissimi, summi pontificis et martyris Saturnini meritis depensis fideliter praecibus exorare. Qui Saluatoris nostri praecepta custodiens non solum sacerdotium²¹⁵ ac uitae beatitudinem meruit, sed etiam tanti honoris officium felici martyrio consecrauit. Per cuius meritis depraecemur omnipotentem Deum ut illic defunctorum animas transferat a tartaro, quo illum causa amoris sui adsumere dignatus est post triumphum. Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium suum se cum²¹⁶.

C'est pour nous une grande chose et une occasion de fête, frères très chers, de supplier par des prières pleines de foi, exonérés par les mérites du grand pontife et martyr Saturnin. En gardant les préceptes de notre Sauveur, il a mérité non seulement l'épiscopat et la sainteté de vie, mais il a même consacré une charge si honorable par un martyre joyeux. Supplions le Dieu tout-puissant par ses mérites : qu'il fasse sortir des enfers les âmes des défunts, lui qui, en raison de l'amour [que Saturnin avait pour lui], a bien voulu l'exalter après son triomphe. Par Jésus Christ son Fils, avec lui.

Le sacerdoce, exercé avec sainteté, a été « consacré » par le martyre : le témoignage de la vie tout entière arrive à son point culminant quand il a fait le don de sa vie en acceptant la mort pour le Christ, et cette consécration fait de lui un intercesseur en faveur des défunts.

La *contestatio* fait de la mort de Saturnin la conséquence directe du conflit avec le paganisme :

²¹⁵ Dans le latin de l'Antiquité tardive, *sacerdotium* et *sacerdos* désignent souvent « épiscopat » et « évêque », et englobent la dignité sacerdotale de l'évêque.

²¹⁶ GaG 125 ; *Magnum [...]* consecrauit, MoS 55.

Dignum et iustum est, optimum sane est nobis que speciali deuotione praecipuum omnipotentiam tuam, trinitas Deus, pro cunctorum triumphalibus poenis seruitio linguae supplicantis extollere, sed praecipue hoc tempore beatum Saturninum tremendi nominis tui conclamantissimum testem debito honore suscipere, quem turba gentilium cum impulit efano intulit caelo. Siquidem ipse pontifex tuus ab orientis partibus in urbem Tolosatium destinatus Roma, Garonnae inuicem Petri tui tam cathedram quam martyrium consummauit. Vnde benedicimus te, Domine, in operibus tuis et supplices dipraecamur ut spiritalia christiani populi desideria sollemniter impleantur et misericordia a te petita per sancti tui Saturnini suffragia celeriter impetretur, ut cum tuae maiestatis super nos apperuerit gloria, meritorum nostrorum tribuas indulgentiam. Per Christum Dominum nostrum, cui merito omnes angeli atque archangeli, cherubin quoque et seraphin sine intermissione proclamant dicentes : SANCTVS, SANCTVS, SANCTVS²¹⁷.

Il est juste et équitable, il est vraiment bon que nous élevions la voix par le service de nos lèvres qui supplient ta toute-puissance dans une dévotion toute particulière, Dieu Trinité, pour le triomphe dans tant de souffrances, mais surtout en ce moment, que ton nom redoutable reçoive l'honneur qui lui est dû par des acclamations pour le témoignage du bienheureux Saturnin, car, en le chassant du temple, la foule des païens l'a transporté au ciel. Car c'est lui, ton évêque, venu de l'Orient, envoyé de Rome à la ville de Toulouse, et, à son tour, comme lieutenant de ton Pierre sur la Garonne, a accompli à la fois la charge épiscopale²¹⁸ et le martyre. C'est pourquoi nous te bénissons, Seigneur, dans tes œuvres, et nous te supplions humblement de combler les désirs spirituels du peuple chrétien, et de lui accorder la miséricorde qu'il te demande par l'intercession de ton saint Saturnin, afin que, quand la gloire de ta majesté brillera sur nous, tu accordes le pardon pour nos mérites [insuffisants]. Par le Christ notre Seigneur, qu'il est juste que tous les anges et les archanges, les chérubins aussi et les séraphins, acclament sans interruption, en disant : SAINT, SAINT, SAINT.

Dans la Passion, Saturnin est saisi lorsqu'il « se rendait à un office solennel²¹⁹ », et mis devant un choix : apaiser la colère des

²¹⁷ GaG 127.

²¹⁸ *Cathedra* désigne la cathèdre de l'évêque. Or, en français, on ne peut pas « accomplir » une cathèdre, car ce mot n'admet pas un emploi métaphorique. Donc au lieu de traduire le mot, nous avons traduit ce qu'il désigne par métaphore : la charge pastorale de l'évêque.

²¹⁹ *Saturninum ad officium sollempne uenientem*, « Passio sancti Saturnini » 3, p. 68.

dieux, soit en leur offrant un sacrifice, soit en étant lui-même immolé : « nous l'obligerons soit à [leur] plaire en sacrifiant, soit de les réjouir en mourant²²⁰ ». C'est donc suite à son refus et à sa profession de foi chrétienne qu'il a été attaché au taureau qui était déjà préparé pour l'offrande propitiatoire. La Passion dit :

Puis ils attachent les pieds du saint homme à l'extrémité de cette corde qui retombait à l'arrière du taureau, et ils précipitent le taureau, l'ayant aiguillonné par des coups violents, du haut du Capitole vers le bas. Aussitôt, en descendant les premiers degrés, sa tête a été fracassée, sa cervelle a été répandue, et tous les membres de son corps ont été déchirés ; le Christ accueille son âme digne de Dieu, que la fureur des païens avait arrachée par des supplices alors qu'il combattait fidèlement pour son nom, afin de la couronner de lauriers après la victoire²²¹.

Donc, tout ne s'est pas passé comme la foule le prévoyait, car, résume la *contestatio*, « en le chassant du temple, la foule des païens l'a transporté au ciel ». Dans le formulaire de messe et dans la Passion, les différentes formes de sacrifice sont imbriquées étroitement : les sacrifices païens, privés d'effet ; le sacrifice chrétien (l'« office solennel » désigne certainement l'eucharistie) que l'évêque est empêché de célébrer ; le sacrifice païen de propitiation auquel Saturnin a été ajouté, mais qui, comme les autres sacrifices païens rendus inopérants par les chrétiens, a été détourné de son but et transformé en sacrifice chrétien : l'offrande de lui-même à Dieu accompli par l'évêque dans son martyre. Cette offrande est elle-même eucharistique. Dans l'eucharistie, le pain et le vin, devenus corps et sang du Christ, deviennent offrandes acceptables à Dieu, parce qu'identifiés au sacrifice du Christ. Dans son martyre, comme le dit la première *collectio* de la messe :

*In cuius [Christi] similitudinem
beatissimus Saturninus, dum offerret
uictimam ipse fit uictima, dum*

C'est à sa ressemblance [du
Christ] que le très bienheureux Sa-
turnin, tandis qu'il offrait la vic-

²²⁰ [...] *compellentibus nobis, aut sacrificando placeat aut moriendo letificet ! Ibid.*

²²¹ *Postrema enim parte funis eius quead posteriora tauri ipsius defluebat sancti uiri pedes illigant, hactumque stimulis acrioribus taurum de superiori Capitolii parte in plana precipitant. Nec mora, inter primos descensus ipsius gradus, capite conliso, cerebroque excusso et corpore omni membrorum parte lacerato, dignam Deo animam Christus excepit ut quam pro nomine suo fideliter dimicantem suppliciiis furor gentilis extorserat suis post uictoriam laureis coronaret. Ibid. 4, p. 71.*

*sacerdotium electus agit martyrium deuotus impleuit, ut per eminentiam iustitiae atque uictoriae et testis fierit et antestis*²²².

time, devint lui-même victime, quand, choisi pour agir comme grand prêtre, accomplissait le martyre avec amour, afin que, par l'excellence de sa rectitude et de sa victoire il soit témoin et évêque.

Deux autres thèmes de cette messe méritent d'être relevés : la prédication de Saturnin comme le lever du *sol iustitiae*, « soleil de justice », et l'origine romaine de sa mission. La Passion introduit le ministère épiscopal de Saturnin ainsi :

Au temps où, après la venue corporelle du Sauveur, ce soleil de justice qui s'était levé dans les ténèbres avait commencé à éclairer de l'éclat de la foi la région de l'Occident, parce qu'insensiblement et graduellement le retentissement des Évangiles s'est répandu sur toute la terre, et que par un lent progrès la prédication des apôtres a brillé dans nos régions, alors que le dévouement du petit nombre de chrétiens faisait surgir de rares Églises dans quelques villes, et que sans cesse, par la déplorable erreur des païens, partout les temples rejetaient les fumées des odeurs répugnantes des sacrifices, il y a bien des années, à savoir sous le consulat de Dèce et de Gratus, la ville de Toulouse avait commencé d'avoir saint Saturnin pour premier et grand prêtre [évêque] du Christ, [comme le souvenir en est gardé] par un récit fidèle²²³.

Pour le rédacteur de la Passion, Saturnin a été le premier à dissiper les ténèbres du paganisme en faisant lever dans l'Occident le « soleil de justice », *sol iustitiae* (MI 3,20), par la lumière de sa « prédication apostolique », *apostolorum praedicatio*. Dans la Passion, on ne trouve aucune indication sur l'origine de l'évêque missionnaire. Mais il semble que la *contestatio* de la messe ait été la source de l'affirmation des légendes plus tardives de son origine orientale, en ce qu'elle dit qu'il est « venu de l'Orient ». L'origine de cette affirma-

²²² GaG 124.

²²³ *Tempore illo quo, post corporeum Saluatoris aduentum, exortus in tenebris sol ipse iusticie splendore fidei illuminare occidentalem plagam coeperat, quia sensim et gradatim in omnem terram Euuangeliorum sonus exiuit tardoque processu in regionibus nostris apostolorum predicatio chorucauit, cum rare in aliquibus ciuitatibus ecclesiae paucorum christianorum deuotione consurgerent, et crebra miserabili errore gentilium nidioribus foetidis in omnibus locis templa fumarent, ante annos satis plurimos, id est sub Decio et Grato consulibus, sicut fideli relatione retinetur, primum et summum Christi Tolosana ciuitas sanctum Saturninum habere coeperat sacerdotem. « Passio sancti Saturnini » 1, p. 66.*

tion peut être comprise de trois manières. Elle peut être une erreur, ou la reproduction fautive d'un texte source qui en aurait modifié le sens. Elle peut être le témoignage unique d'une tradition autrement perdue sur l'origine de Saturnin. Enfin, elle peut venir de la liturgie de l'Avent. En effet, selon Baudouin de Gaiffier, cette tournure viendrait d'une contamination de la liturgie, peut-être mozarabe, de l'Avent, et renvoie à des formulaires qui combinent une thématique de l'Avent avec la fête de saint Saturnin²²⁴, à une époque où l'Avent durait plus que les quatre semaines actuelles, ce qui avait pour conséquence que la fête du martyr tombait nécessairement pendant ce temps. Parmi ces formulaires il s'en trouve un qui contient cette phrase : « Dieu Père, qui fais lever le juste de l'Orient²²⁵ ». Gaiffier en formule donc l'hypothèse que le rédacteur de la messe gallicane avait devant lui un texte analogue, et a appliqué l'expression, « venu de l'Orient », qualifiant le Christ dans sa source, au martyr Saturnin²²⁶. Selon A.-V. Gilles, c'est cette expression de GaG qui a influencé l'attribution d'une origine orientale à Saturnin dans le développement ultérieur de sa légende²²⁷.

L'autre thème est l'origine romaine de la mission, selon la tradition arlésienne : selon la *contestatio*, Saturnin avait été « envoyé de Rome à la ville de Toulouse, et, à son tour, comme lieutenant de ton Pierre sur la Garonne, a accompli à la fois la charge épiscopale et le martyre ». Il semble qu'ici GaG voie en Saturnin le disciple direct des apôtres, et s'éloigne de la Passion, qui situe son martyre au milieu du III^e siècle. Ce qu'on doit retenir ici n'est pas la question historique, mais l'affirmation théologique : l'apostolicité de l'Église des Gaules dans ses origines, car elle a été fondée par un évêque « en-

²²⁴ B. DE GAIFFIER, « À propos d'un passage du *Missale Gothicum*. Saint Saturnin de Toulouse venait-il d'Orient ? », *AnBol* 66, 1948, 53-58.

²²⁵ On trouve une telle formulation pour la fête de s. Saturnin, le 29 novembre dans la liturgie hispano-mozarabe : *Deus Pater, qui ab oriente iustum exuscitas. Oracional visigótico*, éd. José VIVES, Barcelone, Biblioteca Balmes, MHS.L 1, 1946, 80.

²²⁶ B. DE GAIFFIER, « À propos d'un passage du *Missale Gothicum* », p. 54-55. E. ROSE, « Introduction », *GeG*, p. 295, n. 16, signale aussi que le début de la Passion fait écho au thème de l'Avent de l'attente du Christ qui vient comme *oriens* : « ce soleil de justice qui s'était levé dans les ténèbres avait commencé à éclairer de l'éclat de la foi la région de l'Occident ».

²²⁷ A.-V. GILLES, « Origine et diffusion du culte de saint Saturnin de Toulouse », *Saint-Sernin de Toulouse. IX^e centenaire*, Toulouse, Association du IX^e centenaire, 1996, p. 47-77.

voyé de Rome », « comme lieutenant de Pierre sur la Garonne ». Le *Missale Gothicum*, comme le dit Els Rose, est une « courroie de transmission essentielle » de cette tradition, qui se rencontre pour la première fois chez Césaire, et montre comment, si les sources liturgiques transmettent des données puisées dans des sources hagiographiques, elles peuvent aussi transmettre des traditions hagiographiques propres²²⁸.

Le formulaire de messe pour saint Saturnin montre comment, pour les chrétiens, il n'y a qu'un seul et unique sacrifice, celui du Christ, célébré sous diverses formes, qui s'interpénètrent mutuellement : en mourant, l'évêque participe au sacrifice du Christ au point d'être identifié au Christ en tant qu'offrande, et l'eucharistie est participation au sacrifice du Christ pour les chrétiens, mais aussi communion au sacrifice des martyrs. La citation du *Magnificat* dans la *collectio ad pacem* de cette messe²²⁹, *uniuersa misericordiae* (Lc 1,78), malgré sa discrétion, peut servir de clef herméneutique du formulaire tout entier. Elle renvoie à sa suite au récit de Luc, *oriens ex alto*, donc demeure dans l'ambiance Avent / Noël. Mais surtout elle articule discrètement le *sol iustitiae*, « soleil de justice », de la Passion, à *l'ab oriente partibus*, « venu de l'Orient », de la *contestatio*, et en guide la compréhension : en Saturnin, c'est le Christ lui-même qui vient annoncer le salut à son peuple. Ce salut est donné dans l'eucharistie, donc en Église : la prédication et le martyre de Saturnin identifient la Garonne au Tibre, donc Toulouse à Rome. La foi de l'Église est la foi de Pierre, quel que soit le lieu géographique où on se trouve, et puisque l'Église à Toulouse tient la même foi que l'Église à Rome, elle participe aussi à l'universalité de l'Église. Sacramentaire et ecclésiologie sont comme les deux faces corrélatives de cette messe : le sacrifice du Christ est unique, le corps du Christ qu'est l'Église est unique, et si on les rencontre tous les deux en habits différents, c'est toujours la même réalité qui est donnée en participation pour le salut des croyants.

²²⁸ [...] a crucial link in the transmission. GaG, « Introduction », p. 296.

²²⁹ GaG 126.

223. Saint Maurice et les martyrs d'Agaune : la victoire par le pardon dans le combat de la foi

Le récit des martyrs de la légion thébaine est connu par deux *Passiones* : la *Passio Aucaunensium martyrum*²³⁰, écrite par saint Eucher (370-449), moine de Lérins puis évêque de Lyon vers la fin de sa vie, et une *Passio* anonyme composée avant le milieu du VIII^e siècle au plus tard²³¹. Ces *Passiones* racontent le massacre de la légion thébaine à Agaune, dans les Alpes suisses, au début du III^e siècle. Ayant reçu du César Maximien l'ordre de massacrer des chrétiens, les 6 600 soldats sous le commandement de Maurice ont déserté. Cernés dans un col des Alpes, Maximien a fait mettre à mort un légionnaire sur dix. Sommés de nouveau de sévir contre les chrétiens, les militaires ont refusé de nouveau, ce qui a valu un nouveau massacre du dixième des survivants. Enfin, suite à la profession de foi de Maurice, le César a ordonné la mise à mort de l'ensemble de la légion. La translation des saints a eu lieu vers 380, et leur basilique, située sur une des routes principales entre Rome et la Gaule, est vite devenue un centre de pèlerinage important. Saint Sigismond (roi des Burgondes de 516 à 523) fonda l'abbaye de Saint-Maurice en 515, d'où le culte (et les reliques, dont on disposait en grande quantité) s'est répandu à travers la Gaule, la Germanie et l'Italie²³². Lorsque les Mérovingiens ont fait la conquête des terres burgondes, ils ont adopté saint Maurice

²³⁰ EUCHER DE LYON, *Passio Aucaunensium martyrum*, éd. B. KRUSCH, Hanovre, Impensis Bibliopolii Hahniani, MGH.SRM 3, 1965², p. 20-41.

²³¹ ERIC CHEVALLEY, « La Passion anonyme de saint Maurice d'Agaune. Édition critique », *Vallesia* 45, 1990, 37-120, texte p. 96-110, datation p. 92.

²³² Pour l'histoire de Saint-Maurice et du culte de ses martyrs : MAURICE ZUFFEREY, « Der Mauritiuskult im Früh- und Hochmittelalter », *HJ* 106, 1986, p. 23-58 ; *Id.*, *Die Abtei St. Maurice d'Agaune im Hochmittelalter (830-1258)*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, VMPiG 88, 1988 (dans sa recension de cet ouvrage, Hans Hubert Anton, CCMéd 138, 1992, p. 191-192, formule quelques critiques sur la présentation du martyre de saint Maurice et de ses compagnons, ainsi que sur l'histoire ancienne de l'abbaye, mais qui ne concernent pas les matières dont nous traitons ici) ; DANIEL THURRE, « Culte et iconographie de saint Maurice d'Agaune : bilan jusqu'au XIII^e siècle », *ZSA* 49, 1992, p. 7-18 ; ADALBERT JOSEF HERZBERG, *Der Heilige Mauritius : ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritiusverehrung*, Düsseldorf, Schwann, QMRKG 42, 1981², p. 18.22-23.

comme l'un de leurs patrons particuliers : son culte a été largement disséminé et jouissait d'une grande popularité²³³.

On sait grâce à la Passion composée par saint Eucher que la fête des martyrs était déjà célébrée le 22 septembre au milieu du V^e siècle²³⁴, et, selon une homélie de saint Avit de Vienne (450-517/519), on faisait une lecture solennelle de la Passion lors de cette fête²³⁵. Or les formules de la messe du GeG²³⁶ pour leur fête suivent de près cette Passion, souvent en reprenant les mêmes termes²³⁷.

Le chapitre 1 de la Passion fait le lien entre le nombre des martyrs et la vénération qu'on doit avoir pour « le lieu sacré d'Agaune », sanctifié par le témoignage de tant de martyrs :

Nous racontons par [notre] plume la passion des saints martyrs qui ont illuminé Agaune par leur sang glorieux, surtout en demeurant fidèle au récit ordonné du martyr qui nous est parvenu, afin que, grâce à la relation de leurs hauts faits qui suit, leur mémoire ne tombe pas dans l'oubli. Et si des lieux et des villes particuliers sont devenus célèbres en raison des martyrs individuels qu'ils possèdent, ce qui n'est pas sans mérite, puisque les saints ont versé leur sang pour le Dieu très-haut, combien

²³³ Sur la « Légion thébaine » dans les sources de la liturgie occidentale, voir M. KLÖCKENER, « 'legio sancta pro tui nominis confessione meruit uictoriae pal-mam' Die Märtyrer der Thebäischen Legion in den Gebetstexten der eucharistischen Liturgie der Westkirchen bis um das Jahr 1000 », *Akten des internationalen Kolloquiums Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.-20. September 2003 : Mauritius und die Thebäische Legion. Actes du Colloque international Fribourg, Saint-Maurice, Martigny, 17-20 septembre 2003 : Saint Maurice et la Légion thébaine*, éd. Otto WERMELINGER – Philippe BRUGGISSER – Beat NÄF – Jean-Michel ROESSLI, Fribourg, Academic Press, Par 49, 2005, 265-310, tableau comparatif de la *contestatio* et des deux *passiones*, p. 274-279, commentaire de la *contestatio*, p. 280-282.

²³⁴ EUCHER DE LYON, *Passio Aucaunensium martyrum* 19, p. 39.

²³⁵ *Praeconium felicitis exercitus, in cuius congregatione beatissima nemo perit, dum nullus euasit, cum iniustam sanctorum martyrum mortem quasi sortis iustitia iudicauit, qua bis super aciem dispersa mansuetam centuplex decimatis fructus adcreveret et odio in prosperum subfragante eatenus eligerentur singuli, donec simul conligerentur electi, ex consuetudine sollemni series lectae passionis explicuit.* AVIT DE VIENNE, Homélie 25 (Prononcée dans la basilique d'Agaune), *Ex homiliarum libro quae restant*, éd. Rudolf PEIPER, Berlin, Weidmann, MGH.AA 6, 2, 1883, 145-146, p. 145.

²³⁶ GaG 419-424 : formulaire de messe 62. Voir aussi *ibid.*, E. ROSE, « Introduction », p. 303-309.

²³⁷ *Ibid.*, p. 305.

plus ce lieu sacré d'Agaune ne doit-il pas être honoré, dans lequel on dit que tant de milliers ont été tués, martyrisés par l'épée pour le Christ²³⁸ ?

La *praefatio* reprend ce thème du grand nombre de martyrs ; toutefois elle établit un parallèle, non pas avec la sainteté du lieu, mais entre leur nombre et l'immensité de la miséricorde divine devant le péché :

*Omnipotentis Domini, misericordiam in huius diei sex milium sexcentorum martyrum sollemnitate, fratres karissimi, depraecemur, ut, qui tante plebi suae gloria martyrii contulit, ita nobis diei immensa peccaminum misericordiae suae largitate laetefecit. Per Dominum nostrum Iesum*²³⁹.

Frères très chers, implorons la miséricorde du Seigneur tout-puissant en ce jour de la fête des six mille six cents martyrs, afin que, comme il a conféré la gloire du martyre à un si grand nombre de son peuple, il nous réjouisse aujourd'hui par l'immense libéralité de sa miséricorde envers nous pour [nos] péchés. Par notre Seigneur Jésus.

On peut donc penser qu'au moins la *praefatio* n'était pas destinée à être employée à Agaune, car elle adapte la thématique à d'autres lieux en l'universalisant.

La *collectio* qui suit évoque « l'audace », *audacia*, des martyrs à protéger le « nom de chrétien » devant la persécution et les menaces répétées, audace que Dieu leur a donnée. Cette audace les a conduits à « être couronnés de béatitude » ; l'oraison s'appuie sur cette affirmation pour demander en faveur des fidèles d'aujourd'hui, à la prière des martyrs, une aide semblable pour être libérés, « innocents de toute connivence avec le péché » :

²³⁸ *Sanctorum passionem martyrum, qui Acaunum glorioso sanguine inlustrant, pro honore gestorum stilo explicamus, ea utique fide, qua ad nos martyrii ordo peruenit, nam per succedentium relationem rei gestae memoriam nondum intercepit obliuio. Et si pro martyribus singulis loca singula, quae eos possident, uel singulae urbes insignes habentur, nec inmerito, quia pro Deo summo pretiosas sancti animas refundunt, quanta excolendus est reuerentia sacer ille Acaunensium locus, in quo tot pro Christo martyrum milia ferro caesa referuntur ?* EUCHER DE LYON, *Passio Acaunensium martyrum* 1, p. 33.

²³⁹ GaG 419.

*Deus, qui sanctis tuis Acauninsebus pro tuicione christiani nominis persecutionis audaciam sustulisti, eorumque animum adepiscendam dignetatis tuae martyria perfulgentem gratia incetasti, exaudi supplices tuos et praesta, ut sicut illi tuo munere meruerunt beatifice coronari, ita eorum suffragiis ab omni conluione peccati te auxiliante redamur innoxii. Per Dominum*²⁴⁰.

Dieu, qui dans la persécution as élevé tes saints d'Agaune à l'audace pour la défense du nom de chrétien, et dont tu as excité le courage pour acquérir la grâce resplendissante de l'honneur [que tu donnes] par le martyre ; exauce ceux qui te supplient, et, comme ils ont obtenu par ton don d'être heureusement couronnés, de même, à leur intercession rends-nous par ton secours innocents de toute connivence avec le péché. Par le Seigneur.

Le thème de l'« audace » est important dans la Passion d'Eucher. Au chapitre 2, son auteur énumère les mesures prises contre celui « qui osait encore déclarer le culte du vrai Dieu²⁴¹ » une fois lancée la persécution de Maximien. Puis il parle de « l'audace » des membres de la légion thébaine lorsqu'ils ont refusé d'obéir à l'ordre de sévir contre des chrétiens :

Ainsi, quand eux aussi, comme les autres soldats, se trouvaient destinés à prendre au piège une foule de chrétiens, eux seuls ont osé se retirer de ce service de cruauté et refusé d'obéir à ce genre d'ordre²⁴².

Cette audace dans le service du Christ ressort des prises de parole de Maurice, comme lorsqu'il déclare devant Maximin :

Nous sommes tes soldats, ô empereur, mais les serviteurs de Dieu seul, lui que nous confessons librement. Nous te devons le service militaire, et à lui l'innocence ; nous prenons de toi la solde pour notre travail, de lui nous recevons le début de la vie [...]. Nous proclamons que nous sommes chrétiens, nous ne pouvons pas persécuter des chrétiens²⁴³.

²⁴⁰ GaG 420.

²⁴¹ [...] *qui tunc Dei ueri cultum profiteri audebant*. EUCHER DE LYON, *Passio Aucaunensium martyrum* 2, p. 33.

²⁴² [...] *Itaque cum et hi, sicut ceteri militum, ad pertrahendam christianorum multitudinem destinarentur, soli crudelitatis ministerium detrectare ausi sunt adque huiusmodi praeceptis se obtemperaturos negant*. *Ibid.* 4, p. 34.

²⁴³ *Milites sumus, imperator, tui, sed tamen serui, quod libere confitemur, Dei. Tibi militiam debemus, illi innocentiam ; a te stipendium laboris accepimus, ab illo uitae exordium sumpsimus [...]. Christianos nos fatemur, persequi christianos non possumus*. *Ibid.* 9, p. 36-37.

Dans son audace, Maurice affirme devoir garder « l'innocence », *innocentia*, devant Dieu en servant l'empereur par le refus de persécuter, tandis que l'oraison liturgique demande que les chrétiens deviennent « innocents », *innocentii*, de tout péché (plus exactement « libres de tout dommage causé par le péché ») grâce au pardon obtenu par l'intercession des martyrs. Le mot employé n'est pas le même, mais l'idée est identique, quoique dans une perspective renversée : les martyrs ont gardé l'innocence par leur audace, tandis que cette audace leur permet d'obtenir pour les fidèles d'être libérés des dommages causés par leurs propres péchés.

Le chapitre 3 de la Passion loue la foi et le service empressé (*fides* et *deuotio*) de la légion thébaine ; leur force dans la bataille contre les ennemis de l'empereur n'était surpassée que par la *deuotio* envers le Christ :

Il y avait alors dans l'armée une légion de soldats qu'on appelait la légion thébaine. On lui donnait le nom de légion parce qu'elle comptait six mille six cents hommes en armes. Ils sont venus des terres de l'Est en renfort à Maximien, des hommes forts en bataille et nobles par leur force, mais encore plus nobles par la foi : à l'égard de l'empereur, ils combattaient avec puissance, à l'égard du Christ, ils combattaient par l'empressement de leur service²⁴⁴.

L'oraison *ad pacem* reprend cette idée, et aussi le même vocabulaire, dans son développement sur la foi et la *deuotio* des martyrs :

*Deus, cui acceptissimum ac iocundissimum sacrificium esse sanctorum tuorum fides atque deuotio, adesto familiae tuae tibi supplici misericordia tuam per sanctorum tuorum Acauninsium suffragia postolanti, et da ut qui te peccatorum suorum errore laeserunt, placere tibi per sanctorum tuorum intercessione mereantur. Per*²⁴⁵.

Dieu, pour qui le sacrifice le plus agréable et qui te réjouit le plus est la foi et le service empressé de tes saints, assiste tes serviteurs qui, suppliants devant toi, implorent ta miséricorde par l'intercession de tes saints d'Agaune : accorde à ceux qui t'ont blessé par l'erreur de leurs péchés de te plaire par l'intercession de tes saints. Par.

²⁴⁴ *Erat eodem tempore in exercitu legio militum, qui Thebaei appellabantur. Legio autem uocabatur, quae tunc sex milia ac sexcentos uiros in armis habebat. Hi in auxilium Maximiano ab Orientis partibus acciti uenerant uiri in rebus bellicis strenui et uirtute nobiles, sed nobiliores fide : erga imperatorem fortitudine, erga Christum deuotione certabant. Ibid. 3, p. 33.*

²⁴⁵ GaG 422.

Dans le contexte du début de la prière eucharistique, à l'orée de la prière où s'actualise le sacrifice du Christ, la prière montre en quoi consiste pour nous l'essentiel de ce sacrifice : « la foi et le service empressé ». C'est de cette manière que le sacrifice célébré devient le sacrifice de ceux qui le célèbrent : participant à la foi et à la *deuotio* des saints, ils s'offrent en sacrifice avec le Christ, trouvent la libération de leurs péchés et reçoivent le don de pouvoir plaire à Dieu.

Mais c'est dans l'*immolatio* que la Passion devient la plus présente. Elle reprend largement son récit, montrant comment les légionnaires, sommés par l'empereur de massacrer des chrétiens, sont en réalité destinés par Dieu à recevoir la couronne du martyre, puis comment ils ont été décimés :

Dignum et iustum est, uere aequum et iustum est nos tibi gratias agere, Domine, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus. Tu enim, Domine, Thebeorum exercitum ad populi tui supplicium destinatum ita subita iussionis tuae gratiam reuocasti, ut plus elegerent sedola deuocione interfice quam de christianorum sanguinem sakiari, nec cum tantis <cunctantes> ut te auxiliante persecucione sonus <persecutionis onus> excepere ceruices suas persequentibus inclinare, et cum rabies inimici decernerit, ut Dei populus denumerationis instantia deperirerit, ille reptus est decemus, qui antecepacione martyrii fierit primitiuos. Clamur in castris oritur, uirtus demigandi < demigrandi > contemnetur, de adsummatione martyrii contentio ardua commouetur. Dei populus ferro confoditur <confoditur ?>, sanguis innocentum effunditur <effunditur ?>, fides inlibata seruatur. Sic, Domine, militis proteges tuos, ut nec defuerit in passione pacientia nec infesione <in confessione ?> constantia. Inter beatorum bella et beata certamina plus metuit gloriosa confessio de cummiltonum <conmiltonum> consor-

Il est digne et juste, il est vraiment équitable et juste de te rendre grâce, Seigneur, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant. Car c'est toi, Seigneur, qui as appelé auprès de toi par la grâce soudaine de ton commandement la cohorte thébaine qui devait châtier ton peuple, eux qui ont choisi, dans une dévotion empressée, de mourir plutôt que de s'assouvir du sang des chrétiens ; et sans temporiser, avec ton secours, ils ont soutenu le poids de la persécution au point d'incliner leurs nuques devant leurs persécuteurs, et, quand la rage de l'ennemi, sous la pression du dénombrement, a décidé de faire périr le peuple de Dieu, le dixième a été mis à mort, devenu la garde avancée et les prémices du martyre. Une clameur s'élève dans le camp, on méprise la contrainte du départ [la mort], on s'exhorte mutuellement avec énergie à subir le martyre. Le peuple de Dieu est transpercé par le fer, le sang des innocents est versé, la foi est gardée sans tache. C'est ainsi, Seigneur, que tu protèges tes soldats, afin qu'ils ne manquent ni de pa-

tio diuidi, quam mano <manu> carnefecis gloriari. Totus namque Dei populus tante ardoris fidei alacretate flagrabat, ut se tardaretur persecutio corporis, praecederet deuocio passionis. Tanta enim fuit constantia populi et inimici, ut nec furor inuenirit postmodum quod occiderit, nec gloriosum remanserit quod peririt. Factus est sacer ille Agauninsium locus per suffragia martyrum salus praesentium praesidium futurorum, quam sanguis unda perfudit, praeciosorum corporum societas consecrauit. Vnde merito tibi, Domine, inter chorus martyrum et uocebus angelorum laudis tibi debitas agemus cum exultatione dicentis : Sanctus²⁴⁶.

tiens dans la souffrance, ni de constance dans le témoignage. Entre les guerres des bienheureux et les bienheureux combats, leur glorieuse confession de foi a plus craint d'être coupée de l'union avec leurs compagnons d'armes que de recevoir la gloire de la main du bourreau. Car tout le peuple de Dieu brûlait vivement d'une telle ardeur de foi que si la persécution du corps tardait, l'amour de la passion l'anticipait. En effet, si grande était la constance du peuple et de l'ennemi qu'après, la fureur ne trouva plus personne à tuer, et personne parmi ceux qui devaient périr glorieusement ne resta. Ce lieu sacré d'Agaune est devenu, par les prières des martyrs, un lieu de salut pour ceux qui sont présents, et de protection pour ceux qui viendront, puisque le flot du sang [des martyrs] y a été versé, et la compagnie de [leurs] corps précieux l'a consacré. Ainsi c'est à bon droit, Seigneur, que, parmi le chœur des martyrs et les voix des anges, nous te rendons la louange qui t'est due, disant avec exultation : Saint.

Le moment même de leur mise à mort reprend une expression de la Passion d'Eucher, *ceruices persecutoribus praebentes*, « présentant leur nuque à leurs persécuteurs », devenue dans le texte liturgique *ceruices suas persequentibus inclinare*, « inclinant leur nuque devant leurs persécuteurs » :

Ils sont tombés de tous côtés par le glaive, sans même protester ou se défendre, mais, ayant déposé leurs armes, ils ont présenté leur nuque aux persécuteurs, et ont offert leur gorge ou leur corps découvert²⁴⁷.

²⁴⁶ GaG 423.

²⁴⁷ *Caedebantur itaque passim gladiis, non reclamantes saltem aut repugnantes, sed, depositis armis, ceruices persecutoribus praebentes, et iugulum percussoribus uel*

Puis l'*immolatio* revient sur la protection dont Dieu entoure les martyrs : « C'est ainsi, Seigneur, que tu protèges tes soldats, afin qu'ils ne manquent ni de patience dans la souffrance (*in passione patientia*), ni de constance dans le témoignage (*in confessione constantia*) ». Mais dans la Passion, cette constance a conduit Maximien, désespérant de pouvoir les infléchir, à condamner les légionnaires à mort :

Quand Maximien entendit ces propos [le discours de Maurice dans le chapitre 9], et comprit leur persévérance dans la foi du Christ, désespérant de pouvoir les faire revenir sur leur très glorieuse constance, il décréta par un seul jugement de les mettre tous à mort, et ordonna que la sentence soit exécutée par les troupes de militaires massées autour²⁴⁸.

C'est donc la constance dans la foi qui était la cause directe de la mort des martyrs : la foi s'est épanouie dans le témoignage de la vie, à l'imitation du Christ. Cette identification au Christ ressort du chapitre 10, où la typologie de la brebis qui n'ouvre pas la bouche (Is 53,7), du IV^e chant du Serviteur, est appliquée à la légion thébaine au moment même où ils participent dans leur chair à la passion du Seigneur :

Ils se souvenaient d'une seule chose : le confesser, lui qui a été conduit à la mort sans se plaindre, et qui, comme un agneau, n'a pas ouvert la bouche. Ainsi, comme les brebis du troupeau du Seigneur, ils ont subi d'être déchirés eux aussi comme par une incursion de loups²⁴⁹.

Dans la suite, l'*immolatio* introduit un jeu entre deux « constances », l'une du « peuple » chrétien, à savoir les martyrs, l'autre, de l'« ennemi » :

intectum corpus offerentes. EUCHER DE LYON, *Passio Aucaunensium martyrum* 4, p. 34.

²⁴⁸ *Cum haec talia Maximianus audisset obstinatosque in fide Christi cerneret animos uirorum, desperans, gloriosam eorum constantiam posse reuocari, una sententia interfici omnes decreuit et rem confici, circumfusus militum agminibus, iubet*. Ibid. 10, p. 37.

²⁴⁹ [...] *hoc solum reminiscentes, se illum confiteri, qui nec reclamando ad occisionem ductus est et tamquam agnus non aperuit os suum, ipsi quoque tamquam grex Dominicus ouium laniari se tamquam ab inruentibus lupis passi sunt*. Ibid.

En effet si grande était la constance du peuple et de l'ennemi qu'après, la fureur ne trouva plus personne à tuer, et personne parmi ceux qui devaient périr glorieusement ne resta.

Il y a donc une constance bonne et sainte, qui est la persévérance dans la confession de la foi, qui est don de Dieu, et la constance mauvaise, qui est l'obstination dans le refus de la foi et le désir de s'y opposer.

La *contestatio* revient ensuite sur le discours de Maurice devant l'empereur rapporté au chapitre 9 :

Nous avons vu les peines et les périls de nos compagnons, nous avons été même aspergés de sang quand ils ont été massacrés par le glaive, et cependant nous n'avons pas pleuré la mort de nos très saints compagnons d'armes et les rites funèbres de nos frères, nous ne nous sommes pas affligés, mais nous avons plutôt chanté des louanges et accompagné leur mort avec joie, parce qu'ils ont été trouvés dignes de souffrir pour le Seigneur leur Dieu²⁵⁰.

Dans sa reprise de l'expression de « compagnons d'armes », (*commilitones*), l'*immolatio* déplace un peu la perspective :

Entre les guerres des bienheureux et les bienheureux combats, leur glorieuse confession de foi a plus craint d'être coupée de l'union avec leurs compagnons d'armes que de recevoir la gloire de la main du bourreau.

Il ne s'agit plus de l'attitude de ceux qui ont survécu pour l'instant envers leurs compagnons qui sont déjà morts, mais de celle de ceux qui vont maintenant mourir lorsqu'ils affrontent le supplice : dans la Passion, on relisait le passé, tandis que dans la *contestatio*, le passé demeure présent et permet de faire face au présent ou à l'avenir, ce qui est surtout la perspective de la liturgie.

Dans sa conclusion, l'*immolatio* fait un retour sur la fin du chapitre 1 de la Passion d'Eucher, opérant ainsi une sorte d'inclusion :

Le lieu sacré d'Agaune est devenu, par les prières des martyrs, un lieu de salut pour ceux qui sont présents, et de protection pour ceux qui vien-

²⁵⁰ *Vidimus laborum periculorumque nostrorum socios, nobis quoque sanguine aspersis, trucidari ferro, et tamen sanctissimorum commilitonum mortes et fratrum funera non fleuimus, non doluimus, sed potius laudauimus et gaudio prosecuti sumus, quia digni habiti essent pati pro Domino Deo eorum. Ibid. 9, p. 36.*

dront, puisque le flot du sang [des martyrs] y a été versé, et la compagnie de [leurs] corps précieux l'a consacré.

À la fin de son premier chapitre, Euchère se demandait :

Combien plus ce lieu sacré d'Agaune ne doit-il pas être honoré, dans lequel on dit que tant de milliers ont été tués, martyrisés par l'épée pour le Christ²⁵¹ ?

Le sang des martyrs est un soutien pour les chrétiens : le lieu où ils ont versé leur sang et où les corps sont conservés sont des lieux de salut et de protection. Dans l'eucharistie, le salut est donné par la communion à la coupe du sang. En la célébrant aujourd'hui lorsqu'ils fêtent les martyrs, les chrétiens deviennent les *commilitones*, les « compagnons d'armes » des saints qui demeurent en communion entre eux (*praeciosorum corporum societas*, « la compagnie de leurs corps précieux ») dans le combat de la foi. Le sang des martyrs est en quelque sorte assimilé au sang du Christ : c'est parce qu'il y a été versé qu'Agaune est devenu un lieu de salut et de protection.

224. Dieu se rend présent par la présence de ses saints

L'étude de ces textes pour des célébrations de saints, construits soit à partir du récit biblique, dans le cas des saints Innocents, soit à partir des *passiones*, dans les cas de saint Saturnin et des martyrs d'Agaune, montre que les saints s'y rendent présents par leur action et par leur intercession. Par exemple, on attend la miséricorde et le pardon des péchés par l'intercession de saint Saturnin : « que [...] tu accordes à ce peuple le pardon de ses péchés par son intercession²⁵² » – et on sollicite aussi le salut des défunts – « qu'il fasse sortir des enfers les âmes des défunts²⁵³ ». Cet élargissement de la sacramentalité à la présence des saints par leur action en tant que sources médiatees des bénédictions divines se fait au moyen d'une *mimêsis* symbolique caractéristique du fonctionnement typologique des liturgies gallicanes, puisque les célébrations des saints fournissent un autre type de « référence mémoriale » : on rend grâce tou-

²⁵¹ [...] *quanta excolendus est reuerentia sacer ille Acaunensium locus, in quo tot pro Christo martyrum milia ferro caesa referuntur ? Ibid., 1, p. 33.*

²⁵² GaG 124.

²⁵³ GaG 125.

jours pour l'œuvre du Christ lui-même, mais on rend grâce aussi pour son œuvre accomplie dans les saints et qui se poursuit dans l'Église. C'est « parce que » (*unde*) Saturnin a « accompli à la fois la charge épiscopale et le martyre » que l'Église bénit le Seigneur (*benedicimus te, Domine*) et demande le pardon par l'intercession du saint²⁵⁴. La *contestatio* de saint Saturnin possède une structure eucharistique et anaphorale. Dans le cas de la messe pour les martyrs d'Agaune, la présence des saints est encore plus prégnante, en raison du caractère dramatique et réaliste de sa narration, et sans doute aussi parce que cette messe pouvait être célébrée en présence de leurs reliques. La « référence mémoriale » y devient presque un « récit d'institution hagiographique » :

Une clameur s'élève dans le camp, on méprise la contrainte du départ [la mort], on s'exhorte mutuellement avec énergie à subir le martyre. Le peuple de Dieu est transpercé par le fer, le sang des innocents est versé, la foi est gardée sans tache. C'est ainsi, Seigneur, que tu protèges tes soldats, afin qu'ils ne manquent ni de patience dans la souffrance, ni de constance dans le témoignage²⁵⁵.

L'emploi du présent historique suggère que les fidèles d'aujourd'hui deviennent les contemporains des martyrs et qu'ils partagent leurs combats, tandis que la dernière phrase doit s'appliquer aussi bien à Maurice et à ses compagnons qu'aux chrétiens venus célébrer leur fête, car ils font partie eux aussi de la *militia Christi*, et attendent de Dieu la même protection. La communion qui rassemble encore aujourd'hui les saints – « la compagnie de [leurs] corps précieux » – et qui consacre la terre d'Agaune, permet aux chrétiens d'aujourd'hui de participer à cette même communion. Des liturgies comme celle des martyrs d'Agaune montrent que les membres de l'Église encore sur cette terre sont des concitoyens des saints, et aussi que Dieu se rend présent par la présence active de ses saints. En effet, on prie pour le pardon, la force et le salut par l'intercession des saints, mais ces dons viennent de Dieu. Comme les reliques, la liturgie de la fête des saints est une médiation de la présence et de la puissance divine.

²⁵⁴ GaG 127.

²⁵⁵ GaG 423.

23. Les messes votives

Les formulaires de messe pour des célébrations votives occupent une place importante dans les sources liturgiques gallicanes : ils font expérimenter l'eucharistie comme moyen d'obtenir des bienfaits précis pour celui qui l'offre, parfois dans le contexte du culte des saints, parfois en dehors de ce contexte. Ces « messes votives » ne ressemblent en rien aux messes votives du Moyen Âge tardif ou du Missel romain moderne ; une importante étude de ces formulaires par Arnold Angenendt porte le titre *Missa specialis*²⁵⁶, un nom qui aide à mieux saisir leur caractère. Ce sont des messes privées ; leur nature privée ne réside pas tant dans la manière de les célébrer que dans leur motivation et dans leur contenu. Ce ne sont pas des célébrations des mystères du salut ou du prolongement du mystère pascal dans les hauts faits des saints, mais des célébrations en vue de l'obtention de bienfaits particuliers, de l'exaucement d'une demande précise, très souvent la rémission des péchés, pour des personnes nommées. Le Missel de Bobbio présente un intérêt particulier ici, puisque parmi ses autres composants il comporte une série de messes votives ainsi qu'un pénitentiel, témoignant d'une rencontre de la pénitence tarifée avec la célébration eucharistique votive. Dans le système de pénitence tarifée, les pénitences canoniques pouvaient être rachetées, soit par des pénitences plus brèves, mais plus exigeantes, soit en versant une somme d'argent, soit en faisant célébrer un nombre déterminé de messes²⁵⁷. Cette évolution importante de la discipline pénitentielle a modifié également la pratique eucharistique, en conduisant à la composition de nombreux formulaires de ce nouveau genre de messe, et en favorisant la multiplication de célébrations en l'absence du peuple. C. Vogel cite le cas de l'abbaye de Saint-Riquier, où l'abbé Angilbert institua en 814, en plus des deux messes conventuelles quotidiennes, la célébration de trente messes

²⁵⁶ Arnold ANGENENDT, « Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen », *FMSt* 17, 1983, p. 153-221, repris dans A. ANGENENDT, *Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag*, éd. Thomas FLAMMER – Daniel MEYER, Münster, Lit-Verlag, « Ästhetik – Theologie – Liturgik » 35, 2005², p. 111-190.

²⁵⁷ Pour des exemples de différentes formes de rachat, voir Cyrille VOGEL, « Une mutation culturelle inexplicée : le passage de l'Eucharistie communautaire à la messe privée », *RevSR* 54/3, 1980, 231-250, p. 243-245.

privées à des autels latéraux par autant de moines²⁵⁸. Du point de vue du développement des messes votives le Missel de Bobbio peut être tenu comme témoin des transitions entre la liturgie gallicane et la liturgie romano-franque, et entre deux visions théologiques de la liturgie eucharistique.

231. *Une offrande volontaire en l'honneur des saints*

Notre premier exemple est le troisième formulaire de la série de messes votives du Missel de Bobbio. Les autres messes privées du Missel de Bobbio mettent en avant le thème du pardon des péchés, mais cette messe est de portée plus générale. La *praefatio* (mais elle n'en porte pas le nom) et la secrète demandent des biens sans précision particulière :

*Deum, cui acceptiora sunt vota
fidilium quam munera, fratres
karissimi, supplices deprecimur, ut
hanc oblacionem famulo suo ill.
dignanter accipias : tribuas ei magna
pro paruis, pro temporalibus premia
sempiterna ; des ei auxilium sue
[intell seu] presidium gracie tue, ut
quod humiliter inplorat, Dominum
largiente suscipiat*²⁵⁹.

Frères très chers, demandons humblement à Dieu, pour qui les prières de ses fidèles sont plus agréables que leurs dons, que tu veuilles bien recevoir cette offrande pour son [ton ?] serviteur N. : accorde-lui de grandes choses pour des petites, la récompense éternelle à la place des biens de ce monde. Accorde-lui ton aide et le secours de ta grâce, afin qu'il reçoive par le don généreux du Seigneur ce qu'il implore humblement.

Ce premier texte commence comme une *praefatio missae*, en s'adressant à l'assemblée (« frères très chers ») et non pas à Dieu. Mais comme c'est souvent le cas dans l'euchologie gallicane, le discours change brusquement de destinataire : jusqu'à *famulo suo*, « son serviteur », on parlait à l'assemblée, mais à partir de *dignanter accipias*, on se met à parler à Dieu. Ce texte se construit autour de deux antithèses et d'une série de trois verbes.

La première antithèse est entre les *vota*, que nous avons traduit par « prières », probablement des intentions de prière associées

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 238.

²⁵⁹ GaB 431.

aux dons offerts à l'occasion de ce genre de célébration, et *munera*, traduit par « dons », soit offerts comme des « offrandes de messe » en nature, soit, dans un sens plus large, en tant que devoirs cultuels. Les *uota*, jaillis spontanément du cœur des fidèles, sont plus acceptables que les *munera*, donnés par devoir. La deuxième antithèse est entre les *magna*, « les grandes choses », avec les *praemia sempiterna*, « la récompense éternelle », et les *parua*, « les choses modiques », avec les *temporalia*, « les biens de ce monde ». Les deux antithèses sont liées : on offre ses prières et ses dons cultuels, pris sur les « choses modiques » et les « biens de ce monde », et Dieu donne de « grandes choses » et les « biens du monde à venir ». Cette oraison semble introduire un certain caractère marchand dans sa prière de demande. De soi, les formulations sont correctes, à condition de comprendre que c'est déjà Dieu qui nous donne les réalités qui passent, afin que nous en usions de manière à parvenir, par sa grâce, à la récompense éternelle, elle-même également un don. Mais l'oraison demeure susceptible d'une compréhension à caractère marchand.

Les trois verbes qui structurent l'oraison sont : *accipio*, « recevoir » ou « prendre » ; *tribuo*, « accorder » ; et *do*, « donner ». *Accipio* est le verbe utilisé aussi bien dans le *Qui pridie* gallican du CeM 15 que dans le canon romain²⁶⁰ à la fois pour dire que le Christ « prend » un pain, et pour exprimer son commandement aux apôtres : « Prenez ». Ici on demande à Dieu de recevoir l'« *oblatio* », l'offrande de son serviteur. C'est aussi un mot du canon, utilisé juste avant le récit d'institution pour désigner le pain et le vin : *Quam oblationem*, « laquelle offrande ». Il s'agit donc d'un vocabulaire sacrificiel. Mais le contexte suggère que ce mot désigne en même temps l'offrande en nature apportée par celui pour qui on célèbre la messe. En conséquence, la demande de ce fidèle, symbolisée par son offrande, se trouve identifiée à l'offrande eucharistique qu'on demande à Dieu de « prendre » ou « recevoir ». Le deuxième verbe est *tribuo* : on demande à Dieu d'accorder ses dons spirituels à la place des choses de ce monde. La prière place en premier lieu les dons éternels : on pense surtout à la vie éternelle donnée dans et par l'eucharistie. Le troisième verbe est *do* : il s'agit ici du bienfait particulier qui est de-

²⁶⁰ Le Missel de Bobbio, qui est la source de cette *praefatio*, suppose l'emploi du canon romain.

mandé, « par ton aide et le secours de ta grâce ». La prière semble construite de manière à relativiser l'importance de cette demande, mais elle n'y parvient pas tout à fait. D'une part, on ne serait pas en train de célébrer avec ce formulaire si l'impétrant n'avait pas formulé sa demande et apporté son offrande. D'autre part, les différentes catégories de bienfaits demandés sont présentées comme bien distinctes. On a l'impression que, si les prières et les bienfaits spirituels sont plus importants que les dons et les bienfaits de ce monde en théorie, ils le sont moins dans la pratique. En outre, la perspective est individuelle, et non pas communautaire.

La secrète commence par un enchaînement de citations bibliques :

Omnipotens et misericors Deus, cuy redditur uotum in Hierusalem (Ps 64, 2), exaudi precis famoli tui (2 Ch 6, 21), memor esto sacrificii sui, fiat <pinguia ?> holocausta sua (Ps 19, 4), tribue et deuociones graciae tuae : comple in bonis desiderium suum (Pr 10, 24), et corona eum in misericordia. Tibi Domine, quoniam fidele deuocione famoletur, ignusce facinora et ne logenda [intell. loquendo] committiat paterna pietate castiga²⁶¹.

Dieu tout-puissant et miséricordieux, c'est à toi qu'on rend ses vœux à Jérusalem (Ps 64, 2) : exauce les prières de ton serviteur (2 Ch 6, 21), souviens-toi de son sacrifice, rend <gras ?> son holocauste (Ps 19, 4), et accorde-lui l'attachement à ta grâce. Comble de biens son désir (Pr 10, 24), et couronne-le de miséricorde. Seigneur, puisqu'il te rend avec dévouement le service qu'il te doit, pardonne ses crimes, et, dans ta bonté paternelle, ne punis pas les [fautes] qu'il a commises en parlant.

D'une certaine manière, la secrète corrige les ambiguïtés de la *praefatio* : c'est Dieu qui « rend gras son holocauste », c'est-à-dire le rend acceptable, et accorde à l'impétrant la *deuotio* qui rend agréable « le service qu'il [...] doit ». La prière affirme donc que c'est Dieu qui répond à la demande qu'il a lui-même en quelque sorte rendue « recevable » ; et l'exaucement de la prière est articulé au pardon des péchés, même si le pardon des péchés n'est pas l'objet principal de ce formulaire.

²⁶¹ GaB 432. Dans le mot *logenda*, une lettre a été effacée entre o et g : p. 128, n. 5. Nous proposons de tenir cette correction pour juste et de comprendre *loquenda*.

La *contestatio* n'est pas propre au Missel de Bobbio²⁶². Elle se trouve aussi dans plusieurs témoins du Gélasien du VIII^e siècle²⁶³, ce qui suggère qu'elle a connu une diffusion relativement large dans des sources gallicanes maintenant perdues.

Vere dignum et iustum est omnipotens Deus, te laudare, te benedicere, teque glorificare, tuae maiestatis<i> ac uoluntatem<i> semper obtemperare, in quo es²⁶⁴ salus omnium populorum. Cui Abel munera obtulit; cui Abraham holocaustum offerre decreuit; cui Iacob uotum uouit et reddidit. Miserire seruo tuo ill. qui in honore sanctorum ill. uotorum munera offerit, <ut> per suffragia oracionum sanctorum tuorum, te protectorem suum semper agnuscant, et suae<i> auxilium<i> opem indesinenter inueniat. Illum glorietur<glorificetur> recipere premium qui deuoto<um> pectore<m> ad alta<m> contemplatione<m> suspendere. Tu es enim Deus qui nullum tibi perire uis: sed omnibus reddis magna pro paruīs pro morte uita pro pena gloria pro uotorum officia premia tribua sempiterna per Christum Dominum nostrum²⁶⁵.

Il est vraiment digne et juste, Dieu tout-puissant, de te louer, de te bénir et de te glorifier, de se conformer toujours à la volonté de ta majesté, car en elle se trouve le salut de tous les peuples. Abel t'offrit des dons; Abraham décida de t'offrir un holocauste; Jacob te consacra ses vœux et les tint. Aie pitié de ton serviteur N. qui présente l'offrande de ses vœux en l'honneur des saints NN. ; afin que, par les suffrages des prières de tes saints, il te reconnaisse toujours comme son protecteur, et qu'il trouve sans cesse le secours de son appui. Qu'il se glorifie [soit glorifié] de recevoir cette récompense qui revient au cœur qui se consacre à une contemplation élevée. Car tu es un Dieu qui veux qu'aucun des tiens ne péricule, mais tu rends à tous de grandes choses pour des petites, la vie pour la mort, la gloire pour le châtement, la récompense éternelle pour les services des vœux. Par le Christ notre Seigneur.

Dans cette *contestatio*, la demande n'est pas un élément auquel aboutit l'action de grâce, mais l'objet même du texte. Son caractère privé ressort de l'expression « ton serviteur N. qui présente l'offrande de ses vœux en l'honneur des saints »: c'est celui qui de-

²⁶² Voir l'étude de cette *contestatio* dans C. LAZOWSKI, « Célébrer l'Eucharistie », p. 105-107.

²⁶³ *Corpus praefationum, Apparatus* (Q-V), éd. E. MOELLER, Turnhout, Brepols, CCLL 161D, 1980, 1514-1515.

²⁶⁴ Comprendre *est*, d'après la recension gélasienne de ce texte : GeG 1850, GeA 2179, GeB 1240.

²⁶⁵ GaB 433.

mande des bienfaits qui « offre » lui-même, à la troisième personne du singulier²⁶⁶.

La *contestatio* s'ouvre en faisant appel à des *exempla* de sacrifices dans l'Ancien Testament : ceux d'Abel et d'Abraham (des types du sacrifice du Christ souvent rencontrés dans les anaphores, par exemple dans le canon romain et l'anaphore alexandrine de saint Jacques) ; quant à Jacob, on parle de la consécration des *uota*, des « vœux », mais c'est toujours du vocabulaire sacrificiel, comme nous avons vu plus haut. Les deux expressions reflètent la démarche de l'offrant, qui « offre des vœux » (très probablement une aumône offerte à l'occasion de la célébration) et pour qui on célèbre l'eucharistie en invoquant l'intercession des saints. Il ne s'agit pas des saints en général ; le manuscrit ne donne pas les noms, mais il prévoit un endroit pour les nommer, sans doute en fonction de la dévotion de celui qui offre, qui est lui aussi nommé. Offre-t-on en vue de la rémission des péchés, ou pour un autre bienfait ? Le texte semble pouvoir servir dans les deux cas, même si les deux autres oraisons du formulaire n'évoquent pas le pardon des péchés, tandis que cette thématique prédomine dans les autres formulaires votifs du Missel de Bobbio.

Cette *contestatio* comporte donc une série d'*exempla*. Ce ne sont pas des types : il ne s'agit ni d'efficacité typologique ni d'identité dans la différence, mais d'une juxtaposition de modèles tirés du passé avec une action d'aujourd'hui, une action qui est différente tant par son moment historique que par sa nature et sa visée. Dans la *praefatio*, on supplie Dieu d'« accorde[r] [...] de grandes choses pour des petites, la récompense éternelle à la place des biens de ce monde », dans le but de fonder la confiance chez celui qui demande, et de manière accessoire, comme louange ; c'est donc une démarche

²⁶⁶ Dans la version de ce texte conservée en GeG 1850, le verbe est également à la troisième personne du singulier. Mais dans les témoins plus tardifs de gélasien francs, le verbe est à la première personne du pluriel : « pour qui nous offrons » : GeA 2179, GeB 1240, et aussi dans un recueil canonique et liturgique en provenance de Saint-Amand d'Elnone (Saint-Amand-les-Eaux, diocèse de Tournai, aujourd'hui Cambrai), BnF *lat.* 1603, f. 103r (voir A. WILMART, « Les messes de la collection de Saint-Amand », *JLw* 3, 1921, p. 73). La deuxième recension de cette famille de sacramentaires a donné à ce texte une tournure plus traditionnelle, de sorte que le caractère ecclésial de la démarche se trouve mieux valorisé, et en même temps son caractère ministériel : l'impétrant offre par et avec le prêtre.

qui se situe à un niveau pédagogique ou catéchétique. L'idée d'alliance n'est pas entièrement absente, mais elle se présente dans la forme plutôt féodale d'une relation de vassalité, où le suzerain devient le protecteur de son vassal, celui qui lui offre l'hommage de ses vœux.

232. Missa omnimoda : une messe pour la rémission des péchés

Le formulaire de la *missa omnimoda* comporte cinq éléments : une apologie sacerdotale, une *collectio*, des prières *post nomina* et *ad pacem*, et la *contestatio*, tous à caractère fortement pénitentiel. De fait, toutes ces pièces, sauf la première, implorent le pardon des péchés d'une personne, qui doit être nommée dans les oraisons, et qui fait une offrande à caractère pénitentiel à l'occasion de la célébration de cette messe. Avant de passer à la *contestatio*, nous nous arrêterons un instant sur l'apologie initiale :

Omnipotens aeterne Deus, tuae gloriae pietati subplice deuocione deposco, ut omnium malorum meorum uincula soluas, cunctisque meis criminibus adque peccatis clementer ignuscas, ut quia me indignum et peccatorem ad ministerium tuum uocare dignatus est²⁶⁷, sic me idoneum tibi ministrum efficias, ut sacrificium de manibus meis placite ac benigne suscipias, et elictorumque sacerdotum me participem facias, et de preceptis tuis in nullo oberrare permittas²⁶⁸.

Dieu éternel et tout-puissant, je supplie ta glorieuse bonté avec un humble dévouement : délie tous les liens de mes fautes, dans ta clémence, ferme les yeux sur toutes mes transgressions et tous mes péchés, afin que, comme tu as bien voulu m'appeler à ton service [comme prêtre], moi qui suis indigne et pécheur, tu me rendes apte à accomplir ton service [sacerdotal], [de sorte que] que tu reçoives avec bonté de mes mains un sacrifice qui te plaise, et que tu me rendes participant des prêtres choisis, et que tu ne permettes pas que je m'écarte en rien de tes commandements.

Cette apologie, sans lien particulier avec l'ensemble du formulaire, à part la tonalité pénitentielle, formule trois demandes. La

²⁶⁷ Le « t » est effacé dans le manuscrit, mais encore lisible : dans la traduction nous avons suivi cette correction.

²⁶⁸ GaB 414.

première est que le prêtre qui célèbre soit libéré de tout péché. La deuxième, qui spécifie la première, est qu'il soit rendu « apte », *idoneus*, à accomplir le ministère, ou « service sacerdotal », *ministerium*, même s'il en demeure « indigne », *indignus*. Il convient de se rappeler ici que le mot *dignus* fait partie du vocabulaire de l'ordination depuis au moins l'anaphore de la *Tradition apostolique*. En conséquence, on peut comprendre de cette apologie que le prêtre qui a été trouvé « digne » de recevoir l'ordination demeure indigne à exercer l'ordre reçu à cause de ses péchés, et qu'il a donc toujours besoin de revenir à la source du pardon afin d'accomplir son service de manière qui plaise à Dieu. C'est le sujet de la troisième demande : qu'il offre le sacrifice de manière à ce qu'il soit agréé. On a ici une des premières occurrences de ce qui sera le contenu de cette autre apologie qu'est le dialogue de l'*Orate fratres* : « afin que tu reçoives avec bonté de mes mains un sacrifice qui te plaise » ; la formulation en est relativement proche, et l'idée est la même. Cette apologie a donc une fonction spécifique dans le formulaire : elle prépare le prêtre célébrant à assumer sa fonction d'impétrant et d'intercesseur en faveur du pécheur qui demande le pardon, afin de purifier du péché celui qui doit s'approcher de Dieu et demander le pardon pour un autre.

Le Missel de Bobbio est l'unique source gallicane de la *contestatio* de sa *Missa omnimoda*²⁶⁹. L'origine de cette formule est probablement hispano-mozarabe²⁷⁰ : on le trouve dans le *Liber ordinum mozarabe*²⁷¹, dans un manuscrit de Silos²⁷², et, dans une version plus développée, dans le *Missale mixtum mozarabe*²⁷³. C'est donc un texte qui semble avoir été diffusé principalement, mais pas exclusivement, dans les territoires de liturgie hispano-mozarabe.

Vere dignum et iustum est omnipotens Deus, per Christum Dominum nostrum, uerum pontefice<m> et solum sine peccati maco<u>la sacerdotum, per quem te aeternae

Il est vraiment digne et juste, Dieu tout-puissant, par le Christ notre Seigneur, le pontife véritable et seul prêtre exempt de la tache du péché, par qui je te prie instam-

²⁶⁹ GaB 414. Voir l'étude de cette *contestatio* dans C. LAZOWSKI, « Célébrer l'Eucharistie », p. 108-111.

²⁷⁰ *Corpus praefationum, Apparatus* (Q-V), 1668, p. 826-827 ; aussi (recension plus longue) 1669, p. 827-828.

²⁷¹ MoO col. 237.

²⁷² Rituel manuscrit de Silos de 1039, ff. 46-57, cit. MoO, col. 237, n. 1.

²⁷³ *Missale Mixtum*, PL 85, col. 984C-985C.

Pater et Domine, omnimoda intentione depono, ut oblationem hanc quam pro famulis<is> tuis<is> offerimus ill. benigne suscipias, egrotantium<bus> medellam sanitatis, impercias<impertias> locum lucis, et refrigerii animabus defunctorum in pace uocatus<is> tribuas, nostram omnium humilitatem intendas, crimena relaxis et peccata dimittas, simulque oracionis exaudias, et ubique nos protegendo custodias, ut heruti<eruti> <ab> auersitatibus mundi, hic et in aeternum sanctificati, te incessabiliter cum angelis et archangelis conlaudemus, ita dicentes: Sanctus²⁷⁴.

ment, Père et Seigneur éternel, à toute sorte d'intention : reçois favorablement cette offrande que nous t'offrons pour tes serviteurs NN., accorde le remède de la santé aux malades, attribue aux âmes des défunts appelées dans la paix un lieu de lumière et de rafraîchissement, sois attentif à notre petitesse à nous tous, remets les fautes et pardonne les péchés, et en même temps exauce les prières et garde-nous partout par ta protection, afin que, délivrés des forces hostiles de ce monde, sanctifiés maintenant et dans l'éternité, nous puissions te louer d'une même voix avec les anges et les archanges, disant ainsi : Saint !

Le caractère privé de la démarche ressort par l'emploi de la première personne du singulier : c'est un « je » sacerdotal, pas un « nous » ecclésial. Le Christ est le seul prêtre sans péché : c'est donc par lui qu'il faut prier pour toute intention, et tout particulièrement pour la rémission des péchés, et par lui qu'il faut offrir des offrandes. Mais quelles sont ces offrandes exactement ? On pense spontanément à l'eucharistie elle-même, et c'est certainement le cas. Cependant, un autre aspect, mis en lumière par Arnold Angenendt, doit être pris en compte²⁷⁵.

Angenendt montre que ces messes privées doivent être comprises à la lumière de la pénitence tarifée, d'autant que le Missel de Bobbio comporte un pénitentiel en quarante-sept canons²⁷⁶, suivi de deux oraisons *Super penitentem* : la première demande le pardon des péchés commis après le bain du baptême, grâce à une confession pu-

²⁷⁴ GaB 418, p. 124.

²⁷⁵ A. ANGENENDT, « Missa specialis », p. 182-183.

²⁷⁶ Les canons 1-3.6.9-12.14.16-18.24, dépendent du Pénitentiel de Colomban ; tous les autres, jusqu'au 38 (sauf 22, de provenance inconnue), des Pénitentiels tripartites ; les huit derniers à la fois du Pénitentiel de Cummean et de la Règle de Colomban ; voir A. WILMART, « Notice du Missel de Bobbio », p. 13-14.

blique²⁷⁷, et la seconde demande que le pardon accordé au pénitent l'« amène à la communion de (ton) corps et sang²⁷⁸ ». Les canons du pénitentiel prévoient des pénitences adaptées aux péchés énumérés ; par exemple, quelqu'un qui aurait commis un homicide involontaire fera pénitence pendant cinq ans, dont trois en jeûnant au pain et à l'eau²⁷⁹. Cependant, on avait commencé à commuer ces pénitences en aumônes. Le Missel de Bobbio n'en parle pas explicitement, mais la première oraison de la *Missa pro uiuos et defunctis* semble bien y faire allusion en évoquant « leurs aumônes que nous recevons²⁸⁰ ».

Si la datation de ce document à la fin du VII^e ou au début du VIII^e siècle est exacte, il s'agirait du premier manuscrit qui témoigne d'une collection de messes où la rémission des péchés est le thème principal, accompagnée d'un pénitentiel²⁸¹, dans le contexte du début de la commutation des pratiques ascétiques de la pénitence tarifiée en aumônes en lien avec l'offrande de l'eucharistie.

Cette *contestatio* ne fait aucun usage de la typologie, mais énumère une série de demandes : pour la santé des malades, pour le repos des défunts, et pour le pardon des péchés, le tout sous le signe d'une articulation pénitence – eucharistie. Le sacrifice assure le « manque à gagner » de l'efficacité d'une action qui est moindre que celle qui est normalement prévue pour la rémission de tel ou tel péché. Mais cette articulation peut aussi rappeler que ce n'est pas à la force du poignet, par l'austérité de sa pénitence, ou par la générosité de son offrande qu'on reçoit le pardon. Les péchés sont remis par le don gratuit de Dieu dans le sacrifice du Christ célébré dans l'Église. Le caractère gratuit du pardon, comme sa dimension ecclésiale, en ressortent de manière un peu paradoxale : c'est dans un rite à carac-

²⁷⁷ *Si qua sunt culparum suarum omnium uulnera te post sacri lauacri unda contraxit ita in hac publice confessione dilecta sanitur*, GaB 578, p. 176-177 ; voir GeV 1702 (pour un pénitent).

²⁷⁸ [...] *ad corporis et sanguis tui comunionis... perducas*. GaB 579.

²⁷⁹ *Si quis uero homicidium casum fecerit non uolens u annos peniteat iii in pane et aquam*, GaB 577 [IV].

²⁸⁰ [...] *quorum elimosinas erogandas suscepimus*. GaB 438.

²⁸¹ Voir R. MEENS, « Reforming the clergy : a context for the use of the Bobbio penitential », *The Bobbio Missal*, éd. Y. HEN – R. MEENS, 154-167, p. 155-156. Cependant, une prise en compte de la relation du pénitentiel et des messes votives du *Missel de Bobbio* semble aller contre la position défendue par Meens : que le pénitentiel avait pour but principal une réforme des mœurs du clergé. Ensemble, ils avaient certainement une visée plus large.

tère privé qu'on peut discerner le rappel que la pénitence n'est pas purement privée. En même temps, la célébration reste orientée vers la communion, comme le dit la deuxième oraison pour la réconciliation des pénitents, car le pardon admet de nouveau à la participation eucharistique sacramentelle.

Ce formulaire constitue donc une étape importante dans le développement de la liturgie pénitentielle, mais il se situe sur une frontière instable entre le « public » et le « privé », avec des demandes pour des besoins indéfinis, et en faisant également appel à l'intercession des saints. Au moment même où il semble que la pénitence tendait à devenir une affaire privée, au sein d'une forme également privée de la célébration eucharistique, il témoigne que la pénitence a pu reprendre une certaine dimension communautaire. Cette évolution semble avoir été rendue possible par une perte préalable du sens de l'action de grâce, et d'une diminution du sens de la typologie que l'action de grâce véhiculait.

233. *La messe de saint Sigismond : la communion pour la guérison du paludisme*

Le roi burgonde Sigismond a été assassiné en 523 par Clodomir (v. 495-524), roi d'Orléans. Après sa mort, les Francs avaient jeté son corps dans un puits à Saint-Pérvy-la-Colombe près d'Orléans, où il est resté jusqu'en 535/536, quand l'abbé Venerandus l'a ramené à Agaune pour y être enterré. Au cours du demi-siècle qui a suivi, sa renommée en tant que saint guérisseur, notamment en cas de fièvre, s'est développée²⁸². Le premier témoignage d'une messe de saint Sigismond en vue de la guérison de la fièvre vient de Grégoire de Tours, qui dit dans son *De gloria martyrum* :

Si ceux qui souffrent de refroidissement célèbrent avec dévotion une messe en son honneur et offrent l'oblation à Dieu pour son repos, aussi-

²⁸² Voir Jean-Marie THEURILLAT, « L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune des origines à la réforme canoniale 515-830 », *Valesia* 9, 1954, 1-128, p. 84, n. 11 (mort et enterrement de Sigismond) ; Erich ZÖLLNER, « König Sigismund, das Wallis und die historischen Voraussetzungen der Völsungensage », *MIÖG* 65, 1957, p. 1-14 ; Frederick S. PAXTON, « Power and the Power to Heal. The Cult of St. Sigismund of Burgundy », *EMEu* 2, 1993, p. 95-110 ; *ID.*, « Liturgy and Healing in an Early Medieval Saint's Cult : the Mass in honore sancti Sigismundi for the Cure of Fevers », *Traditio* 49, 1994, p. 23-43.

tôt les tremblements cessent, la fièvre disparaît et ils retrouvent leur santé de jadis²⁸³.

Ce texte de Grégoire montre que la messe de saint Sigismond qu'il connaissait avait un double but : la demande de guérison de la fièvre, mais aussi le repos de l'âme du roi défunt. Si sa puissance d'intercession était reconnue, sa condition de saint ne l'était pas, ou pas encore pleinement. En effet, pour prendre le vocabulaire bien plus tardif des procédures de canonisation, la « cause » de Sigismond n'était pas très forte. C'était un laïc, ni moine ni évêque, dont la mort violente n'était pas en défense de la foi, et dont la vie n'était pas exempte de fautes graves : il avait mis à mort son fils Sigéric, et dans son *Histoire des Francs*, Grégoire de Tours présente sa mort aux mains des Francs comme la juste vengeance divine pour ce crime²⁸⁴. C'est peut-être ce mélange incertain d'une réputation comme guérisseur et d'une renommée de sainteté de vie mal établie qui a donné un caractère mélangé au formulaire de messe connu de Grégoire. La messe mise au point probablement à Agaune, en priant pour le repos de l'âme du roi et en implorant la guérison du malade, servait à honorer le souvenir du roi en établissant son titre à être considéré comme saint, car la guérison miraculeuse attestait qu'il était déjà présent au ciel²⁸⁵.

Le formulaire de messe le plus ancien dont nous disposons est celui du Missel de Bobbio²⁸⁶, mais la messe de saint Sigismond a connu une très grande diffusion par la suite. Il serait plus exact de dire les messes, car il n'y a pas deux formulaires identiques : Frederick Paxton n'a trouvé qu'une seule oraison commune dans tous les

²⁸³ *Nam, si qui nunc frigoritici in eius honore missas deuote celebrant eiusque pro requie Deo offerunt oblationem, statim, compressis tremoribus, restinctis febribus, sanitati praestinae restaurantur.* GRÉGOIRE DE TOURS, *In gloria martyrum* 74, p. 537. Nous avons traduit *oblatio* par « oblation » afin de ne pas trancher entre des sens possibles, qui ne s'excluent pas forcément : *oblatio* peut avoir le sens d'« eucharistie », donc de célébrer ou faire célébrer la messe, ou d'« offrande » ou « aumône », donc de faire une offrande à l'occasion de la célébration de la messe, ou tous les deux.

²⁸⁴ GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri Historiarum* III, 5-6, p. 100-103.

²⁸⁵ F.S. PAXTON, « Liturgy and Healing », p. 28-30.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 24.

formulaire de messe qu'il a recensés du VIII^e au XII^e siècle, qui est aussi la *praefatio missae* du Missel de Bobbio²⁸⁷ :

*Omnipotentem Dominum, qui per apostulus et martires suos diuersa sanitatum dona largiatur, fratres dilectissimi, deprecimur, ut huius seruo suo ill., qui typum quartani uixacione fatigatur, fidelis famoli sui Sigismundi precibus clementer occurras, dum nobis illius <pate>facit merita isti conferas medicinam*²⁸⁸.

Supplions le Seigneur tout-puissant, frères très chers, lui qui par ses apôtres et martyrs répand des dons divers de santé, afin que tu exauces dans ta bonté les prières de son fidèle serviteur Sigismond : tandis qu'il nous dévoile ses mérites, tu accordes le remède de son serviteur que voici, N., qui est accablé par le tourment de la fièvre quarte.

Ce texte renferme une double ambiguïté. Il garde, au moins au début, sa forme de *praefatio* gallicane, donc il est exprimé à la troisième personne en parlant de Dieu à l'assemblée. Mais dans sa deuxième partie, les verbes sont à la deuxième personne du singulier (sauf *patefacit*, dont le sujet semble être Sigismond ; on parle à Dieu au nom de l'assemblée), tandis que les pronoms possessifs sont à la troisième personne : « son fidèle serviteur Sigismond » et « accordes la guérison de son serviteur ». La formule semble avoir été modifiée pour la transformer en oraison, mais de manière inachevée.

La messe *In commemoratione sancti Sigismundi pro febricante* dans le manuscrit *Saint-Gall* 339, un graduel-sacramentaire écrit à Saint-Gall vers 980-1000²⁸⁹ témoigne des strates les plus anciennes de la tradition des messes de saint Sigismond. Frederick Paxton pense que sa secrète provient de la messe connue de Grégoire de Tours²⁹⁰. Même si tel n'est pas le cas, cette oraison conserve une formule où la prière pour le repos de l'âme de celui dont la sainteté n'est pas fermement établie est explicitement formulée :

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 29.

²⁸⁸ GaB 336. *Facio* a été modifié en *patefacio*, selon le parallèle dans la secrète de cette messe et l'oraison équivalente AmBe 1646, d'après la proposition de F.S. PAXTON, « Liturgy and Healing », p. 30, n. 29.

²⁸⁹ Disponible en ligne : <https://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/csg/0339> [consulté le 10/05/2024].

²⁹⁰ F.S. PAXTON, « Liturgy and Healing », p. 31.

*Propitiare Domine, supplicationibus nostris pro anima et spiritu famuli tui Sigismundi regis, pro qua tibi offerimus sacrificium laudis, ut eam sanctorum tuorum consortio sociare digneris. Per*²⁹¹.

Reçois favorablement, Seigneur, nos supplications pour l'âme et l'esprit de ton serviteur le roi Sigismond, pour lequel nous t'offrons le sacrifice de louange, afin qu'il te plaise de l'associer à la compagnie de tes saints. Par.

Cette prière, qui n'évoque pas la guérison des malades, est sans ambiguïté : le roi a besoin de la prière de l'Église, comme tous les autres défunts. La date tardive de sa source, et le fait qu'aucun témoin des messes des VIII^e et IX^e siècles ne contienne d'oraison de ce type, conduisent à y voir une survivance isolée qui témoigne des origines du culte de Sigismond au VI^e siècle²⁹².

La secrète du formulaire du Missel de Bobbio n'est qu'une recension différente de la *praefatio*, transformée intégralement en oraison, sans la mention initiale des apôtres et martyrs, et avec quelques déplacements d'éléments vers la fin. Nous la reproduisons ici à titre de documentation :

*Inclina Domine pias precis ad disideria supplicancium, et que deuote corde poscimus benignus admitte, ut seruo tuo ill. qui typum quartani uixacione fatigatur, fidelis famoli tui Sigismundi precibus clementer occurras, nobis illius patefacias merita presenti egroto conferas medicinam*²⁹³.

Penche-toi, Seigneur, sur les demandes de ceux qui te supplient d'une humble prière, et accorde dans ta bonté ce que nous demandons d'un cœur dévoué : exauce dans ta bonté les prières de saint Sigismond ; tandis que tu nous dévoiles ses mérites, accorde le remède au malade ici présent, N., qui est accablé par le tourment de la fièvre quarte.

La *contestatio* de la messe est comme le cœur de ce formulaire :

²⁹¹ En ligne : <https://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0339/602/0/Sequence-486>, p. 602 (pagination réelle), 502 (pagination du manuscrit) [consulté le 10/05/2024]. Cité dans A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter : Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963², p. 199.

²⁹² F.S. PAXTON, « Liturgy and Healing », p. 31, n. 34.

²⁹³ GaB 337.

Vere dignum et iustum est omnipotens Deus nomen tuum laudare. Cuius maiestatem tuam tanto magis obnoxii sumus quantum illi pro suscepta nostri corporis, humilitate debemus exemplum, nobis relinquens ut sequamini uistigia eius qui peccatum non fecit nec dolus inuentus est in ore eius. Quis in hoc mundo ita poterit sequi < taliter conuersatus est (AmB)> ut nec dolus in ore, nec peccatum eius inueniatur in opere : sed in paciencia que<m> Deus amat maiestas diuina commendat ? Nunc ergo dono<donum> maiestatis tuae agnoscimus : reliquiae <requiem (AmB)> esse homeni pacifico. Tu ergo Domine Deus noster, qui inter bellorum tumultos non examinacione persecutoris, elicto tuo Sigismundo triumphum martirii contulisti. Tu dispensando pauperibus, pulsanti aperire dignatus es, secutus gratiam consecutus misericordiam, ut post mortem ostendas in uirtute quem ante mortem firmasti in fide. Tua enim dona sunt, Domine, ut in nomine elicti tui Sigismundi, per comunione corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi Filii tui, a famulo tuo ill. tempestatis frigora<m> <tempestatem frigoris (AmB)> excucias febrium, ardorem repellas et ad sanitatem pristinam reuocare digneris. Presta quem in Trinitate laudant omnes angeli²⁹⁴.

Il est vraiment juste et bon, Dieu tout-puissant, de louer ton nom. Nous sommes d'autant plus soumis à ta majesté que nous sommes redevables de son humble assumption de notre corps, nous laissant un exemple, afin que nous suivions ses traces, lui qui n'a pas commis de péché, la fraude n'a pas été trouvée dans sa bouche. Qui dans ce monde pourra obéir ainsi, <se comporter> de manière à ce que la fraude ne soit pas trouvée dans sa bouche, ni le péché dans ses œuvres, mais dans l'endurance que Dieu aime et que la majesté divine recommande ? Ainsi, nous reconnaissons maintenant le don de ta majesté : les reliques sont celles de <être le repos de (AmB)> l'homme pacifique. Ainsi, Seigneur notre Dieu, qui as accordé à Sigismond, ton élu, le triomphe du martyr au milieu des tumultes de la guerre, non pas dans l'épreuve de la persécution. En faisant largesse aux pauvres, tu as daigné ouvrir à celui qui frappe, à faire suivre la grâce de la miséricorde, pour montrer après sa mort dans la puissance celui que tu avais affirmé dans ta foi avant sa mort. Car ce sont tes dons, Seigneur, afin qu'au nom de ton élu Sigismond, par la communion au corps et au sang de notre Seigneur Jésus-Christ ton Fils, tu soustraies ton serviteur N. au tourment de la fièvre, tu éloignes la chaleur des fièvres, et tu daignes le rappeler à sa santé d'avant. Accorde-la-lui dans la Trinité que louent tous les anges.

²⁹⁴ GaB 338 ; AmB 1322. Le texte suit GaB, avec des variantes d'AmB là où son texte est plus compréhensible.

La *contestatio* s'ouvre par une belle évocation de l'incarnation et de la passion, culminant dans l'expression : « l'endurance que Dieu aime et que la majesté divine recommande », qui précède la phrase : « Ainsi, nous reconnaissons maintenant le don de ta majesté : les reliques sont celles de l'homme pacifique ». Ce rappel de l'œuvre du Christ est suivi d'une question, dont le sens est : « Qui parmi les hommes pourra agir de manière pareille ? » C'est une question rhétorique, à laquelle il n'est pas utile de répondre, car la réponse est connue d'avance : c'est Sigismond. La mention des reliques (la version ambrosienne a remplacé cette mention par « être le repos de l'homme pacifique », sans doute en raison de l'absence des reliques à Milan) suggère que le rédacteur du Missel a reçu le formulaire d'Agaune même. Sigismond est présenté ici à la fois comme figure christique et comme nouveau Salomon, *rex pacificus* (cf. Si 47,13a.16), constructeur de l'abbaye Saint-Maurice pour être le lieu de la *laus perennis*, comme Salomon a construit le Temple comme demeure permanente du Nom de Dieu (Si 47,13b) ; il est entré triomphalement dans la paix céleste par « le martyre au milieu des tumultes de la guerre ». Cette dernière affirmation est totalement fantaisiste : Sigismond est mort assassiné. Il semble qu'il y a eu dans la rédaction de ce texte une volonté de l'assimiler aux martyrs de la légion thébaine : si les formulations sont très différentes, on retrouve les mêmes idées que dans leur Passion et dans la *contestatio* de leur fête. De cette manière, Sigismond, nouveau Salomon qui règne pacifiquement, se trouve transformé en type du Christ, et proposé comme modèle d'endurance patiente²⁹⁵. Puis, après une évocation des « dons » divins (dont l'identité n'est pas très claire : le martyre de Sigismond, ou ses reliques, ou les biens demandés ou accordés...) on en vient à une prière pour l'obtention de la faveur recherchée, au moyen de la communion eucharistique :

²⁹⁵ Il s'agit peut-être d'un thème de l'idéologie de la maison royale burgonde. Le père de Sigismond, Gundobad, avait fait frapper de la monnaie portant la devise *Pax et abundantia* : voir Philip GRIERSON – Mark A.S. BLACKBURN, *Medieval European Coinage. With a Catalogue of the Coins in the Fitzwilliam Museum, Cambridge*, t. 1, *The Early Middle Ages (5th-10th centuries)*, Cambridge University Press, 1986, p. 76 ; Gundobad a échangé avec Avit de Vienne au sujet de la paix : AVIT DE VIENNE, *Opera quae supersunt. Epistularum ad diuersos libri III*, 1, Lettres 21-22, MGH.AA 6/2, p. 54-55.

Car ce sont tes dons, Seigneur, afin qu'au nom de ton élu Sigismond, par la communion au corps et au sang de notre Seigneur Jésus Christ ton Fils, tu soustraies ton serviteur N. du tourment de la fièvre, tu éloignes la chaleur des fièvres, et tu daignes le rappeler à sa santé d'avant.

Le but de cette communion n'est pas l'union avec le Christ dans l'unité de son corps qui est l'Église : elle vise directement, et de manière assez surprenante, la guérison de la fièvre, ou, plus précisément, du paludisme, car la *praefatio* et la secrète parlent « de ton serviteur qui est oppressé par la fièvre quarte », autrement dit le paludisme. Ainsi, l'action de grâce, structurée de manière typologique, aboutit à faire de Sigismond un nouveau Salomon, devenu l'intercesseur qui peut faire de la communion eucharistique le lieu où le malade retrouve la santé. L'eucharistie n'est pas ici reçue comme « remède d'immortalité », mais comme médicament, *medicina*, contre le paludisme.

234. *De l'action de grâce communautaire à la supplication individuelle*

De cette étude de quelques messes votives on peut d'abord retenir l'affaiblissement du sens typologique. Le rapport à l'Écriture n'est pas celui de l'accomplissement aujourd'hui de l'œuvre du salut, déjà présente dans les événements de l'Ancien Testament, accomplie dans les actions du Christ, et actualisée aujourd'hui dans la liturgie et la vie des chrétiens. Quand l'Écriture est présente, comme elle l'est dans la troisième messe votive du Missel de Bobbio, elle l'est comme source d'une catéchèse qui fonde, non pas l'action sacramentelle, mais la confiance de celui qui fait offrir aujourd'hui un sacrifice pour l'obtention d'un bienfait comme les Pères ont jadis offert des sacrifices. La *missa omnimoda*, directement liée au pardon des péchés, illustre bien l'articulation pénitence – eucharistie caractéristique des messes votives : l'eucharistie permet certes de s'appuyer sur le sacrifice du Christ dans la recherche du pardon, mais malgré tout situe cette recherche dans la logique d'une transaction marchande : tant d'aumônes, tant de messes, tant de pardon. La messe de saint Sigismond est la moins représentative des trois formulaires retenus, malgré sa popularité et sa diffusion. Mais elle témoigne de la rencontre de plusieurs tendances au haut Moyen Âge, en particulier la privatisation de la liturgie et la spécialisation des formulaires

et des intercesseurs, car on célèbre pour demander la guérison du paludisme par l'intercession de saint Sigismond ; et aussi le rôle des saints, en tant qu'intercesseurs, sources médiate des bienfaits divins, car on demande la guérison « au nom de [...] Sigismond²⁹⁶ » et par la communion au corps et sang du Christ. La typologie revient ici, mais de manière insolite. Il ne s'agit pas d'une théologie sacramentaire de l'unité dans la différence, mais d'une récupération politique : Sigismond est présenté comme l'actualisation de Salomon. La typologie biblique devient ici le véhicule d'une propagande royale : on pourrait presque dire de propagande d'État. C'est aussi une manière de privatiser la liturgie, même de l'instrumentaliser à des fins de politique dynastique.

Ce qui semble le plus important dans le contexte où de tels formulaires ont été mis au point n'est pas de participer au mystère du salut (mystère qui comprend le pardon des péchés, mais le dépasse largement) en remontant à l'Écriture pour l'actualiser dans sa vie, mais de recevoir des bienfaits particuliers, allant de la guérison d'une maladie jusqu'à l'expérience du pardon des péchés. Dans ce dernier cas, il s'agit, de manière très concrète, du pardon de tels péchés de tel chrétien, reçu au moyen de la célébration d'une messe où tout est mis en œuvre pour obtenir et manifester ce pardon. Ce sont des biens parfaitement respectables et des objets très convenables de la prière, y compris liturgique. Mais les moyens mis en œuvre montrent qu'une fracture est en train de s'opérer avec l'abandon d'une pratique typologique et communautaire de l'eucharistie. Si la pratique de la pénitence tarifée n'est sans doute pas la seule cause en jeu ici, elle a joué une influence décisive. Comme le dit C. Vogel :

L'eucharistie semble effectivement avoir été réinterprétée en fonction d'un système pénitentiel, lui aussi en rupture avec la pénitence antique et, plus concrètement, en fonction des commutations propres à la *paenitentia* tarifée. L'eucharistie a été réinterprétée aussi, et peut-être surtout, par les fidèles angoissés dans leur quête du salut, insensibles à toute notion de « mystère », préoccupés de trouver un moyen sûr, sinon infailliable, qui leur garantirait dans la vie d'outre-tombe une *saluatio* individuelle, et ceci autrement que par le truchement de la communauté ecclésiale²⁹⁷.

²⁹⁶ GaB 338, AmB 1322.

²⁹⁷ C. VOGEL, « Une mutation culturelle inexpliquée », p. 250.

3. La *mîmêsis* symbolique dans la dynamique de la prière eucharistique gallicane

L'expression *legitima eucharistia* est employée dans trois des sept messes de Mone, toujours dans une *post secreta* et dans une formulation épyclétique²⁹⁸. Dans une autre *post secreta* de la collection on trouve une formule dont le sens est identique :

*Recolentes igitur et seruantes
praecepta unigeniti tui depraecamur,
Pater omnipotens, ut his creaturis
altario tua superpositis Spiritus
sanctificationis infundas*²⁹⁹...

Ainsi, nous rappelant et gardant
les préceptes de ton premier-né,
nous te supplions, Père tout-puis-
sant, de faire descendre sur ces
créatures déposées sur ton autel
l'Esprit de sanctification...

Encore à ce stade du développement des liturgies gallicanes où le récit d'institution néotestamentaire est devenu habituel – sinon incontournable –, la « référence mémoriale » demeure bien présente, même si le récit *Qui pridie* a dû rendre sa fonction plus explicative qu'opérative. En étudiant le fonctionnement de la typologie biblique dans l'Antiquité chrétienne à la suite de Frances Young, nous avons pu identifier une *mîmêsis* symbolique, cherchant son *σκοπός* dans un « méta-récit » du plan divin du salut, caractéristique de l'école d'Alexandrie. Dans la paléanaphore du *Papyrus Gr. 254* de Strasbourg, la citation de Mt 1,11 fonctionne comme un « panneau indicateur » qui signale une vérité cachée, et comme clef herméneutique qui ouvre le sens profond du récit constitué par cette prière. Dans les liturgies gallicanes, au sein d'une riche variété euchologique, cette fonction est remplie par la « référence mémoriale » ou par le récit d'institution, ce dernier non en tant que « moment de consécration » – la présence d'épicleses consécatoires dans les *post mysteria* interdit de le comprendre ainsi – mais en tant que fondement théologique et « pierre d'achoppement » qui empêche de s'arrêter à la surface du rite et conduisant vers la réalité cachée : ce que fait l'Église aujourd'hui est identique à ce que faisait le Christ au moment de la Cène, parce que ce qu'elle fait, elle le fait en obéissance à son com-

²⁹⁸ GaMo 31.46.65.

²⁹⁹ GaMo 55.

mandement : c'est le Christ qui nous donne le sacrifice que nous pouvons ensuite offrir. À divers moments, ce commandement a été exprimé de différentes manières. À une époque plus ancienne, mais qui a laissé des traces dans des sources plus récentes, le « panneau indicateur » prenait la forme littéraire de formules de « référence mémoriale » ou « récit d'institution non-scripturaire » du type *qui formam sacrificii perennis instituit*, « qui institua la forme du sacrifice éternel ». Par la suite, ce « panneau indicateur » a assumé la forme d'un récit d'institution plus développé de forme narrative, tel que nous le trouvons dans le Sacramentaire irlandais palimpseste de Munich (CLM 14429). Mais même ici, l'élément le plus important n'est pas constitué par les paroles sur le vin ou sur la coupe, mais par le commandement de réitération :

Chaque fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez à cette coupe, vous le ferez en mémorial de moi, annonçant à tous ma Passion, vous espérerez mon Avènement, jusqu'à ce que je [re]vienne³⁰⁰.

Le Christ ressuscité qui célèbre la Cène dans ce récit donne le pain et le vin aux apôtres, et ce faisant, il transmet à l'Église le rite eucharistique en tant que rite³⁰¹. Le propre d'un « panneau indicateur » est de renvoyer à autre chose que lui-même : il n'y a rien de moins autoréférentiel ! La « référence mémoriale », comme le récit néotestamentaire, donne son sens à ce qui la précède, non pas ce qui la suit³⁰² et exerce une fonction unificatrice. Elle articule et donne sens à cette unité rituelle et sacramentelle qu'est l'eucharistie, tenant dans un même mouvement passé et présent, au sein de laquelle surgit déjà un avenir eschatologique. C'est de cette manière que l'eucharistie rend présent toute l'économie du salut, depuis les types de l'Ancien Testament jusqu'aux actualisations de l'œuvre du salut opérées par le Christ dans les vies et les hauts faits des saints, en particulier des martyrs. Cette unité de l'œuvre de Dieu actualisée dans l'eucharistie ne se réduit pas au niveau littéraire, mais se réalise sacramentellement, *in mysterio* : c'est le sacrifice du Christ qui se réalise dans la communion à son corps et son sang, pour le salut du

³⁰⁰ CeM 15.

³⁰¹ M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 415.

³⁰² *Ibid.*, p. 405-406.

monde. Ce récit réalise aussi l'unité rituelle des différents éléments de l'anaphore, même de toute la liturgie eucharistique.

La messe votive était devenue un élément caractéristique des liturgies gallicanes quand nos sources principales ont été écrites. Dans ce type de messe, ce qui semble le plus important n'est pas de participer au mystère du salut en tant que tel (mystère qui comprend le pardon des péchés, mais le dépasse largement) en remontant à l'Écriture pour l'actualiser dans sa vie, mais d'expérimenter l'aide de Dieu de manière concrète : cette aide concerne très souvent le pardon des péchés, sans y être limité. Dans ce qui concerne le pardon des péchés, il s'agit, de manière très précise, du pardon de tels péchés de tel chrétien, reçu dans le contexte de la célébration de la messe où tout est mis en œuvre pour obtenir et manifester ce pardon. Ce pardon est donné et expérimenté dans une liturgie mise au point dans ce but.

Dans leur ensemble, les sources dont nous disposons témoignent d'une évolution liturgique et théologique. Un premier déplacement a été celui du remplacement des « références mémorielles » comme *Qui formam sacrificii instituit*, par un récit néotestamentaire, *Qui pridie*. Ce déplacement s'accomplissait au niveau de la forme liturgique et littéraire, car la liturgie continuait à fonctionner selon le mode de la *mimêsis* symbolique. Mais dans un deuxième temps, on constate – comme dans le formulaire pour un dimanche de Carême du Missel de Bobbio qui reprend un sermon d'Augustin sur Joseph comme type du Christ –, que cette *mimêsis* symbolique est en train de s'affaiblir, voire de disparaître. La *contestatio* de cette messe est plus une catéchèse biblique que la mise en œuvre d'une typologie sacramentelle. En même temps, le grand intérêt pour les messes votives, d'où cette typologie est presque absente³⁰³, contribuait à une perte du sens typologique dans la liturgie et à un affaiblissement du caractère communautaire de l'eucharistie, car leur pratique a conduit à une « privatisation » à la fois dans les fruits qu'on espérait tirer de ces messes et dans leur mise en œuvre concrète. Enfin, l'arrivée des formes liturgiques romaines en Gaule franque a dû perturber les représentations de l'eucharistie. L'étude de la *contestatio* pour le dimanche de la tradition du symbole (le dimanche des Rameaux)

³⁰³ Sauf, d'une manière bien particulière, plus politique que sacramentelle, dans la messe de saint Sigismond.

du Missel de Bobbio et du *Missale Gothicum* a permis de comprendre comment le même texte devait fonctionner d'une manière différente quand on le changeait de contexte liturgique. Ainsi, on peut constater que, dans les décennies où des textes romains étaient incorporés de plus en plus dans les livres liturgiques gallicans, décennies qui précédaient la Réforme carolingienne de la culture et de la liturgie, la *mimêsis* symbolique devenait de moins en moins compréhensible comme clef herméneutique de la liturgie et moins recevable comme principe ontologique des sacrements.

Chapitre 4

Le canon missae romain : *acceptabilem facere*

Comme les liturgies gallicanes, la liturgie romaine se caractérise par la variabilité eucharistique. Mais contrairement aux liturgies gallicanes, dont la prière eucharistique est composée d'une série d'éléments variables autour d'un récit d'institution fixe, le rit romain ne connaît qu'une seule prière eucharistique invariable, le canon, dont seulement l'action de grâce, la préface, varie selon la célébration¹. Après une présentation des sources principales pour la liturgie romaine, notre étude partira d'une investigation du canon de la messe, de son histoire, et surtout de sa structure. Ensuite nous nous tournerons vers les éléments variables de la liturgie eucharistique romaine, surtout, mais pas uniquement, des préfaces. Nous terminerons par l'étude d'un formulaire de messe entière, composé dans les circonstances tout à fait particulières du siège de Rome de 537-538 par l'armée du roi goth Vitigès. Comme au chapitre précédent, notre but sera de vérifier si on peut relever un fonctionnement typologique dans cette liturgie, et s'il est présent selon une *mimêsis* symbolique, une *mimêsis* iconique ou d'une autre manière.

¹ Certaines célébrations connaissent aussi des *Communicantes* et des *Hanc igitur* propres.

0. La liturgie romaine et ses sources : une « double ossature »²

01. Une multiplicité ramenée à l'unité

011. Les différentes catégories d'églises in urbe et extra muros

Le chapitre 11 de l'étude fondamentale de la liturgie romaine d'Antoine Chavasse, *La liturgie de la ville de Rome du V^e au VIII^e siècle : une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie in urbe et extra muros*, porte le titre : « Les célébrations eucharistiques à Rome, V^e-VIII^e siècle. Une double ossature in Urbe³ ». Il y explique comment dans la Rome de cette époque (mais ce phénomène plonge ses racines au temps de l'Église apostolique), le culte s'organisait, ni en fonction des sept régions ecclésiastiques, ni en fonction des quatorze régions civiles instituées par Auguste, mais en fonction des lieux d'habitation. Car aux premiers temps de cette Église, les chrétiens se réunissaient pour la liturgie dans des édifices privés, les *domus ecclesiae* (ce que Chavasse propose de traduire, de manière très judicieuse, comme « maisons d'assemblée⁴ ») fonctionnant comme des lieux de culte de quartier.

À partir du règne de Constantin, s'y adjoignirent des basiliques plus vastes : dans l'enceinte urbaine, le Latran, Sainte-Croix-de-Jérusalem, Sainte-Marie-Majeure, les Saints-Apôtres (Philippe et Jacques), Sainte-Marie-du-Transtévère, Saint-Étienne-au-Caelius, et *extra muros*, Saint-Pierre et Saint-Paul. Mais ce programme de construction n'a pas infléchi la pratique du culte dans des lieux « privés » : les communautés ecclésiales centrées sur des familles ou des patrons laïcs ont continué à fonctionner. Ce n'est qu'au V^e siècle qu'on a commencé à construire des églises en nombre important ; ainsi, pendant le siècle qui a suivi le règne de Constantin,

² Le chiffrage de cette section « 0 » indique un complément d'information, non essentiel à la démonstration faite par l'auteur, mais pouvant s'avérer nécessaire afin de mieux en saisir la pertinence ensuite.

³ Antoine CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome du V^e au VIII^e siècle : une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie in urbe et extra muros*, Rome, Saint-Anselme, StAns 112 – ALit 18, 1993, p. 253-259.

⁴ Antoine CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome du V^e au VIII^e siècle*, p. 253.

il est probable que les chrétiens romains ont continué à célébrer la liturgie comme leurs ancêtres du III^e siècle : dans des maisons et d'autres lieux privés⁵. Dans la seconde moitié du IV^e siècle, en particulier sous le pontificat de Damase (366-384), on constate un effort pour amener ces *domus ecclesiae* sous contrôle épiscopal au moyen de l'établissement des *tituli*⁶.

On peut donc distinguer plusieurs catégories d'église. Il y a d'abord les églises *intra muros* et *extra urbem*, une distinction qui conditionne la compétence des clergés de ces deux catégories. À l'intérieur de l'enceinte urbaine, on constate aussi une distinction entre les anciennes *domus ecclesiae*, devenues les vingt-cinq *tituli*, avec leur clergé et peuple, et fonctionnant comme des églises de quartier, et les *basilicae* (mais on donne aussi le nom de « basilique » aux « titres ») sans clergé propre. M. Metzger propose de leur donner le nom de « basiliques communes », afin de suggérer que ces églises, sans « population attitrée, [pouvaient] réunir des assemblées communes dépassant le cadre des quartiers⁷ ». En dehors des murs, les différentes régions ou *parochiae*, où se trouvent aussi les cimetières, ont leurs propres églises avec un clergé pour les desservir⁸.

⁵ Johann Peter KIRSCH, *Die römischen Titelkirchen im Altertum*, Paderborn, Schöningh, SGKA 9, 1918, reprint New York, 1967 ; Kimberly BOWES, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge University Press, 2008, p. 73.

⁶ P. BROWN, *Le culte des saints*, p. 49.52 ; K. BOWES, *Private Worship, Public Values, and Religious Change*, p. 198. Pour des indications plus générales sur la construction des églises à Rome, voir M. METZGER, *L'Église dans l'Empire romain*, t. 1, p. 229-234.

⁷ *Ibid.*, p. 231.

⁸ Voir aussi M. METZGER, « Évolution de la liturgie à Rome autour des V^e et VI^e siècles », *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Festschrift Angelus A. Häußling*, t. 1 : *Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung*, éd. Martin KLÖCKENER – Benedikt KRANEMANN, Münster, Aschendorff, LQF 88, 2002, p. 187-208 ; Paul F. BRADSHAW, « What Do We Really Know about the Earliest Roman Liturgy ? », *StPatr* 71, 2014, 7-19, p. 10-12.

012. *Le défi de l'unité eucharistique autour de l'évêque*

Dès ses premières années, l'Église romaine se composait de multiples communautés d'origines différentes ; des immigrés, venant de tout l'Empire, apportaient avec eux leur langue, leurs habitudes religieuses et, en ce qui concerne les chrétiens, leurs manières de célébrer le culte⁹. À cette multiplicité, il faut ajouter l'importance numérique de l'Église : au milieu du III^e siècle, on comptait 46 presbytres, de nombreux clercs inférieurs, 1 500 veuves et autres pauvres à la charge de l'Église, et entre 10 000 et 50 000 chrétiens sur une population totale estimée entre 1 et 2 000 000 d'habitants¹⁰. Les chiffres, même si on prend les estimations les plus basses, montrent que la présidence épiscopale habituelle d'une eucharistie unique était tout simplement impossible : ainsi, Rome a connu, à partir d'une date assez haute, de nombreuses assemblées présidées par des presbytres, ce qui était aussi un reflet de l'importance du collège des presbytres dans le gouvernement de cette Église, notamment lors des vacances du siège¹¹. C'était donc une communauté chrétienne très nombreuse, dont les fidèles avaient des origines très diverses¹², difficile à maintenir dans l'unité, souvent en lutte avec des groupes hérétiques, portés au schisme. Il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'à accepter la thèse d'Allen Brent sur l'émergence du mono-épiscopat à Rome aussi tardivement que

⁹ Pour le caractère cosmopolite de l'Église romaine, les problèmes pastoraux qu'il posait, et ses enjeux liturgiques, en particulier pour l'émergence précoce de la présidence presbytérale habituelle de l'eucharistie, voir M. METZGER, « Évolution de la liturgie à Rome autour des V^e et VI^e siècles », p. 198-199.202-203.

¹⁰ Voir Ramsay MACMULLEN, *The Second Church : Popular Christianity A.D. 200-400*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009, p. 169 n. 60.

¹¹ Pour l'importance du collège des presbytres dans l'Église romaine des premiers siècles, voir Giorgio LA PIANA, « The Roman Church at the End of the Second Century », *HTR* 18, 1925, p. 204-277 ; Peter LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), WUNT 2^e série, 18, 1987.

¹² Pour l'influence sur les pratiques liturgiques de cette diversité, en particulier une mise en garde contre la tendance à prendre le témoignage de Justin sur la liturgie comme reflet de la pratique liturgique de l'Église romaine, voir Andrew MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, Oxford University Press, 1999, p. 154-155 ; P.F. BRADSHAW, *Reconstructing Early Christian Worship*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 2009, p. 79 ; *ID.*, « What Do We Really Know ? », p. 8-9.

le milieu du III^e siècle¹³ pour admettre la conclusion de Paul Bradshaw sur le contrôle plutôt lâche que les évêques de Rome exerçaient sur la vie de leur Église, et en particulier sur sa vie liturgique :

Tout cela ne donne pas à penser à une seule Église gouvernée par un épiscopat puissant, mais au contraire à une fédération plutôt lâche de communautés chrétiennes, qu'on n'arrivait à tenir ensemble qu'avec difficulté, et toujours prête à se scinder en groupements opposés¹⁴.

Ces difficultés auxquelles faisaient face les papes des premiers siècles leur posaient aussi la question de l'unité eucharistique de l'Église romaine autour de son évêque¹⁵. Dans le contexte romain si particulier, les évêques ont mis en œuvre deux moyens liturgiques pour assurer cette unité. L'un consistait à se déplacer d'une communauté à une autre tout au long de l'année pour célébrer l'eucharistie. L'autre consistait dans l'envoi de portions de pain eucharistique de sa propre célébration aux autres lieux de culte, c'est-à-dire les *tituli*, afin de signifier l'unité de la célébration et, à travers cette unité, celle de l'Église de Rome¹⁶. On qualifie cette célébration mobile de stationnale, et le nom de *fermentum* au pain eucharistique porté aux *tituli*.

¹³ Allen BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century : Communities in Tension before the Emergence of the Monarch-Bishop*, Leiden, Brill, SVigChr 31, 1995 ; John R. CURRAN, *Pagan City and Christian Capital : Rome in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, OCM, 2000, p. 137-142.

¹⁴ P.F. BRADSHAW, « What Do We Really Know ? », p. 8-9.

¹⁵ Pour l'importance de cette unité, voir CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens* 40,1-41,4, éd. Annie JAUBERT, Paris, Cerf, SC 167, 1971, p. 167-169 ; 44, 4, p. 173 et IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Éphésiens* 20, 2, p. 76-77 ; *Aux Philadelpiens* 4, p.122-123 ; *Aux Magnésiens* 6, 2, p. 84-85, *Épîtres*, Paris, Cerf, SC 10 bis, 2007⁴.

¹⁶ P.F. BRADSHAW, « What Do We Really Know ? », p. 12-13 ; Bradshaw traite aussi la question de la célébration habituelle du baptême des catéchumènes par des presbytres romains dès le III^e siècle, y voyant, sans doute avec raison, l'origine de la double onction postbaptismale propre au rite baptismal romain ; mais les papes Gélase et Grégoire le Grand ont dû s'opposer à des presbytres qui s'arrogeaient la deuxième onction, réservée à l'évêque : p. 14-17. Voir aussi à ce sujet M. METZGER, « Évolution de la liturgie à Rome autour des V^e et VI^e siècles », *Liturgiereformen*, t. 1, p. 206-207.

0121. *Statio* : un rassemblement dans l'unité

La liturgie de trois grandes villes de l'Église ancienne – Jérusalem, Rome, et Constantinople – a été marquée par la pratique stationnale, fruit d'une interaction entre la ville et le culte chrétien. John Baldovin la définit ainsi :

La liturgie stationnale est un office célébré dans une église, sanctuaire ou espace public désigné dans ou à proximité d'une ville, à l'occasion d'une fête, d'un jeûne, ou d'une commémoration, présidé par l'évêque ou par son représentant, et destiné à remplir le rôle de célébration liturgique principale du jour de l'Église locale¹⁷.

Puisqu'il se trouvait dans l'incapacité de rassembler dans une célébration unique la totalité des membres de son Église les dimanches et jours de fête, l'évêque de Rome se rendait chez eux, soit dans leurs églises de quartier, les *tituli*, soit en leur donnant rendez-vous dans une des basiliques où une portion plus importante de ce peuple pouvait se réunir¹⁸. La *statio*¹⁹ en tant que telle est accomplie par l'Église urbaine, réunie dans un même lieu. Comme le formule A. Chavasse :

L'assemblée stationnale veut être l'expression *adéquate*, mais *condensée*, de l'Église urbaine, unique et une. Le rassemblement unifie, sans confusion ni exclusion. Le pluralisme des églises titulaires y est conservé et manifesté, tout en étant coordonné à l'intervention unitaire de l'*Episco-*

¹⁷ *Stational liturgy is a service of worship at a designated church, shrine or public place in or near a city or town, on a designated feast, fast or commemoration, which is presided over by the bishop or his representative and intended as the local church's main liturgical celebration of the day.* John F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship : The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, OCA 228, 1987, p. 37.

¹⁸ M. Metzger signale que le *Liber pontificalis* mentionne la reconstitution par le pape Hilaire (461-468) d'un ensemble de vases pour les célébrations stationnales, parmi lesquels cinquante calices en argent, et que ce nombre correspondait aux vingt-cinq *tituli*. Les hommes et les femmes étant séparés dans les églises, il fallait cinquante calices pour la communion. Il en tire aussi la conclusion vraisemblable que les participants à la célébration stationnale restaient groupés par *titulus* pendant la synaxe et qu'ils s'y rendaient ensemble en procession. Voir M. METZGER, *L'Église dans l'Empire romain*, t. 1, p. 377.

¹⁹ Pour l'évolution du sens du mot dans le latin chrétien, voir C. MOHRMANN, « *Statio* », *Études sur le latin des chrétiens*, t. 3, *Latin chrétien et liturgique*, p. 307-330.

pus. Le déroulement conjugué de la célébration « tient » chacun à la place hiérarchique qui est la sienne²⁰.

Cette pérégrination liturgique se déroule le long de l'année afin que cette célébration mobile de l'eucharistie en construise l'unité autour de son évêque : elle est une des « ossatures » de Chavasse.

0122. *Fermentum* : l'unité au-delà de la dispersion

Les chrétiens doivent se rassembler pour l'eucharistie chaque dimanche, mais il était matériellement impossible pour toute l'Église romaine de s'assembler réellement, même dans les plus vastes des basiliques, encore moins dans les *tituli*. Les prêtres des *tituli* célébraient donc dans leurs églises avec leur peuple, parfois avec, mais la plupart du temps sans, le *domnus apostolicus* (titre typiquement romain pour l'évêque de cette ville, encore utilisé dans l'invocation pour le pape dans les litanies des saints). Mais l'envoi du *fermentum* montre qu'ils le font en union avec le pape²¹, comme

²⁰ A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome du V^e au VIII^e siècle*, p. 256.

²¹ J. BALDOVIN, « The *Fermentum* at Rome in the Fifth Century : A Reconsideration », *Worship* 79/1, 2005, p. 38-53, cherche à réhabiliter une hypothèse émise par Victor SAXER, « L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain : l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge », *Actes du X^e Congrès international d'archéologie chrétienne*, Rome, CEFR 123, 1989, 917-1033, p. 930 selon laquelle les prêtres des *tituli*, après une « liturgie de la Parole », déposaient le pain consacré reçu du pape dans des calices de vin et administraient le mélange ainsi produit aux fidèles au moyen d'une cuiller ; les prises de position d'A. Chavasse, plus anciennes, et de M. Metzger, qui répond directement à Saxer, sont à retenir : le premier, après avoir signalé que ce genre de théorie ne repose sur aucune preuve directe, dit : « On ne peut non plus songer aux présanctifiés des synaxes férielles orientales : ceux-ci servent à communier *tous* les participants. Si à propos des présanctifiés (soit pour le vendredi saint, soit pour la communion en viatique), on a pu penser que le pain consacré mis dans le calice de vin « consacrait » ce vin (M. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio*, Paris, 1924), il n'existe aucun texte qui ait attribué une telle fonction au *fermentum* mis dans le calice. Postuler cette fonction constitue une « fausse fenêtre pour la symétrie. » A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome*, p. 65, n. 13. « Les interruptions inévitables [en cas de maladie ou déplacement du pape, vacance du siège, et peut-être schisme] obligent à considérer le *fermentum* comme un rite occasionnel, et, par conséquent, à propos des synaxes dominicales dans les *tituli*, à écarter l'hypothèse selon laquelle les presbytres des *tituli* n'auraient pas célébré l'ac-

l'explique Innocent I^{er} dans sa lettre à Decentius de Gubbio de 416, en donnant le sens de cette pratique :

Quant au *fermentum* que nous envoyons, le dimanche, dans les divers « titres », il est superflu pour toi de nous consulter à ce sujet ; chez nous, en effet, les églises sont toutes établies à l'intérieur des murs de la cité. Leurs prêtres qui, ce jour-là, à cause du peuple qui leur est confié, ne peuvent pas célébrer avec nous, reçoivent donc par des acolytes le *fermentum* confectionné par nous, afin qu'ils ne se sentent pas, surtout ce jour-là, séparés de notre communion. Mais cela, je ne pense pas qu'il faille le faire dans les parties rurales des diocèses, parce que les sacrements ne doivent pas être portés au loin. Nous-mêmes, nous ne les envoyons pas aux prêtres établis dans les divers cimetières ; ces prêtres ont le droit et la permission de les confectionner eux-mêmes²².

Un document romain incorporé à l'*Ordo romanus* XXX B (document franc traitant des célébrations pascales écrit vers 775/800) montre comment le prêtre célébrant la messe dans un *titulus* recevait le *fermentum* :

Et chaque prêtre envoie le mansionnaire [qui semble exercer des fonctions de sacristain : voir OR I, 21.26] de son Titre à l'église du Sauveur et ils y attendent avec des corporaux jusqu'à ce que l'on fractionne les *Sancta* [les pains consacrés]. Et le sous-diacre oblationnaire vient et leur donne une partie des *Sancta* que le Pontife a consacrés ; et ils les reçoivent

tion eucharistique, mais auraient accompli une consécration par contact avec le *fermentum* du pape [Metzger renvoie ici à Saxer, *vide supra*]. Les textes eux-mêmes excluent une telle hypothèse. En effet, dans les deux notices concernant la pratique, le *Liber pontificalis* applique le vocabulaire de la *consecratio* et de la *missa* aux synaxes des presbytres. De plus, en raison des nombreuses interruptions évoquées plus haut, on ne peut pas imaginer que les presbytres auraient célébré tantôt des eucharisties plénières et tantôt des consécrationes par contact, selon l'état dans lequel se trouvait le pape tel ou tel dimanche. » M. METZGER, « Évolution de la liturgie à Rome autour des V^e et VI^e siècles », *Liturgiereformen*, t. 1, p. 204.

²² *De fermento uero quod die dominica per titulos mittimus, superflue nos consulere uoluisti, cum omnes ecclesiae nostrae intra ciuitatem sint constitutae. Quarum presbyteri, quia die ipso propter plebem sibi creditam nobiscum conuenire non possunt, idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communione maxime illa die non iudicent separatos. Quod per parochias fieri debere non puto, quia nec longe portanda sunt sacramenta, nec per coemeteria diuersa constitutis presbyteris destinamus et presbyteri eorum conficiendorum ius habent et licentiam.* INNOCENT I^{er}, *La lettre d'Innocent I^{er} à Decentius de Gubbio* (19 mars 416). *Texte critique, traduction et commentaire*, éd. et trad. Robert CABIÉ, Publications de l'Université de Louvain, BRHE 58, 1973, ch. 5, p. 26-29.

dans les corporaux et reviennent chacun à son Titre et remettent les *Sancta* au prêtre. Et il fait une croix avec eux sur le calice et les y dépose et dit : « Le Seigneur soit avec vous ». Et tous communient comme [il a été dit] plus haut²³.

En conséquence, le prêtre déposait le *fermentum* dans le calice au moment du baiser de paix, en commençant le dialogue qui y introduit. Un rite analogue, celui des *sancta*, signifie non pas l'unité de l'Église locale étendue dans l'espace, mais l'unité du sacrifice dans l'étendue du temps, le rite. Selon l'*Ordo romanus* I, lorsque le pape arrive à l'église de la station, on lui montre ouvert le coffret (*capsa*) (ou les coffrets ; la première occurrence du mot est au pluriel, mais ensuite il est au singulier) contenant des *Sancta*, consacrés antérieurement par le pape, afin qu'il en vérifie la quantité²⁴. Puis, après le *Pater* et son embolisme : « Quand il [le pape] dit : 'Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous', il met dans le calice une partie des *Sancta*²⁵ ». M. Andrieu pense que ce rite est passé des messes presbytérales dans la messe papale, parce que, dit-il, « peut-être craignait-on inconsciemment et sans y attacher d'intention bien précise qu'on le maintînt à toutes les messes sans exception²⁶ ». C'est possible. Mais Mabillon l'interprétait différemment : il pensait que

²³ *Et transmittit unusquisque presbiter mansionarium de titulo suo ad ecclesiam Saluatoris et expectant ibi usquedum frangitur Sancta, habentes secum corporales. Et uenit oblationarius subdiaconus et dat eis de Sancta, quod pontifex consecrauit, et recipiunt ea in corporales et reuertitur unusquisque ad titulum suum et tradit Sancta presbitero. Et de ipsa facit crucem super calicem et ponit in eo et dicit : « Dominus uobiscum ». Et communicant omnes sicut superius.* OR XXX B, 65, Les « Ordines romani », t. 3, éd. M. ANDRIEU, p. 467-477. M. Andrieu pense que ce passage est de la main du rédacteur de l'ensemble de cet Ordo (et aussi des OR IV et XXI, ainsi que le compilateur de la Collection de Saint-Amand) mais aussi que ce paragraphe est l'un des endroits où on voit qu'il « s'efforce [...] de donner à son ouvrage une apparence romaine ». Il pense aussi que ce rédacteur avait « à sa disposition d'autres documents authentiques [en plus de l'OR I], aujourd'hui perdus [...] pour le passage traitant du *fermentum* (n. 65) ». M. ANDRIEU, OR XXX B, Introd. 461-464, p. 462-463. A. Chavasse dit sensiblement la même chose d'une autre manière quand il qualifie ce numéro et le précédant de « document romain que l'Ordo XXX B s'est incorporé ». A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome du v^e au viii^e siècle*, p. 66.

²⁴ OR I, 48.

²⁵ *Cum vero dixerit : « Pax Domini sit semper uobiscum », mittit in calicem de Sancta.* OR I, 95.

²⁶ OR I, « Introduction », p. 63.

ce rite signifiait l'unité et la continuité dans le temps du sacrifice eucharistique, jugement partagé par Louis Duchesne²⁷. Les deux points de vue ne s'excluent pas nécessairement : un rite peut être institué par mimétisme rituel et ne recevoir que plus tard une lecture théologique. Cependant, comme le rappelle Andrieu, il n'existe aucun témoignage ancien d'une telle interprétation.

La pratique du *fermentum* exprimait de manière rituelle le lien organique entre les prêtres des *tituli* et le pape :

ce rite d'union manifeste que [...] les Titres SONT la forme *locale, plurale, stable* et *concomitante*, SOUS LAQUELLE se présente, à longueur d'année, L'ÉGLISE LOCALE, qui est UNIQUE ET UNE²⁸.

La célébration dominicale des prêtres dans les *tituli* constitue l'autre ossature de Chavasse, permanente et ordinaire²⁹. Elle ne se déplace pas, elle est d'une parfaite régularité, chaque dimanche, mais la réception du *fermentum* montre que, si le pape n'est pas présent, c'est toujours le sacrifice de toute l'Église qui est célébré en union avec l'évêque, même si ce dernier n'est pas présent physiquement.

02. Les sources liturgiques romaines

Ces deux « ossatures » déterminent les deux grandes familles de sacramentaires de la liturgie romaine : la famille grégorienne ou papale, pour les stations présidées par le pape dans les Titres ou dans les autres basiliques, et la famille gélasienne ou presbytérale, pour les célébrations présidées par des prêtres dans les Titres qui leur sont confiés. Ce serait trop beau si c'était parfaitement vrai, car il faut y ajouter des livres qui ne rentrent pas exactement dans ce schéma. Il demeure néanmoins valable : il s'agit d'une structure de base. Le terme « ossature » est très juste, car si ce schéma ne rend pas

²⁷ J. MABILLON – Michel GERMAIN, *In Ordinem romanum Commentarius praevisus, Musaeum Italicum*, t. 2, Paris, Montalant, 1724², I-CLVIII, p. XXXVII, disponible en ligne : <https://play.google.com/books/reader?id=Yg6NsYY2-nkC&pg=GBS.PR36&hl=fr> [consulté le 10/05/2024] ; L. DUCHESNE, *Les Origines du culte chrétien*, p. 196.

²⁸ A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome du V^e au VIII^e siècle*, p. 255.

²⁹ Pour les célébrations de quartiers présidées par les presbytres des *tituli*, voir M. METZGER, « Évolution de la liturgie à Rome autour des V^e et VI^e siècles », *Liturgiereformen*, t. 1, p. 199-202.

compte parfaitement de la réalité, il établit un cadre qui permet de la saisir et de comprendre la relation entre elles des diverses formes de sacramentaires romains et romano-francs. Il convient donc d'ajouter ici à ces deux familles fondamentales le recueil euchologique du *Veronense*. Comme pour les sources des liturgies latines non-romaines, on se bornera aux sources plus ou moins complètes et publiées³⁰.

021. Les sources pour « l'ossature » papale

0211. Le *Veronense*

Le manuscrit *Veronensis*, *Biblio. capit. LXXXV (olim 80)*³¹ a été découvert en 1735 dans la Bibliothèque capitulaire de Vérone et publié dès la même année comme étant l'œuvre du pape Léon le Grand (440-461), d'où le nom encore trop utilisé de « Sacramentaire léonien³² ». Mais il n'est pas l'œuvre de saint Léon, comme le signalait déjà J. Assemani dans son édition de 1749, portant le titre de *Sacramentarium ueronense*, même s'il contient des pièces qui peuvent être attribuées à ce pape ; et ce n'est pas un sacramentaire, car il n'est pas organisé afin d'être utilisé dans des célébrations liturgiques. Les études de ce manuscrit par Antoine Chavasse montrent qu'il s'agit plutôt d'un recueil de formules euchologiques, rassemblées sans souci normatif mais qui propose des choix. Chavasse a également émis comme hypothèse que le pape Jean III (561-574) était le destinataire du livre, suite à la réunion de deux collections plus anciennes

³⁰ Pour des indications bibliographiques générales sur les sources romaines : CLLA.1 p. 109-110 ; CLLA.S 292 ; pour les sources romaines avant les sacramentaires : E. BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires romains. 1 : Les textes primitifs*, Rome, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, SAC 20, 1948, (BOURQUE 1) p. 1-77 ; pour le contexte liturgique et historique, TSMO 70, p. 25-32.

³¹ *Sacramentarium Veronense. Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV (80)*, éd. L.C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN, Rome, Herder, RED.F 1, 1978³ (Ve) ; Édition en fac-similé : *Sacramentarium Leonianum. Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV (80)*, éd. Franz SAUER, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, « Codices selecti phototypice impressi » 1, 1960.

³² CLLA.1 601 ; CLLA.S 601, 294/5 ; BOURQUE 1, p. 81-169 (si bon nombre de ses conclusions sont dépassées depuis les travaux d'A. Chavasse, on y trouve un grand nombre d'informations utiles) ; TSMO 70, 38-56.

datant des V^e et VI^e siècles³³. Marcel Metzger qualifie le travail du rédacteur du recueil comme « une œuvre de libraire » :

Le Recueil se présente comme le résultat d'une activité de libraire, au sens ancien du mot : transcription d'une collecte de documents, disposition dans un cadre et annotations font autant de strates superposées³⁴.

Le titre le plus approprié du document serait « Recueil eucharistique de Vérone », mais par commodité nous l'appellerons le *Veronense*.

Le *Veronense* est organisé en sections numérotées qui portent chacune un titre. Les sections sont elles-mêmes insérées dans les mois de l'année civile ; les formulaires de messe à l'intérieur de chaque section sont également numérotés³⁵. Cependant, l'insertion dans le cadre mensuel est assez artificielle³⁶. Le début du livre manque : dans son état actuel, le manuscrit commence dans le cours du mois d'avril dans la section VIII, dans le formulaire VI, à qui les deux premières oraisons semblent faire défaut. Le formulaire-type du recueil compte six formules, qui ne portent pas de titre ; mais on peut presque toujours deviner sans difficulté leur fonction liturgique par leur contenu. On peut donc présenter ce « formulaire-type » ainsi, en attribuant par commodité à leurs formules les titres équivalents dans la tradition grégorienne, car le recueil semble puiser surtout dans le fond de la liturgie stationnale et papale :

1. Première oraison
2. Deuxième oraison
3. *Super oblata*
4. Préface, qui s'ouvre toujours par VD (*Vere dignum*)
5. *Ad complendum* (Postcommunion)
6. *Super populum*

³³ A. CHAVASSE, « Le sacramentaire, dit Léonien, conservé par le *Veronensis* LXXXV (80) », *SE* 27, 1984, p. 151-190, repris dans ch. 5, *La liturgie de la ville de Rome*, p. 69-108.

³⁴ TSMO 70, p. 40.

³⁵ M. Metzger remarque : « Un tel cadre superposé est rare, c'est la patte d'un 'libraire' ». TSMO 70, p. 41.

³⁶ Voir A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome*, p. 75-77.86-88.99 (plan).100-101.

Certains formulaires comptent davantage de pièces, soit parce que la messe en question en a besoin (les samedis des Quatre-Temps avec leurs lectures de l'Ancien Testament avant l'épître, des célébrations avec *Hanc igitur* propre), soit parce que le manuscrit donne des formules alternatives (la première messe du recueil, pour le martyr Tibertius, comporte deux préfaces, mais commence par la *super oblata*³⁷). D'autres ne comportent qu'une seule formule.

0212. La famille des sacramentaires grégoriens

La famille des sacramentaires grégoriens est le reflet de l'ossature papale et stationnaire de la liturgie romaine, et, du moins dans son état d'origine, consiste en des livres à l'usage du pape³⁸. Selon A. Chavassee, ils dépendent, comme aussi la famille gélasienne, d'un sacramentaire pré-grégorien et pré-gélasien mis au point avant la fin du VI^e siècle³⁹ et dont les formulaires de messes auraient eu une structure qui les rapprochait de ceux du *Veronense* et des formulaires les plus archaïques du Gélasien ancien⁴⁰. Ce sacramentaire aurait été destiné à un usage presbytéral : le sacramentaire papal semble avoir été rassemblé dans un deuxième temps, car « le pape garda plus longtemps que les prêtres l'habitude de faire au jour le jour son propre sacramentaire⁴¹ ». Le prototype du Grégorien tel que nous le connaissons aurait été réalisé sous le pontificat d'Honorius (625-638), et cette réalisation semble s'être poursuivie jusqu'à la veille de celui de Léon II (682-683)⁴² ; dans la suite, ses descendants intégrèrent les fruits de l'évolution continue de la liturgie à Rome⁴³.

³⁷ Ve 1-5.

³⁸ Pour des éléments de bibliographie générale : CLLA.1 p. 121-122 ; CLLA.S 327, 328, 329.

³⁹ A. CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasien*, p. 595-678.

⁴⁰ Deux oraisons, oraison *post preces* (oraison charnière entre la liturgie de la Parole et la liturgie eucharistique, que Chavassee appelle, par analogie avec le rit ambrosien, oraison *super sindonem*), *super oblata*, *ad complendum*, *super populum*. *Ibid.*, p. 190-195.

⁴¹ *Ibid.*, p. 682.

⁴² A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome*, p. 187.

⁴³ A. CHAVASSE, « L'organisation générale des sacramentaires dits grégoriens », *RevSR* 56, 1982, p. 179-200.253-273 ; 57, 1983, p. 50-56 ; *ID.*, « Le sanctoral et le temporel grégoriens, vers 680. Distribution et origine des pièces utilisées », *EO* 3, 1986, p. 263-288.

La famille grégorienne (car le nom peut être gardé en raison de son antiquité et de sa commodité) nous est connue par trois témoins postérieurs qui témoignent des trois branches de cette famille⁴⁴ :

- le sacramentaire grégorien de Trente (type I, témoin O ou GrT)
- le sacramentaire grégorien *Hadrianum* (type I, témoin H ou GrH)
- le sacramentaire grégorien de Padoue (type II, témoin P ou GrP).

Ces trois témoins partagent un fond commun, caractérisé par J. Deshusses comme « proche du *sacramentaire grégorien primitif*⁴⁵ », et se différencient par un certain nombre de particularités propres à chacun⁴⁶. Leurs formulaires de messe comptent au moins :

1. une oraison (sans titre)
2. une *super oblata*
3. une *ad complendum* (postcommunion)

Quelques formulaires seulement comportent une préface (sans titre, mais introduit par *Vere dignum*) : Noël, Pâques, Pentecôte, les apôtres (GrP compte neuf préfaces, GrT 10, GrH 12). Les messes de Noël, de l'Épiphanie et des fêtes pascales prévoient des variantes dans le canon de la messe (*Communicantes*, *Hanc igitur*, *Qui pridie*). Les trente-quatre fêtes de Carême gardent une oraison *super populum* qu'on ne trouve plus dans les formulaires des autres messes.

a) Le Sacramentaire grégorien de Padoue
(type II)

Vers 670-680, un nouveau type de sacramentaire grégorien (grégorien de type II) a été élaboré, dont l'unique témoin complet est

⁴⁴ L'édition des différentes formes du sacramentaire avec ses divers suppléments se trouve dans *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Édition comparative*. 1. *Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*, éd. Jean DESHUSSES, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, SpicFri 16, 1971, 1992³ (revue et corrigée) – 2. *Textes complémentaires pour la messe*, SpicFri 24, 1988² (revue et corrigée) – 3. *Textes complémentaires divers*, SpicFri 28, 1982.

⁴⁵ J. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien*, « Introduction », p. 50.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 50-53 ; TSMO 70, p. 65-69, tableau récapitulatif du fond commun p. 65-69.

le sacramentaire de Padoue, Bibliothèque capitulaire *cod. D 47*⁴⁷. Le manuscrit date de la première moitié du IX^e siècle, mais sa partie centrale a été copiée très fidèlement d'un sacramentaire plus ancien, qui contient le fond commun constitué avant le pontificat de Léon II. Son contenu indique une provenance romaine, non papale ou épiscopale, mais presbytérale⁴⁸, et qu'il a été adapté à partir d'un sacramentaire papal en l'an 663 ou peu après⁴⁹. Un ou plusieurs témoins (perdus) de ce type II ont circulé en Gaule et ont dû servir, avec un autre sacramentaire proche du Gélisien ancien, à la confection des gélasiens du VIII^e siècle, comme on verra au chapitre consacré à la réforme liturgique carolingienne dans le second tome⁵⁰.

b) Le Sacramentaire grégorien de Trente (type I)

Le sacramentaire grégorien pré-hadrianique a pu être reconstitué grâce à un manuscrit (témoin O) de Trente, Museo Provinciale d'Arte (Castello del Buonconsiglio) *cod. 1590*⁵¹, réalisé dans la région du Tyrol pour un monastère local inconnu à partir d'un sacramentaire mis au point à Salzbourg pour l'évêque Arno (785-821), un ami d'Alcuin (v. 735-804)⁵². D'après l'analyse de J. Deshusses, ce sacra-

⁴⁷ J. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien*, t. 1, p. 609-684 (GrP) ; *Liber sacramentorum Paduensis* (Padova, Biblioteca Capitolare, *cod. D 47*), éd. Alceste CATELLA – Aldo MARTINI, Rome, CLV-Ed. liturgiche, BEL.S 131 – « Monumenta Italiae liturgica » 3, 2005 ; CLLA.1 880 ; CLLA.S, 880, 398/9.

⁴⁸ TSMO 70, p. 73.76-78.

⁴⁹ A. CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasien*, p. 526-568 ; *Id.*, « Le sacramentaire grégorien. Les additions et remaniements introduits dans le témoin P », *Traditio et progressio*, p. 125-148, et *La liturgie de la ville de Rome*, Rome, p. 297-320.

⁵⁰ A. CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasien*, p. 553-566.

⁵¹ *Monumenta Liturgica Ecclesiae Tridentinae saeculo XIII antiquiora*, éd. Ferdinando DELL'ORO – Iginio ROGGER – B. BAROFFIO, t. 2/2 : *Fontes liturgici libri sacramentorum. Studia et editionem*, Rome, CMSST 38, 1987.

⁵² CLLA.2 709*, 333 ; TSMO 70, p. 74-75.78 ; É. PALAZZO, *Le Moyen Age : des origines au XIII^e siècle*, Paris, Beauchesne, « Histoire des livres liturgiques », 1993, p. 77-78 ; J. DESHUSSES, « Le sacramentaire grégorien de Trente », *RBen* 78, 1968, p. 261-282 ; *Id.*, *Le sacramentaire grégorien*, t. 1 « Introduction », p. 71-72, texte des additions propres du Grégorien de Trente (GrT) p. 708-715, t. 3, « Conclusion générale », p. 83-88 ; A. CHAVASSE, « L'organisation générale des sacramentaires dits grégoriens », *RevSR* 56, 1982, (I) 179-200, p. 195.199 ; (II) 253-273, p. 267-271 ; 57, 1983, (III) 50-56.

mentaire d'Arno était l'adaptation d'un sacramentaire papal stationnal (donc Type I) tel qu'il pouvait exister après le pontificat de Léon II, mais avant celui de Serge I^{er} (687-701), donc entre 683 et 687, peu après la constitution du Type II. Mais si le manuscrit de Trente est le seul témoin de ce grégorien pré-hadrianique de Type I, il a aussi circulé ailleurs, notamment en Angleterre. Vers la fin du VII^e siècle, des voyages de moines et d'autres ecclésiastiques entre l'Angleterre et Rome n'étaient pas rares, et des témoignages de la diffusion de textes liturgiques romains en Angleterre sous le nom de Grégoire le Grand ne manquent pas. Donc un sacramentaire grégorien dans sa forme de 685 a pu quitter Rome pour arriver à Cantorbéry puis à York, d'où Alcuin a pu le faire venir à Tours. En effet, dans son *Aduersus Elipandum*, écrit en 799, Alcuin cite l'oraison du 14 septembre dans une version différente de celle de l'*Hadrianum*, qui n'est conservée aujourd'hui que dans le Sacramentaire de Trente : « Ainsi s'expliquerait de façon assez simple comment un livre délaissé à Rome avant la fin du VII^e siècle réapparaît à Tours vers l'an 800⁵³ ».

c) Le Sacramentaire grégorien *Hadrianum*
(Type H)

Le Sacramentaire grégorien *Hadrianum* est connu par le *ms.* 164 de la Bibliothèque municipale de Cambrai⁵⁴, une copie probablement très fidèle réalisée en 810-811 sur l'ordre d'Hiltoard, évêque de cette ville (790-816)⁵⁵, du sacramentaire envoyé à Charlemagne

⁵³ Pour ce paragraphe, voir J. DESHUSSES, « Le sacramentaire grégorien pré-hadrianique », *RBen* 80, 1970, p. 213-237 ; *Id.*, « Conclusion générale », p. 88-91, cit. p. 91.

⁵⁴ *Id.*, *Le sacramentaire grégorien*, t. 1, *Le sacramentaire. Le Supplément d'Aniane.* (GrH).

⁵⁵ On lit à la fin du sacramentaire : *HILDOARDVS PRAESVL ANNO XXII SVI ONVS EPISCOPATVM HVNC LIBELLVM SACRAMENTORVM FIERI PROMVLGAVIT.* GrH, p. 348. C'est un « Grégorien non-corrigé » : la comparaison de ce manuscrit avec d'autres grégoriens et fragments de grégoriens montre que ses fautes ne sont presque certainement pas dues à des erreurs de son copiste, mais plutôt la reproduction fidèle des fautes présentes dans le prototype : J. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien*, t. 1 « Introduction », p. 61. Le seul autre témoin de l'*Hadrianum* non-corrigé est le *ms.* 91 de la bibliothèque capitulaire de Vérone, mais qui ne commence qu'au mois d'août.

par le pape Hadrien I^{er} (772-795) entre 784 et 791⁵⁶. C'est un sacramentaire stationnal destiné au pape ou à son remplaçant dans les célébrations *intra urbem* et *extra muros*. Ce sacramentaire avait été envoyé à la demande de Charlemagne, qui voulait un livre romain faisant autorité, qui pourrait servir de fil conducteur pour la poursuite de la réforme liturgique déjà entreprise par son père. Entre 782-784, il confia à Paul Warnefrid (*Paulus Diaconus*, ou aussi *Paulus Grammaticus*), qui quittait la cour d'Aix-la-Chapelle pour retourner au Mont-Cassin, la mission de demander au pape Hadrien un sacramentaire romain *inmixtum*, ce qu'on a généralement compris comme un sacramentaire « pur », c'est-à-dire dégagé des modifications post- ou extra-grégoriennes. Le pape a tardé un peu à l'envoyer ; nous connaissons les termes de la demande de Charlemagne par la lettre du pape qui accompagnait le manuscrit enfin apporté à Aix par l'abbé Jean de Ravenne :

À propos du sacramentaire mis en ordre par notre saint prédécesseur le pape Grégoire à la divine éloquence : puisque depuis un certain temps déjà, Paul le Grammaire nous a priés de vous en envoyer un exemplaire bien disposé, et conforme à la tradition de notre sainte Église, nous l'envoyons à votre Excellence royale par l'intermédiaire du vénérable Jean, moine et abbé de la ville de Ravenne⁵⁷.

Arrivé à Aix-la-Chapelle, le sacramentaire envoyé par Hadrien (d'où le nom d'*Hadrianum*) a été pourvu d'un titre :

⁵⁶ CLLA.1, p. 128 (indications bibliographiques générales sur la famille H), 720 ; CLLA.2, 720 ; 339/40 ; TSMO 70 p. 78-80 ; *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de Dagobert à Charles le Chauve* (VI^e - IX^e siècle), éd. Laure-Charlotte FEFFER – Patrick PÉRIN, Rouen, Musées départementaux de la Seine-Maritime, 1985, n. 18, p. 121.

⁵⁷ *De sacramentario uero a sancto disposito praedecessore nostro deifluo Gregorio papa : inmixtum uobis emitteremus iampridem Paulus Grammaticus a nobis eum <id> pro uobis petente secundum sanctae nostrae Ecclesiae tradicionem, per sanctum Ioannem monachum atque abbatem civitatis Ravennantium Vestrae regali emisimus Excellentiae.* HADRIEN I^{er}, Lettre à Charlemagne, *Codex carolinus* 89, éd. Wilhelm GUNDLACH, Berlin, Weidmann, MGH. Ep 3, 1892, 467-657, p. 626.

*In nomine Domini. Hoc sacramentorium de circulo anni expositum. A sancto Gregorio papa romano editum. Ex authentico libro bibliotheca cubiculi scriptum*⁵⁸.

Ce titre accomplit plusieurs fonctions :

Il authentifie le livre, il en indique le contenu, il le rattache au pape Grégoire et authentifie la copie, effectuée à partir du modèle déposé à la Bibliothèque du Palais royal⁵⁹.

C'est l'exemplaire authentique ou exemplaire type (*authenticum*), qui doit servir d'original aux copies ultérieures : tous les manuscrits qui en dérivent directement portent la mention : *ex authentico libro bibliothecae cubiculi*⁶⁰. Le titre montre que ce livre comporte trois notes d'une grande importance pour celui qui l'a formulé : c'est un livre romain, de surcroît publié par l'autorité (*editum*) de Grégoire le Grand, et il doit servir de modèle. C'est une « édition-type » : non seulement les livres qui en dépendent, mais aussi les célébrations accomplies selon ces livres, tirent leur légitimité de leur conformité à ce modèle.

022. La liturgie presbytérale et ses sources

La famille des sacramentaires gélasiens⁶¹ est le reflet de l'ossature presbytérale des célébrations dominicales des prêtres dans les *tituli* mise en lumière par A. Chavasse. Il n'en subsiste qu'un seul témoin complet, le *Vaticanus Reginensis lat. 316*⁶², mais on peut dire

⁵⁸ GrH 1 : Dans GrT, qui dépend du GrH pour son titre (A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome*, p. 261-268), le deuxième alinéa est formulé : *Hic sacramentorium de circulo anni expositum*.

⁵⁹ TSMAO 70, p. 79.

⁶⁰ Si le sens premier de *cubiculum* est « chambre à coucher », il a, parmi d'autres, ceux de « chancellerie » et de « trésor ». Voir A. BLAISE, « Cubiculum » *Dictionnaire latin-français*, p. 232, qui renvoie au titre du GrH pour le sens 7 : « chambre pontificale (où ne peuvent être admis que des camériers clercs) ». Cet exemple n'est pas à retenir en raison de l'ajout de ce titre en pays franc ; nous suivons ici l'interprétation de M. Metzger, TSMAO 70, p. 79.

⁶¹ Pour des indications bibliographiques générales, voir CLLA.S p. 73.

⁶² *Liber sacramentorum romanae ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/*Paris Bibl. Nat.* 7193, 41/56. *Sacramentarium Gelasianum*), éd. L.C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN, 3e éd. augmentée par L. EIZENHÖFER, Rome, Herder, RED.F 4, 1981 (GeV). La fin du livre est mutilée ; les dernières pages du manus-

qu'il est le dernier survivant d'une famille, en raison de deux indices. Les deux premiers folios du manuscrit donnent un tableau des chapitres du Livre III du sacramentaire – c'est-à-dire la fin d'une table des matières –, suivi du texte interlinéaire du Notre Père en grec et en latin⁶³. La table des matières d'un autre témoin de ce type de sacramentaire subsiste dans un manuscrit de la Bibliothèque municipale de Reims en provenance de l'abbaye Saint-Thierry⁶⁴. Or, on peut constater quelques différences entre les trois témoins : le texte du *Reginensis* 316, sa table des matières, et l'index de Saint-Thierry. Les deux tables témoignent d'autres états du sacramentaire :

Dans l'état où nous le connaissons, le sacramentaire gélasien apparaît comme le résultat d'une sédimentation multiple et variée : il s'agit d'un livre vivant, adapté et augmenté, parfois en avance et parfois en retard sur le groupe P O H [les trois témoins du Sacramentaire grégorien]⁶⁵.

S'il a existé trois témoins de ce sacramentaire presbytéral, on peut avoir la certitude qu'il en existait d'autres : c'est pour cette raison qu'il ne nous a pas semblé incongru de parler de « famille » de sacramentaires dont il ne subsiste qu'un seul témoin manuscrit.

0221. Le Sacramentaire gélasien ancien

Le *Reginensis* 316⁶⁶ est donc le seul témoin de cette famille de sacramentaires presbytéraux romains, mais ce n'est pas un livre romain « sans mélange », car il a été augmenté d'apports gallicans. Le manuscrit n'a pas été écrit à Rome, mais en pays franc. L'hypothèse de Lowe, suivant B. Bischoff, que le manuscrit ait été écrit à l'abbaye de Chelles, peu après 750, à partir d'un livre plus ancien, est communément admise⁶⁷. Cependant, l'origine romaine de son prototype est certaine : le texte grec et latin du Notre Père qui

crit sont conservées dans le BnF *lat.* 7193, fol. 41-56. Voir E.A. LOWE, « The Vatican ms. of the Gelasian Sacramentary and its supplement at Paris », *JThS* 27, 1925-1926, p. 357-373.

⁶³ GeV p. 3-5.

⁶⁴ Reims, Bibliothèque municipale *ms* 8 [C 142] ; texte dans GeV p. 267-275 ; A. WILMART, « L'index liturgique de Saint-Thierry, *RBen* 30, 1913, p. 437-450 ; Louis BROU, « Paléographie et liturgie : le volume VI des *Codices Latini Antiquiores* de E.A. Lowe », *EL* 68, 1954, 230-244, p. 233-235.

⁶⁵ TSMO 70, p. 82-83.

⁶⁶ CLLA.1 610 ; CLLA.S 610, 301/2 ; TSMO 70, p. 81-106.

⁶⁷ CLA 6, 822.

suit la table des chapitres, comme aussi le texte interlinéaire du Symbole de Nicée-Constantinople dans les rites baptismaux⁶⁸ – sans emploi liturgique possible en Gaule franque –, indiquent une origine romaine pendant la période byzantine (550-750), lorsqu'à Rome on baptisait couramment des enfants de parents parlant le latin ou le grec. Plusieurs indices permettent une datation plus précise : le sacramentaire ne donne pas les messes des jeudis du Carême, instituées par Grégoire II ; son *Ordo missae* ne connaît pas encore le chant de l'*Agnus Dei*, inséré par Serge I^{er} ; son livre II contient un formulaire de structure grégorienne (à trois formules) pour l'Exaltation de la Croix le 14 septembre⁶⁹, inconnu du recueil P O H (avant 680). En raison de ces indices, son prototype romain a dû être achevé dans la seconde moitié du VII^e siècle⁷⁰.

Le nombre d'oraisons par messe varie en fonction du développement liturgique à Rome au moment de leur composition⁷¹. Trois pièces sont présentes dans tous les formulaires : une première oraison, la *secreta* (appelée *super oblata* dans la tradition grégorienne) et la postcommunion. Certains formulaires ont une bénédiction finale sous la forme d'une oraison sur le peuple. Le nombre d'oraisons avant la secrète varie aussi : soit une, soit deux oraisons, et présence ou absence d'oraison *post precem* (ou *super sindonem* ; selon B. Capelle, c'est la formule conclusive d'une prière litanique d'intercession⁷²).

⁶⁸ GeV 312.

⁶⁹ GeV 1023-1025.

⁷⁰ TSMAO, p. 105.

⁷¹ Voir A. CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasien*, p. 186-195 ; 410-412 ; *Id.*, *La liturgie de la ville de Rome*, p. 38 ; TSMAO 70, p. 93-94.

⁷² Bernard CAPELLE, « Le Kyrie de la messe et le pape Gélase », *RBen* 46, 1934, p. 126-140 ; *Id.*, « Le pape Gélase et la messe romaine », *RHE* 35, 1939, 22-35, p. 22-24 ; C. CALLEWAERT, « Les étapes de l'histoire du Kyrie », *RHE* 38, 1942, p. 20-45 ; A. CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasien*, p. 192-194 ; Paul DE CLERCK, *La « prière universelle » dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques*, Münster, Aschendorff, LQF 62, 1977, p. 292-293.

1. Le canon romain : une prière à sources multiples

Depuis les plus anciens témoignages de l'usage romain, le rit de l'*urbs* se caractérise par une alliance entre la variabilité euchologique caractéristique de toutes les liturgies latines et la fixité de sa prière eucharistique invariable, le *canon actionis*, la « règle de l'action ». Mais qu'en était-il auparavant ? Les recherches en vue de trouver son origine tendent à présupposer soit une source fondamentale dont dérive le canon par un processus d'évolution littéraire (des théories « évolutionnistes »)⁷³, soit que son texte primitif ait été composé par un auteur individuel, qui aurait servi ensuite de base pour des développements ultérieurs (des théories « créationnistes »)⁷⁴. Plus récemment, Juliette Day⁷⁵ a proposé une troisième voie pour la compréhension de l'histoire du canon sur la base de la proposition de Howard Love de comprendre *authorship* (la qualité d'être auteur) comme « une série de fonctions exécutées pendant la

⁷³ À partir des formes de prière juive : L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 56 ; G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, Dacre, 1945, p. 48-102 ; B. CAPELLE, « Précis d'histoire de la messe », *Travaux liturgiques*, t. 2, 9-30, p. 12-13 ; E. MAZZA, « À propos de la dérivation de l'eucharistie chrétienne de la Birkat ha-mazon juive », *QuLi* 84, 2002, p. 233-239. À partir d'anaphores égyptiennes : L. BOUYER, *Eucharistie*, ch. 7 « L'eucharistie alexandrine et romaine », p. 187-238 ; E. MAZZA, *L'action eucharistique*, « La liturgie alexandrine », p. 53-64 ; W. RAY, « The Strasbourg Papyrus and the Roman Canon : Thoughts on Chapter Seven of Enrico Mazza's *The Origins of the Eucharistic Prayer* », *StLi* 39, 2009, p. 40-62 ; *Id.*, « Rome and Alexandria », p. 99-127. Ces quelques exemples n'ont aucune prétention à l'exhaustivité : la littérature sur le sujet est vaste, et d'autres approches ont été tentées.

⁷⁴ Parmi les propositions avancées : Iulius Firmicus Maternus, G. MORIN, « Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus », *HJ* 37, 1916, p. 229-266 ; Damase (366-383), Theodor KLAUSER, « Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache », *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 1, *Bibbia, Letteratura cristiana antica*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, StT 121, 1946, 467-482, p. 469 ; Gélase (492-496), Joseph Hugh CREHAN, « Canon Dominicus Papae Gelasi », *VC* 12, 1958, p. 45-48 ; Pélagie II (579-590), Giovanni DI NAPOLI, « Il lento processo di formazione del canone romano », *EO* 17, 2000, p. 229-268. Pour une vue d'ensemble sur l'histoire du canon et les différentes approches qui ont été tentées, voir B.D. SPINKS, « The Roman canon missae », *PE III/1*, p. 129-143.

⁷⁵ Juliette DAY, « Liturgical Authorship », *Anaphora* 3, 2009, p. 39-56.

création d'une œuvre plutôt que comme une activité unique et unifiée⁷⁶ ». Love divise ses fonctions en quatre catégories :

1. *Precursory authorship* existe là où une proportion des matériaux d'un ouvrage dépend de sources antérieures, soit par l'influence exercée par ses sources, soit par des emprunts directs.
2. *Executive authorship* ressemble le plus à la compréhension habituelle de l'activité d'un auteur, l'activité de celui qui conçoit, ordonne, compile et prépare un texte pour être publié.
3. *Declarative authorship* consiste en la validation d'un texte en y attachant le nom d'une personne dont le rôle dans sa production peut être très limité, voire inexistant.
4. *Revisionary authorship* entre en jeu après la création d'un texte qui est alors amélioré, adapté ou corrigé par un deuxième auteur ou par un rédacteur⁷⁷.

Day applique cette analyse à la question de l'origine du canon⁷⁸. D'abord elle signale que, à part CeS (qui l'appelle « le canon du seigneur pape Gélase⁷⁹ »), aucune source ancienne ne l'attribue à un auteur nommé. Personne n'a jamais essayé de l'attribuer à un apôtre, comme ce fut le cas pour les anaphores alexandrine de saint Marc ou hiérosolymitaine de saint Jacques, et ce n'est qu'à l'époque contemporaine qu'on a voulu identifier certaines oraisons transmises dans les sacramentaires à Léon ou Vigile ou Gélase : si le *Veronense* a été compilé à partir de *libelli* conservés au Latran, ces *libelli* ne comportaient pas d'indications sur les auteurs des textes, et le ou les compilateurs n'ont pas trouvé nécessaire d'en inventer. Le *Liber pontificalis* donne des renseignements sur les activités liturgiques de plusieurs papes, mais aucun n'est nommé comme *precursory author* ou *declarative author*, encore moins comme *executive author* du canon.

⁷⁶ Harold LOVE, *Attributing Authorship. An Introduction*, Cambridge University Press, 2002, p. 39 ; voir J. DAY, « Liturgical Authorship », p. 47-48.

⁷⁷ Harold LOVE, *Attributing Authorship. An Introduction*, Cambridge University Press, p. 40-49.

⁷⁸ Juliette DAY, « Interpreting the Origins of the Roman Canon », *StPatr* 71, 2014, 53-67, p. 64-65.

⁷⁹ *Canon dominicus papae gilasii*, CeS, p. 10.

Quelques papes y sont identifiés comme *revisionary author* quant à des passages spécifiques du canon, mais c'est tout.

Après cet exposé négatif, Day fait une remarque très importante : le manque de témoignages textuels du canon peut être le signe que les évêques de Rome ont continué longtemps à improviser leur prière eucharistique. Ce terme, « improvisation », est un terme piégé, car on le comprend instinctivement comme le signe, sinon d'une anarchie, au moins comme une recherche d'une originalité spontanée qui est aux antipodes du fonctionnement d'une culture essentiellement orale⁸⁰. Dans son étude de la transmission des récits dans des cultures orales, Albert Lord a montré que, dans ce contexte, l'improvisation ne signifie pas la création d'un récit totalement nouveau, mais le fait de raconter un récit déjà connu, afin de se conformer aux attentes de l'auditoire, de manière plus ou moins accomplie, selon les talents du conteur⁸¹. Dans le développement des textes eucharistiques en général, et dans celui du canon en particulier, nous trouvons un ensemble de normes à la fois structurelles et thématiques, avec des constructions littéraires puisées dans l'Écriture, dans des textes catéchétiques, et dans d'autres textes faisant autorité, comme des affirmations de foi. Ces constats conduisent Day à formuler l'hypothèse que l'improvisation liturgique demeura vivante jusqu'au début du VI^e siècle, ce qui donne un élément d'explication pour l'absence de témoignage écrit du texte du canon. Et même une fois que le texte a trouvé sa stabilité dans un texte mis par écrit, les papes continuèrent à improviser certaines parties de la prière eucharistique : la préface, le *Communicantes* et le *Hanc igitur*, comme en témoigne le *Veronense*.

On peut donc comprendre l'histoire du canon selon le schéma suivant. Il n'existait pas en tant que tel avant le IV^e siècle, même si les textes proclamés oralement pouvaient avoir des liens de parenté avec le texte que nous connaissons ; sa forme était fixée, à part quelques détails, dès le milieu du VI^e siècle. Le *terminus a quo* est fourni par le *De mysteriis* d'Ambroise et le *terminus ad quem* par Gré-

⁸⁰ Voir l'étude fondamentale d'Allan BOULEY, *From Freedom to Formula: the Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*, Washington DC, Catholic University of America Press, SCA 21, 1980.

⁸¹ Albert B. LORD, *The Singer of Tales*, 2^e éd. rév. par Stephen MITCHEL – Gregory NAGY, Cambridge MS, Harvard University Press, « Harvard Studies in Comparative Literature » 24, 2000.

goire le Grand. À l'intérieur de ce laps de temps, des ajouts y ont été apportés, dont la longueur allait d'unités littéraires à de courtes phrases, et il est parfois possible de dire quand ces ajouts ont été faits : par exemple, les intercessions avant ou pendant le pontificat d'Innocent I^{er} (401-417) et le *Sanctus* vers le milieu du V^e siècle. Entre la fin du pontificat de Gélase (492-496) et celui de Pélage II (579-590), donc entre la fin du V^e et la fin du VI^e siècle, le canon a reçu sa *structure* définitive⁸². Puis un rédacteur anonyme a révisé ce texte pour lui donner sa *forme* littéraire définitive. Grégoire le Grand y fait allusion dans une de ses lettres, où il parle de son déplacement de la récitation du *Pater* à la messe :

Mais nous disons l'oraison dominicale aussitôt après la Prière [*intell.* la prière eucharistique] parce que ce fut la coutume des apôtres de consacrer la victime de l'offrande uniquement en vue de cette prière [le Notre Père], et il m'a semblé très inconvenant de dire sur l'offrande la Prière que l'homme de lettres a arrangée, sans dire sur son corps et sang cette tradition [le Notre Père] que notre Rédempteur a composée⁸³.

Cet « homme de lettres » (*scolasticus*) a « arrangé » (*componere*), c'est-à-dire agencé, compilé ou mis en forme un texte existant ; il n'a pas écrit un texte nouveau. Il s'agit donc d'une forme de *revisionary authorship*. Grégoire ne nomme pas ce rédacteur, ce qui indique que ce n'était pas un pape, car dans ce cas il l'aurait certainement identifié. Il est même possible qu'il en ignorait l'identité. Grégoire a fait partie des intimes de Pélage II à partir de 579, ce qui donne à penser que le *scolasticus* était actif avant ce pontificat. Day a

⁸² J. DAY, « Interpreting the Origins », p. 66.

⁸³ *Orationem uero Dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent, et ualde mihi inconueniens uisum est ut precem quam scolasticus composuerat super oblationem diceremus et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit super eius corpus et sanguinem non diceremus.* GRÉGOIRE LE GRAND, Lettre 26 (À Jean de Syracuse), *Registrum epistularum. Libri VIII-XIV*, IX, éd. Dag Norberg, Turnhout, Brepols, CCSL 140A, 1982, 586-587 p. 587. La traduction de ce texte a suscité des interprétations diverses parmi les liturgistes. Pour une présentation et une évaluation critique des différentes tentatives de traduction, voir Rémi CHÉNO, « *Ad ipsam solummodo orationem*. Comment comprendre la lettre de Grégoire à Jean de Syracuse ? », *RSPT* 76/3, 1992, 443-456, qui donne une nouvelle proposition de traduction sur la base d'une étude de l'emploi habituel du vocabulaire de cette phrase dans les autres écrits de Grégoire, p. 455. Nous avons suivi ses conclusions pour établir notre propre traduction.

même formulé l'hypothèse que cet « homme de lettres » aurait pu mettre au point le texte du canon que le pape Vigile a envoyé à Pro-futurus de Braga en 538⁸⁴.

Notre investigation de cette prière eucharistique prendra comme guide un présupposé et un principe directeur. Le présupposé découle de notre acceptation comme hypothèse de travail que la prière eucharistique romaine demeurerait improvisée jusqu'au début du VI^e siècle (ce qui n'exclut pas une progressive fixation ou stabilisation d'un texte), connaissant des ajouts, modifications et déplacements de textes pendant ce temps. Il n'est donc pas utile de chercher à établir un « texte primitif » du canon, car dans un tel contexte, il est introuvable ; on pourrait même dire qu'il n'y a pas eu « un » texte primitif mais de multiples ancêtres. Le principe directeur s'inspire d'une remarque de dom Bernard Botte dans son édition critique du canon, sous la forme d'une mise en garde bien équilibrée au sujet des reconstructions hypothétiques :

Il faut reconnaître que jusqu'à présent, on n'a pas fait la lumière sur ces questions très obscures et que les hypothèses les plus ingénieuses ne suffisent pas à satisfaire l'historien, quand elles ne reposent pas sur un ensemble de faits bien établis. D'autre part, les hypothèses sont nécessaires à l'avancement de la science et il en est de très séduisantes. Le tout est de ne pas se laisser emporter par elles et de ne pas prendre pour la réalité ce qui n'est que reconstruction provisoire⁸⁵.

Ce jugement, formulé en 1935, demeure valable : les tentatives de reconstruction peuvent avoir une utilité dans la mesure où elles permettent une meilleure compréhension du texte dont nous disposons, mais il faut toujours se garder de prendre des reconstructions hypothétiques pour la réalité historique. Donc nous ne nous interdirons pas certaines reconstructions ou montages, dans le but d'atteindre une meilleure compréhension des différentes parties du canon. Le but de ces montages ne sera pas de reconstruire une généalogie hypothétique et inatteignable, mais de voir comment des textes peuvent être mis en relation et s'éclairer mutuellement.

Nous commencerons par une investigation dans certains textes qui peuvent éclairer ses origines et le sens des parties de la

⁸⁴ J. DAY, « Interpreting the Origins », p. 65.

⁸⁵ *Le canon de la messe romaine. Édition critique*, éd. B. BOTTE, Louvain, Mont-César, 1935, p. 27.

prière qui en dérivent. Puis nous étudierons sa structure et sa dynamique, en faisant appel surtout à la paléanaphore alexandrine du STR qui semble être l'un des « multiples ancêtres » du canon, et aussi à la prière eucharistique citée par Ambroise dans son *De mysteriis*. Enfin, comme nous l'avons fait pour la prière eucharistique gallicane, nous étudierons quelques-unes de ses actions de grâce variables : pour les mystères de la foi, pour les célébrations des saints, et celles qui concernent ce que nous appellerons « l'actualité ».

11. Le fragment Mai (Ve 1544) et des actions de grâce romaines

Dans notre discussion de la prière eucharistique romaine, nous prendrons le même point de départ que pour la prière eucharistique gallicane, le deuxième des fragments Mai, à cause de sa structure, qui est la même que celle de STR, afin de constater comment cette structure est employée dans quelques préfaces anciennes de la liturgie romaine. Ces préfaces ont en commun avec les paléanaphores l'action de grâce et l'offrande, mais ils ne partagent ni le récit d'institution ni les intercessions. En revanche, elles gardent la dernière formule de transition, qui dans les paléanaphores introduisait les intercessions, et introduit maintenant le *Sanctus*. Leur importance pour notre enquête tient à leur structure bipartite d'action de grâce et d'offrande, articulées par des formules de transition du même type que celle de STR : l'action de grâce se déploie et se trouve précisée dans une proposition relative introduite par le pronom *qui*, qui l'article au *Vere dignum* introductif et qui adresse l'action de grâce au Père par le Fils ; l'offrande est exprimée dans une proposition relative introduite par un participe présent au pluriel qui la relie à l'action de grâce, avec un verbe au présent à la première personne plurielle ; le *Sanctus* s'ouvre par une proposition introduite par *qui* ou *cum* qui l'insère dans un mouvement ascensionnel – soit porté par la médiation du Christ, soit en unissant la prière de l'Église au chant des anges. On a ainsi un schéma qui peut être adapté à diverses circonstances, ce qui favorise le développement d'une eucharologie variable⁸⁶. D'autres textes auraient pu être choisis parmi ceux qui présentent cette structure. Ceux qui ont été retenus permettront d'il-

⁸⁶ Voir E. MAZZA, *The Origins of the Eucharistic Prayer*, p. 255-260 ; Walter RAY, « Rome and Alexandria », *Issues in Eucharistic Praying*, p. 105-107.

illustrer comment elle peut s'adapter à différents contenus théologiques en les articulant à l'offrande du sacrifice de louange et d'action de grâce dans une dynamique ascensionnelle vers le Père par le Christ. Elles peuvent aussi illustrer les catégories de formulaires que nous étudierons dans la troisième partie de ce chapitre : les mystères du salut, les célébrations des saints, et ce que nous appellerons « l'actualité » – c'est-à-dire des formulaires composés pour des contextes historiques bien précis, en réponse à un besoin pastoral donné. La première préface retenue sera mise en parallèle avec le fragment Mai 2 ; dans la suite on se contentera de souligner les éléments grammaticaux structurants.

Dans la suite de ce chapitre nous ferons appel assez souvent à une analyse philologique, ce qui n'a pas souvent été le cas dans les pages précédentes. En effet, comme l'ont montré les études de Christine Mohrmann et de ses disciples (« l'école de Nimègue⁸⁷ »), les liturgistes romains ont forgé un vocabulaire spécifique, souvent à partir du vocabulaire juridique et religieux (païen) romain ; si on n'en tient pas compte, on passe à côté d'une grande partie du sens des textes. Or ce phénomène est propre à l'euchologie romaine : on ne peut pas appliquer ces analyses aux textes des autres liturgies latines. Mais ces liturgies ont été peu étudiées de ce point de vue technique, en grande partie en raison d'un mépris pour son latin tardif et vulgaire. Aujourd'hui, ce latin est devenu objet d'étude scientifique, comme dans l'introduction de l'édition du *Missale Gothicum* d'Els Rose, mais ces études mettent en lumière surtout la grammaire et la syntaxe qu'on y a employées. C'est d'un grand intérêt pour l'histoire de la culture et pour une meilleure compréhension de l'évolution du latin tardif vers le roman, mais moins utile pour le type analyse théologique de ces textes que nous entreprenons ici.

⁸⁷ L'école de Nimègue est plus connue, mais il convient aussi de mentionner « l'école de Pascher » de Munich, dont les deux figures principales furent Joseph Pascher (1893-1979), professeur de liturgie à Munich de 1946 à 1960, et son étudiant et successeur, Walter Dürig. Voir : M. KLÖCKENER, « L'intérêt de l'étude du vocabulaire des textes euchologiques », *LMD* 282, 2015/2, 19-53, en particulier p. 27-28 et notes 17-19. Une version remaniée de cet article est paru ensuite en allemand : *Id. Die Bedeutung der Philologie für die Liturgiewissenschaft. Ein vernachlässigter Aspekt in Lehre und Forschung, Salzburger Theologische Zeitschrift* 20, 2016, 216-232, p. 8-9 et notes.

111. Les mystères du salut : une préface pour la Pentecôte

Cette préface pour la Pentecôte a été choisie et citée en premier parce qu'elle est la seule préface du *Veronense* pour une célébration des mystères du salut qui ait gardé cette structure bipartite d'action de grâce et d'offrande héritée des paléoanaphores. Un grand nombre de formulaires de cette compilation sont des messes pour des fêtes de saints, des ordinations, des messes pour des défunts ou des événements dans la vie du pape, et beaucoup de ses messes dominicales ont été composées dans des circonstances particulières (controverse des lupercals du temps du pape Gélase, guerre gothique) où il semble que cette méthode de construction des préfaces était perdue. En outre, la première partie du recueil manque, et il est probable que cette perte ait entraîné la disparition de formulaires pour le Carême et pour le temps pascal. Ainsi, le peu de place occupée par des formulaires où les mystères du salut se trouvent au premier plan s'explique à la fois par la nature de la compilation et par les aléas de son histoire.

Fragment Mai 2

Dignum et iustum est, aequum et iustum est nos tibi super omnia gratias agere, Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus,

qui incomparabili tuae bonitatis honestate lucem in tenebris fulgere dignatus es mittens nobis Iesum Christum 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. 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

Vigile de la Pentecôte
Remontant des fonts 1

Vere dignum :

qui ascendit super omnes caelos sedensque ad dexteram tuam promissum Spiritum Sanctum in filios adoptionis effudit.

Vnde laetantes inter altaria tua, Domine uirtutum, hostias tibi laudis offerimus

*Iesum Christum Dominum et Deum
nostrum,*

*per quem petimus et rogamus*⁸⁸...

*et cetera*⁸⁹.

Ici, l'objet de l'action de grâce est l'Ascension en tant que condition pour l'envoi de l'Esprit : c'est parce que le corps du Christ est pleinement entré dans la gloire du Père et devenu pleinement spirituel qu'il peut envoyer l'Esprit dans son corps qu'est l'Église et faire de ses membres des véritables « fils d'adoption ». C'est ce don de l'Esprit fait par le Christ glorifié qui fait réjouir, *laetantes*, les fils d'adoption qui célèbrent « autour des autels », *inter altaria*. Cette expression, qui se trouve dans la littérature païenne⁹⁰, doit s'entendre soit comme « autour de ton autel » ou, par métonymie, « dans ton sanctuaire », comme un jeu entre l'autel céleste et l'autel terrestre. Dans ce cas, ceux qui se réjouissent dans la célébration de l'Église, autour de l'autel terrestre, sont en réalité déjà autour de l'autel céleste d'où ils reçoivent le corps et le sang du Christ. C'est donc dans cet espace rituel et théologique qu'ils offrent « les sacrifices de louange », *hostias [...] laudis*. Dans notre traduction, nous avons laissé cette expression, qui reviendra dans la suite, au pluriel, afin de ne pas en limiter le sens. Elle peut désigner le sacrifice du Christ, le sacrifice de l'Église en tant qu'action rituelle qui réalise celui du Christ (ce qui correspond au contenu théologique du canon qui suivra), les prières et louanges des chrétiens pour l'œuvre du Christ qui y sont insérées (ce qui correspond au contenu de la préface), et aussi la matière du sacrifice, les pains et le vin qui viennent d'être offerts

⁸⁸ Ve 1544 : traduction donnée au chapitre précédent.

⁸⁹ « Il est vraiment juste. Qui est monté au-delà de tous les cieux et, assis à ta droite, il a répandu l'Esprit Saint qui avait été promis sur [tes] fils d'adoption. C'est pourquoi, Seigneur tout-puissant, nous réjouissant autour de tes autels, nous t'offrons des sacrifices de louange, et la suite. » Ve 202.

⁹⁰ Par exemple, *inter altaria et uictimae ardentisque taedas densissimo et laetissimo obuiorum agmine incessit*. SUÉTONE, *Lives of the Caesars*, t. 1, *Julius. Augustus. Tibertius. Gaius. Caligula*, trad. John C. Rolfe – introd. Keith R. Bradley, Cambridge MA, Harvard University Press, LCL 31, 1914, p. 418 ; *dum studebat inter altaria celsius gradientes (ut quidam memorant) imitari Brachmanas*. AMMIEN MARCELLIN, *History*, t. 3, *Books 27-31. Excerpta Valesiana*, 28, 13, trad. John C. Rolfe, Cambridge MA, Harvard University Press, LCL 331, 1939, p. 434.

à l'offertoire, qui ont été déposés sur l'autel et qui seront ensuite reçus en communion. Il semble que *hostiae laudis* renferme tous ces sens, en raison de son contexte eucharistique et rituel ; de toute manière, sans indication contraire, la traduction doit laisser l'interprétation ouverte. En conséquence, ce qui est offert, ce sont ces sacrifices de louanges, par, *per*, le Christ, en union avec le chant des anges, dans la célébration du don de l'Esprit qui fait de l'Église le corps du Christ en chemin sur la terre.

112. Les célébrations des saints

1121. Saint Sixte (de la messe 4)

Parmi les sept messes pour la fête (le 6 août) de saint Sixte II (257-258, martyr sous Valérien), deux comportent des préfaces dont la structure est analogue à celle du fragment Mai 2. La première fait partie du 4^e formulaire de messe :

Vere dignum :

Qui sanctum Xystum sedis apostolicae sacerdotem hodierna die felici martyrio coronasti. Pro quibus operibus tuis atque muneribus

multiplici gratiarum actione laetantes hostias tibi laudis offerimus.

*Per*⁹¹.

Il est vraiment juste.

Qui as aujourd'hui couronné par le martyr bienheureux saint Sixte, l'évêque du siège apostolique. Pour ces œuvres que tu as accomplies et pour tes dons,

nous réjouissant dans une abondante action de grâce, **nous t'offrons** les sacrifices de louange.

Par.

La « couronne du martyr bienheureux » est mise en avant parmi toutes les œuvres et les *munera*, traduit ici de manière un peu vague par « dons », dont l'ensemble provoque la joie de l'action de grâce dans laquelle les « sacrifices de louange » sont offerts. Ici, *munus* a plutôt le sens de « grâce » ; employé ainsi, il fait partie des quatre mots latins, avec *donum*, *donatio* et *gratia*, qui ont fini par supplanter le décalque *charisma* du grec *χάρισμα* pour exprimer le con-

⁹¹ Ve 718.

cept intérieur d'une grâce spirituelle⁹². La perspective de la fête s'élargit, puisque l'action de grâce pour l'œuvre que Dieu a accomplie en couronnant Sixte par le martyr devient aussi l'occasion de lui rendre grâce pour tous ses dons de grâce. L'Église rend grâce pour les grâces reçues dans l'offrande des « sacrifices de louange ». Mais, en raison du contexte liturgique, on doit comprendre *gratiarum actione laetantes*, « nous réjouissant dans [...] l'action de grâce » comme se reportant aussi à l'eucharistie : « nous réjouissant en célébrant l'eucharistie ». C'est la totalité de l'action eucharistique qui est envisagée ici, dans laquelle est incluse l'action de grâce pour le couronnement de Sixte dans le martyr et tous les autres dons de la grâce. Le « pivot » de la préface que constitue la formule de transition *gratiarum actione laetantes, hostias tibi laudis offerimus* permet de comprendre que c'est Dieu qui, par ses dons, conduit les fidèles à l'action de grâce, ce qui n'est pas simplement synonyme de « dire merci », mais ce don de grâce au-delà des autres qu'est la communion au sacrifice eucharistique.

1122. Saint Sixte (de la messe 6)

La deuxième préface de saint Sixte, structurée de la même manière, fait partie du 6^e formulaire de messe pour son jour de fête :

Vere dignum :

*Adest enim nobis sancti sacerdotis et
martyris tui Xysti desiderata fes-
tiuitas,*

quam annua recursione uenerantes,

hostias tibi laudis offerimus

*cum angelis*⁹³.

Il est vraiment juste.

Le jour attendu de la fête de ton
évêque et martyr Sixte nous est
arrivé ;

en la célébrant avec honneur en
cette occasion annuelle,

nous t'offrons des sacrifices de
louange

avec les anges.

⁹² C. MOHRMANN, « Le problème du vocabulaire chrétien. Expériences d'évangélisation paléo-chrétiennes et modernes », *Études sur le latin des chrétiens* t. 1, 113-122, p. 117.

⁹³ Ve 728.

Cette autre préface de saint Sixte, d'une construction très ramassée, est rythmée par *desiderata festiuitas* (« le jour de fête attendu »), *annua recursione uenerantes*, (« célébrant avec honneur [...] cette occasion annuelle ») et *hostias [...] offerimus* (« nous offrons les sacrifices »)⁹⁴. Le jour de sa fête est l'occasion de la « célébrer avec honneur ». Dans le langage religieux de la Rome païenne, *uenero* signifiait « honorer les dieux avec révérence par un service rituel, afin de les inciter à accorder les faveurs demandées⁹⁵ ». M.P. Ellebracht signale que ce verbe n'a jamais Dieu comme son objet direct, mais qu'il comporte toujours l'idée d'accomplir des rites religieux. Appliqué à des fêtes des saints, il a le sens d'« accomplir une action sacrée en l'honneur⁹⁶ » du saint. Il a donc toujours une connotation rituelle ou liturgique ; son sens ne peut pas être réduit à un simple respect intérieur ou extérieur. Cette « célébration sacrée en l'honneur » de saint Sixte est surtout l'occasion d'offrir « des sacrifices de louange ». Comme dans la préface pour la Pentecôte (Ve 202), et pour les mêmes raisons, on doit comprendre ces « sacrifices » comme englobant le sacrifice du Christ, le sacrifice de l'Église en tant qu'action rituelle qui réalise celui du Christ, les prières et louanges des chrétiens, ainsi que les pains et le vin offerts, à savoir l'eucharistie en sa totalité.

1123. Pour des martyrs (*Item alia 12*)

Cette préface fait partie du formulaire 12, une messe pour des martyrs (on n'en fait pas mention dans la préface, mais d'autres formules de cette messe évoquent des martyrs qui ne sont jamais nommés) dans la série incomplète qui ouvre le recueil :

Vere dignum :

*Qui sic hostis antiqui machinamenta
destruxit, ut diabulo, quem sua
uirtute prostrauerat, etiam sanctos*

Il est vraiment juste.

Qui [le Christ] a détruit les
artifices de l'antique ennemi de
manière à rendre même ses saints,

⁹⁴ Voir Rupert BERGER, *Die Wendung « offerre pro » in der römischen Liturgie*, Münster, Aschendorff, LQF 41, 1965.

⁹⁵ [...] to honour the gods with reverence and ritual service in order that they might be moved to grant the favours requested. Mary Pierre ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum*, Nijmegen – Utrecht, Dekker & Van de Vegt, LCP 18, 1962, p. 150.

⁹⁶ [...] performing a sacred action in honour of. *Ibid.*

suos, Spiritu ueritatis armatos, redderet fortiores, ne uel saeuitiam metuerent persequentum, uel de promissae beatitudinis aeternitate dubitarent.

Quorum gloriam hodierna festiuitate recolentes, hostias tibi laudis offerimus

*cum angelis*⁹⁷.

armés de l'Esprit de vérité, plus forts que le diable qu'il a terrassé par sa puissance, afin qu'ils ne craignent pas la fureur des persécuteurs, et ne doutent pas des promesses de l'éternité bienheureuse.

En célébrant liturgiquement leur gloire par la fête de ce jour, **nous t'offrons** le sacrifice de louange

avec les anges.

Cette préface développe son action de grâce dans une *laudatio* des saints ; si on ne le dit pas expressément, l'idée de martyr est bien présente dans l'évocation de leur force plus grande face à la « fureur des persécuteurs », *saeuitiam [...] persequentum*, force qui leur vient de la victoire du Christ, qui « a terrassé », *prostrauerat*, l'antique ennemi dont les agissements contre les chrétiens sont ainsi rendus impuissants. La préface fait donc de la victoire des saints un fruit de la victoire du Christ, et c'est en « célébrant liturgiquement », *recolentes*, ce contenu théologique de la fête que « les sacrifices de louange » sont offerts. En effet, *recolo* ne désigne pas un simple souvenir, mais « célébrer une observance liturgique », un jour de fête ou de pénitence (comme un jour du Carême) : son sens est proche de *celebrare*⁹⁸. Articulé par le « pivot » de la préface à « nous offrons le sacrifice de louange », cette célébration est aussi englobée dans la célébration de l'eucharistie elle-même.

113. *L'actualité : saints Pierre et Paul – « après une maladie » (de la messe 13)*

Le *Veronense* compte vingt-huit messes pour la fête des saints Pierre et Paul dans les chapitres 15 et 16. Parmi leurs préfaces, trois portent le titre *Post infirmitate(m)*, « Après une maladie », et, à part quelques détails, elles sont presque identiques ; une, parmi elles, ter-

⁹⁷ Ve 29.

⁹⁸ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 96.

mine par le même type de « pivot », avec un participe présent suivi du verbe *offerimus*, que les autres préfaces que nous venons d'examiner :

Vere dignum :

*Nos enim temporalibus flagellas
incommodis, quia aeternarum rerum
non uis subire dispendium, meliusque
est malis praesentibus castigatos ad
diuina proficere, quam prosperitate
mundana a beatitudinis sempiternae
tramite deuiare. Inter quae praeceptis
nos apostolicis pariterque cognos-
cimus praesidiis erudiri.*

*Et idcirco
horum sollemnia **celebrantes**
hostias tibi laudis **offerimus**.*

*Per*⁹⁹.

Il est vraiment juste.

Tu nous éprouves par des malheurs dans le temps, car tu ne veux pas que nous perdions les choses éternelles, et il est meilleur de se hâter vers les choses divines en étant purifiés par des maux des temps présents, que de s'écarter du chemin de l'éternité bienheureuse à cause du bonheur de ce monde. Nous savons que nous sommes enseignés de ces choses par les commandements et l'aide venant des apôtres.

Et c'est pourquoi,
célébrant leur jour de fête,
nous t'offrons des sacrifices de louange.

Par.

Le titre *Post infirmitate(m)*, « après une maladie », peut aussi indiquer une faiblesse ou défaillance morale, c'est-à-dire un péché ou une tendance au péché : M.P. Ellebracht le définit comme « une faiblesse humaine en relation avec ses devoirs moraux¹⁰⁰ ». Ici il est difficile de voir en quel sens il faut comprendre *infirmitas*. La préface dit que Dieu éprouve les romains (mais il faut peut-être comprendre qu'il vient de les éprouver) par des « malheurs dans le temps », des malheurs transitoires, mais affirme aussi que cette purification permet de « se hâter vers les choses divines » et d'éviter de dévier par l'attrait du « bonheur de ce monde ». Sans prétendre à la certitude, il semble qu'il s'agisse d'une infirmité, une faiblesse ou une épreuve physique, mais qui est reçue comme entraînement pour éviter des

⁹⁹ Ve 314 ; les textes parallèles sont Ve 308.334.

¹⁰⁰ [...] *human weakness in relation to one's moral duties*. M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 181.

faiblesses morales ou péchés. L'objet propre de l'action de grâce est l'enseignement reçu des apôtres Pierre et Paul à ce sujet : leur fête donne l'occasion de rendre grâce pour cet enseignement, mais aussi, de manière indirecte, pour la délivrance de l'*infirmetas* et pour la persévérance dans le chemin des biens éternels. Les apôtres semblent avoir été introduits dans la préface de manière un peu artificielle. Le fait qu'il existe trois versions de cette préface, avec deux manières différentes d'y introduire les apôtres, peut donner à entendre qu'une préface *post infirmitatem* a été adaptée pour la fête des apôtres. Quoi qu'il en soit, c'est un exemple de la manière dont les papes ont adapté leurs célébrations afin de tenir compte de ce que nous avons appelé « l'actualité », introduisant dans la dynamique de l'eucharistie les tribulations présentes de l'Église.

C'est en « célébrant », *celebrantes*, la fête de Pierre et Paul que l'Église offre le sacrifice de louange. Dans le latin païen, *celebrare* s'employait « pour des manifestations festives qui étaient publiques et fréquentées par un grand nombre de participants, par exemples des journées de jeux publics¹⁰¹ » ; son emploi dans la célébration chrétienne des fêtes des saints est en cohérence parfaite avec ce sens originel, tout particulièrement pour celles des saints fondateurs de l'Église romaine. Il s'emploie aussi pour le rite principal des jours de fête (ou de pénitence), l'eucharistie. Ainsi, c'est par métonymie qu'on a commencé à l'appliquer à l'exécution du rite eucharistique lui-même¹⁰². Ce qui n'est pas le cas ici : c'est « leur jour de fête », *eorum solennia*, qui est « célébré ». C'est au sommet de cette célébration que « nous offrons » des sacrifices de louange : célébration et sacrifice sont articulés ici, mais ils ne sont pas identifiés.

Cette « célébration » a pour cause (« et c'est pourquoi ») « les commandements et l'aide » qui viennent des apôtres, ce qui englobe ici la purification « par les maux du temps » en vue de l'obtention de la vie éternelle : de cette manière, l'épreuve purificatrice est assumée dans la célébration de la fête des apôtres, où l'Église offre des « sa-

¹⁰¹ [...] for such festivities as were public and attended by many participants, as for example the days of the public games... M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 136. Pour ce mot, voir aussi Benedicta DROSTE, « Celebrare » in *der römischen Liturgiesprache. Eine liturgie-theologische Untersuchung*, Munich, Hueber, « Münchener theologische Studien » 2 – « Systematische Abteilung » 26, 1963.

¹⁰² *Ibid.*

crifices de louange » et entre ainsi dans le mouvement de l'eucharistie.

114. Des témoignages tardifs ?

Cette manière de construire des préfaces, encore employée aux V^e et VI^e siècles quand les collections réunies dans le *Veronense* ont été compilées, est tombée en désuétude dans la suite¹⁰³. Déjà elle n'est pas dominante dans Ve, et elle devient rare dans le Gélisien ancien, mais on peut encore en trouver des témoignages, comme dans la messe pour la dédicace d'une basilique :

*Vere dignum :
qui tribuis, et tibi fideles tui quod te
inspirante deuouerunt impleantur.
Ideoque huius basilicae dedicacione,
quam beato apostolo tuo illo et sanctis
martyribus tuis illis famulus tuus
offerre instituit,*

*pio praeuenientes officio
dignas maiestati tuae laudes offerimus :*

*per quem maiestatem tuam*¹⁰⁴.

Il est vraiment digne :
qui accordes aussi que tes fidèles
accomplissent ce que sous ton inspiration ils t'ont promis. C'est pourquoi, dans la dédicace de cette basilique, que ton serviteur a établie pour offrir à ton bienheureux apôtre N. et tes saints martyrs N.,

devançant avec respect par [notre] service **nous offrons** des louanges dignes de ta majesté :

par qui ta majesté.

Ici, si la structure grammaticale est conservée, le vocabulaire du sacrifice est atténué : une allusion demeure dans le verbe « offrir », mais ce ne sont plus les « sacrifices de louange » mais « des louanges dignes de ta majesté » : un langage de cour a remplacé ici le langage du culte.

On trouve aussi des textes où la structure grammaticale a disparu, mais où le vocabulaire – *gratiarum actiones, offero* – permet au contenu théologique de demeurer présent, comme dans cette préface du formulaire 42, *Item alia, des praeces diurnae* :

¹⁰³ E. MAZZA, *The Origins of the Eucharistic Prayer*, p. 260.

¹⁰⁴ GeV 718.

Vere dignum :

*Qui Aeclesiam tuam et fovere
beneficiis et non desinis exercere
promissis, ut, dum postulata conce-
des, confidentius facias speranda de-
posci.*

*Gratiarumque tibi actiones etiam si
iugiter offerantur, sine cessatione
debeamus cum et prestitorum praeco-
nia non tacentur, et de prestandis
necessariae supplicatur.*

*Per*¹⁰⁵.

Il est vraiment juste :

Qui ne cesses de soutenir ton
Église par tes bienfaits et de la for-
tifier par tes promesses, afin que,
quand tu accordes ce qui a été de-
mandé, tu la rendes plus confiante
à demander ce qu'elle doit espé-
rer.

Aussi si des **actions de grâce** te
sont toujours **offertes**, nous de-
vons sans cesse annoncer les
louanges de [tes] bienfaits, et sup-
plier les faveurs dont nous avons
besoin.

Par.

On y parle bien d'action de grâce, pour les bienfaits que Dieu accorde à son Église et qui sont comme des motifs pour espérer son soutien dans l'avenir et des encouragements à le demander, mais la structure qui rappelle celle de STR n'est pas employée : cette préface est bâtie en deux strophes, distinguées uniquement par leur contenu, non pas par leur structure, reliées simplement par la conjonction *etiam*. Le résultat semble moins unifié et moins dynamique : sans la conjonction, chacune des deux parties pourrait exister sans l'autre, et le mouvement ascensionnel constaté ailleurs est absent.

115. Pour une grammaire du don¹⁰⁶

Dans les plus anciens de ces textes, certains mots ou locutions semblent plus ou moins incontournables – *hostias tibi laudis offerimus, per quem, petimus et rogamus* – mais la structure possède la souplesse nécessaire pour pouvoir s'adapter aux différentes circonstances évoquées dans la première partie de la préface. Ce sont ces circonstances variables qui guident le choix du participe qui relie l'offrande à l'action de grâce qui la précède : *laetantes* (« se réjouissant »), *recolentes* (« se souvenant »), *celebrantes* (« célébrant »), *petentes* (demandant) et

¹⁰⁵ Ve 651.

¹⁰⁶ Titre inspiré de l'ouvrage fondamental de saint John Henry NEWMAN (1801-1890), *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Londres, Burns and Oates, 1870.

uenerantes (« célébrer avec honneur »). Même l'expression qui semble la plus éloignée de l'idée d'action de grâce, *petentes*, la suggère en réalité : dans le fragment Mai, on demande à Dieu d'agréer l'offrande précisément parce que nous sommes incapables de rendre grâce comme il convient.

Il semble que le fragment Mai et ces préfaces montrent une évolution dont le point de départ serait une paléoanaphore tripartite à la manière de STR (mais cette étape demeure conjecturale). Une fois arrivé à l'étape de sources liturgiques écrites, mais avant l'étape de stabilisation textuelle des sacramentaires, on trouve une structure bipartite, dans laquelle la transition vers les intercessions est devenue l'introduction au *Sanctus*. L'action de grâce et l'offrande gardent leur structure ancienne et une partie de leur contenu théologique, tandis que le récit d'institution et les intercessions sont passés dans la suite de la prière. Cette structure, comme le signale Walter Ray, est plus significative que les quelques exemples qui ressemblent à des organes témoins pourraient donner à penser, car elle est passée aussi dans le canon, où on le retrouve dans le *Unde et memores*, que Ray caractérise comme *commendatio sacrificii* ou recommandation du sacrifice¹⁰⁷.

Cette structure n'est pas une simple question de grammaire, mais donne forme à un aspect fondamental de l'eucharistie, un aspect qui demeure important pour une compréhension théologique de l'eucharistie romaine. Cet aspect fondamental est celui de l'échange de dons, ou de l'échange symbolique. Louis-Marie Chauvet a développé ce thème dans l'ensemble de son œuvre, en particulier dans son exégèse du rite de l'offrande des prémices (Dt 26,1-11)¹⁰⁸. L'ethnologue Marcel Mauss a aussi étudié ce qu'il appelle « le système des dons contractuels¹⁰⁹ » : la rencontre de deux personnes par la médiation d'un échange de dons où le but de l'échange n'est

¹⁰⁷ Voir E. MAZZA, *The Origins of the Eucharistic Prayer*, p. 247, n. 34, qui date ce texte entre la prière du *De sacramentis* et le canon grégorien ; W. RAY, « Rome and Alexandria », p. 107. La *commendatio* ou *commendatio sacrificii* est, selon la terminologie qu'emploient E. Mazza et W. Ray, la prière qui demande l'acceptation du sacrifice.

¹⁰⁸ L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 290-293.

¹⁰⁹ Marcel MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, 2^e série 1, 1923-1924, p. 30-186 ; repris dans *Id.*, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige », 1981, p. 143-279.

pas d'ordre marchand mais moral¹¹⁰. Cette étude a dégagé trois éléments principaux de l'échange symbolique : (1) On ne peut pas refuser un don : il faut l'accepter, car le refus d'un don équivaut à une déclaration de guerre, en tant que refus d'échange et d'amitié. (2) L'échange symbolique est nécessaire aux relations entre les humains : sans dons, les relations dégénèrent et la coexistence devient impossible. Mais quand le don est accepté, celui qui l'a reçu se trouve spirituellement lié au donateur¹¹¹. (3) Ce lien spirituel induit l'obligation de faire un contre-don¹¹². Lorsque les dons ont été échangés, les deux parties se trouvent sur un pied d'égalité, car celui qui fait un contre-don est devenu lui-même un donateur¹¹³, et en donnant, il donne quelque chose de lui-même¹¹⁴. Les personnes mêmes de celui qui donne et celui qui reçoit sont engagées dans ce processus : en donnant, on se donne.

L.-M. Chauvet, en appliquant la recherche ethnologique de Mauss à la théologie de la grâce, dit que l'échange symbolique « nous ouvre un chemin possible pour penser théologiquement cet *admirabile commercium* entre Dieu et l'homme¹¹⁵ ». Dans les préfaces que nous venons de voir (et dans bien d'autres), la voix de l'Église commémore les dons reçus, puis y répond avec un chant de louange. Puisque le don est une épiphanie du donateur, Dieu et son don sont loués dans un seul élan, dont l'unité et le dynamisme sont si bien exprimés par la structure héritée de la paléoanaphore alexandrine STR. En appliquant l'analyse de Mauss à l'eucharistie, Mazza commence par l'identité de langage constatée pour le don et le contre-don, en constatant que, depuis les débuts de la liturgie chrétienne, le mot « eucharistie » se rapporte à deux réalités corrélatives : le pain et le vin, et la prière qui est proclamée au-dessus d'eux :

Le pain et le vin sont le don de Dieu, donnés aux hommes par le Christ lors de son dernier repas : le Christ lui-même est le don de Dieu aux hommes. Par contre, la prière eucharistique monte des hommes vers Dieu. C'est notre contre-don, notre réponse au don de Dieu¹¹⁶.

¹¹⁰ *Ibid.*, *L'Année sociologique*, 2^e série 1, p. 40.53-59.167.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 50-53.

¹¹² *Ibid.*, p. 40-41.

¹¹³ *Ibid.*, p. 66.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 47.

¹¹⁵ L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 104.

¹¹⁶ E. MAZZA, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, p. 45.

De cette manière, Mazza met en lumière la double dynamique de l'eucharistie : un mouvement descendant, de Dieu vers l'homme, qui est le don de lui-même dans le Christ transmis dans l'eucharistie, et un mouvement ascendant, de l'homme vers Dieu, le contre-don qu'est la prière eucharistique, action de grâce, notre réponse au don de Dieu. Ces deux réalités ne sont pas identiques mais elles sont corrélatives ; même, « le contre-don n'est pas quelque chose de différent, il n'est pas une autre réalité, puisqu'il n'est rien d'autre que l'esprit du don initialement reçu¹¹⁷ ». Cependant, Mazza souligne que notre contre-don ne constitue pas un échange au sens propre : l'action de grâce n'est rien d'autre que l'acceptation du don, en tant que don¹¹⁸. Dans les textes que nous venons de voir, le génie propre du rit romain se manifeste dans une capacité à intégrer l'ensemble des dons de Dieu dans ce mouvement, par un emploi créatif d'une simple formulation grammaticale héritée des premiers siècles chrétiens, manifestant que toute la création peut être transformée en étant intégrée dans l'action de grâce. Cette intégration est manifestée dans l'euchologie par une structure grammaticale qu'on trouve déjà dans l'anaphore de Strasbourg *gr. 254* : participe présent – verbe à l'actif. C'est donc dans sa cohérence littéraire et narrative que ces prières romaines manifestent et expriment leur théologie d'échange de dons, et qu'elles permettent de comprendre que l'eucharistie est l'acceptation du don de Dieu en tant que don. On peut donc conclure que ces préfaces sont des mises en œuvre d'une *mimêsis* iconique, telle que nous l'avons constatée dans la prière eucharistique de la *Tradition apostolique*, mais dans le contexte liturgique de prières dont la forme littéraire est plutôt alexandrine.

12. Le *Te igitur* : le sacrifice de toute l'Église et le don de la paix

Le *Liber ordinum* mozarabe renferme ce que W. Ray qualifie de « témoignage archaïque » du *Te igitur* romain¹¹⁹. Dans le texte qui suit, les passages qui font écho à STR et au *Te igitur* sont soulignés, le passage qui rappelle la *commendatio sacrificii* du *Te igitur* romain est doublément souligné et le passage qui rappelle le *Quam oblationem* romain est souligné en pointillés :

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 46.

¹¹⁹ W. RAY, « Rome and Alexandria », p. 107-108.

Credimus, Domine, sancte Pater, eterne omnipotens Deus, Ihesum Christum Filium tuum Dominum nostrum pro nostra salute incarnatum fuisse, et in substantia Deitatis tibi semper esse equalem.

Per quem te petimus et rogamus, omnipotens Pater, ut accepta habeas et benedicere digneris hec munera et hec sacrificia inlibata, que tibi inprimis offerimus pro tua sancta Ecclesia catholica, quam pacificare digneris per uniuersum orbem terrarum in tua pace diffusam.

Memorare etiam, quesumus, Domine, seruorum tuorum, qui tibi in honore sanctorum tuorum Illorum reddunt uota sua Deo uiuo ac uero, pro remissione suorum omnium delictorum.

Quorum oblationem benedictam, ratam, rationabilemque facere digneris ; que est imago et similitudo corporis et sanguinis Ihesu Christi Filii tui ac Redemptoris nostri¹²⁰.

Nous croyons, Seigneur, Père saint, Dieu éternel et tout-puisant, que ton Fils Jésus Christ notre Seigneur s'est incarné pour notre salut, et qu'il te demeure toujours égal dans la substance de la Divinité.

Par qui nous te demandons et nous t'implorons, Père tout-puisant, de trouver acceptable et de bien vouloir bénir ces dons et ces sacrifices sans tache, que nous t'offrons en premier lieu pour ta sainte Église catholique : daigne l'établir dans la paix à travers le monde entier, [elle qui est] répandue dans ta paix.

Souviens-toi, nous t'en prions, Seigneur, de tes serviteurs qui te rendent leurs vœux, Dieu vivant et vrai, en l'honneur de tes saints NN., pour la rémission de toutes leurs fautes.

Daigne rendre leur offrande bénie, approuvée et spirituelle, elle qui est l'image et la similitude du corps et du sang de Jésus Christ ton Fils et notre Rédempteur.

Le texte ressemble en effet à une adaptation d'une version du *Te igitur* à une messe votive pour plusieurs personnes célébrant en l'honneur des saints martyrs. Cet usage, et l'incise pour les impétrants, montre que le texte romain avait été modifié avant d'être copié au XI^e siècle. De même, la première phrase, qui ressemble à une polémique anti-arienne écrite dans un style qui n'a rien de romain, doit être un ajout local. Cependant, ce texte semble conserver l'essentiel d'un ancien texte anaphorique romain qui garde un air de famille avec la paléoanaphore STR. Le texte s'ouvre par ce qui aurait pu servir de formule de transition articulant une strophe d'offrande aux intercessions anaphorales : son « par qui nous te demandons et

¹²⁰ MoO, col. 321-322.

nous t'implorons » rappelle le « sur lesquels sacrifice et oblation nous te prions et nous te supplions » de STR, dans sa forme comme dans son contenu. La différence principale est que la prière ne se fait pas « sur » les oblats, mais « par » le Christ. Les intercessions pour l'Église et pour la paix sont formulées en des termes qui rappellent aussi celles de STR ; et il se peut que son invocation pour « nos saints Pères orthodoxes » ait été transformée en celle en l'honneur « de tes saints ». Enfin, sa dernière phrase conserve deux signes d'antiquité : elle demande l'agrément de l'offrande, « elle qui est l'image et la similitude du corps et du sang de Jésus Christ ». Ce n'est pas une demande de changer le pain et le vin en corps et sang, car ils sont « image et similitude », *imago et similitudo*, donc *ὁμοίωμα* et *τύπος*, du corps et du sang¹²¹. Comme le dit Mazza :

Il n'y a ici aucune conception d'automatisme sacramentel ou, pire, d'automatisme magique. Si le sacrement est conçu comme imitation (donc *ὁμοίωμα* et *figura*) de la dernière Cène, il n'est besoin de rien d'autre que d'accomplir le rite pour qu'il y ait imitation. Mais parce que le type façonne une obéissance de foi, et que celle-ci ne peut advenir autrement que par la grâce, c'est-à-dire par un don de Dieu, voici qu'apparaît la prière pour que Dieu veuille rendre l'offrande de l'Église spirituelle (*rationabilem*), approuvée (*scriptam*) et acceptable (*acceptabilem*)¹²².

Cette formule renferme aussi une *commendatio sacrificii* qui ressemble au *Te igitur* romain¹²³. Voici les deux textes mis en parallèle :

¹²¹ La formulation *imago et similitudo* semble être un signe de grande antiquité. C'est pour cette raison qu'il nous semble que la datation de la prière peut être trompeuse. Si les modifications pour en faire un élément d'une messe votive invitent à la situer bien après Ambroise, elle conserve des traits qui donnent à penser que sa source est à situer avant Ambroise.

¹²² E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 158.

¹²³ Selon l'analyse de Mazza, le *Te igitur* consiste en une *commendatio* articulée à une prière pour l'Église qui offre le sacrifice. Il voit un témoignage de l'origine de cette prière dans la lettre d'Innocent I^{er} : *La lettre d'Innocent I^{er} à Decentius de Gubbio*, éd. et trad. R. CABIÉ, p. 22-23 : *Prius ergo oblationes sunt commendandae, ac tunc eorum nomina quorum sunt edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur*. « Il faut d'abord recommander les offrandes et c'est alors qu'on prononce les noms de ceux dont elles proviennent, de sorte qu'ils soient nommés pendant les saints mystères ». Voir E. MAZZA, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, trad. Matthew J. O'Connell, New York, Pueblo, 1986, p. 59, n. 28.

<i>Liber ordinum</i> , col. 321 <i>Post pridie</i>	Canon romain <i>Te igitur</i>
<i>Petimus et rogamus, omnipotens Pater, ut accepta habeas et benedicere digneris hec munera et hec sacrificia inlibata</i> ¹²⁴ .	<i>Supplices rogamus ac petimus, uti accepta habeas, et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia inlibata</i> ¹²⁵ .

E. Peterson a proposé de rapprocher cette *commendatio sacrificii* de celle de MARC : « Reçois, ô Dieu, de ceux qui offrent les sacrifices et les oblations, les offrandes d'action de grâce¹²⁶ ».

Peterson y voyait une correspondance entre les trois substantifs de MARC, « sacrifices » (*θυσίας*), « oblations » (*προσφοράς*), et « dons en actions de grâce » (*εὐχαριστήρια πρόσδεξαι*), et les trois substantifs du canon, *dona, munera, sacrificia*¹²⁷. Enrico Mazza a repris cette idée en la précisant : la séquence des termes aurait été mise dans l'autre sens dans le canon, où *dona*, répondant à *εὐχαριστήρια πρόσδεξαι*, signifie les offrandes pour les défunts ; *munera*, répondant à *προσφοράς*, signifie les offrandes pour les vivants ; et *sacrificia*, répondant à *θυσίας*, signifie le pain et le vin déposés sur l'autel et qui servent pour la célébration de la messe. Ce lien entre MARC et le canon rend probable que la formulation en trois termes est le véritable usage romain, et que l'élimination de *dona* soit une particularité du texte du MoO.

Selon Mazza, suivi par Maxwell Johnson, cette formulation est bien plus qu'une figure de style. Les offrandes pour les vivants et pour les morts ne sont pas des substituts pour des hommes, vi-

¹²⁴ « nous te demandons et supplions, Père tout-puissant, d'accepter et de bénir ces dons et ces sacrifices sans tache » MoO, col. 321.

¹²⁵ « nous te supplions humblement et nous te demandons d'accepter et de bénir ces dons, ces présents, ces offrandes saintes et sans tache » *L'ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études*, éd. B. BOTTE – C. MOHRMANN, Paris – Louvain, Mont-César, EtLi 2, 1953, p. 74-75 (traduction légèrement modifiée).

¹²⁶ PE I, p. 108-109.

¹²⁷ Erik PETERSON, « Dona, munera, sacrificia », *EL* 1933, p. 75-77 ; *Id.*, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, Leipzig, Jakob Hegner, 1935, p. 24.106. Johannes BRINKTRINE, *Die Heilige Messe*, Paderborn, F. Schöningh, 1931, p. 155, y voit les trois pains tenus par les concélébrants selon OR III, 1.

vants ou morts, mais les symbolisent sacramentellement¹²⁸. Ceux qui offrent « pour eux-mêmes et tous les leurs », vivants ou morts, sont déposés sur l'autel, sacramentellement, donc réellement, en même temps que le pain et le vin ; en étant acceptés par le Père, ces dons, tous ces dons, deviennent le sacrement de notre salut. Le changement d'ordre, comme aussi la qualification des « sacrifices » comme « purs et saints », sont des conséquences de l'oralité primitive du texte et des réécritures successives sur plusieurs siècles, et ne changent pas fondamentalement le sens de l'énoncé. L'inversion d'ordre et l'ajout de « purs et saints » renforcent même l'identification du pain et du vin avec l'oblation eucharistique proprement dite. Mais surtout, le caractère « pur et saint » des offrandes ne remplace pas le caractère pur et saint de ceux qui offrent – nous tous, chacun à sa manière – mais le présuppose et le confère¹²⁹.

Après la *commendatio sacrificii* on précise ce pour quoi on offre le sacrifice : comme dans l'anaphore du *Papyrus Gr. 254* de Strasbourg. Dans cette paléanaphore, la demande était ainsi formulée :

Souviens-toi de ton Église sainte et unique, catholique, de tous les peuples et de tous tes troupeaux ; la paix qui vient des cieux, accorde-la aux cœurs de nous tous mais accorde-nous aussi la paix de cette vie ; garde en paix le roi de la terre, [fais que ses desseins soient] pacifiques envers nous et envers ton saint nom, [conserve en toute paix] le chef de [...], l'armée, les princes, le sénat¹³⁰.

Dans le canon, on lit :

*Imprimis quae tibi offerimus pro
ecclesia tua sancta catholica, quam
pacificare, custodire, adunare et
regere digneris toto orbe terrarum,*

Tout d'abord nous te l'offrons
pour ta sainte Église catholique¹³² :
daigne lui donner la paix, la
protéger, la rassembler et la
gouverner à travers le monde

¹²⁸ E. MAZZA, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, p. 59 ; M.E. JOHNSON, « Recent Thoughts on the Roman Anaphora : Sacrifice in the *Canon Missae* », *EO* 35, 2018, 215-251, p. 229.

¹²⁹ E. MAZZA, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, p. 60.

¹³⁰ Traduction : E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 335.

¹³² Ici « catholique » ne désigne pas l'universalité de l'Église en tant que telle, mais la « grande Église » par opposition aux sectes. Son sens est donc plus proche d'« orthodoxe » que d'« universelle » : *L'ordinaire de la Messe*, éd. B. BOTTE – C. MOHRMANN, p. 75, n. 11.

*una cum beatissimo famulo tuo papa
nostro illo*¹³¹.

entier, et aussi pour ton très saint
serviteur notre pape N.

La formulation de la demande est différente, mais sa substance est la même : « la paix qui vient des cieux ». Le texte du canon en donne le sens. Selon E. Lanne, la version la plus ancienne de cette prière ne demandait ici qu'une seule chose : la paix¹³³. Il pense, de manière vraisemblable, surtout si cette partie du canon dérive de STR, que les autres adjectifs ont été ajoutés pour préciser le sens de ce don de la paix : on demande à Dieu de rassembler dans l'unité, de protéger et de gouverner. Il s'agit donc de la paix au sens biblique, à savoir la totalité de toutes les bénédictions divines, celles de l'ère messianique : la paix qui découle du salut dans le Christ. C'est pour cette paix que l'Église offre le sacrifice¹³⁴.

13. Le *Quam oblationem* : le sacrifice acceptable

La fin du *Post pridie* mozarabe est proche du *Quam oblationem* romain : ils insistent tous les deux sur ce que Maxwell Johnson appelle « l'incarnation » ou « l'in-corporation » (*embodiment*) du sacrifice dans le pain et le vin, tout en demandant que l'offrande devienne « spirituelle et acceptable » (*rationabilem acceptabilemque*). C'est un langage biblique, faisant allusion à Rm 12,1 (« présenter votre corps – votre personne tout entière –, en sacrifice vivant, saint, capable de plaire à Dieu ») et à Jn 4,23 (« les vrais adorateurs adorent le Père en esprit et vérité ») : les sources bibliques de la formulation conduisent à la comprendre comme concernant surtout les offrants. Le sacrifice, dans la perspective d'un réalisme eucharistique affirmé qui le voit comme « incorporé » dans le pain et le vin demeure inséparablement prière et adoration. De cette manière, la prière manifeste que, dans le sacrifice, celui qui offre et ce qu'il offre sont inséparables, comme dans les sacrifices cités par le canon, surtout ceux d'Abel et d'Abraham : quand Dieu accepte le sacrifice, il accepte celui qui offre, comme dans l'échange symbolique. Ainsi, la

¹³¹ GrH 5.

¹³³ Emmanuel LANNE, « L'Église Une dans la prière eucharistique », *Irén.* 50, 1977, 46-58, p. 514 ; voir Jean GRIBOMONT, « *Ecclesiam adunare*. Un écho de l'Eucharistie africaine et de la *Didachè* », *RTAM* 27, 1970, 20-28, p. 20.

¹³⁴ E. MAZZA, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, p. 62.

demande d'acceptation montre la nécessité pour celui qui offre d'accomplir son acte de culte avec les dispositions intérieures nécessaires, et aussi la liberté de Dieu devant l'homme. Quand on demande à Dieu d'accepter le sacrifice, on reconnaît que Dieu est souverainement libre, même par rapport à un culte qu'il a lui-même prescrit et que les célébrants offrent en conformité avec ses préceptes. Quand on demande à Dieu d'accepter le sacrifice, on lui demande en même temps d'accepter tout ce qu'on est, en soumettant tout son être, sa vie tout entière, à son jugement, que l'on sait juste et véridique¹³⁵. C'est le sacrifice de toute l'Église, tête et membres.

14. Le récit de l'institution et la deuxième *commendatio sacrificii* : « le sacrifice de notre culte »

Le récit de l'institution du canon semble aussi avoir comme source ultime un modèle alexandrin. Le papyrus de Dêr Balyzeh (Bodleian Library, ms *Gr. Lit. D 2-4 (P)*), une collection de fragments provenant de trois feuilles de papyrus du VI^e ou du VII^e siècle, dont le contenu peut être daté de la fin du II^e siècle au milieu du IV^e siècle, transmet une anaphore de la même structure que MARC, mais avec un récit de la Cène¹³⁶ ; le papyrus de Barcelone (P.Monts.Roca inv.128-178), conservé à l'abbaye de Montserrat et qui date du IV^e siècle, contient également un récit de la Cène¹³⁷ ; et le papyrus 465 de la John Rylands Library (JLR) à Manchester, du VI^e siècle, donne aussi une version ancienne de MARC¹³⁸. Une comparaison de son récit d'institution (cité selon la traduction latine de L. Ligier pour faciliter la comparaison) avec celui de la prière eucharistique citée par Ambroise dans *De sacramentis* suggère qu'ils appartiennent tous les deux à une même famille :

¹³⁵ E. MAZZA, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, p. 60-61 ; M.E. JOHNSON, « Recent Thoughts on the Roman Anaphora », p. 229-230.

¹³⁶ Voir PE I, p. 124-127.

¹³⁷ Michael ZHELTOV, « The Anaphora and the Thanksgiving Prayer from the Barcelona Papyrus : An Underestimated Testimony to the Anaphoral History in the Fourth Century », *VC* 62/5, 2008, p. 467-504 ; P.F. BRADSHAW, « The Barcelona Papyrus and the Development of Early Eucharistic Prayers », *Issues in Eucharistic Praying*, p. 129-138.

¹³⁸ Hieronymus ENGBERDING, « Zum Papyrus 465 der John Rylands Library zu Manchester », *OrChr* 42, 1958, p. 68-76.

JRL 465

De sacramentis

*Quoniam ipse Dominus et Deus
saluator noster et summus rex noster
Iesus Christus,*

*nocte qua tradebat seipsum pro
peccatis nostris et perferebat mortem
pro omnibus, panem accepit in sanc-
tas et immaculatas et intemeratas
manus suas, suspexit in caelum ad te,
Deus, suum Patrem, gratias egit,
benedixit, sanctificavit, fregit, dedit
sanctis discipulis et apostolis dicens :*

*« Accipite, manducate ex hoc omnes.
Hoc meum est corpus noui testa-
menti, et quod pro multis distribuitur
in remissionem peccatorum. Hoc
facite in meam commemorationem. »*

*Similiter, postquam cenauit, accepit
calicem, gratias egit, communicavit
cum propriis suis discipulis et
apostolis dicens :*

*« Bibite omnes ex eo. Hic meus est
sanguis, qui pro uobis et pro multis
effunditur et datur in remissionem
peccatorum. Hoc facite in meam
commemorationem.*

*Quotiescumque enim manducabitis
panem hunc, bibetis autem et calicem
hunc, meam mortem annuntiate et*

Qui pridie quam pateretur,

*in sanctis manibus suis accepit
panem, respexit ad caelum, ad te,
sancte Pater, omnipotens aeternae
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 ad caelum ad te,
sancte pater, omnipotens aeternae
Deus, gratias agens benedixit, aposto-
lis 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 »¹⁴⁰.*

¹⁴⁰ « Qui la veille de sa passion, prit du pain dans ses mains saintes, leva les yeux au ciel, vers toi, Père saint, Dieu tout-puissant et éternel, le bénit en rendant grâce, le rompit et le remit à ses apôtres et à ses disciples en disant : 'Prenez et mangez-en tous, car ceci est mon corps qui sera rompu pour la multitude.' De la même manière, il prit aussi la coupe à la fin du repas, la veille de sa passion, leva les yeux au ciel, vers toi, Père saint, Dieu tout-puissant et éternel, le bénit en rendant grâce et la remit à ses apôtres et à ses disciples en disant : 'Prenez et buvez-en tous, car ceci est mon sang.' 'Chaque fois que vous ferez ceci, vous ferez mémoire de moi jusqu'à ce que je revienne.' » AMBROISE, *De sacramentis* IV, 21-22 & 26, éd. et trad. B. BOTTE, p. 114-117.

*meam resurrectionem confitemi-
ni* »¹³⁹.

Ces deux récits se rencontrent particulièrement dans leur insistance sur les mains, dites « saintes » chez Ambroise, et « saintes, immaculées et sans tache » dans cette recension de MARC, ce qui peut suggérer que la version reçue du canon, *sanctas ac uenerabiles* est plus proche de son modèle que ne l'est Ambroise : tous deux disent que le Christ lève les yeux vers le ciel et vers son Père, et mentionnent les apôtres et les disciples. L'hypothèse d'un modèle ou source ultime commune pour le récit de la Cène dans le canon et dans MARC trouve un élément de confirmation dans la ressemblance entre ces deux récits qui en seraient dérivés. La plupart des différences entre les deux textes peuvent être attribuées à une tendance à augmenter le parallélisme entre les paroles sur le pain et les paroles sur le vin, et à rapprocher les textes liturgiques des textes de l'Écriture. Il n'existe que trois anaphores anciennes où Jésus regarde vers le ciel : MARC, le canon romain et l'anaphore des *Constitutions apostoliques* VIII. L'évocation des « apôtres et disciples » est rare aussi, mais se trouve dans la tradition byzantine et dans la plupart des prières qui disent aussi que le Christ élève son regard. Dans l'Occident latin, on les trouve ensemble chez Ambroise (mais pas dans le texte reçu du canon) et dans le récit d'institution de CeM. Quelle que soit l'origine de ce type de récit d'institution, il a dû être incorporé dans une prière du type STR, d'où il est passé à MARC et au canon.

Le récit de l'institution ne doit pas être séparé de la *commendatio sacrificii*. Nous avons vu qu'il manque dans STR, mais il n'est pas exclu qu'il y ait été présente quand le papyrus était complet.

¹³⁹ « Parce que Jésus Christ, notre Seigneur, Dieu, Sauveur et Roi très haut, la nuit où il s'est livré pour nos péchés et a enduré la mort pour tous, prit du pain dans ses mains saintes, immaculées et sans tache, éleva son regard au ciel, vers toi, Dieu, son Père. Il rendit grâce, le bénit, le sanctifia, le rompit, et le donna à ses saints disciples et apôtres en disant, 'Prenez, et mangez-en tous. Ceci est mon corps de l'Alliance nouvelle, qui est partagé pour la multitude par la rémission des péchés. Faites ceci en mémoire de moi.' De même, après le repas, il prit la coupe, il rendit grâce, et la partagea avec ses disciples et apôtres en disant : 'Buvez tous de ceci. Ceci est mon sang, qui est versé pour vous et pour la multitude, donné pour la rémission des péchés. Faites ceci en mémoire de moi. Car toutes les fois que vous mangerez ce pain, et que vous boirez cette coupe, annoncez ma mort et vous confesserez ma résurrection.' » *PE I*, p. 121.

Quoi qu'il en soit, il est présent dans MARC (le texte de STR/MARC est donné selon la traduction latine de J. Quasten, légèrement modifiée afin de faciliter la comparaison) dans une version analogue à celle du canon (ici citée encore d'après *De sacramentis*) :

STR/MARC

gratias agentes...

offerimus hoc sacrificium rationabile, hoc ministerium incruentum, quod offerunt tibi omnes populi ab ortu solis usque ad occasum, a semptemtrione usque ad austrum, quia magnum est nomen tuum in omnibus gentibus et in omni loco incensum offertur nomini tuo sancto et sacrificium purum, super quem sacrificium et oblationem

rogamus et obsecramus te,

memento sanctae, unius, catholicae Ecclesiae tuae, omnium populorum et omnium gregum tuorum. Pacem, quae de caelis est, da cordibus nostris omnibus, sed etiam huius uitae pacem nobis dona¹⁴¹...

[Seulement dans MARC :]

Eorum qui sacrificia et oblationes offerunt, gratiarum agendarum munera, suscipe, Deus, in sanctum et caeleste et intellectuale altare tuum, in magnitudines caelorum, per archangelicum ministerium tuum...

De sacramentis

Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum ascensionis,

offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem uitae aeternae,

et petimus et praecamur

hanc oblationem suscipias in sublime altare tuum per manus angelorum tuorum,

¹⁴¹ « rendant grâce [...] nous offrons le sacrifice spirituel, ce culte non-sanglant que t'offrent toutes les nations depuis le lever du soleil jusqu'à son couchant, du nord jusqu'au midi, car grand est ton nom parmi les nations ; et en tout lieu de l'encens est offert à ton saint nom, et un sacrifice pur ; sur lequel sacrifice et oblation nous te prions et nous te supplions : souviens-toi de ton Église sainte et unique, catholique, de tous les peuples et de tous tes troupeaux ; la paix qui vient des cieus, accorde-la aux cœurs de nous tous mais accorde-nous aussi la paix de cette vie. » *PE I*, p. 117.

*ut suscepisti munera iusti tui Abel,
sacrificium patris nostri Abrahae,
Zachariae incensum, Cornelii eleemo-
synas, uiduae mitua duo*¹⁴².

*sicut suscipere dignatus es munera
pueri tui iusti Abel et sacrificium
patriarchae nostri Abrahae et quod
tibi obtulit summus sacerdos
Melchisedech*¹⁴³.

Chez Ambroise, le couple de verbes *petimus et praecamur* répond à la paire « nous te prions et nous te supplions » de STR, tandis que la *commendatio oblationis* est proche de celle de MARC. Dans les deux cas, on demande à Dieu de recevoir l'offrande sur l'autel céleste par l'intermédiaire des anges, comme il avait reçu celui du « juste Abel » et de « notre père Abraham » (ce sont les figures vétérotestamentaires communes aux deux textes). Dans les deux textes également, cette offrande sur l'autel céleste est articulée au sacrifice « spirituel » et « non-sanglant ». Un apocryphe judéo-chrétien du II^e siècle, le « Testament de Lévi », qui raconte le récit du voyage de Lévi à travers les sept cieux, peut éclairer ce type de formulation :

Car dans celui qui est au-dessus de tous [les cieux] réside la Grande Gloire, dans le Saint des Saints, bien au-dessus de toute sainteté. Dans le ciel suivant, se tiennent les anges de la Face du Seigneur qui officient et intercèdent auprès du Seigneur pour tous les péchés d'ignorance des justes. Ils offrent au Seigneur un parfum de bonne odeur, une offrande spirituelle et non-sanglante (*λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προφορὰν*)¹⁴⁴.

Il ne s'agit pas ici de déterminer si Lévi est la source de STR ou vice versa, ou même s'il y a un lien direct entre les deux textes,

¹⁴² « Reçois, ô Dieu, de ceux qui offrent les sacrifices et les oblations, les offrandes d'action de grâce sur ton autel saint et céleste et spirituel, dans les grandeurs des cieux, par le ministère de tes archanges [...] et de ceux qui offrent des oblations en ce jour, comme tu as reçu les offrandes de ton juste Abel, le sacrifice de notre père Abraham, l'encens de Zacharie, les aumônes de Corneille, et les deux petites pièces de la veuve. » *Ibid.*, p. 109.

¹⁴³ « Nous rappelant donc sa très glorieuse passion, sa résurrection des enfers et son ascension au ciel, nous t'offrons ce sacrifice sans tache, ce sacrifice spirituel, ce sacrifice non-sanglant, ce pain sacré et la coupe de la vie éternelle, et nous te demandons et prions d'accepter cette offrande par les mains de tes saints anges sur ton autel d'en haut, comme tu as daigné accepter les dons de ton serviteur Abel, le sacrifice de notre patriarche Abraham, et celui que t'a offert le grand prêtre Melchisédech. » AMBROISE, *De sacramentis* IV, 27, éd. et trad. B. BOTTE, p. 116-117.

¹⁴⁴ *Testament de Lévi* 3, 4-6, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 838 (trad. légèrement modifiée d'après le grec).

mais simplement de constater qu'ils partagent avec le canon le même univers narratif, ce qui est suggéré aussi bien par l'offrande (*memores... offerimus*) que par sa recommandation qui suit (*petimus et praecamur... uti hanc oblationem suscipias*). Les deux se rapportent à un sacrifice de louange tel que nous en trouvons dans STR, dans MARC, et dans les antiques préfaces romaines.

S'il s'agit essentiellement du sacrifice de louange, comment comprendre ces répétitions du mot *hostia*, mises en apposition au « saint pain et coupe de la vie éternelle » : *immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae* ? Dans le tableau, ces expressions sont parallèles à la caractérisation de l'offrande par STR/MARC en termes de « l'offrande pure » de MI 1,10-11. Les adjectifs employés, « immaculé », « spirituel » et « non-sanglant », invitent à y voir une continuité de sens, et à comprendre le sacrifice de louange comme « incarné » dans le pain et la coupe. Dans ce cas, la traduction la plus appropriée serait, dans la ligne des propositions d'Enrico Mazza¹⁴⁵, « sacrifice », voire « culte et sacrifice », « sacrifice de notre culte ». Selon M.P. Ellebracht, le sens fondamental de « victime » est toujours présent, mais cette victime a un caractère rituel et sacramental et peut même désigner la totalité de la célébration, comme dans « chaque fois que ce sacrifice de mémorial est célébré, l'œuvre de notre rédemption est accomplie¹⁴⁶ ». De même, ce qu'apporte l'ange à l'autel céleste n'est ni le corps et le sang du Christ, ni le pain et le vin : le pain et le vin, d'autres offrandes (comme pour les vivants et les morts), les supplications, la prière, la louange et l'action de grâce, et enfin les fidèles eux-mêmes sont *offerts* ; le corps et le sang sont *reçus*¹⁴⁷. Le concept de sacrifice dans la *commendatio* qui suit le récit est identique à celui qu'on trouve dans le *Te igitur*, ce qui n'a rien d'étonnant, car ces deux parties de la prière puisent aux mêmes sources.

Mais le processus de construction du canon reçu a conduit à une articulation des deux concepts : le sacrifice de louange et le mémorial liturgique du sacrifice du Christ. La structure du canon reçu fait ressortir le lien entre le sacrifice de louange dans le ciel et le sacrifice du Christ incarné sur la terre, sacrifice dont la célébration se

¹⁴⁵ E. MAZZA, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, p. 79.

¹⁴⁶ [...] *quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur*. M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 75-76.

¹⁴⁷ M. JOHNSON, « Recent Thoughts on the Roman Anaphora », p. 232-234.

prolonge dans l'Église. L'eucharistie est le sacrifice spirituel et non-sanglant de l'Église, qui actualise le sacrifice sanglant du Christ et, ce faisant, permet à l'Église sur la terre de participer au culte des anges dans le ciel. Lorsqu'on a introduit le chant du *Sanctus* à la suite de ce qui est devenu la « préface », on a créé une prière qui se déploie entre le chant de cet hymne des anges et la demande à Dieu de recevoir l'offrande de l'Église sur l'autel céleste par l'intermédiaire des anges¹⁴⁸. Mais il reste vrai que dans la suite l'idée de sacrifice spirituel et non-sanglant s'éclipsera au moins partiellement derrière celle du mémorial du sacrifice du Christ : dans le Canon reçu, l'expression rapportée par Ambroise, *hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam*, deviendra *de tuis donis ac datis, hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*, et les deux parties de la demande d'agrément seront interverties, les offrandes humaines d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech (*Supra quae*) prenant place avant le culte angélique (*Supplices te rogamus*). Cette évolution est déjà entamée dans la prière eucharistique d'Ambroise, mais n'a pas encore abouti.

2. La structure et la dynamique du canon romain

De ce que nous avons vu, il semble hors de doute que la source ultime de la prière eucharistique romaine se trouve dans la tradition alexandrine : elle est profondément marquée par la structure littéraire, la structure théologique et même le vocabulaire de l'anaphore de saint Marc. Mais elle n'est pas un simple décalque de cette anaphore. Elle a pu s'enrichir grâce à de nombreuses autres sources, dont nous avons pu explorer quelques-unes, et sa longue évolution dans une tradition au début orale lui a permis de se doter d'un caractère propre. C'est vers une étude de ce caractère que nous nous tournons maintenant, sur la base à la fois de la prière citée par Ambroise et du texte reçu du canon tel que nous le trouvons dans l'*Hadrianum*. Kimberly Belcher a proposé quatre causes possibles pour les différences entre ces deux versions de ce qui semble être la même prière et qu'il faut garder présentes à l'esprit dans la suite :

¹⁴⁸ Pour une étude sur l'ange du sacrifice et l'autel céleste dans la tradition théologique et liturgique du Moyen Âge latin, voir B. BOTTE, « L'ange du sacrifice et l'épiclese de la messe romaine au Moyen Âge », *RTAM* 1, 1929, p. 285-308.

1. Le passage du temps : la prière a pu subir des modifications pendant les trois siècles qui séparent Ambroise des sacramentaires.
2. La différence de lieu : Rome et Milan ont pu utiliser des prières eucharistiques différentes au IV^e siècle.
3. Le passage de l'oralité au texte écrit : au IV^e siècle, les célébrants pouvaient encore introduire des modifications dans la prière eucharistique au sein de la célébration, tandis que les sacramentaires présupposent un texte fixe.
4. Le genre littéraire de l'homélie : Ambroise a pu modifier le texte de la prière dans ses citations en vue de l'adapter aux besoins de sa prédication¹⁴⁹.

21. La prière eucharistique du *De sacramentis* : l'acceptation du sacrifice spirituel

La prière eucharistique que cite Ambroise est construite en chiasme, sur plusieurs couples conceptuels¹⁵⁰ :

Le premier chiasme est bâti sur « accepter – recevoir », et « prendre », soit par Jésus, soit par les disciples :

A' = élément périphérique du chiasme *accepter* (*acceptabilis*) – *recevoir* (*suscipere*), par le Père. Cet élément chiasmique se trouve au début et à la fin de la prière ; on prie que le sacrifice, devenu acceptable, soit reçu par le Père.

A' = élément central du chiasme **prendre – remettre**, par Jésus (**accipere – tradere**, tous les deux au parfait), ou **prendre – manger / boire**, par les disciples (**accipere – edere / bibere**, tous à l'impératif). Jésus « prend » le pain, puis le vin, puis il commande aux disciples de les « prendre » à leur tour : c'est le même mot, mais il désigne deux actions différentes et corrélatives, celle du **donateur** et celle de ceux

¹⁴⁹ Kimberly H. BELCHER, « Consecration and Sacrifice in Ambrose and the Roman Canon », *StLi* 49/2, 2019, 154-174, p. 157.

¹⁵⁰ Cette présentation s'inspire de celle donnée *ibid.*, p. 161-163. Belcher a développé son analyse dans *EAD., Eucharist and Receptive Ecumenism. From Thanksgiving to Communion*, Cambridge University Press, 2021, en particulier au ch. 5 : « Ambrose's Words and the Roman Canon », p. 97-118.

qui **reçoivent le don**. Cette réception s'accomplit sous un mode actif : les disciples en **mangent** et en **boivent**.

Le deuxième chiasme est bâti sur un jeu double entre « corps – esprit » et « sang – non-sanglant » :

$B \underline{B} B'$ = élément du chiasme *corps (corpus) – esprit / spirituel (figura – rationabilis)* : au centre de ce chiasme se trouvent les paroles du Christ sur le pain, « Ceci est mon corps » (soulignées), et aux extrémités les expressions parallèles de « figure du corps » (il est corps d'une manière spirituelle) et « sacrifice du culte spirituel ». Le pain, en tant que figure du corps du Christ, réalise ce qu'est le corps du Christ, le « sacrifice du culte (*hostia*) spirituel ».

B' = élément du chiasme **sang (sanguis) – non-sanglant (incruentus)** : au centre se trouvent les paroles « ceci est mon sang » (soulignées), et aux extrémités les expressions parallèles de « figure du sang » et « sacrifice du culte non-sanglant ». Le vin, en tant que « figure du sang », est le « sacrifice du culte non-sanglant ».

Ces éléments chiasmiques structurent tout le texte du point de vue littéraire et du point de vue théologique : à l'intérieur d'une prière où l'Église demande au Père de recevoir le sacrifice qu'il a lui-même rendu acceptable, ses membres prennent le pain et le vin que Jésus a lui-même pris pour les donner à manger et à boire. On trouve ainsi une autre mise en œuvre d'un échange symbolique comme celle que nous avons dégagée dans des anciennes préfaces romaines.

- A Fac nobis hanc oblationem scriptam, rationabilem, *acceptabilem*,
 B quod est *figura corporis*
 B et **sanguinis** Domini nostri Iesu Christi.
 A Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis **accepit** panem, respexit ad caelum, ad te, sancte Pater, omnipotens aeternus Deus, gratias agens benedixit, fregit, fractumque apostolis et discipulis suis **tradidit** dicens :
 A' **Accipite et edite** ex hoc omnes,
 B *hoc est* enim corpus meum quod pro multis confringetur.

- A Similiter etiam calicem postquam cenatum est, pridie quam pateretur, **accepit**, respexit ad caelum ad te, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, gratias agens benedixit, apostolis et discipulis suis **tradidit** dicens :
- A' **Accipite** et **bibite** ex hoc omnes,
- B **Hic est** enim **sanguis meus**. Quotiescumque hoc feceritis, totiens commemorationem mei facietis donec iterum adueniam. Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum ascensionis,
- B' offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, *rationabilem hostiam*,
- B' **incruentam hostiam**,
- B' hunc *panem sanctum*
- B' et **calicem uitae aeternae**,
- A' et petimus et praecamur ut hanc oblationem *suscipias* in sublime altare tuum per manus angelorum tuorum, sicut *suscipere* dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech¹⁵¹.

On peut représenter les éléments structurants de tout cet ensemble par ce schéma :

A	(acceptée par le Père)	Fac nobis hanc oblationem scriptam, rationabilem, <i>acceptabilem</i>
B	(corps – esprit)	<i>figura corporis</i>
B	(sang – non-sanglant)	figura sanguinis
A	(Jésus prend)	accepit panem... tradidit
A'	(disciples prennent)	Accipite et edite
<u>B</u>	(corps-esprit)	<i>hoc est... corpus meum</i>
A	(Jésus prend)	calicem... accepit ... tradidit
A'	(disciples prennent)	Accipite et bibite
<u>B</u>	(sang – non-sanglant)	hic est... sanguis meus
B'	(corps – esprit)	<i>rationabilem hostiam... panem sanctum</i>
B'	(sang – non-sanglant)	incruentam hostiam... calicem vitae aeternae
A'	(acceptée par le Père)	hanc oblationem <i>suscipias</i> ... sicut <i>suscipere</i> dignatus es

L'Église donne au Père qui reçoit (mais il reçoit activement, en rendant le don acceptable), et Jésus donne aux disciples, avec un langage sacrificiel, car *trado*, traduit ici par « remettre », peut aussi l'être par « livrer » : en *remettant* ce pain il *se livre*. Les disciples re-

¹⁵¹ AMBROISE, *De sacramentis* 4, 21-23.26-27, éd. et trad. B. BOTTE, p. 114-116.

çoivent activement, car ils « prennent » afin de « manger » ou de « boire ». Ce qui est reçu et donné est le pain et la coupe (de vin), identifiés typologiquement au corps et au sang de Jésus (ils en sont *figurae*), donc corps et sang spirituels, et devenus sacrifice spirituel et non-sanglant. Les différents éléments chiasmiques sont doublés et croisés dans la dernière partie de la prière, tandis que l'idée de sacrifice est introduite à l'intérieur de la dialectique corps-esprit : il s'agit d'un sacrifice (du culte) spirituel et non-sanglant. L'identification du pain et du vin avec le corps est le sang est mise en relief dans la prière, mais à l'intérieur d'un jeu entre corps – esprit et sang – non-sanglant : ils sont corps et sang, mais d'une manière spirituelle. En outre, si cette affirmation de l'identité du pain et du vin est mise en relief, elle n'est pas au centre de toute la construction : son centre est prendre – recevoir ; boire – manger. C'est une conception dynamique de l'eucharistie en tant qu'échange.

Dans la prière telle qu'Ambroise la cite, les paroles sur le pain et les paroles sur la coupe sont toutes les deux introduites par une formule identique : *respexit ad caelum, ad te, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus* – « il regarda vers le ciel, vers toi, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant ». C'est l'introduction de la préface romaine qu'on trouvera plus tard dans les sacramentaires. Ce constat nous conduit à poser deux questions auxquelles il est impossible de répondre :

1. L'introduction de la préface à Milan au temps d'Ambroise était-elle ainsi formulée, à savoir de manière identique à Rome ?
2. Ces paroles se trouvaient-elles réellement dans la prière eucharistique milanaise, en tout ou en partie, une seule fois ou deux fois, ou Ambroise en a-t-il modifié le texte cité dans son homélie pour l'aider dans la construction de son exposé ?

L'existence de ces interrogations relativise toute interprétation du texte ; cependant, on ne peut qu'interpréter le texte qui existe, et non pas un texte qui n'existe pas. Au moins dans l'interprétation théologique qu'Ambroise développe dans son homélie, et peut-être aussi dans l'anaphore qu'il utilisait dans la nuit pascale, l'action de la communauté qui rend grâce au Père (dans la préface)

est mise en parallèle de manière explicite avec l'action de Jésus qui regarde vers le ciel et vers le Père¹⁵² :

Cette structure suggère que la prière elle-même, accomplie par l'évêque, le clergé et l'assemblée, est une participation anamnétique de l'action du Christ à la Cène¹⁵³.

Cette structure chiasique complexe, forme eucharistique de l'action de grâce de l'Église envers le Père, qui est identique à l'action de grâce du Christ envers son Père, et qui se réalise dans et par le pain et le vin, articule le langage de l'offrande et de l'acceptation et le langage somatique (corps et sang), et doit être comprise à la lumière de Rm 12,1, où l'apôtre exhorte les chrétiens : « présenter votre corps – votre personne tout entière –, en sacrifice vivant, saint, capable de plaire à Dieu : c'est là, pour vous, la juste manière de lui rendre un culte », selon la traduction liturgique. Les traductions latines rendent *λογικὴν λατρείαν* par *rationabile obsequium*¹⁵⁴. C'est cette structure qui donne la manière d'interpréter les *uerba Domini* « ceci est mon corps », « ceci est mon sang », surtout grâce aux *accipite*, « prenez » qui forment le cœur de la prière. Si Ambroise insiste explicitement dans sa prédication sur le réalisme de la transformation du pain et vin en corps et sang du Christ¹⁵⁵, ce réalisme, et la mise en œuvre liturgique des *uerba*, invitent à les comprendre comme ce qui rend possible le sacrifice vivant et spirituel qu'est le corps du chrétien :

Donc chez Ambroise, la prière eucharistique reliait une théologie du sacrifice à la fois biblique et éthique aux paroles « offrant » et « acceptation » qui structurent la prière¹⁵⁶.

¹⁵² K.H. BELCHER, « Consecration and Sacrifice », p. 158.

¹⁵³ *This structure suggests that the prayer itself, as performed by bishop, clergy, and assembly, is an anamnestic participation in Christ's action at the Last Supper. Ibid., p. 171.*

¹⁵⁴ Voir *ibid.*, p. 162, n. 11.

¹⁵⁵ Par exemple, AMBROISE, *De sacramentis* 4, 19-20, éd. et trad. B. BOTTE, p. 112-113.

¹⁵⁶ *In Ambrose, then, the eucharistic prayer linked a biblical and ethical theology of sacrifice with the words "offering" and "acceptance" that structure the prayer. K.H. BELCHER, « Consecration and Sacrifice », p. 162.*

22. Le texte grégorien du canon

Si on admet que l'anaphore citée par Ambroise constitue une prière apparentée au canon romain, on doit constater qu'elle disparaît presque entièrement de vue pendant plusieurs siècles, peut-être avec l'apparition de deux textes de forme intermédiaire de deux parties de la prière dans des livres hispano-mozarabes, avant de refaire surface dans les sacramentaires. Nous adoptons l'hypothèse d'un développement surtout oral pendant cette période. Notre étude du texte reçu du canon se déroulera en trois étapes. Dans la première, nous dégagerons la structure en chiasme qu'il a reçue à la fin de ce temps d'évolution. Ensuite, nous relèverons comment des mots-crochets et des formules de transition, hérités des paléanaphores, lui donnent ce que nous appellerons une « marche en avant ». Enfin nous tirerons les conclusions théologiques de ces analyses.

221. Sa structure en chiasme

Tel que nous le trouvons dans les sacramentaires (nous prenons le texte de l'*Hadrianum*), le canon est structuré par son vocabulaire sacrificiel : *accipere* (accepter, prendre) et *offerre* (offrir) ; *dona* (dons), *munera* (offrandes), *sacrificia* (sacrifices). Ce vocabulaire est encore organisé en chiasme, mais de manière moins claire que dans la prière ambrosienne : la symétrie n'est pas parfaitement respectée, et la multiplication de verbes exprimant l'intercession et la supplication obscurcissent les relations entre les *accipio* du début et de la fin et ceux du récit central. L'idée d'action de grâce, bien que présente, ressort moins dans le récit du canon reçu que dans la version ambrosienne, et, à la place de la dernière demande d'acceptation du sacrifice au moyen du verbe *suscipio*, cette demande est exprimée par le *Supplices te rogamus* : c'est la même idée, mais le parallélisme est exprimé narrativement.

Comme chez Ambroise, un groupe est bâti sur « accepter – recevoir », et « prendre », soit par Jésus, soit par les disciples, donc avec des sens différents du même mot latin ; cependant, le premier groupe chiasique possède maintenant son propre centre, donc se trouve moins étroitement articulé au second :

$A a \underline{A} a' A'$ = chiasme *accepter* (*accepto* – *acceptabilis*, par le Père) en italiques dans le texte. Cet élément chiasmique se trouve au début et à la fin de la prière ; on prie que le sacrifice, devenu acceptable, soit reçu par le Père. Ce groupe est centré sur le *Quam oblationem*, ce qui donne un relief particulier à cette prière qui demande que le pain et le vin soient acceptés afin d'être changés en corps et sang du Christ. Dans le texte du canon, les mots de l'élément central (A) sont en italiques et en petites capitales.

$A A'$ = chiasme **prendre – donner**, par Jésus (**accipere** – **dare**, tous les deux au parfait), ou **prendre – manger / boire**, par les disciples (**accipere** – **manducare / bibere**, tous à l'impératif). Jésus « prend » le pain, puis le vin, avant de commander aux disciples de les « prendre » à leur tour afin d'en manger et d'en boire. Ce chiasme reste en relation avec le premier en raison de son vocabulaire, mais moins que chez Ambroise, puisque le premier chiasme a aussi son élément central propre.

Le jeu ambrosien entre « corps – esprit » et « sang – non-sanguant » cède la place à un deuxième ensemble chiasmique bâti sur un jeu double d'« offrir – sacrifice » :

$B b \underline{B} b' B'$ = éléments du chiasme sacrifice (donum, munus, sacrificium, hostia), centré sur la triple hostia de l'*Unde et memores*. Dans le texte, les mots de l'élément central (B) sont soulignés et en petites capitales.

$C c c' C' C'$ = éléments de chiasme offrande (oblatio) – offrir (offerre).

Cette analyse suggère que le canon est organisé autour de deux pôles : le pôle « prendre – donner », « prendre – manger / boire » du récit d'institution, à l'intérieur de cinq demandes d'acceptation de l'offrande, centrées sur la prière pour le changement en corps et sang du *Quam oblationem* ; et le pôle « offrir – offrande », autour de la prière d'offrande de l'*Unde et memores*.

- A Te igitur clementissime Pater, per Iesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, supplices rogamus et petimus, uti *accepta habeas*, et benedicas
- B haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata.
- C Inprimis quae tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta Catholica ; quam pacificare, custodire, adunare, et regere digneris toto orbe terrarum : una cum beatissimo famulo tuo Papa nostro illo.
- C Memento Domine famulorum, famularumque tuarum et omnium circum astantium, quorum tibi fides cognita est, et nota deuotio, qui tibi offerunt
- b hoc sacrificium laudis pro se, suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae : tibi que reddunt uota sua aeterno Deo uiuo et uero...
- c Hanc igitur oblationem seruitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quaesumus, Domine,
- a ut placatus *accipias* : diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos eripi, et in electorum tuorum iubeas grege numerari. Per Christum Dominum nostrum.
- c' Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus
- A benedictam, adscriptam, ratam, *RATIONABILEM ACCEPTABILEMQUE* facere digneris : ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini Dei nostri Iesu Christi.
- A Qui pridie quam pateretur, **accepit** panem in sanctas ac uenerabiles manus suas : eleuatis oculis in caelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, dedit discipulis suis, dicens :
- A' **Accipite et manducate** ex hoc omnes : Hoc est enim corpus meum.
- A Simili modo postquam coenatum est, **accipiens** et hunc praeclarum calicem in sanctas ac uenerabiles manus suas : item tibi gratias agens, benedixit, dedit discipulis suis, dicens :
- A' **Accipite et bibite** ex eo omnes : Hic est enim calix sanguinis mei, noui et aeterni testamenti, mysterium fidei qui pro uobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Haec quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis.
- c' Vnde et memores Domine, nos serui tui, sed et plebs tua sancta, Christi Filii tui Domini nostri tam beatae passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in caelis gloriosae ascensionis : offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis,
- B HOSTIAM PURAM, HOSTIAM SANCTAM, HOSTIAM INMACULATAM, panem sanctum uitae aeternae, et calicem salutis perpetuae.

- a'* Supra quae propitio ac sereno uultu respicere digneris : et *accepta* habere, sicuti
accepta habere dignatus es
- b'* munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium patriarchae nostri Abrahae :
- C'* et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech,
- B'* sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.
- A'* Supplices te rogamus, omnipotens Deus : *iube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu diuinae maiestatis tuae* : ut quotquot ex hac altaris participatione, sacrosanctum Filii tui Corpus et Sanguinem sumpserimus omni benedictione caelesti et gratia repleamur. Per eundem Christum Dominum nostrum¹⁵⁷.

On peut représenter les éléments structurants de tout cet ensemble par ce schéma :

- A* (accepté par le Père) : *accepta habeas*
B (l'offrande de l'Église) : haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata
C (l'Église qui offre) : offerimus
 c (l'Église qui offre) : qui tibi offerunt
 b (le sacrifice de louange) : hoc sacrificium laudis
 c (l'offrande) : Hanc igitur oblationem
 a (accepté par le Père) : ut placatus accipias
 c' (l'offrande) : Quam oblationem
 A (accepté par le Père) : *RATIONABILEM ACCEPTABLEMQUE*
 A (le Christ donne) : **accepit** panem
 A' (les disciples prennent) : **Accipite** et manducate
 A (le Christ donne) : **accipiens** et hunc praeclarum calicem
 A' (les disciples prennent) : **Accipite** et bibite
 c' (l'Église qui offre) : offerimus
 B (l'offrande pure) : HOSTIAM PURAM, HOSTIAM SANCTAM, HOSTIAM INMACULATAM
 a' (accepté par le Père) : *accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es*
 b' (les figures de l'AT) : munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium patriarchae nostri
 C' (les offrandes de l'AT) : quod tibi obtulit
 B' (l'offrande) : sanctum sacrificium, immaculatam hostiam
 A' (le Père) : *iube haec perferri...*

Comme chez Ambroise, la prière est centrée sur un jeu entre le pain et la coupe *pris* par Jésus et *reçus* par les disciples ; mais à la

¹⁵⁷ GrH 5-6.8-13. Les deux blocs d'intercessions, *Communicantes [...]* et *Nobis quoque [...]* ainsi que le *memento* des défunts ne font pas partie de cette structure.

place de la tension entre *corps – esprit* et *sang – non-sanglant*, on constate une double structure chiasique bâtie sur un vocabulaire de sacrifice et d’offrande : *donum, munus, sacrificium, hostia, oblatio, offerre*. Le récit d’institution tend aussi à occuper une place à part dans la prière. Il garde sa structure bâtie sur « prendre » – « donner », « prendre » – « manger » / « boire », mais est moins étroitement articulé à l’ensemble « accepter » (par le Père), car ce dernier comporte maintenant son propre point central, et est écrit dans un registre distinct. Dans le texte grégorien du canon (ce qui est déjà le cas dans d’autres témoins anciens, comme le Missel de Stowe, le Missel de Bobbio et le *Missale Francorum*), la plus grande partie de la prière a assumé le caractère d’une supplication, tandis que le récit de l’institution a gardé un caractère plus narratif ; même si on s’y adresse au Père comme dans l’ensemble du texte, c’est ce caractère narratif qui le différencie de ce qui précède et ce qui suit. Dans ce sens, une petite différence est particulièrement significative. Dans le récit cité par Ambroise, on lit : *respexit ad caelum, ad te, sancte Pater* – « il regarda vers le ciel, vers toi, Père saint », tandis que dans le canon grégorien, on lit : *elevatis oculis in caelum ad te Deum Patrem suum* – « levant les yeux au ciel vers toi, Dieu **son** Père ». L’adjectif possessif opère comme une mise à distance, et augmente le caractère narratif du récit¹⁵⁸.

Dans le texte grégorien, la requête adressée à Dieu d’approuver l’offrande *parce qu’il* est la « figure » du corps et du sang a été transformée. Chez Ambroise, on demande l’agrément du sacrifice « parce que » c’est le corps et le sang du Christ. Et dans le texte qui semble être une forme intermédiaire, on dit « que » c’est le corps et sang du Christ.

¹⁵⁸ Il ne convient pas pourtant de trop majorer cette distinction. Dans son étude de la structure et de la syntaxe du canon, Dominic SERRA, « The Roman Canon : the Theological Significance of its Structure and Syntax », *EO* 20, 2003/1, 99-128, p. 116, s’appuyant sur les « crochets » dont nous parlerons dans la section suivante, montre comment le récit d’institution fonctionne comme une proposition subordonnée à l’intérieur d’une grande pétition pour l’acceptation des offrandes et fonde ainsi l’assurance qu’a l’Église que Dieu les acceptera : les paroles du Christ dans le récit gardent donc un caractère dépréciative.

De sacramentis V, 21

MoO 322

GrH 9

Fac nobis hanc oblationem scriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi.

Quorum oblationem benedictam, ratam, rationabilemque facere digneris ; que est imago et similitudo corporis et sanguinis Ihesu Christi Filii tui ac Redemptoris nostri.

Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris : ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi

Dans les deux versions du *De sacramentis* et du *Liber ordinum*, la compréhension typologique de l'eucharistie qu'on trouve dans les paléoanaphores demeure présente : puisqu'on est en train de célébrer l'eucharistie selon le commandement du Christ lors de la Cène, le pain et le vin sont *déjà* sacrements de son corps et sang. On demande ici au Père que l'offrande (dans le sens large déjà évoqué, et qui englobe l'assemblée) soit « inscrite », « approuvée », « bénie » et « spirituelle » : et l'assurance de l'Église d'être exaucée se fonde précisément sur cette réalité sacramentelle qui précède sa demande. L'action divine précède donc et suscite la réponse humaine : il s'agit dans ces formes de la prière, non pas de la consécration des offrandes, mais de leur acceptation par une *commendatio sacrificii*¹⁵⁹. La perspective du canon grégorien est différente : elle demande explicitement que le pain et le vin « deviennent » corps et sang du Christ. Les deux demandes sont formulées de manière opposée : au lieu de demander que l'offrande soit acceptée *parce qu'*elle est corps et sang du Christ (*quod est* : *De sacramentis* et *Liber ordinis*), on demande qu'elle soit acceptée pour (*ut*) devenir corps et sang du Christ (le canon). Toutefois, on doit apporter ici deux nuances. Il convient de ne pas donner trop d'importance au mot *ut*, dont le sens ici est plutôt faible : il « a ici un sens consécutif, avec peut-être une nuance finale¹⁶⁰ ». En outre, cette demande n'est pas formulée de manière directe : elle est la conséquence d'une autre demande. Ce que la prière sollicite est que l'offrande soit « bénie, inscrite, approuvée : spirituelle et acceptable ». C'est en accordant cette demande que le Père opère la transformation des offrandes en corps et sang du Fils. Nous partageons le jugement d'Enrico Mazza que cette prière ainsi trans-

¹⁵⁹ E. MAZZA, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, p. 70.

¹⁶⁰ *L'ordinaire de la Messe*, éd. B. BOTTE – C. MOHRMANN, p. 79. Les auteurs le traduisent par « et ».

formée n'est toujours pas une épiclèse dans le sens propre du terme¹⁶¹. Dans l'ancienne traduction liturgique française, « Sanctifie pleinement cette offrande par la puissance de ta bénédiction », elle l'était devenue, si on comprend « puissance de ta bénédiction » comme désignant l'Esprit Saint, mais en latin, il n'en est rien, car le texte donne une liste de cinq adjectifs dans laquelle « bénie » est simplement le premier. En effet, si on devait accorder une importance plus grande à un élément de cette énumération, ce serait au couple *rationabilem acceptabilemque*, en raison de la conjonction *que*, car, comme le signalait B. Botte, il n'est utilisé dans le canon que pour unir deux termes. On doit comprendre cette liste comme formée de deux groupes : « Les trois premiers mots sont en asyndète et forment un groupe, les deux derniers sont reliés par la particule et forment un second groupe¹⁶² ». Botte pense aussi que les mots *benedictam* et *ratam* « n'[ont] probablement qu'une valeur stylistique¹⁶³ ». Dans ce cas, le sens d'*adscriptam* serait donné par *rationabilem acceptabilemque* :

benedictam, adscriptam, ratam désignent une action divine et ont une valeur de proposition adjectivale (*quae a te sit benedicta, adscripta, rata*), tandis que les deux adjectifs désignent un état qui résulte de l'action divine et ont fonction de complément attributif¹⁶⁴.

Dans cette paire de mots, « acceptable » est un mot caractéristique du vocabulaire sacrificiel ainsi que du vocabulaire des dons, et renforce le sens de « spirituel » que *rationabilis* conserve ici. Ce constat a conduit Mazza à reconnaître ici une allusion à Ml 1,11, qui articule l'acceptation par Dieu du sacrifice au sacrifice spirituel offert à Dieu partout sur la terre¹⁶⁵. C'est pour ces raisons que ces deux mots ont été mis en petites majuscules et en italique dans les tableaux ci-dessus, et non pas uniquement *acceptabilis*.

¹⁶¹ E. MAZZA, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, p. 71.

¹⁶² B. BOTTE, « Rationabilis », *L'ordinaire de la Messe*, éd. B. BOTTE – C. MOHRMANN, 117-122, p. 120.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 121.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 119-120.

¹⁶⁵ E. MAZZA, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, p. 72.

K. Belcher a aussi identifié une structure chiasmique à l'intérieur du *Supra quae*, bâtie sur le verbe *dignari* (B B') et la proposition verbale **accepta habere** (A A')¹⁶⁶ :

Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris : et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium patriarchae nostri Abrahae : et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.

A : *respicere digneris* (Dieu regarde avec bonté)

B : **accepta habere** (Dieu accepte)

B' : **accepta habere** (Dieu accepte)

A' : *dignatus es* (Dieu [accepte] avec bonté)

Cette structure souligne le parallélisme entre les offrandes typiques de l'Ancien Testament, celles d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech, et celle de l'Église aujourd'hui. Si on demande à Dieu de les agréer, c'est parce qu'elles sont offertes de la même manière ; et si Dieu les agréer, il les accepte de la même manière, par grâce : il « daigne » regarder ou il regarde « avec bonté ». Mais toute cette partie de la prière a été modifiée. Dans le canon grégorien, la prière pour le transfert du sacrifice vers l'autel céleste, qui précède la mention des types vétérotestamentaires chez Ambroise, est passée à la fin, et se trouve précédée par l'incise *Supra quae* ; les types vétérotestamentaires se trouvent maintenant au centre du paragraphe. Mazza commente ainsi cette organisation :

La mention de l'action des anges devant l'autel céleste, introduite de manière convenable par une demande de bénédiction, est déplacée vers la fin du texte. Il semble presque que la requête pour l'acceptation du sacrifice sur l'autel céleste ne suffise plus, et donc la requête d'une bénédiction descendant du ciel a été ajoutée¹⁶⁷.

La prière ainsi organisée donne une plus grande importance au thème de l'acceptation du sacrifice de l'Église par le Père *comme*

¹⁶⁶ K.H. BELCHER, « Consecration and Sacrifice », p. 162.

¹⁶⁷ [...] the mention of the act of the angels at the heavenly altar, suitably introduced by a request for blessing, is displaced to the end of the text. It almost seems that the request for acceptance of the sacrifice on the celestial altar is no longer enough, and so the request that a blessing descend from heaven is added. E. MAZZA, *The Origins of the Eucharistic Prayer*, p. 250.

il a accepté jadis les sacrifices des Pères, l'action angélique étant considérée comme un moyen.

La dernière partie du *Supra quae* souligne aussi le caractère eschatologique de l'eucharistie : l'ange qui porte le sacrifice de l'Église sur l'autel céleste renvoie à l'union entre le culte terrestre et le culte céleste qui permet aux fidèles de participer (*ex hac altaris participatione*) – c'est encore le vocabulaire de la typologie – aux réalités célestes, au corps et au sang glorieux et célestes du Christ. Comme le rappelle Louis Bouyer, cette importance donnée aux anges dans le culte est un héritage des conceptions juives du culte :

C'est l'idée que nos offrandes sont acceptées par Dieu si elles sont unies au culte angélique : d'où la demande qu'on va faire à Dieu d'envoyer un ange pour qu'il porte de la terre au ciel nos prières et nos sacrifices¹⁶⁸.

Bouyer fait ensuite le lien entre la citation de Mt 1,11 de STR, qui parle du sacrifice pur offert en tout lieu parmi les nations, et Mt 3,1-4, où il est question d'un ange qui viendra au Temple purifier les lévites afin qu'ils puissent aussi offrir un sacrifice pur. Il y voit la source de la référence au « service » des anges et à l'autel céleste où ils présentent les offrandes des hommes. Ce n'est donc une invocation ni du Logos ni de l'Esprit leur demandant d'intervenir dans l'offrande. D'ailleurs, dans MARC, ce sont « les » anges. Mais si la formulation ne vise directement ni le Verbe ni l'Esprit, il s'y trouve bien une prière pour une intervention divine : comme dans l'Ancien Testament, l'« Ange » du Seigneur rend Dieu présent, tout en sauvegardant sa transcendance :

Pour présenter les choses d'une autre façon, aux yeux des premiers chrétiens comme des juifs, le monde céleste fait un tout inséparable. Quand les anges descendent sur la terre, la présence de la *Schekinah* y descend avec eux, portée sur les ailes des Chérubins [...]. De même, dans les récits évangéliques, le Fils de Dieu en descendant sur la terre à la nativité y est accompagné par toutes les armées angéliques. Son corps dans le sépulcre est encadré par deux anges [...]. Et, à l'Ascension, c'est avec les anges encore qu'il remonte au ciel. En évoquant le ministère angélique pour porter notre offrande à l'autel du ciel, les anciens étaient donc bien persuadés que ce qu'ils demandaient était non seulement l'analogie de la

¹⁶⁸ L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 218.

montée du Christ au ciel et la descente corrélatrice de l'Esprit, mais que c'était, d'une certaine manière, la même chose¹⁶⁹.

222. Sa dynamique théologique : Sursum corda

À travers toutes les transformations que son texte a subies au long de son histoire, le canon a conservé les formules de transition qui structuraient STR et lui imprimaient sa dynamique. Le premier de ces « crochets » est dans la préface : après l'invocation du Père, on passe à l'œuvre du Fils, par la formule : *per Christum Dominum nostrum. Qui...* À la fin de la partie variable de la préface, l'introduction au *Sanctus* se fait par une autre transition qui ressemble à celle qui introduit à l'offrande de STR, mais avec les deux membres renversés : *Cum quibus et nostras uoces ut admitti iubeas, deprecamur, supplici confessione dicentes*. Ici, le verbe à la deuxième personne du singulier précède le participe présent au pluriel, et le participe se rapporte à ce qui suit, et non pas à ce qui précède ; mais nous avons rencontré de pareilles inversions de formulations dans l'histoire du canon¹⁷⁰. W. Ray a développé l'hypothèse que le canon romain a pris sa forme actuelle grâce à la mise bout à bout de deux anaphores. Dans la première, à action de grâce variable, et allant jusqu'au *Quam oblationem*, qui serait la *commendatio sacrificii* concluant les intercessions, la strophe d'offrande aurait été remplacée par l'introduction du *Sanctus* ; l'action de grâce de la deuxième se serait terminée par le récit d'institution, comme dans TA, suivie des deux autres strophes habituelles. Cette théorie est ingénieuse, mais elle reste conjecturale et impossible à prouver. D'ailleurs, Ray n'explique pas pourquoi on aurait voulu accomplir une telle opération¹⁷¹. Cependant, son idée quant au *Sanctus* pourrait trouver un élément de confirmation dans la structure littéraire de l'introduction à ce chant ; et de toute manière, la conclusion des préfaces romaines possède bien ce caractère de formule de transition.

Le *igitur* du *Te igitur* accroche ce qui suit le *Sanctus* à ce qui le précède : l'action de grâce formulée dans la préface. C'est *parce que* nous rendons grâce pour les merveilles du Seigneur que nous pou-

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 221.

¹⁷⁰ W. RAY, « Rome and Alexandria », p. 99-127.

¹⁷¹ B.D. SPINKS, « The Roman canon missae », *PE III/1*, 129-143, p. 135-136 juge plus sévèrement les constructions de W. Ray : *In fact what this gives is a thoroughly misleading piece of scholarship !*

vons avec confiance lui demander d'accepter et de bénir nos dons, nos offrandes, et nos eucharisties. Après une première unité littéraire d'intercessions, le *qui* du *Qui pridie* se rapporte aujourd'hui au *dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi* qui termine le *Quam oblationem*. Selon la reconstruction de Ray, ce pronom serait l'équivalent du *qui* de la préface, introduisant l'exposé de l'action de grâce. Sans suivre Ray complètement, il n'est pas impossible que le récit biblique d'institution soit arrivé dans la prière eucharistique romaine, comme dans TA, par le biais de l'action de grâce et comme son sommet ; mais il ne semble pas possible d'aller plus loin dans la recherche du comment de ce développement. Aujourd'hui, ce *qui* sert à arrimer le récit à la demande faite au Père d'accepter l'offrande, laquelle acceptation aboutira à la transformation des dons dans le corps et le sang de celui qui a demandé à ses disciples de réitérer ce qu'il avait établi lors de la Cène. Cela signifie que la demande que fait l'Église est déjà sa réponse obéissante au commandement de son Seigneur.

Après le récit, l'offrande est structurée comme dans STR, avec un adjectif qui tient lieu du participe habituel et qui fait écho au *memoriam* qui termine le récit, suivi d'un verbe d'offrande à la première personne du pluriel : *Unde et memores Domine, [...] offerimus*. L'offrande reçoit un contenu explicitement anamnétique grâce à l'évocation de la mort, résurrection et ascension entre *memores* et *offerimus*. La deuxième unité d'intercessions, qui s'ouvre par une *commendatio sacrificii*, est introduite par une formule qui rappelle le « sur lequel sacrifice et oblation nous te prions et nous te supplions » de SRT : *Supra quae propitio ac sereno uultu respicere digneris* : ici aussi, on prie « au-dessus » de l'oblation. Enfin, les intercessions se terminent par un *Per Christum Dominum nostrum* qui les articule à la doxologie, *Per ipsum* (on peut laisser de côté le *Per quem haec omnia*, qui était d'abord une formule utilisée lors des célébrations où on bénissait des aliments).

On peut donc représenter schématiquement de cette manière la structuration du canon par ces formules de transition (en italiques, avec les mots-crochets soulignés) qui lui imposent un mouvement continu porté par le Christ et qui s'avance de l'action de grâce par l'anamnèse à la doxologie, faisant de toute la prière comme le déploiement de son *Sursum corda* liminaire :

« Vere dignum »
... *per Christum Dominum nostrum. Qui...*
Action de grâce
...*deprecamur, supplici confessione dicentes...*
« Sanctus »
Te igitur
Demande d'agrément
Intercessions
Quam oblationem
Demande d'agrément
Qui pridie
Récit : il prit, prenez
Unde et memores Domine, ... offerimus
Offrande, avec anamnèse
Supra quae... respicere digneris
Intercessions
Per Christum Dominum nostrum... Per ipsum
Doxologie

223. *Sa dynamique théologique : Admirabile commercium*

Superposée à cette première structure linéaire, ou mieux, vectorielle, car elle donne à la prière un mouvement qui la fait avancer en montant, et héritée d'une ou de plusieurs paléanaphores bâties sur le modèle alexandrin, le canon possède une deuxième structure, en chiasme, qui met en valeur l'offrande du sacrifice de louange en tant qu'échange symbolique. En raison de sa structure en chiasme, toute la prière doit être lue à la lumière du récit central, où c'est le Christ qui prend (*accipere*) et donne, tandis que les disciples prennent (*accipere*) pour manger et boire. C'est le même verbe, mais le sens n'est pas identique. Le seul véritable donateur est le Christ ; les disciples, en prenant ce que le Christ leur donne, reçoivent, mais pas de manière purement passive. Ils mangent et ils boivent, et c'est en mangeant et en buvant qu'ils offrent le sacrifice de louange. Parce que c'est l'action de manger et de boire le corps et le sang du Christ qui constitue le sacrifice de louange, on doit comprendre que ce sacrifice est lui-même don de Dieu par le Christ :

Le « sacrifice d'action de grâce et de louange » n'est pas une action humaine en réponse à une initiative divine, mais plutôt la forme [*shape*] de la vie divine lorsqu'elle est vécue par une communauté humaine de l'alliance¹⁷².

La participation dans le sacrifice d'action de grâce et de louange par la manducation du corps et du sang s'accomplit au moyen d'une participation anamnétique à la Cène ; le don accepté du corps et du sang dans l'action de grâce transforme le corps des baptisés en corps ecclésial et eschatologique du Christ. Cette participation au dernier repas de Jésus est réalisée en particulier dans le *Qui pridie*, dans la reprise par la communauté des actions du Christ lors de la Cène, et aussi dans les structures en chiasme qui identifient le pain et le vin à la fois avec le corps et le sang du Christ et avec le sacrifice de louange (cette dernière identification est plus nettement affirmée chez Ambroise que dans le canon grégorien, où elle demeure toutefois présente). Cet aspect est aussi enseigné par Ambroise dans *De sacramentis* 5, où il reprend le verbe *accipio* qu'il employait au chapitre 4 dans le récit d'institution pour expliquer ce qui se passe quand les néophytes s'approchent de l'autel pour communier. Quand ils communient, le Christ vendange la myrrhe avec ses parfums¹⁷³, il a transplanté une vigne d'Égypte¹⁷⁴ :

Vous êtes la vigne, vous êtes la vendange : plantés comme une vigne, vous avez donné du fruit comme une vendange. J'ai vendangé la myrrhe avec mes parfums, c'est-à-dire en vue de l'odeur que vous avez reçue¹⁷⁵.

Le mot latin traduit par « reçu » est *accepistis* : en prenant le pain et la coupe, le Christ prend aussi les nouveaux baptisés qui s'approchent de l'autel, et quand le Christ les prend, le Père les ac-

¹⁷² The « sacrifice of thanks and praise » is not a human action in response to a divine invitation but the shape of the divine life when lived by a human covenant community. K.H. BELCHER, « Consecration and Sacrifice », p. 174. Voir aussi EAD., *Eucharist and Receptive Ecumenism*, ch. 2 : « Diversity Is the Tradition », 28-53, p. 39-43.

¹⁷³ *Vindemiaui myrram cum unguentis meis*. « J'ai vendangé ma myrrhe avec mes parfums. » Cf. Ct 5,1b. AMBROISE, *De sacramentis* V, 16, éd. et trad. B. BOTTE, p. 126-127.

¹⁷⁴ « Vineam », inquit, « ex Aegypto transtulisti. » 'Tu as transplanté', dit-il, 'ta vigne d'Égypte'. » Ps 79,9. *Ibid.*

¹⁷⁵ *Vos estis uinea, uos estis uindemia, quasi uinea plantati, quasi uindemia, qui fructum dedistis. Vindemiaui myrram cum unguentis meis, hoc est in odorem, quem accepistis. Ibid.*, p. 126-129.

cepte ; pour Ambroise, le commandement du Christ aux disciples et à l'Église de « prendre » pour manger et boire englobe la communion régulière et fréquente, la rémission des péchés, les sacrements et le don de l'Esprit, ainsi que l'ensemble de la vie chrétienne¹⁷⁶. La transformation du corps des baptisés en corps du Christ ressort surtout du vocabulaire sacrificiel de la prière, en particulier dans son insistance sur la continuité entre l'offrande de l'Église et l'autel céleste. Ambroise développe aussi ce thème dans sa prédication :

Pour Ambroise, l'oblation qui est devenue acceptable et apportée à l'autel céleste, « la figure du corps et du sang du Christ », ce sont aussi les initiés eux-mêmes qui ont reçu le sceau céleste et la figure de la passion du Christ crucifié, qui ont pris sur eux la « similitude de la mort » dans le baptême et ainsi « boivent la similitude du sang précieux »¹⁷⁷.

Ces identifications sacramentelles du pain et du vin avec le sacrifice de louange et avec le corps et le sang du Christ se font grâce à la construction de la prière en chiasme, donc dans la cohérence de sa structure narrative et littéraire : il s'agit d'une mise en œuvre de la *mîmêsis* iconique, mais par un moyen autre que celui repéré dans les préfaces que nous avons examinées au début de ce chapitre. Dans le canon, c'est cette double structure, l'une linéaire et portée par des « mots-crochets » et probablement dérivée d'une tradition anaphorale de la famille alexandrine, et l'autre, faite de chiasmes entrelacés, qui opère l'identification du sacrifice de louange au sacrifice du Christ et permet de comprendre que sa réception par les fidèles comme don dans le pain et le vin eucharistiques fait d'eux un sacrifice de louange et une action de grâce. Cette *mîmêsis* iconique révèle l'eucharistie comme *admirabile commercium*.

¹⁷⁶ Voir AMBROISE, *De sacramentis* IV, 28, éd. et trad. B. BOTTE, p. 116-119 ; V, 17, p. 128-129.

¹⁷⁷ [...] for Ambrose the oblation that is made acceptable and brought to the heavenly altar, « the figure of the body and blood of Christ », is also the initiates themselves who have received the heavenly seal and the figure of the Passion of Christ crucified, who has taken on the « likeness of death » in baptism and so « drink the likeness of the precious blood ». K.H. BELCHER, « Consecration and Sacrifice », p. 170, cit. AMBROISE, *De sacramentis* IV, 21, éd. et trad. B. BOTTE, p. 114 ; II, 23, p. 88 ; IV, p. 112. Belcher signale ensuite que ce qu'enseigne Ambroise ici est proche de la théologie eucharistique d'Augustin.

224. Un déplacement ambrosien

Néanmoins, comme nous l'avons vu, dans le canon grégorien le réalisme du changement du pain et vin en corps et sang du Christ est davantage souligné, et les antithèses « corps – esprit » et « sang – non-sanglant » ont été remplacées par une structure bâtie sur « offrir – sacrifice ». L'idée de l'acceptation par Dieu du sacrifice garde son importance, comme aussi son caractère eschatologique et spirituel ; et le sacrifice est une offrande « pure, sainte et sans tache », *puram [...] sanctam [...] immaculatam*, donc acceptable, parce qu'elle est donnée par le Christ : les disciples, et nous avec eux, peuvent l'offrir parce qu'ils l'ont d'abord reçue. Le principe fondamental d'un échange de dons demeure, un échange où le seul donateur véritable est Dieu, et où l'homme, par un don de Dieu, devient à son tour donateur comme membre de la communauté de l'alliance. Mais dans le canon, on ne demande pas que l'offrande soit acceptée *parce qu'il est le corps et sang du Christ*, mais qu'elle soit acceptée *pour devenir corps et sang du Christ*.

Il semble évident que ces deux prières, celle citée par Ambroise et celle qui nous est transmise par des sacramentaires du haut Moyen Âge, sont des textes apparentés. Mais leur degré de parenté demeure énigmatique. Mario Righetti a suggéré que c'est Ambroise qui a composé la prière qui a été adoptée plus tard à Rome¹⁷⁸. Si cette attribution à Ambroise sous un mode d'*executive authorship* (selon la classification d'Howard Love) semble anachronique dans un contexte où les textes liturgiques ne sont pas encore fixés, elle dit peut-être quelque chose de vrai. Rome et Milan ont pu connaître, avant ou à l'époque d'Ambroise, un ou plusieurs schémas de prières eucharistiques selon un modèle alexandrin. C'est même probable, en raison de la survivance d'une structure alexandrine dans quelques préfaces ou paléanaphores, dont les fragments Mai, et des similitudes verbales constatées entre la prière d'Ambroise et des témoins anciens de MARC. Un texte en usage à Rome a pu être remanié plus tard sous l'influence d'Ambroise afin de renforcer son expression du réalisme somatique, en raison du prestige de l'enseignement de l'évêque de Milan. Si cette hypothèse (impossible à vérifier) était juste, Ambroise pourrait être qualifié de *revisionary author* du canon

¹⁷⁸ Mario RIGHETTI, *Manuale di Storia Liturgica*, t. 3, *La Messa*, Milan, Ancora, 1966³, p. 468.

dans la mesure où son influence aurait conduit à cette modification du texte de la prière.

Quoi qu'il en soit, il semble certain que la compréhension de l'eucharistie et de la prière eucharistique romaine a été marquée de manière décisive par la prédication ambrosienne :

Mais c'est du pain avant les paroles sacramentelles ; dès que survient la consécration, le pain se change en la chair du Christ. Prouvons donc ceci. Comment ce qui est du pain peut-il être le corps du Christ ? Par quels mots se fait donc la consécration et de qui sont ces paroles ? Du Seigneur Jésus [...] Dès qu'on en vient à produire le vénérable sacrement, le prêtre ne se sert plus de ses propres paroles, mais il se sert des paroles du Christ. C'est donc la parole du Christ qui produit ce sacrement [...].

Donc, pour te répondre, avant la consécration ce n'était pas le corps du Christ ; mais après la consécration je te dis que c'est désormais le corps du Christ. Il a dit et ce fut fait, il a ordonné et ce fut créé. Tu existais toi-même, mais tu étais une vieille créature ; après que tu as été consacré, tu as commencé à être une nouvelle créature. Tu veux savoir combien elle est nouvelle cette créature ? « Quiconque est dans le Christ, dit-on, est une nouvelle créature. » (2 Co 5,17)

Mais peut-être dis-tu : Je ne vois pas l'apparence du sang. Mais c'en est le symbole (*similitudo*). De même, en effet, que tu as pris le symbole de la mort, ainsi tu bois aussi le symbole du sang précieux, pour qu'il n'y ait aucun dégoût provoqué par le sang qui coule et que cependant le prix de notre rédemption produise son effet. Tu sais donc ce que tu reçois, c'est le corps du Christ.

Ce n'est donc pas sans raison que tu dis : « Amen », reconnaissant dans ton esprit que tu reçois le corps du Christ. Quand tu te présentes, le prêtre dit en effet : « Le corps du Christ. » Et tu réponds : « Amen », c'est-à-dire : « C'est vrai ». Ce que la langue confesse, que la conviction le garde. Cependant sache-le : c'est le sacrement dont la figure (*figura*) a précédé¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Tu forte dicis : « *Meus panis est usitatus* ». Sed panis iste panis est ante uerba sacramentorum ; ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi. Hoc igitur adstruamus, quomodo potest, qui panis est, corpus esse Christi. Consecratio igitur quibus uerbis est et cuius sermonibus ? Domini Iesu... Vbi uenitur, ut conficiatur uenerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum. AMBROISE, *De sacramentis* IV,14, éd. et trad. B. BOTTE, p. 109-111. Ergo tibi ut respondeam, non erat corpus Christi ante consecrationem, sed post consecrationem dico tibi, quia iam corpus est Christi. Ipse dixit et factum est, ipse mandauit et creatum est. Tu ipse eras, sed eras uetus creatura ; posteaquam consecratus es, noua creatura esse coepisti. Vis scire, quam noua creatura ? Omnis, inquit, in Christo noua creatura. Ibid., 16, p. 110-111. Sed forte

Ce texte est d'une importance capitale, car il se trouve à la source de la théologie occidentale de la conversion du pain et du vin en corps et sang du Christ par la force de la parole du Christ : « C'est la parole du Christ qui produit ce sacrement ». Le réalisme de la conversion est nettement affirmé : « avant la consécration ce n'était pas le corps du Christ ; mais après la consécration je te dis que c'est désormais le corps du Christ ». Cependant, pour comprendre Ambroise d'une manière juste, il faut replacer ce passage dans son contexte ; malheureusement, la théologie latine s'est trop souvent attachée à ces seules paroles d'Ambroise, sans les contextualiser. Ambroise veut faire comprendre à ses néophytes que l'eucharistie fait d'eux une nouvelle création. Pour illustrer cette nouvelle création, après une allusion à la création de l'univers, il prend ensuite l'exemple du baptême (il s'agit d'une catéchèse mystagogique : l'évêque demande aux néophytes de faire anamnèse de leur initiation, encore récente). « Tu existais toi-même, mais tu étais une vieille créature ; après que tu as été consacré – c'est-à-dire baptisé –, tu as commencé à être une nouvelle créature ». Le baptême est une « consécration » qui « transforme » en insérant le néophyte dans le Christ : le chrétien est membre du Christ, il fait partie du corps du Christ. « Quiconque est dans le Christ [...] est une nouvelle créature ». Ceci ne doit pas conduire à minimiser la portée de la transformation eucharistique, mais bien plutôt à reconnaître la profondeur de cette transformation baptismale, et aussi à tenir compte du lien étroit entre les deux. Le baptême fait devenir membre du corps du Christ ; l'eucharistie construit l'unité des membres de ce corps en leur faisant communier à leur tête, et les uns avec les autres.

Ambroise, après avoir souligné le réalisme du changement du vin en sang du Christ, dit que le vin en est le « symbole » (*similitudo*). Pour le traducteur latin contemporain de la *Tradition Apostolique*, ce mot correspond au grec ἀντίτυπος. Il n'y a donc pas de con-

dicis : « Speciem sanguinis non uideo ». Sed habet similitudinem. Sicut enim mortis similitudinem sumpsisti, ita etiam similitudinem pretiosi sanguinis bibis, ut nullus horror cruoris sit et pretium tamen operetur redemptionis. Didicisti ergo, quia, quod accipis, corpus est Christi. Ibid., 20, p. 112-113. Ergo non otiose dicis tu amen, iam in spiritu confitens, quod accipias corpus Christi. Cum ergo tu petieris, dicit tibi sacerdos : « Corpus Christi », et tu dicis : « Amen », hoc est : « Verum ». Quod confitetur lingua, teneat adfectus. Vt scias autem : Hoc est sacramentum, cuius figura ante praecessit. Ibid., 25, p. 116-117.

tradition entre le « réalisme » de la prière eucharistique d'Ambroise et son « symbolisme » ; chez lui, le « symbolisme » est ontologique. Ambroise tenait donc son réalisme somatique à l'intérieur d'une théologie sacramentaire typologique, où la participation au type possède une valeur ontologique ; et comme nous venons de voir, cette typologie fonctionnait sous le mode d'une *mîmêsis* iconique. De même, si le texte grégorien du canon accentue l'importance de ce même réalisme, sa structure le maintient dans le contexte d'un *admirabile commercium* où l'homme peut offrir le sacrifice de louange et d'action de grâce parce que le Christ l'a donné à l'Église par ses disciples en leur donnant le pain et le vin sur lesquels il a lui-même célébré l'eucharistie : *gratias agens benedixit*, « rendant grâce, il [les] bénit ».

3. Les actions de grâce variables

Le caractère fixe de la plus grande partie de la prière eucharistique romaine, et le principe de l'euchologie variable étendu à son action de grâce, la préface, rend impossible un examen complet de ce formulaire dans les limites de cette étude. Nous nous bornerons donc à un choix que nous espérons représentatif de ces actions de grâce, d'abord concernant les mystères du salut et les célébrations des saints, puis concernant ce que nous qualifions d'« actualité ». Dans certains cas, l'étude sera élargie pour englober d'autres oraisons, voire un formulaire de messe complet.

31. Les mystères du salut

Dans l'examen de la partie invariable de la prière eucharistique, nous avons déjà analysé plusieurs préfaces des célébrations du temps. Ici nous en avons retenu trois : pour l'octave de Noël, pour la messe chrismale du jeudi saint et pour la Vigile pascale.

311. *L'octave de Noël : Marie allaite la nourriture des chrétiens*

*Vere dignum : per Christum
Dominum nostrum. Cuius hodie
octavas nati celebrantes tua, Domine,
mirabilia ueneramur, quia qui*

Il est vraiment juste [...] par le
Christ notre Seigneur. Célébrant
aujourd'hui l'octave de sa Nati-
vité, nous vénérons tes merveilles,

peperit, et mater et uirgo est ; qui[a] natus est, et infans et Deus est. Merito caeli locuti sunt, angeli gratulati, pastores laetati, magi mutati, regis turbati, paruoli gloriosa passione coronati. Lacta, mater, cybum nostrum, lacta panem de caelo uenientem, in praesepio positum uelut piorum cybaria iumentorum. Illic namque agnouit bos possessorem suum et asinus praeseipium Domini sui, circumcisio[nem] scilicet et praeputium. Quod etiam Saluator et Dominus noster a Symione susceptus in templo plenissimae dignatus est adimplere. Et ideo cum angelis et archangelis¹⁸⁰.

Seigneur, parce que celle qui [l'] a engendré est à la fois mère et vierge ; parce que celui qui est né est à la fois enfant et Dieu. C'est à juste titre que les cieux ont parlé, que les anges ont rendu grâce, que les bergers se sont réjouis, que les mages se sont mis en route, que les rois ont été troublés, que les petits enfants ont été couronnés par leur glorieuse passion. Ô mère, allaite notre nourriture, allaite le pain venant du ciel déposé dans la crèche comme nourriture pour de pieuses bêtes de somme. C'est là que le bœuf reconnaît son propriétaire, et l'âne la crèche de son Seigneur, c'est-à-dire la circoncision et le prépuce. [C'est] lui aussi, notre Sauveur et Seigneur, qui a été pris par Syméon dans le temple qu'il a bien voulu totalement remplir. Et c'est pourquoi avec les anges et les archanges...

La liturgie romaine ne connaît pas la fête, d'origine gallicane, de la Circoncision : si les textes romains du 1^{er} janvier parlent de la circoncision du Christ, c'est simplement en raison de la coïncidence du temps ; d'ailleurs la mention dans cette préface de « la circoncision et le prépuce » semble particulièrement gratuite et sans lien avec son contexte. Cette action de grâce passe en revue l'ensemble des grands événements rapportés par les Écritures autour de la naissance du Messie : l'apparition des anges aux bergers, la mise en route des mages et leur retour par un autre chemin et le trouble d'Hérode (la préface dit « rois » – pour *regis* il faut comprendre *reges* – car elle semble faire de lui le représentant de toutes les puissances terrestres menacées par le nouveau-né). Elle présente l'enfant Jésus dans la crèche comme une préfiguration de sa « mise à disposition » comme nourriture dans l'eucharistie : les « pieuses bêtes de somme » sont des figures des chrétiens qui reconnaissent aussi dans l'enfant leur Seigneur. La demande adressée à Marie d'allaiter la

¹⁸⁰ GeV 51.

nourriture des chrétiens envisage l'eucharistie comme communion au corps du Christ, né de Marie. En même temps, l'évocation de « la circoncision et le prépuce », qui peut sembler énigmatique, doit désigner (si la proposition de Mohlberg de lire deux accusatifs est juste), par une allusion à l'effusion du sang, le sacrifice. Mais si on prend le texte tel quel, on aurait deux nominatifs en apposition au bœuf et à l'âne : « la circoncision et le prépuce » désignerait les juifs et le païens réunis dans l'adoration du nouveau-né¹⁸¹. La préface présente donc l'Incarnation comme préfiguration de l'eucharistie. Elle ne dit pas autre chose que les antiennes de l'Office du 1^{er} janvier lorsqu'elles chantent l'*admirabile commercium*¹⁸² : Dieu a reçu de l'humanité par l'intermédiaire de Marie ce dont il avait besoin pour nous sauver, à savoir un corps, la nature humaine limitée, dépendante et passible. C'est aussi le réalisme de l'Incarnation qui est ici souligné.

La préface se termine en anticipant la fête de la Présentation, où le Christ remplira le Temple. Mais quel est ce Temple ? C'est d'abord le Temple de Jérusalem : la *Shekinah* véritable et définitive, la plénitude de la divinité qui demeure dans la tente du corps du Christ, vient dans le Temple qui est le sacrement de cet autre Temple. C'est aussi l'Église, pas tant l'église bâtiment que l'Église assemblée : ses membres, en train de célébrer l'eucharistie. C'est le Temple qu'est l'Église que le Christ remplit pleinement quand, lors de la communion eucharistique, il remplit les fidèles de toute grâce et bénédiction célestes. La préface situe donc l'eucharistie dans le sillage de l'Incarnation. C'est l'Église qui est aujourd'hui le sacrement de l'Incarnation, et c'est par l'eucharistie qu'elle l'est. Ce que le Christ réalisait et annonçait en venant dans le Temple de pierre est accompli sacramentellement dans la célébration eucharistique, où les figures sont accomplies « pour nous ».

¹⁸¹ Je remercie mon confrère, dom Rob Bovendeaard, pour cette suggestion.

¹⁸² Cette série d'antiennes se trouve dans les six témoins (Antiphonaires de Compiègne, BnF lat. 17436, écrit entre 860 et 880 ; de Durham, Bibliothèque capitulaire ms B III 11 ; de Bamberg, Staatliche Bibliothek codex lit. 23 ; d'Ivrée, Bibliothèque capitulaire ms 106 ; de Monza, Bibliothèque capitulaire codex c. 12.75 ; et de Vérone, Bibliothèque capitulaire codex XCVIII) du CAO, t. 1, 23 b, p. 60-61 ; pour la datation du BnF lat. 17436 voir *ibid.*, p. XVII.

312. *La Vigile pascale : l'agneau pascal qui sauve le peuple de Dieu*

La préface romaine de Pâques est très différente de l'*illatio* MoS 605 : elle est l'unique préface de Pâques dans GrH, tandis que la famille gélasienne connaît une plus grande variété de préfaces pascales, attribuant un texte propre à chaque messe de ce temps ; des indices dans Ve suggèrent que c'était l'usage romain plus ancien. Les différences de longueur et de style littéraire sont patentes : l'*illatio* est bien plus longue, tandis que la préface romaine est extrêmement ramassée. Le texte mozarabe part de l'agneau pascal, puis développe un récit typologique complexe, tandis que la préface est centrée sur la figure de l'agneau pascal. Avant de prendre en considération cette préface, et afin de lui donner un peu de contexte, nous relirons d'abord deux des oraisons qui faisaient suite à la lecture de l'Exode et du cantique *Cantemus Domino*, la première de la liturgie presbytérale de la nuit pascale, et la deuxième de la liturgie papale, telle qu'en témoigne l'*Hadrianum*.

a) Oraison après la lecture de l'Exode à la Vigile pascale :
Gélasien ancien

Deus, cuius antiqua miracula etiam nostris saeculis curruscare sentimus, dum quod uni populo a persecutione Aegyptia liberando dexteræ tuæ potencia contulisti, id in salute gentium per aquam regenerationis operaris : praesta, ut et in Abrahae filios et in Israheliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo.
*Per*¹⁸³.

Dieu, dont nous voyons les miracles d'autrefois briller encore en nos temps : alors que tu as libéré par la puissance de ta droite un seul peuple de la persécution des Égyptiens, de même tu opères le salut de [tous les] peuples par l'eau de la régénération. Accorde que le monde entier entre parmi les fils d'Abraham et dans la dignité israélite. Par.

Le contexte rituel unique de cette oraison est important. La lecture du récit du passage de la mer Rouge, qui se termine par « Alors Moïse et les fils d'Israël chantèrent ce cantique au Seigneur : » (Ex 15,1), est suivie aussitôt par le chant de ce cantique, *Cantemus Domino*. C'est une imitation ou *mimesis* de l'Exode, sans

¹⁸³ GeV 435.

moyen de type théâtral autres que le chant. Le sens de cette *mímêsis* est précisé par l'oraison qui suit : Dieu a sauvé un seul peuple par « la puissance de ta droite » (allusion à la « main puissante » d'Ex 14,31 et de toutes les fois dans la péricope où Moïse est dit « étendre la main » sur les eaux, d'abord pour les arrêter, puis pour les relâcher), et « de manière identique », *id*, il sauve tous les peuples par les eaux du baptême. Ce *id* doit être compris comme le *similiter* du récit d'institution : il s'agit de la même action, à la faveur des seuls Israélites puis à la faveur de toutes les nations (dans l'oraison), ou avec le pain puis avec la coupe (dans le récit de l'institution). Seules les apparences sont différentes : la réalité intérieure est une et identique. Ainsi, le baptême fait entrer dans l'alliance avec Abraham et dans la descendance d'Israël : l'oraison comprend le récit de manière typologique comme témoignage d'une identité ontologique.

b) Oraison après la lecture de l'Exode à la Vigile pascale :
Hadrianum

*Deus, cuius antiqua miracula in praesenti quoque saeculo coruscare sentimus, praesta quaesumus, ut sicut priorem populum ab Aegyptiis liberasti, hoc ad salutem gentium per aquas baptismatis operaris. Per*¹⁸⁴.

Dieu, dont nous voyons les miracles d'autrefois briller encore dans le temps présent : accorde, nous t'en prions : comme tu as libéré le premier peuple des Égyptiens, de même tu opères pour le salut des nations par les eaux du baptême. Par.

Cette deuxième version de l'oraison, qui semble être une révision de la recension gélasienne, commence semblablement, en affirmant que Dieu fait encore briller ses miracles de jadis aujourd'hui. Mais elle diverge dans la suite, et cette divergence trahit une conception différente de cette continuité. L'identité se situe du côté de Dieu qui opère le salut : Dieu a sauvé autrefois le premier peuple des Égyptiens, et aujourd'hui il sauve les nations dans les eaux du baptême. Le parallélisme est moins affirmé, car dans le premier cas il s'agit de ce dont ils avaient été libérés, et dans le second du moyen sacramentel de la libération. Dans les deux cas c'est Dieu qui est à l'œuvre, mais la traversée de la mer Rouge n'est plus présentée

¹⁸⁴ GrH 365.

comme type du baptême : c'est plutôt une annonce, mais dont on n'affirme pas que l'un participe à la réalité de l'autre. L'omission de l'évocation de la « dignité israélite », *Israheliticam dignitatem*, contribue aussi à cet affaiblissement¹⁸⁵.

c) *Hadrianum* : Préface pascale

*VD et iustum est aequum et salutare. Te quidem omni tempore sed in hanc potissimam [intell. potissimum] noctem gloriosius predicare, cum pascha nostrum immolatus est Christus. Ipse enim uerus est agnus qui abstulit peccata mundi. Qui mortem nostram moriendo destruxit, et uitam resurgendo reparauit. Et ideo cum angelis et archangelis, cum thronis et dominationibus, cumque omni militia caelestis exercitus, ymnum gloriae tuae canimus, sine fine dicentes : Sanctus*¹⁸⁶...

Il est vraiment juste, équitable et salutaire ... certes de te louer en tout temps, mais spécialement de te glorifier plus encore en cette nuit où le Christ notre Pâque a été immolé. Car c'est lui l'agneau véritable qui a enlevé les péchés du monde, qui en mourant a détruit notre mort, et a renouvelé la vie en ressuscitant. C'est pourquoi avec les anges et les archanges, avec les trônes et les puissances, et avec toutes les troupes de l'armée céleste, nous chantons l'hymne de ta gloire, disant sans fin : Saint...

Lors de l'Exode, les Israélites avaient été sauvés de l'ange exterminateur par le sang de l'agneau pascal mis sur les montants des portes de leurs maisons. Cette préface présente le Christ comme « l'agneau véritable », *uerus [...] agnus* : le sens de « véritable » ici n'est pas « ce qui s'oppose au faux », mais qui révèle, contient et rend effective la plénitude de la vérité, la même vérité, contenue de manière cachée dans son type. Le premier agneau pascal a libéré de l'esclavage de l'Égypte ; l'agneau « véritable » libère de l'esclavage du péché. Sa mort détruit la mort et sa résurrection donne la vie : s'il y a continuité, il y a aussi un progrès qualitatif : cette préface ne dit rien d'autre que ce que dit la *contestatio* gallicane du mardi de Pâques qui sera étudiée au chapitre 4 du deuxième volume. Mais elle le dit de manière plus dense.

¹⁸⁵ On peut se réjouir que le Missel romain actuel suive la tradition gélasienne ici, et non pas la grégorienne.

¹⁸⁶ GrH 379, 385, 394, 417, GrP 329 / GaG 286, GaV 182, 233, GaB 261 / GeV 458 / GeG 721, GeA 767, GeS 558.

Cependant, on doit s'interroger sur la compréhension de cette préface à différents moments et en différents lieux. L'oraison gélasienne après la lecture de l'Exode pouvait favoriser une compréhension à la fois typologique et ontologique. Mais en est-il de même dans une célébration utilisant l'oraison grégorienne ? Il semble que la formulation grégorienne suggère des présupposés conduisant justement à comprendre *uerus* comme « ce qui s'oppose au faux », et qu'il n'a pas donc de progrès dans une continuité réelle entre les deux agneaux, mais que le premier n'est une annonce totalement extérieure au second.

313. Mercredi de Pâques : entourer l'autel pour se nourrir de l'agneau pascal

Cette préface vient de la messe gélasienne pour le mercredi de Pâques :

*Vere dignum : circumdantes altaria tua, <Domine> uirtutum, et in ipsius agni immaculati agnitione gloriantes, qui seipsum pro nobis obtulit immolandum, ut corpore eius in sanguine quo a peccatis redempti sumus, ad aeternam uitam sacrificiis caelestibus pascamur : per Christum Dominum*¹⁸⁷.

Il est vraiment juste... entourant les autels, Seigneur des puissances, et rendant gloire en reconnaissant cet agneau sans tache qui s'est immolé lui-même pour nous lorsqu'il s'est offert : ainsi, dans le sang par lequel nous sommes sauvés des péchés, nous nous nourrissons de son corps pour la vie éternelle par des sacrifices célestes. Par le Christ Seigneur.

Retenons d'abord le mot *circumdantes*, « entourant » : tous, prêtres, clergé et fidèles, sont autour de l'autel. Il ne s'agit pas d'églises à plan central, rares à Rome, mais de la disposition habituelle d'un autel au milieu du sanctuaire, qui permet au clergé dans le sanctuaire et peuple dans la nef de l'entourer. Il ne s'agit pas non plus du prêtre seul faisant face à une assemblée disposée comme des spectateurs, car même si une concélébration presbytérale est hautement improbable, le prêtre qui présidait dans un titre devait être entouré par le clergé subalterne de son église remplissant divers rôles. La mise en œuvre rituelle devait montrer que l'eucharistie était l'action commune de toute l'Église, chacun agissant à sa place et rem-

¹⁸⁷ GeV 482.

plissant sa fonction propre. C'est cela le sens fondamental de l'expression *circumdantes altaria tua*¹⁸⁸.

La préface, en évoquant « l'agneau sans tache », renvoie aussi à l'agneau pascal : « Ce sera une bête sans défaut » (Ex 12,5). Le Christ est identifié à cet agneau, identité qui se révèle lorsqu'il « s'est immolé lui-même lorsqu'il s'est offert pour nous » : dans le prolongement de cette immolation, dans la célébration des « sacrifices célestes », expression qui semble renvoyer à l'autel céleste du *iube haec perferri*, les fidèles se nourrissent de son corps pour la vie éternelle. Ici aussi c'est la figure de l'agneau qui fonde « l'unité dans la différence » : même si le salut du premier peuple n'est pas évoqué explicitement, il est contenu implicitement dans la mention même de l'agneau pascal. Les fidèles se nourrissent du corps de cet agneau, dans son sang, mais ce n'est pas comme la chair, morte, du premier agneau, parce qu'il est reçu « par des sacrifices célestes » : c'est donc la réalité vivante du corps ressuscité qui est la nourriture pour la vie éternelle.

32. Les saints

321. *Le matin de Noël, même des femmes triomphent dans la force du martyre*

La messe du sacramentaire papal pour la deuxième messe de Noël, dite « messe de l'aurore », comporte deux préfaces : la première parle de sainte Anastasie, commémorée dans la liturgie papale lors de la visite matinale du pape à l'exarque de l'empereur, et la seconde du mystère de Noël. Nous ne retiendrons que la première.

*VD et iustum est, aequum et salutare,
nos tibi semper et ubique gratias
agere, Domine, sancte Pater, omni-
potens aeterne Deus. Qui ut de hoste
generis humani maior uictoria duce-
retur, non solum per uiros uirtutem*

Il est vraiment digne et juste, il est équitable et salutaire pour nous de te rendre grâce toujours et partout, Seigneur, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant. [Toi] qui, afin d'emporter une plus grande victoire sur l'ennemi du genre humain, as fait triompher sur lui la

¹⁸⁸ Le pluriel, « les autels », ne doit pas s'entendre d'une pluralité d'autels dans l'église. C'est plutôt un effet de style emphatique ou lyrique, comme dans *inter altaria*.

*martyrii, sed de eo etiam per feminas triumphasti. Et ideo cum angelis*¹⁸⁹.

force du martyre, pas seulement par les hommes, mais aussi par des femmes. Et c'est pourquoi avec les anges.

L'*incipit* de la préface reprend celui d'une préface bien plus longue de sainte Cécile (*Qui ut de hoste generis humani maior uictoria duceretur, non solum per*), conservée dans le *Veronense*.

Dans la forme plus ancienne de la préface, cette victoire est remportée non seulement par le Christ, mais aussi par les martyrs, hommes mais aussi femmes. Ici, c'est la grandeur de la victoire qui éclate quand Dieu fait triompher la force du martyre aussi par les femmes (que la préface suppose plus faibles que les hommes). Dans une messe qui ne parle autrement que du mystère de Noël, la préface montre comment la force divine dans la faiblesse humaine continue à agir dans l'Église. La racine de toute victoire sur l'ennemi du genre humain est la mort et la résurrection du Christ, célébrées dans l'eucharistie. Mais sa réalité n'est pas confinée dans la célébration liturgique : elle se déploie dans la vie des chrétiens, au plus haut point dans le martyre.

322. Saint Laurent, diacre : *prêtre, autel et victime*

Le *Veronense* contient treize formulaires pour saint Laurent, plus un pour le jour octave. Les trois textes retenus proviennent de la deuxième messe : la prière sur les offrandes et la postcommunion aident à mieux comprendre la préface.

a) Saint Laurent : *super oblata*

*Pro beati Laurenti martyris passione ueneranda hostias tibi, Domine, suppliciter immolamus : eius oratione placituras, pro cuius meritis offeruntur : per*¹⁹⁰.

Seigneur, nous te consacrons humblement des offrandes de culte pour honorer la passion du bienheureux martyr Laurent : qu'elles [te] soient rendues agréables par la prière de celui pour les mérites duquel elles te sont offertes. Par.

¹⁸⁹ Ve 1180 / GrP 13, GrH 45 / GeG 18, GeA 9, GeS 17.

¹⁹⁰ Ve 744.

Ici on peut se poser la question : les *hostias* sont-elles le pain et le vin, ou doit-on comprendre *hostias tibi [...] immolamus* tout simplement comme « nous célébrons l'eucharistie » ? Vu le contenu de l'oraison et son contexte liturgique, il s'agit surtout du pain et du vin. Cependant, les dons du culte présupposent la prière eucharistique, et la prière eucharistique présuppose les dons offerts, et ce dont ils sont le sacrement : le corps et le sang du Christ, mais aussi l'offrande d'eux-mêmes accomplie par les fidèles en union avec l'offrande du Christ. Le saint dont on célèbre la fête, en l'anniversaire de son propre offrande de lui-même dans le martyre, prie avec l'Église pour l'acceptation de son offrande. Cette union dans la prière du saint est exprimée dans la construction *eius... cuius* dans la dernière partie de la prière, que nous n'avons pas réussi à rendre en français : *eius oratione placituras, pro cuius meritis*, « par la prière de celui pour les mérites duquel ».

b) Saint Laurent : préface

*Vere dignum: et tuam magnificentiam propensius exorare, qui nobis hunc diem sancti Laurenti martyrio tribuisti uenerandum: quem ita omni genere pietatis inbueras, ut idem tibi ara adque sacrificium, idem sacerdos esset et templum. Per*¹⁹¹.

Il est vraiment juste : et de supplier encore davantage ta grandeur, toi qui nous as donné ce jour pour honorer le martyre de saint Laurent : tu l'avais instruit de toutes les manières de te servir religieusement, de manière à ce qu'il soit pour toi à la fois l'autel et le sacrifice, à la fois le prêtre et le temple. Par.

Cette préface a été retenue surtout en raison de l'expression « à la fois l'autel et le sacrifice, à la fois le prêtre et le temple ». Laurent était diacre, non pas prêtre ; pourtant, on dit bien de lui qu'il est « autel, prêtre, sacrifice et temple ». Franck Ruffiot a identifié la source de cette incise : il s'agit d'un passage de saint Augustin, affirmant que la médiation sacerdotale du Christ s'opère dans son humanité¹⁹² : « Car c'est cette forme [sa nature humaine] qu'il a offerte,

¹⁹¹ Ve 745.

¹⁹² Franck RUFFIOT, *Théodulf d'Orléans, compilateur du Supplément au Sacramentarium Gregorianum Hadrianum. Le témoignage du corpus des préfaces*, Münster, Aschendorff, LQF 111, 2021, p. 124.

il a été offert dans cette forme, parce que c'est selon elle qu'il est médiateur, en elle qu'il est prêtre, en elle qu'il est sacrifice¹⁹³ ».

Laurent est devenu prêtre dans son martyre, dans son ofrande de lui-même, de son corps et de sa vie, en témoin du Christ. Le témoignage au Christ est un acte eucharistique, un acte sacerdotal, peut-être le sommet du sacerdoce baptismal. Si tous ne sont pas appelés à témoigner en versant leur sang, tous les baptisés sont appelés à être témoins dans leur vie du sacrifice auquel ils prennent part dans l'eucharistie ; et ce témoignage est un acte proprement sacerdotal qui conforme ontologiquement le témoin au Christ. Cette préface donne un éclairage particulièrement net à l'expression *omnium circumstantium* du canon et à l'idée du sacerdoce royal. Ceux qui célèbrent autour de l'autel sont participants à l'autel – *ex hac altaris participatione* – de la participation à l'autel – dit le canon dans le *iube haec perferri*. On a sans doute trop tendance à en réduire la portée au seul acte de communion. Il est vrai que l'expression vise la communion eucharistique, mais il conviendrait d'en élargir la compréhension. C'est l'ensemble de la célébration qui fait « participer à l'autel », encore plus la participation à la prière eucharistique, qui est la prière de l'assemblée, et qui conduit vers la communion eucharistique. Une conception typologique du rite permet de comprendre cette conformité par *mîmêsis*, qui n'est pas imitation extérieure ou morale, mais participation ontologique.

c) Saint Laurent : postcommunion

*Satiasti, Domine, familiam tuam
muneribus sacris. Eius, quaesumus,
semper interuentione nos refoue,
cuius sollemnia celebramus. Per*¹⁹⁴.

Seigneur, tu as rassasié ta famille
par cette nourriture sacrée. Nous
t'en prions, que l'intercession de
celui dont nous célébrons la solen-
nité renoue toujours nos forces.
Par.

La postcommunion revient sur l'action du saint dans la célébration de l'Église. Il est présent et agissant : les fidèles viennent de

¹⁹³ *Hanc enim obtulit, in hac oblatas est, quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est.* AUGUSTIN, *De Civitate Dei, Libri I–X*, 10, 6, éd. Bernhard DOMBART – Alfons KALB, Turnhout, Brepols, CCL 47, 1955, p. 279.

¹⁹⁴ Ve 746 / MR 1570 16/1, 18/8.

se rassasier en recevant une « nourriture sacrée » (*munera sacra* : les termes sont au pluriel car ce qui est désigné est le pain et le vin eucharistiques qui ont été reçus en communion¹⁹⁵), et demandent sa prière afin que leurs forces soient encore renouvelées. Saint Laurent est particulièrement indiqué comme intercesseur ici, en raison de la force dont il a fait preuve dans son martyre. Il serait sans doute plus juste de dire « participation » aux *munera*, car, comme nous le verrons dans le détail plus loin, *munus* désigne avant tout une action, et non pas un objet. Dieu nourrit sa famille par la célébration en tant que telle, célébration qui englobe l'acte de communion, et les saints y sont présents en tant que soutiens et intercesseurs.

323. *Nativité de saint Jean Baptiste : passer des sacrements anciens aux sacrements nouveaux*

Le *Veronense* donne cinq messes pour la Nativité de Jean Baptiste. Nous étudierons ici la préface et la postcommunion du quatrième de ses formulaires.

a) Saint Jean Baptiste : préface

*Vere dignum : quoniam merito huic inter hominum filios nemo praelatus est, quem ab exordio sui usque in finem tot honorum insignibus, tot charismatum splendoribus consecrari : decebat enim, ut ineffabile Domini sacramentum, quod profetica uoce praedixerat, uisibiliter etiam monstraturus ceteris eius nuntiis eminentior appareret. Vnde cum angelis*¹⁹⁶.

Il est vraiment juste : car personne parmi les fils des hommes n'a été élevé plus que celui-ci, qui a été consacré depuis son origine jusqu'à sa fin par tant d'honneurs insignes, tant de dons spirituels éclatants. Car il convenait que l'inexprimable mystère du Seigneur, qu'il avait annoncé par sa voix prophétique et qu'il allait montrer visiblement, paraisse comme supérieur à ses autres messagers. Donc avec les anges.

¹⁹⁵ Louis BROU, *Les oraisons dominicales. De l'Avent à la Trinité*, Bruges, Abbaye Saint-André, ParLi 50, 1960, p. 117 ; M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 166-167.

¹⁹⁶ Ve 244.

Cette préface chante la supériorité de Jean Baptiste sur tous les autres prophètes, consacré¹⁹⁷ depuis sa conception (le sens premier d'*exordium* est le début d'une trame à tisser), et dont la supériorité devait paraître clairement. Mais ce qui doit apparaître de la manière la plus éclatante est ce message qui fut « l'inexprimable mystère du Seigneur », *ineffabile Domini sacramentum*. La compréhension de cette expression n'est pas facile. Il y a comme un mouvement dans sa manifestation : Jean l'avait déjà « annoncé... par avance » par sa prédication de conversion et par le témoignage de sa vie de *nazir*. Mais l'acte de montrer ce « mystère inexprimable », dans son « Voici l'Agneau de Dieu » et en le baptisant, constituait le sommet de sa prédication prophétique. Jusqu'alors, et comme les autres prophètes, il annonçait une réalité à venir, quoique proche. Maintenant, il montre une réalité présente, et c'est désormais le Seigneur lui-même qui dira : « Aujourd'hui... ».

Mais même présent, cette réalité demeure mystère. Dans un de ses sermons, Chromace d'Aquilée a dit : « Le mystère du Seigneur qui a pris chair est montré dans [ses] larmes ; et la puissance de sa divinité est montrée dans la résurrection de Lazare¹⁹⁸ ». Jérôme, en commentant « justice et paix s'embrassent » (Ps 84,11), écrivait :

Ici se trouve réunie la totalité du mystère du Seigneur Sauveur : il est Fils de Dieu et fils de l'homme, celui qui est pour nous vérité, miséricorde, paix et justice, dans lequel la justice du premier peuple et la miséricorde du suivant sont réunies dans une seule paix¹⁹⁹.

¹⁹⁷ *Consecro* et les expressions apparentées ne font pas vraiment partie du vocabulaire eucharistique du Ve. *Consecratio* est utilisé seulement dans les titres des rites d'ordination (pour les trois degrés) ; et le verbe s'applique au martyre qui l'est dans son sang (par exemple, dans Ve 706), ou au Baptiste, avant sa naissance. Mais il est utilisé une fois, dans une prière sur les offrandes et à l'impératif, s'approchant le sens moderne de « consacrer [l'eucharistie] », sans s'y identifier totalement : *Consecra, quaesumus, Domine, quae de terrenis fructibus nomini tuo dicanda mandasti, ut et gratam tibi nostram facias seruitutem, et sacramentum nobis perpetuae saluationis instituas*. Ve 433.

¹⁹⁸ *In lacrimis Domini sacramentum assumptae carnis ostenditur ; in suscitatione uero Lazari, diuinitatis eius potentia declaratur*. CHROMACE D'AQUILÉE, *Opera*, Sermon 11, 1 (Sur la femme qui oignit les pieds du Seigneur), éd. R. ÉTAIX – J. LEMARIÉ, Turnhout, Brepols, CCL 9A, 1974, 48-51, p. 48.

¹⁹⁹ *Hoc totum in mysterium Domini Saluatoris coaptatur : hoc est Dei et hominis filius, qui est nobis ueritas, misericordia, pax atque iustitia, in quo iustitia prioris populi et misericordia sequentis in unam pacem coniunguntur*. JÉRÔME, Sur le psaume 84, 11,

Le « mystère du Seigneur » qui est montré visiblement est donc « l'humanité du Christ qui révèle d'une manière cachée, voilée, la réalité salvifique de Dieu... Dans les actes humains du Christ, au sens extérieurement plénier, l'acte salvifique, ineffable et plus profond de Dieu, devient mystiquement manifeste²⁰⁰ ». Mais le caractère dynamique du mystère invite à aller plus loin :

Le sens originel [de mystère] [...] est synthétique et dynamique. Il porte moins sur le signe apparent ou au contraire sur la réalité cachée que sur l'un et l'autre à la fois : sur leur rapport, sur leur union, sur leur implication mutuelle, sur le passage de l'un dans l'autre ou la pénétration de l'un par l'autre. Il porte sur l'appel que le premier terme fait du second ou, pour mieux dire, sur la présence obscure mais déjà secrètement efficace du second terme dans le premier [...]. Ou bien, si nous considérons moins les textes que les rites, nous dirons que c'est la *virtus occulta* par quoi la chose opère à travers le signe et par quoi le signe participe – là encore de façon bien diverse – à l'efficacité supérieure de la chose²⁰¹.

Ce caractère dynamique du *sacramentum*, en lien avec le contexte rituel de son emploi dans la préface, invite à comprendre que Jean montre aussi la visibilité du mystère du Seigneur dans la célébration liturgique. « L'inexprimable mystère du Seigneur » est aussi la célébration eucharistique²⁰² où le Seigneur se manifeste à son peuple dans l'acte de son sacrifice, et, ce faisant, permet aux fidèles de s'offrir eux-mêmes, car ils sont devenus aussi sacrifices de louange. Le Christ incarné, dans la réalité de son corps, annonce l'Église et l'économie sacramentelle, car « ce qu'on avait pu voir dans notre Rédempteur est passé dans les mystères²⁰³ ».

Tractatum in psalmos series altera, Opera, 2, Opera homiletica, éd. G. MORIN, Turnhout, Brepols, CCL 78, 1958, 353-447, 394-399, p. 398.

²⁰⁰ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, p. 58.

²⁰¹ H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 62-63.

²⁰² Le sens de *sacramentum* dans le contexte du culte demeurerait très large, comprenant l'incarnation, les événements de la vie du Christ, l'année liturgique, ses diverses célébrations, surtout le Carême et les célébrations pascales, ainsi que des rites particuliers, tel le baptême. Voir LÉON LE GRAND, Sermon 73,2 (Pour l'Ascension 1), *Sermons*, t. 3, trad. et notes R. Dolle, Paris, Cerf, SC 74 bis, 1976², 268-275, p. 270-271 ; *Id.*, Sermon 75, 1 (Pour la Pentecôte 1), 286-297, p. 286-287.

²⁰³ *Quod redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transiuit...* *Id.*, Sermon 61, 2 (Pour l'Ascension), p. 278-279.

b) Saint Jean Baptiste : postcommunion

*Praesta, quaesumus, Domine, ut sicut de praeteritis ad noua sacramenta transimus, ita uetustate deposita sanctificatis mentibus innouemur. Per*²⁰⁴.

Seigneur, nous t'en prions : comme nous passons des anciens aux nouveaux mystères, de même que nous soyons rénovés par la sanctification de nos esprits en déposant ce qui est vieilli. Par.

Cette ouverture à une compréhension ecclésiale et liturgique de l'expression *Domini sacramentum* trouve une confirmation dans la postcommunion de la même messe. Jean annonçait le passage de l'ancienne à la nouvelle alliance en montrant le véritable Agneau de Dieu, donc aussi le passage des anciens aux nouveaux sacrements, de l'économie de la Loi à celle de la grâce. Ici *sacramenta* a un sens plutôt cultuel (sans être exclusivement cultuel selon la compréhension ordinaire de ce mot : le repos du sabbat et les prescriptions alimentaires font partie des « sacrements anciens »), dans le sens large des Pères. Mais ce sens cultuel doit prendre corps dans la vie, dans la conversion à laquelle invite la prédication de Jean. À la sanctification intérieure correspond l'abandon de « ce qui est vieilli », à savoir le péché.

Ainsi, ces deux textes manifestent la richesse de la compréhension qu'a la liturgie romaine de *sacramentum*. Le « mystère indicible du Seigneur » englobe les annonces prophétiques, se manifeste dans l'humanité du Christ qui manifeste lui-même l'action salvifique du Père, et se prolonge dans l'Église et dans ses *sacramenta*, où Jean continue à montrer cette « présence visible du Sauveur », et invite à se convertir, à lâcher le péché pour recevoir la plénitude de la sanctification : cela se réalise de la manière la plus haute dans la célébration eucharistique. À ce propos, on peut citer encore s. Léon, qui dit, dans l'un de ses sermons sur le Carême :

Ce ne sont pas, en effet, seulement les pontifes de l'ordre le plus élevé, ou les prêtres de second rang, ou les seuls ministres des sacrements, mais le corps entier de l'Église et l'universalité des fidèles qui doivent se purifier de toutes souillures, afin que le temple de Dieu, dont le fondement

²⁰⁴ Ve 245.

est son fondateur lui-même, soit beau dans toutes ses pierres et lumineux dans toutes ses parties²⁰⁵.

33. Le mystère de toute l'Église et l'action de grâce pour l'œuvre du salut

Le canon exprime l'action de grâce de manière globale, en offrant « ce sacrifice de louange », *hoc sacrificium laudis*, sacrifice qu'il peut qualifier de « pur, saint et sans tache » car reçu du Christ dans et par le pain et le vin eucharistiques devenus son corps et son sang. Dans la messe romaine, les préfaces ont pour fonction de préciser cette action de grâce à la lumière du mystère ou de la fête célébrée ; cependant, on peut trouver des éléments de louange et d'action de grâce dans d'autres types de textes, comme dans l'oraison gélasienne destinée à faire suite à la lecture du premier chapitre de la Genèse à la Vigile pascale :

Deus, incommutabilis uirtus, lumen aeternum, respice propitius ad totius ecclesiae tuae mirabile sacramentum, et opus salutis humane perpetuae dispositionis effectum tranquillum operare : totusque mundus experiatur et uideat delecta erigi, inueterata nouari, et per ipsum redire omnia in integrum, a quo sumpseret principium.
Per²⁰⁶.

Dieu, force immuable, lumière éternelle, regarde favorablement le mystère admirable de toute ton Église, et accomplis en paix l'œuvre du salut humain [de l'homme] par l'action d'un dessein éternel : et que le monde entier éprouve et voie que ce qui est tombé est redressé, que ce qui est vieilli est rénové, et que toute chose retrouve son intégrité par celui dont il a reçu le début [de l'existence]. Par.

Dans l'action eucharistique, le mystère de l'Église tout entier, ce « temple que [le Christ] a bien voulu totalement remplir²⁰⁷ », rend

²⁰⁵ *Non enim summos tantum antistites, aut secundi ordinis sacerdotes, nec solos sacramentorum ministros, sed omne corpus ecclesiae uniuersum quae fidelium numerum, ab omnibus contaminationibus oportet esse purgatum, ut templum Dei, cui fundamentum est ipse fundator, in omnibus lapidibus speciosum, et in tota sui parte sit lucidum.* LÉON LE GRAND, Sermon 48,1 (Sur le Carême 10) : *Tractatus septem et nonaginta*, éd. A. CHAVASSE, Turnhout, Brepols, CCSL 138A, 1973, p. 279 ; *Sermons*, t. 2, trad. et notes R. Dolle, Paris, Cerf, SC 49, 1957, 74-79, p. 75.

²⁰⁶ GeV 432, GeG 682, GeA 743bis, GeS 542.

²⁰⁷ GaV 51.

grâce pour l'œuvre du salut de l'homme que Dieu accomplit à travers le temps et l'espace, de l'histoire sainte des événements bibliques jusqu'à cette autre histoire sainte des témoins de Dieu dans la vie de l'Église. L'admirable échange de l'Incarnation où l'enfant de la crèche annonce déjà l'eucharistie comme communion au sacrifice articule ces mystères dans une perspective typologique où la figure manifeste la réalité invisible sous un voile sensible. La séquence rituelle de la lecture de l'Exode, suivie du chant du trait *Cantemus Domino* dans une ambiance baptismale, montre dans son déroulement même le processus initiatique qui fait accéder à la vie nouvelle dans le Christ. À Pâques, la « vérité » est située du côté de l'agneau, le Christ, qui accomplit les figures et nous fait accéder à leur réalité spirituelle dans la célébration de l'Église. Dans les célébrations des saints, on voit comment la victoire du Christ continue à se réaliser dans la vie des saints, et comment la célébration de cette victoire en eux permet aux chrétiens d'aujourd'hui d'être eux-mêmes conformés au Christ, « autel, sacrifice prêtre et temple ». Les préfaces dont le contenu est typologique (ce qui n'est pas toujours le cas, par exemple, la préface « commune » du Sacramentaire grégorien) sont comme des prismes qui réfractent le contenu du canon, et permettent de rendre grâce pour les divers aspects de l'œuvre de Dieu dans le Christ dans la cohérence du déroulement narratif des célébrations annuelles et dans la dynamique de la *mimêsis* iconique.

34. L'actualité

Contrairement aux sources gallicanes, les sources liturgiques romaines ne connaissent pas les « messes votives ». Mais le recueil de Vérone renferme au moins deux séries de messes bien particulières, composées dans des circonstances précises, et qui montrent la liberté dont usaient les papes dans la composition de leurs textes liturgiques. La première série est le groupe de dix-huit messes attribuées au pape Gélase I^{er} (492-496) composée à l'occasion de sa lutte contre des chrétiens romains qui voulaient prendre part à la célébration des lupercales, et qui prétendaient que cette fête païenne était compatible avec la foi chrétienne qu'ils professaient²⁰⁸. La deuxième

²⁰⁸ Identifiées, traduites et présentées par Gilbert POMARÈS, *Gélase I^{er} : Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Paris, Cerf, SC 65, 1959.

série contient celles composées par le pape Vigile (537-555) pour les dimanches pendant le siège de Rome par les Goths de Vitigès entre le 23 février 537 et le 4 mars 538. Ces formulaires ont en commun avec les messes votives gallicanes de ne pas être des célébrations des mystères du salut ou des saints, mais de correspondre à des besoins précis de la pastorale. Mais ils diffèrent des messes votives par leur caractère public : ils concernent toute la communauté de l'Église romaine et non pas des chrétiens individuels, et ils étaient destinés à une célébration publique et communautaire, sinon stationnale.

341. *Les messes du pape Vigile dans le Veronense et
« l'euchologie de la guerre »*

Les messes du pape Vigile (celles du siège de Rome ainsi que d'autres, comme celles pour l'anniversaire de son ordination épiscopale) ont été étudiées par Antoine Chavasse. Moyennant une comparaison minutieuse des textes liturgiques avec le récit du siège laissé par l'historien et secrétaire du général byzantin Bélisaire, Procope de Césarée, qui a participé activement aux opérations²⁰⁹, il les a identifiées, datées, et a proposé une explication de leur placement actuel dans le recueil de Vérone²¹⁰ ; même si les hypothèses de Chavasse ne sont pas toutes pleinement satisfaisantes²¹¹, nous pouvons nous fier à ses conclusions pour ce qui a trait au formulaire que nous étudions.

Cette messe fait donc partie de ce qu'on a pu appeler « l'euchologie de la guerre ». Paul De Clerck a étudié le langage employé pour parler des « ennemis » dans le *Veronense*²¹². Il y a identifié deux approches de la prière pour des ennemis : la première, qui appartient à une strate plus ancienne de la collection, dont font partie les messes du pape Gélase contre les lupercales, fait prier *pour* les enne-

²⁰⁹ PROCOPE DE CÉSARÉE, *Opera omnia*, éd. Jakob HAURY, t. 2, Leipzig, Teubner, BSGRT, 1905.

²¹⁰ A. CHAVASSE, « Messes du pape Vigile (537-555) dans le Sacramentaire léonien », *EL* 64, 1950, p. 161-213 ; *EL* 66, 1952, p. 145-215.

²¹¹ Par exemple, contre l'attribution par Chavasse des formulaires 2-6 du groupe 32 à la semaine sainte 538, voir : David M. HOPE, *The Leonine Sacramentary : A Reassessment of its Nature and Purpose*, Oxford University Press, OTM, 1971, p. 62-63.

²¹² Paul DE CLERCK, « L'immagine dei nemici nelle antiche orazioni romane », *I nemici della cristianità*, éd. Giuseppe RUGGIERI, Bologne, TRSR NS 19, 1977, p. 59-81.

mis de la foi en demandant à Dieu la grâce de leur conversion²¹³ ; la deuxième strate cherche à obtenir soit la protection contre les ennemis, soit leur destruction. Dans une étude du thème de la guerre dans le *Veronense* à travers des textes des V^e et VI^e siècles, et en prolongeant les réflexions de De Clerck, Thomas Whelan a dégagé trois types de prière : une strate plus ancienne, où on demande à être protégé des ennemis, sans souhaiter leur défaite ou destruction ; une strate de date moyenne, où on demande que les ennemis soient vaincus par les vertus chrétiennes ; une troisième et dernière strate, où on demande à Dieu la destruction des ennemis²¹⁴.

342. « Euchologie de la guerre » et théologie eucharistique

Mais pourquoi faire ce détour par la critique historique et littéraire du *Veronense* : en quoi ces questions d'« euchologie de la guerre » concernent-elles une étude de théologie de l'eucharistie dans les sources liturgiques ? La réponse se trouve dans la nature du *Veronense* : contrairement aux autres sources liturgiques du *corpus* de ce travail, ce n'est pas un livre liturgique comme nous le comprenons habituellement. C'est une collection de textes liturgiques – certes, rassemblés d'une manière qui semble suivre le déroulement de la liturgie au fil de l'année civile. Mais il importe de ne pas être dupe des apparences. Quand on étudie un texte liturgique, il est nécessaire de connaître son contexte liturgique, ce qui comprend aussi bien sa fonction dans la célébration – autre chose est une préface, autre chose une postcommunion – que son utilisation au cours de l'année liturgique. On n'aborde pas le même texte de la même manière au temps pascal et à Noël. Autrement dit, selon la formulation de John Baldovin, la liturgie n'est pas seulement *texte*, elle est aussi *contexte*²¹⁵. Quand il s'agit des véritables sacramentaires, comme les grégoriens, les gélasien, ou encore les livres francs, comme le *Missale Gothicum*, on peut généralement se fier au livre ; sauf exception, nous sommes autorisés à penser qu'une *contestatio* dans une *missa uotiva* du Missel de Bobbio a été effectivement utilisée comme telle

²¹³ *Ibid.*, p. 64-69.

²¹⁴ Thomas R. WHELAN, « Using God in War : Shifting Attitudes to War in V-VI Century Roman Liturgical Source », *StPatr* 71, 2014, 135-151, p. 136.

²¹⁵ « [...] context is as important as text for the history of worship. » J.F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship*, p. 37.

par ceux dont les célébrations eucharistiques étaient nourries des textes de ce livre. Mais il en va tout autrement du *Veronense*. C'est ainsi que l'on y trouve, au mois de juillet, dans la section 18, qui porte le titre banal de *Incipiunt orationes et praeces diurnae*, des messes qui ont été célébrées à d'autres moments de l'année, dans des circonstances bien spécifiques : trente-quatre messes pendant le long du siège de Rome par les Goths de Vitigès, et six pendant la lutte du pape Gélase contre les lupercales en 495, depuis le 8 janvier au 19 mars (dimanche de la Passion).

343. Célébrer la messe pendant le siège des Goths : recevoir la grâce d'être acteur de son salut

D'après Chavasse, les messes du début de la section 18, section qui se trouve au mois de juillet dans le *Veronense*, ont été composées pour et célébrées entre le 12 juillet et le 20 décembre 537, une période où Rome souffrait particulièrement de la guerre, de la famine et de la peste²¹⁶. Les oraisons que nous allons étudier composent le formulaire 26, destiné au dimanche 8 novembre 537²¹⁷ ; à ce moment, des troupes byzantines en provenance de Naples s'approchaient de Rome pour en soutenir la défense, et Bélisaire, qui dirigeait la résistance aux Goths depuis l'intérieur de la ville, faisait une sortie par la porte Flaminienne pour empêcher les assiégeants de s'opposer à l'arrivée de ces renforts²¹⁸. C'était donc un moment particulièrement critique, où le peuple romain se trouvait en proie à diverses souffrances, mais où une lueur d'espoir commençait à poindre.

3431. La première oraison : dans la tribulation, se soumettre à la souveraine volonté de Dieu

*Exaudi, Domine, praeces nostras, et ut tuis nos muneribus iugiter prosequaris, maiestati tuae fac semper deuotos. Per*²¹⁹.

Exauce, Seigneur, nos prières, et comme tu nous accompagnes sans cesse de tes dons, rends-nous toujours dévoués à ta souveraineté. Par.

²¹⁶ Antoine CHAVASSE, « Messes du pape Vigile », *EL* 64, p. 187-188.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 192.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 175.

²¹⁹ Ve 558.

Cette oraison commence par une anamnèse des « dons » de Dieu par lesquels il « nous accompagn[e] sans cesse ». Ici, à première vue, le sens de don est celui qui est le moins fréquent dans les oraisons : la grâce, peut-être ce qu'on appellera plus tard les « grâces actuelles ». Nous avons vu que *munus* est l'un des mots latins qui ont peu à peu remplacé l'hellénisme *charisma* pour désigner ce concept spirituel²²⁰. Le contexte historique suggère cette interprétation : on demande, sans le dire explicitement, la protection de Dieu dans les dangers du siège. Mais le moyen d'obtenir cette protection est intérieur et spirituel : il faut « être toujours soumis à [la] souveraineté [de Dieu] ». Chez les auteurs chrétiens, le mot *deuotus*, qui provient du vocabulaire de la religion traditionnelle romaine, signifie l'attachement, la loyauté ou le dévouement envers Dieu. Dans les oraisons, Ellebracht montre qu'il est presque toujours pris dans le sens que saint Léon lui donnait : « une disposition de la volonté attachée à Dieu et décidée à faire en toutes choses ce qui lui plaît²²¹ ». Quant au mot *maiestas*, dom Botte a montré que c'est un des deux termes (l'autre étant *claritas*) qui ont été adoptés pour exprimer les deux aspects de l'expression biblique *kabod Yahweh*, ou plutôt de *δόξα τοῦ θεοῦ*, car l'idée de « poids » a déjà disparu de l'expression des LXX à la faveur de celle de « rayonnement » : *maiestas* pour « puissance » et *claritas* pour « lumière²²² ». Sous l'influence du style curial, l'expression *maiestas tua* en est venue à désigner Dieu lui-même ; c'est la raison pour laquelle, suivant la suggestion de dom André Dumas, elle a été traduite par « ta souveraineté²²³ ». Mais ce mot doit toujours être compris à la lumière de ses racines bibliques. Le contexte historique du siège de Rome invite à y déceler une référence à la force de Dieu : la libération des forces adverses se trouve parmi les dons qu'on espère de lui²²⁴. Ainsi, pour le pape Vigile, la force du chrétien confronté à l'adversité vient de sa soumission à la volonté souveraine de Dieu : c'est le *munus* qu'il fait demander dans cette prière.

²²⁰ C. MOHRMANN, « Le problème du vocabulaire chrétien », p. 117.

²²¹ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 28, cit. LÉON LE GRAND, *Sermons*, t. 2, trad. et notes R. Dolle, Paris, p. 31, n. 3.

²²² B. BOTTE, « *Maiestas* », *L'ordinaire de la Messe*, éd. B. BOTTE – C. MOHRMANN, p. 111-113.

²²³ André DUMAS, « Pour mieux comprendre les textes liturgiques du Missel Romain », *Notitiae* 6, 1970, 194-213, p. 212.

²²⁴ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 41.

3432. La deuxième oraison : devenir méritant, par la grâce de Dieu

*Omnipotens sempiterna Deus, qui nos donis tuis praeuenis dignanter inmeritos : da ut tibi gratias referentes efficiamur et meriti. Per*²²⁵.

Dieu éternel et tout-puissant, qui nous devances de tes dons que nous ne méritons pas ; accorde-nous qu'en te rendant grâce nous devenions aussi méritants. Par.

Dans cette deuxième oraison il est toujours question des dons de Dieu, mais ici le mot employé est *dona*. Maintenant on fait mémoire de la fidélité de Dieu en affirmant qu'il nous « devance » – *praeuenis* – sans égard pour nos mérites. Dans le latin païen *donum* est un mot sacré désignant « don offert à un dieu », « offrande votive », « sacrifice », ayant aussi un sens courant de « don ». Nous venons de voir que dans le latin chrétien il peut aussi désigner la grâce. Il peut ainsi porter diverses nuances. Ici on peut retenir : l'aide surnaturelle nécessaire au service de Dieu, les vertus en tant que dons de Dieu, mais aussi les dons surnaturels en général, qui peuvent inclure les fruits de l'eucharistie, c'est-à-dire la croissance de vie surnaturelle qui résulte de l'action eucharistique²²⁶. Ces dons sont accordés sans égard pour les « mérites », *merita*, des bénéficiaires, mais ils ont comme effet de rendre méritants ceux qui les reçoivent. Toutefois, si les dons de Dieu rendent « méritants » ceux qui en bénéficient, c'est qu'ils les justifient, ce qui suggère qu'on peut discerner dans ces *dona* une certaine ouverture ou orientation eucharistique, même si ce n'est peut-être pas l'eucharistie qui est directement visée. Cette orientation trouve un élément de confirmation dans l'expression *gratias referentes*, « rendant grâces », même si le sens en est peut-être tout simplement celui de « dire merci » pour les dons de Dieu, par exemple l'arrivée désormais proche des renforts byzantins. Mais le voisinage du mot *dona* avec l'expression *gratias agentes* (si elle est absente des oraisons du *Missel Romain* de 1570 en dehors du canon, on la trouve cinq fois dans le *Veronense* et cinq fois dans l'*Hadrianum*²²⁷) tend à confirmer l'orientation eucharistique. Si l'arrivée de l'armée byzantine a délivré le peuple romain de la menace des

²²⁵ Ve 559.

²²⁶ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 84-85.

²²⁷ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 93.

Goths, elle ne l'a nullement rendu méritant devant Dieu. Au contraire, cette oraison invite à rendre grâces pour tous les bienfaits de Dieu et à intégrer la délivrance militaire dans une vision plus large des *mirabilia Dei*, et ainsi à continuer à progresser, devenant méritant, dans la voie du salut.

3433. La prière sur les offrandes : l'eucharistie, remède d'immortalité

*Offerimus tibi, Domine, munera quae dedisti, ut et creationis tuae circa mortalitatem nostram testificentur auxilium, et remedium nobis immortalitatis operentur. Per*²²⁸.

Nous t'offrons, Seigneur, les dons que tu as donnés, afin qu'ils attestent l'aide offerte par ta création à notre mortalité, et qu'ils agissent pour nous aussi comme un remède d'immortalité. Par.

Dans cette *super oblata* on continue à parler des dons de Dieu, en revenant au terme employé par la première oraison de ce formulaire, *munus*. On offre à Dieu les *munera* qu'il nous a donnés lui-même ; la tournure fait écho à la formule *de tuis donis ac datis* du Canon et rappelle que l'homme ne possède rien en propre dont il pourrait faire don à Dieu. Dieu nous fait la grâce de lui offrir ce que nous n'avons pas, en premier lieu l'eucharistie elle-même. On commence à trouver ici une confirmation de l'hypothèse déjà esquissée d'une orientation progressivement eucharistique à travers les différents éléments de ce formulaire, même à partir de la première oraison, où *munus* ne semblait pas viser l'eucharistie ; si son sens dans ce contexte est bien large, nous commençons à voir que sa largeur même comprend une interprétation eucharistique.

Cette largeur de compréhension invite à ne pas donner à cette interprétation eucharistique un sens réducteur. D'après Ellebracht, le mot *munus* ou *munera* a souvent dans les *super oblata* le sens de « dons », « offrande », sens qui comprend l'ensemble du rite compris comme une offrande à Dieu. Odo Casel affirmait que les « dons » ne sont pas simplement les dons présentés lors de « l'offertoire » et rendus aux fidèles dans la communion, mais plus exactement l'ensemble du rite eucharistique lui-même, exécuté avec et sur

²²⁸ Ve 560 ; GeV 251 ; GeG 1929, GeA 500, 1748, GeS 1547, GePh 1279.

les dons²²⁹. D'ailleurs, Hieronymus Frank a montré, à partir d'exemples chez Augustin, que le sens chrétien fondamental de *munus* est celui de « service dévoué » ou « fonction publique officielle »²³⁰, sens qui reste en continuité avec son sens originel du vocabulaire juridique latin d'« exécution d'un service public religieux » ou « d'un service public civil ». Cependant, l'étude des textes euchologiques révèle que les dons eux-mêmes constituent un élément fondamental du rite. Il est impossible de séparer l'un de l'autre : ils s'y identifient, se confondent, et forment deux parties d'un tout²³¹.

Les dons dans le rite attestent ce que l'on pourrait appeler, en s'inspirant de Louis-Marie Chauvet, le caractère sacramentel de l'existence chrétienne²³². Dans leur matérialité, les dons proviennent de la création et sont destinés à soutenir l'existence mortelle de l'homme ; dans le contexte historique de cette messe, on est autorisé à penser que le secours devant le danger physique que représente l'armée de Vitigès fait partie de ce soutien. De toute évidence, ce secours particulier ne vient pas du pain et du vin que les fidèles viennent d'apporter et que Vigile, aidé par ses prêtres et diacres, vient de recevoir de leurs mains, trier, filtrer (en ce qui concerne le vin) et disposer sur l'autel ; néanmoins le pain et le vin « attestent », *testificantur*, « témoignent », entre autres, de ce secours, tandis que dans leur réalité spirituelle, ils sont « remède d'immortalité ».

Il est hors de doute qu'il est question de l'eucharistie ici, en raison de l'expression *remedium immortalitatis* et du verbe *operor*. *Remedium* est un mot du vocabulaire médical ; à part son sens premier de remède ou antidote, il peut signifier « soulagement » ou « assistance » de manière générale ; en outre, il peut aussi avoir un sens juridique de « réparation » ou « secours ». Mais dans l'Antiquité, dans des expressions comme *remedium sempiternum*, *remedia aeterna*, *remedium perpetuae* ou *aeternae salutis*, ou ici, *remedium [...] immortalitatis*, on trouve christianisé un terme médical précis, et largement répandu, qui désignait un onguent inventé par la déesse égyptienne

²²⁹ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 164, avec renvoi à Odo CASEL, « Λειτουργία – munus », *OrChs* s. 3, t. 7, 1932, p. 289-302.

²³⁰ Hieronymus FRANK, « Λειτουργία – munus », *JLw* 13, 1935, p. 181-185.

²³¹ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 164-165.

²³² Nous nous inspirons ici du sous-titre de : L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*.

Isis, le *φάρμακον ἀθανασίας*, censé guérir toutes sortes de maladies et donc rendre immortel²³³. Dans sa lettre aux Éphésiens²³⁴, Ignace d'Antioche met en garde contre les tentations qu'imposaient ces fausses panacées ; il explique qu'il n'y a qu'un seul pain qui est remède d'immortalité : le corps glorieux et immortel du Christ. C'est l'origine de ces expressions dans l'euchologie latine. Cependant, Graydon Snyder a mis en garde contre une compréhension trop matérielle d'Ignace, en soutenant qu'il n'est pas question chez lui d'un « élément de l'eucharistie mais d'une action de la communauté chrétienne qui produit et désigne l'unité ecclésiale²³⁵ » : c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de l'eucharistie-chose mais de l'eucharistie-action. À ce propos, le P. Camelot a remarqué qu'« il reste cependant que la fraction du pain ne peut signifier autre chose que la liturgie eucharistique²³⁶ ». On doit tenir compte aussi de l'origine de l'expression : pour les païens qui cherchaient un remède miracle, le *φάρμακον* était bien une chose, et il semble peu probable que cet aspect ait disparu entièrement du sens de l'expression une fois christianisée. Ce qui ne signifie pas qu'il faut écarter l'idée d'une « action de l'assemblée » ; au contraire, nous sommes ainsi ramenés à l'impossibilité de séparer dons eucharistiques et rite eucharistique, qui constituent un tout unifié. Le « remède » est le pain et vin offerts, « eucharistiés », et reçus en communion.

Ce remède « opère » ce résultat : l'immortalité dans l'unité du corps de l'Église. *Operor* est un mot technique du vocabulaire eucharistique qui désigne ici l'efficacité intérieure de l'action liturgique qui est en même temps une action divine : il renvoie à un agir qui est cause efficiente d'effets surnaturels²³⁷. Il peut désigner une action di-

²³³ Theodore SCHERMANN, « Zur Erklärung der Stelle Epist. ad Eph. 20, 2 des Ignatius von Antiocheia : *φάρμακον ἀθανασίας* », *ThQS* 92, 1910, p. 6-19 ; cit. M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 186, n. 3.

²³⁴ IGNACE D'ANTIOCHE – POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres – Martyre de Polycarpe*, « Aux Éphésiens » 20, 2, éd. Pierre-Thomas CAMELOT, Paris, Cerf, SC 10bis, 2007⁴, p. 76.

²³⁵ [...] *an element of the eucharist but an action of the Christian community which produces and designates ecclesiastical unity*. Graydon F. SNYDER, « The Text and Syntax of Ignatius ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ 20, 2c », *VC* 22, 1968, 8-13, p. 13.

²³⁶ IGNACE – POLYCARPE, *Lettres – Martyre*, p. 77, n. 2.

²³⁷ Pour ce mot, voir aussi Antoon A.R. BASTIAENSEN, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Égérie*, Nijmegen – Utrecht, Dekker & Van de Vegt, LCP 17, 1962, 52-57, qui fait remarquer que dans *Ve operor* signifie presque toujours « la toute-puissance de Dieu qui opère dans le rite », p. 55.

rectement divine, comme dans l'oraison qui suit la lecture de l'Exode à la Vigile pascale, où il exprime l'action de Dieu dans le baptême comme accomplissement du type vétérotestamentaire. Mais il exprime souvent, comme ici, « la production d'effets intérieurs surnaturels... attribuée aux actions rituelles elles-mêmes, [ce qui constitue une] démonstration du caractère théandrique du culte²³⁸ ». Le mot *operator* renvoie aussi aux paroles du Christ : *Pater meus usque modo operatur, et ego operator* (Jn 5,17) dans le contexte de la guérison du paralytique de la piscine de Bethzatha. Comme Jésus, qui n'agit jamais sans son Père, y rendait la santé physique à un infirme de manière visible, il continue à agir avec son Père dans le rite de l'Église, de manière invisible, mais toutefois visible à travers l'action liturgique, pour accorder la santé spirituelle avec des bienfaits temporels pour ceux qui l'invoquent.

3434. La préface : don de l'action de grâce, don de salut

*VD Quia, cum nostra laude non egeas, grata tibi tamen est tuorum deuotio famulorum; nec te augent nostra praeconia, sed nobis proficiunt ad salutem. Quoniam sicut fonte uitae praeterire causa moriendi est, sic eodem iugiter redundare effectus est sine fine uiuendi. Per*²³⁹.

Vraiment il est juste [...] Parce que, bien que tu n'aies pas besoin de notre louange, le service <de culte> de tes serviteurs t'est néanmoins agréable; et nos éloges n'ajoutent rien à ce que tu es, mais ils nous font progresser vers le salut. Puisque, comme rejeter la source de vie est cause de mort, ainsi le fruit de son débordement continuuel est la vie sans fin. Par.

Jusqu'alors, dans les trois premières pièces de cette messe, nous avons vu comment le don de Dieu est premier dans la vie chrétienne : nous avons reçu de lui tout ce que pouvons songer à lui offrir. Nous avons vu également comment les dons surnaturels se révèlent à travers des dons dont le but apparent se limite à la vie présente. La préface poursuit dans la même ligne, mais avec une nuance importante : « bien que tu n'aies pas besoin de notre

²³⁸ *The fact that the production of internal, supernatural effects is attributed to the ritual actions themselves is evidence of the theandric character of the cult.* M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 125.

²³⁹ Ve 561 / GeG 1473, GeA 1344, GeS 1203, GePh 866 / GrS 1670

louange, le service <de culte> de tes serviteurs t'est néanmoins agréable... ».

Ce sont des *famuli*, des « serviteurs » qui lui rendent un culte. Dans le latin chrétien, associé à *Dei*, *Domini* ou *Christi*, serviteur désigne un « serviteur de Dieu », donc « un chrétien » ; dans les oraisons, comme ici, le génitif est normalement remplacé par *tuus* en raison du contexte littéraire : on parle à Dieu dont ils sont les serviteurs²⁴⁰. Il peut suggérer que l'humilité est l'attitude du chrétien. Les oraisons le préfèrent à *servus* ; selon Ellebracht, c'est en raison du caractère plus « élevé » du mot, qui se rattache au discours poétique. Mais si on tient compte de l'étude de l'incise *famulorum famularumque tuarum* dans le canon par Thomas O'Loughlin²⁴¹, on peut comprendre *famuli* comme : « ceux qui peuvent se présenter devant Dieu en tant que serviteurs choisis et intercesseurs²⁴² ». Si on n'a pas ici la formulation précise du canon, le seul mot *famuli*, de plus en proximité avec l'énonciation de cette formulation qui suivra sans doute aussitôt, peut évoquer ces connotations et rappeler que c'est toute l'Église rassemblée qui offre à Dieu son service, un service qui lui est agréable.

Ce service de culte, cette *deuotio*, nous l'avons vu, est le signe extérieur d'une attitude intérieure d'attachement à la volonté de Dieu, et s'exprime par des éloges qui « servent à notre salut », *nobis proficiunt ad salutem*. Car *proficiscor*, qui renvoie à l'activité divine, exprime l'efficacité intérieure de l'action liturgique²⁴³. Dans le latin tardif, suivi de *ad* puis d'un substantif à l'accusatif, il exprime un but, avec une idée de mouvement ou d'augmentation, d'un progrès vers un bien. Ici, c'est le salut, « un concept qui n'est pas statique, mais qui s'accroît sans fin jusqu'à son arrivée à pleine maturité après la mort²⁴⁴ ». Ce verbe *proficiscor* qui pourrait sembler abstrait, possède en fait un sens très concret dans ce cas : « provoquer un véritable accroissement ». On voit aussi que le caractère théandrique de la liturgie se trouve souligné : si c'est Dieu qui donne

²⁴⁰ Voir : M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 30.

²⁴¹ Thomas O'LOUGHLIN, « The *Commemoratio pro vivis* of the Roman Canon : A Textual Witness to the Evolution of Western Eucharistic Theologies ? », *StPatr* 71, 2014, 69-91, p. 76-79.

²⁴² *Ibid.*, p. 79.

²⁴³ Voir : M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 126-127.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 127, citation mise au singulier.

l'accroissement, c'est à travers les *munera* apportés par les hommes, ici leur *deuotio* et leurs *praeconia*, que cet accroissement est donné effectivement.

La deuxième partie de la préface est assez indépendante de la première et aussi plus étroitement liée aux circonstances historiques de sa rédaction. Elle possède un caractère d'exhortation morale vaguement déguisée en prière ; Vigile semble suggérer que les souffrances des Romains sont dues essentiellement à leurs infidélités, et surtout il affirme que la cause véritable de leur délivrance n'est pas l'armée byzantine, mais la communication des richesses infinies de Dieu. Il le fait au moyen de ce qui semble être une allusion indirecte au récit johannique de la Samaritaine (Jn 4,4-42). Si nous abandonnons la source de vie, nous mourrons. Ici, le mot « vie » est à comprendre dans son sens le plus spécifiquement chrétien, le sens – johannique – de *ζωή*, de « vie surnaturelle » dans ses deux aspects : la vie surnaturelle dont nous vivons déjà sur terre et aussi sa plénitude au ciel, dont les arrhes sont données par la première. Donc Vigile n'oublie pas, même ici, la délivrance espérée et qui s'approche, mais il invite à la replacer dans un ensemble plus vaste, dans une perspective vraiment eschatologique, car la vie que donne la source débordante est la « vie sans fin ». Ce qui nous ramène au « remède d'immortalité » et renforce l'idée que c'est l'eucharistie-action qui est première : nos louanges, nos « eucharisties ». Cette primauté n'exclut pas, mais présuppose, les dons eucharistiés eux-mêmes : elle ne les coupe pas de leur contexte vital rituel.

Dans l'opposition que Vigile établit entre la mort et la vie, il emploie deux substantifs différents. Le rejet de la source de la vie est *causa*, « cause ». C'est un mot assez banal, qui ne semble pas avoir un caractère liturgique propre. Mais le rejet exerce une causalité : l'homme peut se donner la mort. Cependant, il ne peut pas se donner la vie, car la vie est toujours un don. C'est le débordement continuuel de cette même source qui donne son fruit : la vie sans fin. Ici, la causalité est du côté de la source. En outre, le mot employé, *effectus*, est bien un mot qui renvoie à l'efficacité de la liturgie et désigne l'action divine : l'action sacramentelle effective ou la réponse à la

prière²⁴⁵. Ici il semble avoir un sens proche de *uirtus*, car c'est une puissance agissante. On peut rappeler ici que *uirtus*, qui traduit le grec *δύναμις*, signifie la force de Dieu qui produit des effets surnaturels²⁴⁶. *Effectus* participe dans ce contexte à la « force » de cet autre terme.

3435. La postcommunion : mettre sa confiance dans les réalités qui demeurent

*Libantes, Domine, dona caelestia,
praesidium nobis inesse gaudemus et
inter ista quae transeunt, et eorum
quae mansura confidimus. Per*²⁴⁷.

Seigneur, en goûtant les dons célestes, nous nous réjouissons de leur secours qui reste présent en nous au milieu des choses qui passent, et nous mettons notre confiance en celles qui demeurent. Par.

Si aucun mot signifiant « don » ne se trouve dans la préface, l'idée y est très présente. Dans la postcommunion l'idée est explicitement énoncée par le mot *dona*, qui renvoie ici aux « dons eucharistiques », car on se réjouit en les « goûtant », *libantes*. Dans le vocabulaire de la religion romaine, *libamen* signifiait « offrande de boisson » ou « nourriture sacrificielle »²⁴⁸. Si le sens premier de *libare* est « verser une libation », le contexte rituel montre qu'ici il faut comprendre plutôt « goûter », comme c'est ordinairement le cas dans les postcommunions. Cependant, l'origine du mot garde à ce « goûter » un caractère sacrificiel : on goûte aux dons célestes qui sont une nourriture sacrificielle. Cette nourriture est aussi qualifiée de « céleste », *caelestia*, un adjectif dérivé qui remplace un génitif, ici *caelestis* : « des cieux », « du ciel ». L'expression « don des cieux » peut indiquer la grâce, ce qui est sans doute le cas ici, car on évoque aussitôt leur « secours », *praesidium*. On peut encore penser à Vitigès et aux renforts qui approchent. Mais comme toujours avec ces textes, il faut en élargir la compréhension. Comme c'est le plus souvent le cas dans les postcommunions, *dona caelestia* renvoient aussi à

²⁴⁵ Voir Walter DIEZINGER, *Effectus in der römischen Liturgie. Ein kultsprachliche Untersuchung*, Bonn, P. Hanstein, Theoph 15, 1961.

²⁴⁶ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 127-129.

²⁴⁷ Ve 562.

²⁴⁸ Ce mot est étudié dans *L'ordinaire de la Messe*, éd. B. BOTTE – C. MOHRMANN, p. 15 ; voir aussi : M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 140.

l'eucharistie, car c'est à travers elle que nous recevons les autres dons²⁴⁹. Il y a peut-être aussi une réminiscence du « pain *descendu du ciel* » (Jn 6,38) ; si c'est le cas, ce serait la troisième allusion johannique dans ce formulaire. Que l'on vise ici la conjoncture militaire tout en ouvrant une perspective eschatologique ressort du mot qui suit, *subsidium*. C'est un mot militaire qui signifie « forces auxiliaires », « soutien (armée) ». Mais dans les oraisons, il signifie presque toujours soit le soutien en général, soit une aide surnaturelle, soit, comme ici, le fruit de l'action liturgique²⁵⁰. Son contexte dans la postcommunion montre que ce fruit est à la fois l'eucharistie elle-même, dans ses deux aspects de « dons » et de « rite » eucharistiques, et une grâce durable qui, dans la vie du chrétien, portera à sa pleine réalisation ce qui a été inauguré dans la célébration sacramentelle. Cet aspect durable est indiqué par ce qui suit : le verbe *inesse*, « rester présent », et l'opposition entre les choses qui passent et les choses qui demeurent²⁵¹. Vigile invite les Romains à maintenir haut leurs cœurs. Ils peuvent se réjouir de voir s'approcher leur libération du siège, mais surtout mettre leur confiance dans « les choses qui demeurent » : la vie éternelle, et les dons de Dieu qui en accordent un avant-goût dès cette vie.

3436. La prière sur le peuple : se prémunir contre les ennemis de l'âme

*Protege, Domine, famulos tuos, subsidiis pasce corporeis, et spiritalibus enutriens alimentis a cunctis hostibus redde securos. Per*²⁵².

Protège, Seigneur, tes serviteurs, nourris-les des soutiens matériels, et, les sustentant d'aliments spirituels, mets-les en sécurité contre tout ennemi. Par.

Cette oraison a connu un succès certain au haut Moyen Âge ; c'est la postcommunion d'un formulaire gallican du *Missale Francorum* qui porte le titre *Orationibus et preces pro regibus*, qui demande essentiellement la protection des ennemis militaires et le

²⁴⁹ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 64.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 176-177.

²⁵¹ *That praesidium stands for the abiding grace to bring to fruition in our daily life that which is begun in the sacramental action can be determined from words indicating continuance.* M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 177.

²⁵² Ve 563 / GaF 78, GeV 1497, GeA 2345 / GrS 1342.

succès des armées du roi²⁵³. Dans la tradition gélasienne comme dans le Supplément à l'*Hadrianum* elle figure dans des messes en temps de guerre²⁵⁴, tandis qu'elle a été adaptée pour une messe *De Beata* dans les gélasiens francs, dans certaines traditions grégoriennes, et dans la tradition ambrosienne²⁵⁵. C'est dire que les liturgistes de l'époque ont été sensibles surtout à son caractère de demande de protection et d'aide. Ce caractère ressort d'emblée : on demande la protection, *protege*, et on demande la nourriture des *subsidia* corporels. Ce mot provient aussi du vocabulaire militaire ; son sens premier est « renforts militaires », « assistance militaire », « soutien armé ». C'est donc un mot dont le sens voisine avec celui de *praesidium*. Dans les oraisons, il désigne « aide » ou « soutien surnaturel » de plusieurs manières : soit en demandant une intervention divine pour assurer des dons naturels afin de nous aider à mieux servir Dieu ; soit en demandant que les dons naturels – en eux-mêmes soutiens du corps –, deviennent, dans et par l'eucharistie, des soutiens pour l'esprit ; soit en formulant une demande pour obtenir le soutien divin par la puissance de l'action eucharistique, qui est elle-même *subsidium*²⁵⁶. Ici, c'est surtout le premier sens qui est à retenir, car une demande de nourriture spirituelle suivra. En outre, dans le contexte historique du siège, les *subsidia* sont sans doute à prendre au pied de la lettre : les auditeurs de Vigile attendent bien l'arrivée des renforts en armes. Comme dans la postcommunion, les Romains ne s'attendaient pas à ce que ces renforcements deviennent leur nourriture ; c'est leur action qui devait leur permettre de manger de nouveau à leur faim. Donc si cet aspect de nourriture pour le corps est bien présent, il est formulé de manière à fournir une ouverture au spirituel. Cette ouverture se trouve suggérée à travers ce qui pourrait être un discret rappel de la préface et de la prière eucharistique dans le mot *famuli* qui désigne les bénéficiaires de la demande : le Seigneur admet ses serviteurs dans son intimité dans l'eucharistie.

Dans un deuxième temps, la demande de recevoir une nourriture spirituelle devient explicite : *spiritualibus enutriens*

²⁵³ GaF 78.

²⁵⁴ GeA 2345, GrS 1342.

²⁵⁵ GeG 857, GeA 888, GeS 683, GePh 666 / GrComp 3593, 4431° / AmB 891, AmBi 817.

²⁵⁶ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 177-178.

alimentis. Ce mot *spiritalis* est un néologisme chrétien créé pour traduire πνευματικός²⁵⁷. Il peut être utilisé simplement en opposition à matériel, et on peut le comprendre de cette manière ici. Mais dans le contexte liturgique de la suite immédiate de la communion, au sein de la célébration eucharistique, on est aussi autorisé à le comprendre au sens fort : l'eucharistie est une nourriture qui donne l'Esprit Saint. Une telle interprétation est conforme à l'ensemble de cette messe, qui ne cesse de passer du « plus corporel » au « plus spirituel »²⁵⁸ ; sans ignorer les besoins pressants de sa communauté, Vigile les invite inlassablement à chercher les choses d'en haut, au cœur même des périls présents.

Un troisième élément clôt la prière et la messe : une demande à être mis en sécurité contre tout ennemi : *cunctos hostes*. Le sens premier est ici encore l'armée des Goths de Vitigès et d'ailleurs toute autre force barbare susceptible d'attaquer Rome : il y en a eu, et il y en aura d'autres. Mais dans le latin chrétien, *hostis* est synonyme de diable. Au singulier, il remplace son nom propre, *diabolus*, soit comme euphémisme pour éviter de citer son nom, soit, plutôt dans l'euchologie, pour éviter un hellénisme dans un souci de correction littéraire²⁵⁹. Au pluriel, comme ici, il s'emploie (comme aussi *inimicus*, mais avec une fréquence moindre) pour indiquer des démons subalternes : « l'homme [...], tout en étant racheté, ne cesse d'être en butte aux assauts de Satan, et ce sont des démons, pour employer ce terme, qui, à l'instigation de leur chef, engagent l'action²⁶⁰ ».

Peut-être que Vigile identifie simplement les troupes barbares avec les forces infernales. Mais une telle identification serait d'un simplisme primaire assez loin de la finesse de ce que nous

²⁵⁷ C. MOHRMANN, « Quelques traits du latin des chrétiens », 21-50, p. 25 ; « L'étude de la latinité chrétienne », 83-102, p. 89, *Études sur le latin des chrétiens I, Le latin des chrétiens* ; M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 17-18.

²⁵⁸ Voir la formulation de L.-M. CHAUVET : « Le plus 'spirituel' apparaît ainsi comme appelé à advenir dans la médiation du plus 'corporel'. », « Sacraments dans l'Esprit », *Le corps, chemin de Dieu. Les sacraments*, Paris, Bayard, « Theologia », 2010, 151-172, p. 164.

²⁵⁹ Antoon A.R. BASTIAENSEN, « L'Église à la conquête de sa liberté. Recherches philologiques dans le Sacramentaire de Vérone », *Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva, Supplementa*, t. 3, éd. C. MOHRMANN – Gerhardus J.M. BARTELINK – Lodewijk J. ENGELS, Nijmegen, Dekker & Van de Vegt, 1970, 121-153, p. 128-129.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 129.

venons de constater à travers ces textes. Vigile a déjà, dans ce formulaire, mais aussi dans l'ensemble des messes du siècle, et ceci de manière récurrente, souligné que les malheurs du peuple viennent du péché, d'un abandon de « la source de vie ». Dans la ville de Rome le 8 novembre 537 on commence à entrevoir la fin du siècle et de ses malheurs. Le pape tient alors à redire que les Goths ne représentent pas la véritable menace pour l'Église : ce n'est pas contre ceux qui peuvent tuer le corps qu'il convient de se prémunir, mais contre ceux qui s'attaquent à l'âme. L'arme contre de tels ennemis est la nourriture que donne l'Esprit, car c'est cette nourriture qui donne la vie sans fin.

3437. Entre le visible et l'invisible : don de Dieu,
don de vie

Un premier constat s'impose : les formes liturgiques restent souples en cette première moitié du VI^e siècle. Pendant une année entière, les célébrations eucharistiques stationnales de l'Église romaine ont emprunté des oraisons composées dans le souci pastoral de répondre à une conjoncture historique précise. Le mot « souple » est employé ici sciemment, pour éviter celui d'« improvisation », car ce terme dans l'usage courant implique une spontanéité qui ne caractérise pas ces textes dont le style littéraire est très soigné. À propos du *Veronense*, Monseigneur Duchesne parle d'« improvisation, ou du moins d'intercalation de phrases préparées par l'officiant lui-même²⁶¹ », mais aucune de ces deux expressions ne rend justice à ces textes. Il serait préférable de parler de libre composition à l'intérieur d'un cadre littéraire et rituel clairement défini, non pas par des normes écrites mais par des usages reçus, ce qui n'est en rien moins contraignant. Même si on ne doit pas exclure une révision de textes d'abord proclamés oralement puis transcrits par des tachygraphes, il semble évident qu'ils ont été préparés à l'avance, de même que leur forme littéraire favorise un apprentissage par cœur.

Si le pape Vigile n'a pas hésité à composer de nouvelles formules pour des raisons pastorales, notre étude montre amplement que toute accusation d'instrumentalisation de la liturgie serait dépourvue de fondement. À travers ces textes, le pape invite les fidèles

²⁶¹ L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 189.

à demander les dons de Dieu, *tuis nos muneribus iugiter proseguaris*²⁶² ; l'usage des mots du vocabulaire militaire comme *auxilium* et *praesidium* rappelle que Rome connaissait alors les souffrances du siège, mais d'une manière qui fait passer toujours la prière d'une demande d'être délivré des tribulations présentes à une recherche de secours intérieurs et spirituels. On passe inlassablement du désir de délivrance militaire au désir des dons de la vie éternelle : *ut et creationis tuae circa mortalitatem nostram testificentur auxilium, et remedium nobis immortalitatis operentur*²⁶³.

C'est dire que la célébration sacramentelle de l'Église s'enracine dans la pauvreté et la précarité de la vie terrestre telle qu'elle est. Ce ne sont pas seulement les dons de pain et de vin déposés sur l'autel qui sont transformés en « remède d'immortalité », mais c'est toute la vie qui est transformée avec et à travers eux. Dieu nous délivre des périls de la vie présente en nous accordant les gages de la vie future. Les deux sont bien distincts, mais les dons ne s'opposent pas, ils se compénètrent. En effet, comme le dit la prière sur le peuple, la nourriture spirituelle fortifie contre les ennemis à la fois spirituels et temporels : *spiritalibus enutrients alimentis a cunctis hostibus redde securos*²⁶⁴. Ainsi, à partir des difficultés concrètes de la vie présente, Vigile introduit les fidèles dans la dimension eschatologique du mystère : le salut est donné aujourd'hui, mais en les délivrant de l'armée des Goths, Dieu introduit les chrétiens de Rome déjà et surtout dans la vie éternelle. C'est la célébration eucharistique qui le révèle et en même temps l'accomplit.

Dans ses deux dimensions, temporelle et éternelle, ce salut n'a rien d'individualiste. Il est donné dans l'Église, comme l'atteste la *Super oblata* qui souligne le caractère théandrique du culte par son emploi du verbe *operor* et par l'expression même de « remède d'immortalité », qui renvoie à l'idée d'« immortalité dans l'unité ». Si les dons eucharistiques sont au centre de ce formulaire, leur importance étant attestée par des substantifs comme *munera* et *dona*, et par des verbes comme *libo*, *pascor* et *enutrio*, ces dons ne sont jamais séparés de leur contexte rituel, comme d'ailleurs le suggèrent

²⁶² Ve 558.

²⁶³ Ve 560.

²⁶⁴ Ve 563.

ces verbes, dont le sens est d'une part, offrir, et d'autre part, se nourrir. Il semble qu'à Rome, à l'époque de la composition de cette messe, on pouvait encore comprendre l'eucharistie de manière unifiée à travers un vocabulaire diversifié, sans détacher le pain et le vin eucharistiés de leur contexte rituel, contexte dans lequel l'action de grâce garde toute sa valeur²⁶⁵.

Si les dons surnaturels se révèlent à travers des dons qui semblaient à première vue se limiter à la vie présente, l'action de grâce constitue le lieu de cette révélation qui est en même temps transformation : « le culte des serviteurs et familiers choisis », *deuotio famulorum*, ainsi que leur « louange [...] servent à [leur] salut », *praeconia*, [...] *proficiunt ad salutem*²⁶⁶. Mais ce n'est pas l'homme qui se sauve lui-même au moyen d'une louange dont il serait la source, car c'est la faveur, *gratus* de Dieu qui la rend efficace pour le salut. La préface va plus loin encore en affirmant que Dieu est la « source du salut ». Le peuple romain souffre pendant le siège, mais la véritable souffrance provient du fruit empoisonné du péché qui conduit à la mort²⁶⁷, *fonte[m] uitae praeterire causa moriendi est*, tandis que Dieu reste fidèle à sa promesse de salut et de vie éternelle, *eodem iugiter redundare effectus est sine fine uiuendi*. La conversion d'une orientation pécheresse vers la mort à une orientation salutaire vers la vie s'opère ici au sein de l'action de grâce, même si elle se déploie à travers tous les textes de cette messe. Cette conversion porte des fruits de salut dès cette vie, pour s'épanouir définitivement dans la vie éternelle, la vie sans fin. Elle présuppose les dons terrestres de l'homme, suscités par Dieu. Ils sont déjà des dons de Dieu qui deviennent dans et par l'action de grâce de ses *famuli* qui ont reçu la mission de le servir, les dons célestes de Dieu à l'homme que ces

²⁶⁵ Cette affirmation n'est pas à prendre de manière absolue : d'autres formulaires du *Veronense* montrent bien que cette conception n'était pas partagée par tous à Rome, et que la préface pouvait se trouver chargée de fonctions n'ayant rien à voir avec l'action de grâce, comme dans les messes du pape Gélase contre les lupercals : ceci constitue plutôt un rappel de la complexité et de la diversité de la liturgie, même dans un espace circonscrit et dans un laps de temps relativement court.

²⁶⁶ Ve 561.

²⁶⁷ Vigile pense-t-il à un péché particulier qui aurait été l'occasion du fléau ? C'est possible, mais il peut aussi s'agir de l'idée que toute souffrance dans ce monde est une conséquence du péché, même si elle n'est pas nécessairement attribuable à un péché particulier.

mêmes *famuli* goûtent pour recevoir des secours dans les choses qui passent, *ista quae transeunt*, et dans les choses qui demeurent, *eorum quae mansura*. Dans d'autres préfaces, on rend grâces pour les *mirabilia Dei* dans la Création, dans la rédemption, œuvre qui embrasse la vie du Christ tout entière, et aussi dans ce prolongement de la vie du Christ que sont les vies des saints, membres vivants de son corps ecclésial. Ici, comme le montrent les différents éléments de la messe pris dans leur ensemble, c'est l'expérience du salut apporté par Dieu dans les événements du siège qui est l'objet de l'action de grâce, expérience qui est comme un sacrement, un signe que la célébration liturgique rend efficace, du salut eschatologique que Dieu donne par le Christ dans l'eucharistie.

4. Une mise en œuvre de la *mímêsis* iconique : *grata tibi tamen est tuorum deuotio famulorum*

Les textes étudiés témoignent de différents moments du développement de la liturgie eucharistique romaine ; nous avons pu y repérer plusieurs constantes :

- 1) L'importance du sacrifice de louange. Dans le deuxième fragment Mai, ce sacrifice est ainsi formulé :

*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*²⁶⁸...

Nous ne pouvons pas rendre grâce
ni te louer suffisamment pour tant
de bonté et tant de générosité,
suppliant ta grande et indulgente
bonté d'accepter ce sacrifice que
nous t'offrons...

Il est exprimé dans des préfaces anciennes, principalement du *Veronense*, par l'incise : *hostias tibi laudis offerimus*²⁶⁹. Ce thème n'est pas formulé dans la prière citée par Ambroise. Il se peut que la pratique milanaise de son époque n'exprimât cette idée que dans la préface : si notre proposition modeste quant à une influence ambrosienne sur le texte du canon est exacte, la présence de ce thème dans cette prière serait un élément natif de

²⁶⁸ Ve 1544.

²⁶⁹ Nous t'offrons les sacrifices de louange. Ve 718.728.29.314 ; GeV 718.

la tradition romaine. Car le canon romain exprime bien ce thème, dans la demande que soit agréé *hoc sacrificium laudis*, « ce sacrifice de louange », offert par les « serviteurs et servantes », *famuli famulaeque* du Seigneur, se tenant tous autour de l'autel, *omnium circumadstantium*.

- 2) Le sacrifice de louange est offert par la prière et aussi dans un échange symbolique de dons : le Christ donne, et les disciples et les chrétiens reçoivent pour manger et boire. L'échange symbolique concerne aussi le sacrifice d'action de grâce et de louange ; c'est par son acceptation du sacrifice de louange que le pain et le vin deviennent corps et sang du Seigneur : *ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi*. C'est cette transformation du pain et vin en corps et sang (et le récit d'institution montre que pour les accepter selon le commandement du Christ il faut en manger et en boire) qui rend possible le sacrifice spirituel de louange, lui-même don de Dieu. En effet, au centre du chiasme sacrificiel où se trouve exprimé le « sacrifice de louange » se trouve : *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*, l'offrande « pure, sainte, sans tache ». Or, la prière identifie aussitôt ce sacrifice au « pain saint de la vie éternelle et coupe du salut perpétuelle » : *panem sanctae uitae aeternae et calicem salutis perpetuae*.
- 3) À l'oreille contemporaine, le langage d'offrande et de supplication peut sembler excessivement obséquieux et porteur d'une représentation d'un Dieu qui veut se laisser fléchir à coup de discours persuasifs. C'est un vrai souci de pastorale liturgique, mais qui ne fait pas justice à la réalité de la prière dans son contexte historique. Surtout, dans le chiasme centré sur l'offrande, l'élément de la deuxième moitié de la prière qui répond au *sacrificium laudis* de la première partie contient l'évocation des sacrifices d'Abel et d'Abraham : on demande que le sacrifice de louange, identifié au pain et vin eucharistiques, soit accepté de la même manière. Comme l'a montré Robert Daley dans ses travaux sur le sacrifice, ces offrandes bibliques rentrent dans la catégorie de l'holocauste, à propos duquel l'Ancien Testament a développé une théologie de « l'acceptation » du sacrifice, liée à l'expression : « bonne

odeur²⁷⁰ ». Cette « bonne odeur » n'est pas réductible à une conformité aux règles établies par Dieu, mais indique une qualité du sacrifice que lui seul peut percevoir et juger, ce qui ressort du récit du sacrifice d'Abel (Gn 4,3-5). Dieu demeure parfaitement souverain dans l'agrément – ou non – du sacrifice. Cependant, cette souveraineté n'est pas un despotisme arbitraire, comme on voit dans la réponse de Dieu à la réclamation de Caïn : « Si tu agis bien, ne relèveras-tu pas ton visage ? » Puisque Caïn a le visage abattu en raison du refus de son sacrifice, on doit comprendre que son sacrifice sera accepté s'il agit bien, s'il se convertit. Dieu accepte le sacrifice de celui qui « agit bien », celui dont la vie est en conformité avec le mystère qu'il célèbre. Le rappel des sacrifices de l'Ancien Testament a, bien entendu, une valeur typologique, et c'est cette valeur qui montre l'exigence morale de l'eucharistie. Cette théologie sacrificielle est aussi liée aux lois de l'échange de dons qui se dégagent des récits de l'Ancien Testament, par exemple, lors de la réconciliation entre Jacob et Ésaü en Gn 33,9-11 : celui qui accepte le don est tenu par des liens particuliers envers le donateur. L'Écriture vient ici confirmer les conclusions anthropologiques de Mauss ; mais les obligations en jeu ici sont au niveau moral, et elles lient celui qui reçoit de Dieu la matière du sacrifice de louange afin de l'offrir de manière digne de Dieu.

- 4) La formulation de l'action de grâce dans le canon est de caractère très général : elle est affirmée, et elle occupe une place importante dans sa structure, sans être développée. Mais la prière eucharistique romaine ne s'identifie pas avec le canon : l'action de grâce et la louange sont largement exprimées dans le vaste corpus de préfaces conservé dans les sacramentaires. Ces préfaces forment une partie importante du fonctionnement typologique de cette prière, reprenant l'ensemble de l'histoire sainte des Ancien et Nouveau Testaments, et faisant rentrer aussi dans l'eucharistie les besoins présents de l'Église, y com-

²⁷⁰ Pour ce qui suit, voir Robert J. DALEY, *Christian Sacrifice : the Judeo-Christian Background Before Origen*, Washington DC, Catholic University of America Press, SCA 18, 1978, p. 70-73 ; ID., *Sacrifice Unveiled : the True Meaning of Christian Sacrifice*, Londres, T & T Clark, 2009, p. 32-33.

pris à des moments particulièrement éprouvants de sa vie, comme lors du siège de Vitigès. Dans des formules romaines de cette catégorie, on perçoit la grande capacité que possède la typologie d'assumer l'ensemble de l'expérience humaine dans l'eucharistie, sans détourner la liturgie de son caractère communautaire, théocentrique et laudatif, tout en prenant parfaitement au sérieux les besoins réels de l'homme à des moments de crise. Le contraste avec les messes votives gallicanes est saisissant.

- 5) Les thèmes d'échange de dons et du sacrifice de louange trouvent leur formulation fondamentale au moyen de la structure littéraire et même grammaticale des textes. C'est donc leur cohérence littéraire qui est surtout porteuse du contenu typologique. C'est pour cette raison que nous pouvons dire que la liturgie romaine est caractérisée par sa mise en œuvre de la *mimêsis* iconique. C'est peut-être moins clair dans les préfaces ; cependant, elles ne comprennent pas les types de l'Ancien Testament de la même manière que les *contestationes* gallicanes : à Rome, la « vérité » est plus du côté de Jésus Christ que du côté du Christ déjà présent et agissant dans l'Ancien Testament. Cette idée n'est pas exclue, évidemment ; mais la perspective est différente. Surtout, les préfaces doivent être remises dans le contexte de toute la prière eucharistique, donc en tenant compte du canon, qui leur impose un fonctionnement « iconique » : elles doivent être lues selon la « vérité du récit ».

Le meilleur résumé de la théologie eucharistique du rit romain se trouve peut-être dans la préface du pape Vigile que nous avons étudiée :

*Quia, cum nostra laude non egeas, grata tibi tamen est tuorum deuotio famulorum; nec te augent nostra praeconia, sed nobis proficiunt ad salutem*²⁷¹.

Parce que, bien que tu n'aies pas besoin de notre louange, le service <de culte> de tes serviteurs t'est néanmoins agréable ; et nos éloges n'ajoutent rien à ce que tu es, mais ils nous font progresser vers le salut.

²⁷¹ Ve 561 / GeG 1473, GeA 1344, GeS 1203, GePh 866 / GrS 1670.

Les chrétiens trouvent le salut dans l'*admirabile commercium* de dons, le sacrifice de louange. Ce sacrifice est source du salut ; et ce sacrifice, avec son contenu de louange et d'action de grâce, est don de Dieu : c'est le corps du Christ dans lequel nous sommes sauvés, ce corps que devient le corps des chrétiens, l'Église.

Conclusion de la deuxième partie :

« Eucharistie légitime » et « sacrifice acceptable »

Notre étude des grandes familles liturgiques romaine et gallicane (cette dernière remise au moins partiellement dans le contexte de l'ensemble des liturgies latines non-romaines de l'époque carolingienne grâce à des textes des familles hispano-mozarabes, insulaires et ambrosiennes) ont révélé deux expressions qui caractérisent les approches théologiques de chaque famille : les textes gallicans demandent souvent que l'offrande de l'Église devienne « eucharistie légitime », *eucharistia legitima*, et le canon romain demande que cette offrande soit « sacrifice acceptable », *sacrificium acceptabile*. Dans les liturgies gallicanes, l'eucharistie est « légitime » parce qu'elle reproduit la forme du sacrifice éternel livrée par le Christ lors de la Cène, comme le montre soit la « référence mémoriale » *Qui formam*, soit le récit néotestamentaire *Qui pridie*, dans le contexte d'une *mimêsis* symbolique où le récit fonctionne comme *σκάνδαλον* ou pierre d'achoppement qui donne son sens au rite en exerçant une fonction unificatrice. Dans la liturgie romaine, l'eucharistie devient « acceptable » au sein d'un échange de dons symbolique qui est exprimé et qui reçoit sa forme dans et par la trame littéraire du canon, dans le contexte d'une *mimêsis* iconique où la cohérence narrative, construite à la fois de manière linéaire et en chiasme, exprime la forme et le contenu du sacrifice.

Nous allons revenir ici un instant sur les acquis de la première partie afin de voir comment ils peuvent nous aider à comprendre les liturgies gallicanes et romaine, mais en intervertissant l'ordre entre la Gaule et Rome. Nous commencerons cette fois par Rome, car le rit romain ne semble pas avoir été influencé par les liturgies gallicanes tant qu'il demeurerait la liturgie locale de l'*Vrbs*. Mais presque toutes les sources gallicanes témoignent d'une liturgie subissant l'influence du rit romain ; c'est le moment de repérer ces

influences, avant d'aborder, dans le second volume, les liturgies romano-franques. C'est pour cette raison que nous traiterons ici des liturgies gallicanes après le rit romain.

1. La liturgie romaine comme mise en œuvre d'une *mimêsis* iconique

Dans notre étude de l'anaphore de la *Tradition apostolique*, nous avons constaté que son action de grâce prend la forme d'un récit, avec comme objet l'histoire de la Pâque du Christ dans sa totalité. Dans le canon romain, si on ne trouve pas de récit de ce genre, c'est un récit en raccourci, celui de l'institution, qui par la forme de son intégration littéraire dans l'ensemble de l'anaphore, montre que le sacrifice de louange est offert par la prière, et aussi dans un échange de dons, où le Christ donne, et les disciples et les chrétiens reçoivent pour en manger. Cet échange symbolique concerne aussi le sacrifice d'action de grâce et de louange : c'est par son acceptation par le Père que le pain et le vin deviennent corps et sang du Christ. Dans l'anaphore de la *Tradition apostolique*, le récit n'a pas de statut particulier, mais fait partie du récit plus grand de l'accomplissement des figures par le Christ. De manière semblable, le récit d'institution n'a pas de statut particulier dans le canon, mais ne se comprend que dans la totalité de la prière : il éclaire cette totalité, mais il est lui-même éclairé par cette même totalité. C'est un texte inséparable de son contexte, dans lequel sa fonction est surtout de donner le sens de l'échange de dons qui s'opère. L'idée d'une consécration par les *uerba Christi* ne semble pas se trouver dans le texte même du canon ; elle est plutôt un apport extérieur à la prière qui s'enracine dans la prédication d'Ambroise. Le canon dans sa forme grégorienne (mais aussi les témoins plus anciens dans le Missel de Stowe et le *Missale Francorum*) n'utilise pas le vocabulaire typologique, contrairement au témoin cité par Ambroise :

*Fac nobis hanc oblationem scriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi*¹.

Accorde-nous que cette offrande soit approuvée, spirituelle, agréable, parce qu'elle est la figure

¹ AMBROISE, *De sacramentis* 4, 21, p. 114-115.

du corps et du sang de notre Seigneur Jésus-Christ.

L'offrande peut être approuvée « parce qu'elle est » figure du corps et du sang : dans la prière que cite Ambroise, le pain et le vin peuvent déjà être dits « figure », c'est-à-dire « sacrement », parce qu'ils sont déjà assumés dans l'action liturgique. En effet, « les espèces ont déjà un caractère sacramentel avant même les 'paroles de la consécration', et cela à cause de la Parole et de sa fonction typologique », car « le Christ accomplit les Écritures en étant présent dans le rite² ». Même si le vocabulaire typologique a disparu des versions plus tardives du canon, la compréhension unifiée de la prière a perduré, comme en témoignent à la fois sa structure en chiasme et l'expression *haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata* (ces dons, ces présents, ces offrandes saintes et sans tache). Le canon possède aussi une structure linéaire, grâce à des formules de transition dont la source ultime semble être l'anaphore de Strasbourg *gr.* 254 ; c'est de cette double structure littéraire que le canon reçoit son sens : à la fois son mouvement et sa signification. C'est pour ces raisons que nous y avons reconnu une mise en œuvre de la *mimêsis* iconique ; malgré l'absence de vocabulaire typologique, on peut reconnaître que le pain et le vin sont figures du corps et du sang du Christ, car le texte doit être compris comme un tout cohérent.

2. L'acceptation du sacrifice et le changement du pain et du vin en corps et sang : des notes distinctives de la liturgie romaine

Plusieurs déplacements par rapport aux prières eucharistiques plus anciennes doivent aussi être signalés. À la différence des anaphores de la *Tradition apostolique* et de Strasbourg *gr.* 254, ce n'est pas l'action de grâce en tant que telle qui sanctifie les offrandes. Elle demeure néanmoins importante. C'est à cause de l'action de grâce formulée dans la préface que l'Église peut demander avec assurance au Père d'accepter son offrande : *Te igitur[...] supplices rogamus [...]*

² Jean-Louis SOULETIE, « Romano Guardini : une théologie fondamentale de la liturgie », *LMD* 291, 2018/1, 61-77, p. 68.

uti accepta habeas (C'est pourquoi [...] nous prions humblement [...] d'accepter)³. Cependant, le canon introduit un autre élément, celui de l'acceptation du sacrifice au sein d'un échange symbolique. Il s'agit bien d'un « sacrifice de louange » *sacrificium laudis*, dont le contenu a été précisé par la préface, et c'est dans son acceptation que le pain et le vin deviennent corps et sang du Christ. Ce changement est explicitement affirmé : *ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini Dei nostri Iesu Christi*, « et qu'elle devienne pour nous le corps et le sang de ton Fils bien-aimé, notre Seigneur Jésus Christ ». Ce sont des caractéristiques distinctives de la liturgie romaine ; il va falloir être attentif à leur réception au-delà des Alpes dans notre étude des liturgies romano-franques dans le second tome.

3. Les liturgies gallicanes comme mises en œuvre d'une *mîmêsis* symbolique

Comme l'Église d'Alexandrie célébrant avec des anaphores apparentées ou dérivées de celle de Strasbourg gr. 254, les Églises de la Gaule ne faisaient pas mémoire des événements passés mais participaient à une réalité présente : il y avait une vraie conscience que c'est le Christ ressuscité, se tenant *in medio*, « au milieu » de ses disciples, qui confie de nouveau l'eucharistie à son Église, comme en témoigne le récit *Qui pridie* du Sacramentaire palimpseste irlandais de Munich (CLM 14429)⁴. Des textes comme la *contestatio* de la messe du mardi de Pâques du *Missale Gothicum* et du *Missale Gallicanum Vetus*⁵, ou encore la *contestatio* pour les Rameaux du *Gothicum* et du Missel de Bobbio⁶, où le temps semble aboli, sont particulièrement éloquents à cet égard. Dans ces liturgies, des « références mémorielles » (dans des témoignages des couches plus anciennes) et un récit d'institution néotestamentaire *Qui pridie* fonctionnent comme « panneaux indicateurs » signalant une vérité cachée, donnant la clef herméneutique permettant d'accéder au secret sacramentel, et tenant dans un même mouvement passé, présent et avenir. C'est ainsi

³ *L'ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études*, éd. B. BOTTE – C. MOHRMANN, p. 74. Notre traduction.

⁴ CeM 15.

⁵ GaG 291, GaV 206.

⁶ GaB 193, GaG 200.

que nous avons reconnu dans ces liturgies des mises en œuvre d'une *mîmêsis* symbolique : c'est le récit d'institution ou la « référence mémoriale » qui révèle que le pain et le vin sont conformés au pain et au vin de la Cène, et que la célébration de l'Église est « eucharistie légitime ». Comme nous avons pu le constater pour la paléoanaphore alexandrine, dans les liturgies gallicanes, le Christ accomplit les figures en opérant son œuvre de salut et poursuit cette œuvre dans le culte de l'Église.

Comme dans la liturgie romaine, on doit écarter une compréhension du récit néotestamentaire comme étant le lieu des « paroles de consécration » : dans les liturgies gallicanes, il assure le lien rituel et ontologique entre la célébration de l'Église, la célébration fondamentale par le Christ à la Cène, et les autres événements salutaires qui trouvent leur accomplissement dans l'œuvre du Christ. Le changement du pain et du vin en corps et sang du Christ n'est pas à exclure d'une telle compréhension : il s'agit simplement de se garder de réduire la portée du récit à ce changement, à l'exclusion du reste. Cependant, le caractère invariable du récit, le fait qu'il contient les paroles du Christ, et un contexte où tous les autres éléments de la prière eucharistique étaient variables, ont pu donner une importance particulière au récit.

4. Des déplacements à Rome et en Gaule : une « crise de la typologie » ?

Parmi les déplacements que nous avons pu relever, il convient de signaler déjà un affaiblissement du sens de l'action de grâce à Rome même, comme en témoignent certaines préfaces du *Veronense*. Par exemple, les préfaces du pape Gélase relevées par G. Pomarès sont davantage des prétextes pour une polémique à visée pastorale que des eucharisties⁷. En outre, la « préface commune » du Gélasien ancien et du Grégorien est comme un cadre vide, qui introduit au *Sanctus* et fonctionne comme un simple invitoire à la louange⁸. L'action de grâce proprement dite part des *mirabilia Dei* pour célébrer l'alliance entre Dieu et l'homme, instaurant une rela-

⁷ G. POMARÈS, *Gélase I^{er} : Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*.

⁸ GeV 1243 / GrP 875, GrH 3.

tion où un « je » (ou un « nous » ecclésial) et un « tu » entrent en dialogue. Ce dialogue conduit à la communion eucharistique, à savoir la communion au sacrifice d'action de grâce. L'homme répond à l'initiative divine, et c'est à l'intérieur de la relation ainsi établie qu'est accordé le don de la grâce, par lequel l'homme est en quelque sorte établi dans un « état » de grâce qui est en même temps un « état » d'action de grâce⁹.

Cette évolution a dû se trouver confortée par des évolutions déjà en cours en Gaule. Nous avons constaté une perte du sens typologique dans certains textes gallicans, comme dans la *contestatio* quadragésimale sur le thème de Joseph comme figure du Christ dans le Missel de Bobbio¹ ; cette perte a été accentuée par le développement des messes votives. C'est ainsi que, lorsque les Églises du *regnum* franc ont commencé à passer d'une liturgie gallicane sous influence romaine à une liturgie romaine gallicanisée, les deux fonctionnements de la typologie en jeu se trouvaient déjà fragilisés. C'est donc dans un contexte de début de « crise » typologique que la *mîmêsis* iconique caractéristique des sources liturgiques romaines a été reçue par des esprits formés par la *mîmêsis* symbolique des liturgies gallicanes. Cette rencontre sera le sujet du second volume de cette étude.

⁹ Voir C. LAZOWSKI, « Célébrer l'eucharistie », p. 88.

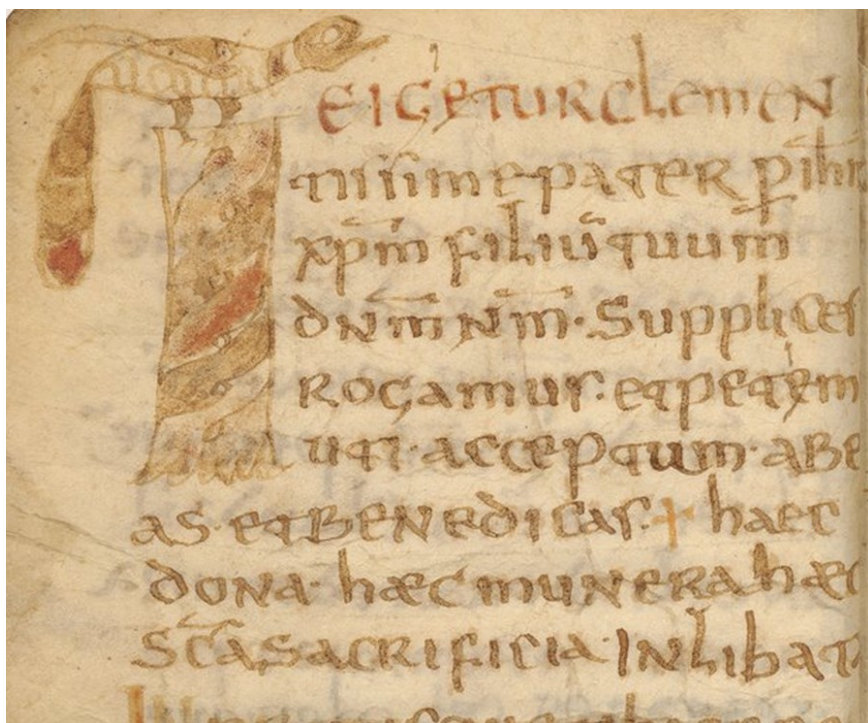
¹ GaB 168.

Conclusion :

Le Paon de Bobbio

La vérité se déploie dans la figure

On peut revenir au thème du *Te igitur* historié que nous avons pris comme porte d'entrée en prenant comme illustration des acquis de cette étude le « T » au début du texte du canon de la messe dans le Missel de Bobbio, qui est le plus ancien témoignage de la pratique d'ouvrir le texte du canon par une telle illustration¹ :



¹ GaB, BnF lat. 13246 f. 11v, « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France », disponible en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b550103970/f26.item> [consulté le 10/05/2024].

Le « T » du *Te igitur* dans le *Missel de Bobbio* prend la forme d'une colonne pour la barre verticale, sur laquelle grimpent les branches d'une vigne, surmontée d'un paon, qui prend la place de la barre transversale. La vigne peut renvoyer au Christ, la vraie vigne (Jn 15, 1). Cassiodore avait établi une comparaison entre les différentes couleurs dans le plumage de la queue du paon et les différents niveaux de sens dans le livre des psaumes² ; cette interprétation, appliquée par Jean Scot Érigène à l'ensemble de l'Écriture deux siècles plus tard³, a pu être connue du scribe⁴. Dans ce cas, le plumage du paon pourrait renvoyer aux divers sens allégoriques des textes liturgiques, comme l'a suggéré Marco Mostert⁵. Cependant, sans autre élément de preuve, cette proposition semble assez hasardeuse. Mais nous pouvons prendre ce plumage multicolore comme une métaphore des différents niveaux d'une relation typologique⁶.

Une relation typologique peut fonctionner, comme dans le *Missel de Bobbio*, selon le mode d'une *mimêsis* symbolique, dont le *σκοπός* se trouve dans un « méta-récit » du plan divin du salut : les premières réalisations de l'Ancien Testament, et leur plein accomplissement par le Christ, ne trouvent-ils pas leur actualisation toujours nouvelle dans l'aujourd'hui eschatologique de la célébration liturgique de l'Église, déterminée par l'institution par le Christ de la « forme du sacrifice » ? Dans cette célébration aujourd'hui, l'action de grâce déploie tous ces aspects dans un riche éventail à travers de

² *Psalterium est enim... quidam pauo pulcherrimus qui uelut oculorum orbibus et colorum multiplici et decora uarietate depingitur.* CASSIODORE, *De institutione diuinarum litterarum* 1, 4, éd. Roger A.B. MYNORS, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 21.

³ *Est enim multiplex et infinitus diuinorum eloquiorum intellectus. Siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum uarietas conspicitur in uno eodemque loco eiusdem pennæ portiunculæ. Et quidem natura ipsa rerum ad hunc attrahit intellectum.* JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Periphyseon* 4, 5, éd. Édouard A. JEAUNEAU, Turnhout, Brepols, CCCM 164, 2000, p. 13, l. 312-316.

⁴ Voir Laura KENDRICK, *Animating the Letter. The Figurative Embodiments of Writing from Late Antiquity to the Renaissance*, Columbus, Ohio State University Press, 1999, p. 74-75.249.

⁵ Voir Marco MOSTERT, « Reading and Writing the Bobbio Missal », dans *The Bobbio Missal*, éd. Y. HEN – R. MEENS, 60-66, p. 63-64.

⁶ Nous avons déjà suggéré ce rapprochement dans notre article « Célébrer l'eucharistie entre la louange typologique et l'intercession pénitentielle », *LMD* 282, 2015/2, 111-112, rapprochement développé ici et aussi appliqué à la liturgie romaine. Évidemment nous ne prétendons pas que le dessinateur entendait une telle interprétation.

multiples mises en relation, des mystères du salut au témoignage des saints, les amenant à leur pleine efficacité lorsque l'Église prend du pain et du vin et rend grâce pour accomplir le mémorial de son Seigneur ressuscité. Le récit d'institution conservé dans le sacramentaire irlandais palimpseste de Munich (CLM 14429) illustre bien cette capacité de la liturgie : comme nous avons vu, c'est le Christ ressuscité qui y célèbre la Cène. Avec son Seigneur qui se tient *in medio*, l'Église qui célèbre **aujourd'hui** se tient à la fois en la **veille** de la passion, en présence du **Ressuscité** et de sa **passion** : ces quatre moments sont saisis comme simultanément, à partir du Christ ressuscité qui transcende le temps et l'espace et qui vit et agit dans son Église. De même, selon cette version des paroles de l'institution, c'est le corps historique qui est « rompu » sur la croix pour la vie éternelle. Mais il est déjà « rompu » par avance, et continue à être « rompu » dans la célébration liturgique : c'est donc toujours le même sacrifice qu'on célèbre, toujours le même corps qui est offert et reçu en communion ; c'est toujours « l'unité dans la différence », selon l'expression de Mazza, si bien exprimée au moyen de l'image du Christ en croix, simultanément mort et ressuscité, du Sacramentaire de Gellone. Enfin, la tradition gallicane, en séparant le commandement donné par le Christ de réitérer le rite qu'il vient d'accomplir de ses paroles sur la coupe, et en précisant que le Christ « complète » ses paroles, montre que son œuvre salvifique se poursuit dans la vie de l'Église et ne sera terminée que lorsque son corps mystique sera pleinement achevé. L'obéissance au commandement de son Seigneur n'est pas uniquement tournée vers le passé : elle est également caractérisée par une ouverture eschatologie très explicite qui saisit ensemble passé (« annonçant ma passion »), présent (« vous le ferez ») et avenir (« vous espérerez mon Avènement, jusqu'à ce que je [re]viennne »). Tous ces niveaux de la vérité prennent corps dans la célébration.

Mais ce paon, même s'il se trouve dans un livre liturgique gallican, orne le début du canon de la messe romaine : et il peut être pris aussi comme une métaphore pour une relation typologique selon le mode de la *mimêsis* iconique, qui trouve son *σκοπός* dans la trame narrative du récit de la liturgie elle-même, prise comme un tout cohérent. Le principe directeur du récit est celui du sacrifice de louange, bien exprimé dans le canon par la demande que soit agréé *hoc sacrificium laudis*, « ce sacrifice de louange », offert par les « ser-

viteurs et servantes », *famuli famulaeque* du Seigneur, se tenant tous autour de l'autel, *omnium circumadstantium* : la supplication qui caractérise la *forme littéraire* du canon est le moyen d'exprimer l'*offrande* du sacrifice de louange. Par la forme littéraire de la construction en chiasme du canon, cette offrande du sacrifice de louange est articulée aux sacrifices de l'Ancien Testament dans leur relation typologique avec le sacrifice du Christ et de l'Église. Cette articulation dévoile l'exigence morale de l'eucharistie : Dieu accepte le sacrifice de celui dont la vie est conforme au mystère qu'il célèbre. Dans la célébration de l'Église, le sacrifice de louange offert par la prière l'est aussi par un échange symbolique de dons. Le récit de l'institution met en scène d'une part le Christ qui donne, et d'autre part les disciples et les chrétiens aujourd'hui qui reçoivent pour manger et boire. L'échange symbolique « prend corps » aussi dans le sacrifice d'action de grâce et de louange ; c'est par son acceptation du sacrifice de louange que le pain et le vin deviennent corps et sang du Seigneur : *ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi*. Ce sont cette transformation du pain et vin en corps et sang et la communion qui s'ensuit qui rendent possible le sacrifice spirituel de louange, lui-même don de Dieu. Si la formulation de l'action de grâce dans le canon est d'un caractère très général, elle est déployée le long de l'année dans le vaste corpus de préfaces dont chacune fait partie, de plein droit, de la prière eucharistique. Ces textes sont indispensables au fonctionnement typologique de toute la prière eucharistique, dont le lien avec la partie invariable est exprimé discrètement mais fermement par l'*igitur* du *Te igitur*. Ainsi, l'ensemble de l'histoire sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament, et aussi les besoins présents de l'Église, deviennent eucharistie en entrant dans la dynamique du sacrifice du Christ. Comme ce Christ du Sacramentaire de Gellone, vivant et mort, glorieux et ressuscité dans l'acte de son offrande, tient dans l'unité l'action de grâce de la préface, la louange du *Sanctus* et la supplication dans la suite du canon, l'Église romaine garde dans l'unité de l'action de sa prière eucharistique (la « Règle de l'action » ou *canon actionis*) toute l'histoire du salut et le mystère pascal qui est son cœur vivant. Les préfaces sont à tenir toujours dans le contexte de l'ensemble de la *prex*, ce qui leur impose un fonctionnement « iconique » : elles doivent être lues selon la « vérité du récit » qui est le mystère du Christ. Le salut est

accordé dans l'*admirabile commercium* des dons eucharistiques, le sacrifice de louange, source du salut et don de Dieu.

Si ces deux familles liturgiques de la Gaule et de Rome sont bien éloignées aussi bien dans leur localisation géographique que par leur expression liturgique et par leurs représentations théologiques du contexte culturel d'Éphrem, il convient néanmoins de le mentionner ici. Car le poète et théologien syriaque nous enseigne que le *σκοπός* de toute typologie qui se veut chrétienne est la personne même du Christ en tant que clef herméneutique et ontologique de la Création. La Création et la Révélation sont elles-mêmes typologiques : la typologie prend sa source au sein de la Trinité : la Parole, c'est-à-dire le Fils, a dessiné en elle-même l'image du Père⁷. C'est la Réalité (à partir de sa source divine) qui est typologique : la typologie procède de l'être, même de l'Être.

Dans le second volume de cette étude, nous verrons comment la réforme liturgique carolingienne, qui a abouti au remplacement des liturgies gallicanes par une liturgie romaine gallicanisée, a été le contexte de ce qu'on peut qualifier de « révolution de la théologie eucharistique » du IX^e siècle. Pachase Radbert et Ratramne, tous les deux moines de Corbie, ont connu et célébré ensemble la même liturgie : une liturgie romano-franque, c'est-à-dire une des mises en œuvre de la liturgie romaine reçue et adaptée chez eux par les Francs. Les différences entre leurs théologies eucharistiques respectives ne sont donc pas imputables à une différence dans leur expérience liturgique, car ils ont été formés tous les deux à la même école du service du Seigneur. Il est néanmoins possible que leurs manières divergentes de concevoir l'idée de « figure » aient été influencées par une différence liturgique : la différence du fonctionnement de la typologie sacramentelle dans les liturgies gallicane et romaine. Notre hypothèse est que, lorsque ces deux liturgies se sont rencontrées en pays franc entre le milieu du VII^e et les premières décennies du XI^e siècle, cette différence a provoqué une certaine « crise » de la typologie, et a donné naissance à d'autres approches théologiques et liturgiques, caractéristiques de la liturgie romano-franque, qui ont marqué durablement le culte, la théologie et la piété

⁷ ÉPHEM, *Hymnen de Virginitate* 28, 2 ss., p. 101–105 ; trad. dans P. YOUSIF, « Symbolisme christologique », p. 60.

de l'Occident latin. Nous en demeurons encore aujourd'hui les héritiers.

Bibliographie

Sources liturgiques

Collections des textes et répertoires, Antiquité chrétienne, liturgies orientales

Addai and Mari – The Anaphora of the Apostles : A Text for Students, éd. et trad. Bryan D. SPINKS, Nottingham, Grove Books, « Grove Liturgical Studies » 24, 1980.

Anaphorae syriacae, t. 2, fasc. 3, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1973.

Codices latini antiquiores : A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century, 12 t. éd. Elias A. LOWE *et al.*, Oxford, Clarendon Press, 1934-1971.

Codices liturgici latini antiquiores, éd. Klaus GAMBER, Fribourg, Universitätsverlag, SFS 1, 1968².

Codices liturgici latini antiquiores. Supplementum. Ergänzungs - und Registerband, éd. K. GAMBER – Bonifacio BAROFFIO *et al.*, Fribourg, Universitätsverlag, SFS 1A, 1988.

Grand euchologe et arkhieratikon, trad. Denis Guillaume, Parme, Diaconie apostolique, 1992.

Institutiones Liturgicae de ritibus Orientalibus, t. 3, *De missa rituum orientalium, pars altera*, éd. Jean Michel HANSSENS, Rome, Apud Aedes Pontificalis Universitatis Gregoriana, 1932.

Liturgies Eastern and Western. Being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church, t. 1, *Eastern Liturgies*, éd. et trad. Frank E. BRIGHTMAN, Oxford, Clarendon Press, 1896.

The Liturgy of the Holy Apostles Addai and Mari : together with two additional liturgies to be said on certain feasts and other days, and the Order of Baptism, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1893 ; réimpr. New York, AMS Press, 1970, et Piscataway NJ, Georgias Press, 2002.

Prex eucharistica, t. 1, *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, éd. Anton HÄNGGI – Irmgard PAHL, 3^e éd. rév. par Albert GERHARDS – Heinzgerd BRAKMANN, Fribourg, Universitätsverlag, SpicFri 12, 1998.

Un témoin archaïque de la liturgie copte de s. Basile, éd. Jean DORESSE – Emmanuel LANNE, Louvain, Publications universitaires – Institut orientaliste, BMus 47, 1960.

Antiquité et haut Moyen Âge

Liturgies latines non-romaines

- *Liturgie ambrosienne ancienne :*

Das ambrosianische Sakramentar von Biasca. Die Handschrift Mailand Ambrosiana A 24 bis inf. 1. Teil : Text, éd. Odilo HEIMING, Münster, Aschendorff, LQF 51, « Corpus Ambrosiano-Liturgicum » 2, 1969 (Sacramentaire de Biasca).

Sacramentarium Bergomense. Manoscritto del secolo IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo, éd. Angelo PAREDI – Giuseppe FASSI, Bergamo, « Monumenta Bergomensia » 6, 1962 (Sacramentaire de Bergamo).

- *Liturgie ambrosienne moderne :*

Missale Ambrosianum : iuxta ritum sanctae Ecclesiae Mediolanensis. Ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Milan, Centro Ambrosiano di Documentazione e di Studi Religiosi, 1981.

- *Liturgie gallicane*

The Bobbio Missal. A Gallican Mass-book (ms Paris lat. 13246), 3 t. : t. 1. *Facsimile*, t. 2. *Text*, t. 3 *Notes and Studies*, éd. E.A. LOWE – André WILMART – Henry Austin WILSON, Londres, HBS 53, 1917 – 58, 1920 – 61, 1924.

Missale Francorum, Vat. Reg. lat. 257, éd. Leo Cunibert MOHLBERG, Rome, Herder, RED.F 2, 1957.

Missale Gallicanum Vetus. Cod. Vat. Palat. lat. 493, éd. L.C. MOHLBERG – Leo EIZENHÖFER – Petrus SIFFRIN, Rome, Herder, RED.F 3, 1958.

Missale Gothicum. A Gallican Sacramentary Ms. Vatican Reg. Lat. 317, éd. Henry M. BANNISTER, Londres, 2 vol., HBS 52 (texte et introduction), 1917, HBS 54 (notes et tables), 1919.

Missale Gothicum (Vat. Reg. Lat. 317), éd. L.C. MOHLBERG, Rome, Herder, RED.F 5, 1961.

Missale Gothicum e codice Vaticano Reginensi latino 317 editum, éd. Els ROSE, Turnhout, Brepols, CCSL 159D, 2005 (les références sont à cette édition).

- *Liturgie hispano-mozarabe*

Le Liber Mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes, éd. Marius FÉROTIN, Paris, Firmin-Didot, MELi 6, 1912, rééd. Anthony WARD – Cuthbert JOHNSON, Rome, CLV Edizioni liturgiche, BEL.S 78 – ILQu 4, 1995.

Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe du cinquième au onzième siècle, éd. M. FÉROTIN, Paris, Firmin-Didot, MELi 5, 1904, rééd. A. WARD – C. JOHNSON, Rome, CLV Edizioni liturgiche, BEL.S 83 – ILQu 6, 1996.

Liber ordinum episcopal (Cod. Silos Arch. Monástico 4), éd. José JANINI, Abadia de Silos, StSil 25, 1991 (édition intégrale de la source principale du précédent).

Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum Mozarabes, éd. Alexander LESLEY, Rome, J. G. Salomoni, 1755, texte dans PL 85, 109-1036.

Oracional visigótico, éd. José VIVES, Barcelone, Biblioteca Balmes, MHS.L 1, 1946.

- *Liturgie irlandaise*

The Antiphonary of Bangor. An Early Irish Manuscript in the Ambrosian Library at Milan, éd. Frederick E. WARREN, Londres, HBS 4 (t. 1 : Introduction historique et paléographique ; fac-similé), 1893, (t. 2 : Introduction liturgique, édition du texte), 1895.

Das irische Palimpsestsakramentar im CLM 14429 der Staatsbibliothek München, éd. Alban DOLD – L. EIZENHÖFER, Beuronener Kunstverlag, TAB 53/54, 1964.

The Stowe Missal, éd. George F. WARNER, Londres, HBS 31-32, t. 1 (fac-similé) 1906, t. 2 (texte et introduction) 1915.

- *Liturgie romaine*

Hors famille de sacramentaires

Sacramentarium Leonianum. Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV (80), éd. Franz SAUER, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, « Codices selecti phototypice impressi » 1, 1960 (reproduction du manuscrit).

Sacramentarium Veronense. Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV (80), éd. L.C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN, Rome, Herder, RED.F 1, 1978³.

Sacramentaires grégoriens

Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, éd. Jean DESHUSSES, Fribourg, Éditions universitaires, SpicFri 16, 24 & 28, t. 1, *Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*, 1971, t. 2, *Textes complémentaires pour la messe*, 1979, t. 3, *Textes complémentaires divers*, 1982 (les références sont à cette édition).

Liber sacramentorum Paduensis (Padova, Biblioteca Capitolare, cod. D 47), éd. Alceste CATELLA – Aldo MARTINI, Rome, CLV-Ed. liturgiche, BEL.S 131 – « Monumenta Italiae liturgica » 3, 2005.

Liturgicon Ecclesiae Latinae tomus secundus, éd. JACQUES DE JOIGNY DE PAMÈLE (Pamélius), Cologne, 1571, 177-530.

Liber sacramentorum (*Missale sancti Eleggii*, BnF lat. 12051), éd. Hugues MÉNARD, PL 78, 25-240 (édition de BnF lat. 12051), col. 48-49 (texte de la préface) ; 263-582 (notes et observations).

Das Sakramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urrexemplar, éd. Hans LIETZMANN, Münster, Aschendorff, LQ 3, 1921, 1967².

Sacramentaire gélasien

Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli. (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56. *Sacramentarium Gelasianum*), éd. L.C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN, 3^e éd. augmentée par L. EIZENHÖFER, Rome, Herder, RED.F 4, 1981.

Autres éditions de textes liturgiques romains

Le canon de la messe romaine. Édition critique, éd. Bernard BOTTE, Louvain, Mont-César, 1935.

Monumenta Liturgica Ecclesiae Tridentinae saeculo XIII antiquiora, éd. Ferdinando DELL'ORO – Iginio ROGGER – B. BAROFFIO, t. 2/2 : *Fontes liturgici libri sacramentorum. Studia et editionem*, Rome, CMSST 38, 1987.

L'Ordinaire de la messe, B. BOTTE – Christine MOHRMANN, Paris, Cerf – Louvain, Mont-César, « Études liturgiques » 2, 1953.

- Liturgie romano-franque

Cod. Sang. 354, p. 2-63, Bibliothèque de l'abbaye de Saint-Gall.

Il cosiddetto pontificale di Poitiers. Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, cod. 227, éd. Aldo MARTINI, Rome, Herder Martini, RED.F 14, 1979.

Das fränkische Sakramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung. *Codex Sangall.* No. 348. *St. Galler Sakramentarforschungen I*, éd. L.C. MOHLBERG, Münster, Aschendorff, LQ 1/2, 1918, 1939, 1971.

Liber Sacramentorum Augustodunensis, éd. O. HEIMING, Turnhout, Brepols, CCSL 159B, 1984.

Liber Sacramentorum Engolismensis. Manuscrit B.N. Lat. 816 ; le sacramentaire gélasien d'Angoulême, éd. Patrick SAINT-ROCH, Turnhout, Brepols, CCSL 159C, 1987.

Liber Sacramentorum Gellonensis, introd., tables et indices J. Deshusses, Brepols, Turnhout, CCSL 159A, 1981.

Ein St. Galler Sakramentar-Fragment (Cod. Sangall. n° 350) als Nachtrag zum fränkischen Sacramentarium Gelasianum (Codex Sangall. n° 348), Münster, Aschendorff, LQF 31, 1939.

- *Ordines romani*

Les « Ordines romani » du haut Moyen Âge, t. 2, Les Textes : Ordines I-XIII, éd. Michel ANDRIEU, Louvain, SSL 23, 1960 :

Ordo Romanus I, 67-108.

Ordo Romanus II, 115-116.

Ordo Romanus III, 131-133.

Ordo Romanus IV, 157-170.

Ordo Romanus V, 209-227.

Ordo Romanus VI, 241-250.

Ordo Romanus VII, 295-305.

Ordo Romanus IX, 329-336.

Ordo Romanus X, 351-362.

t. 3, *Les textes (suite) : Ordines XIV-XLVIII*, Louvain, SSL 24, 1951 :

Ordo Romanus XV, 95-125.

Ordo Romanus XVII, 175-193.

Ordo Romanus XXX B, 467-477.

t. 4, *Les textes (suite) : Ordines XXXV-XLIX*, Louvain, SSL 28, 1956 :

Ordo Romanus XXXV, 33-57.

t. 5, *Les textes (suite) : Ordo L*, Louvain, SSL 29, 1961.

Ordo Romanus Primus, éd. Edward G. CUTHBERT – Frederic ATCHLEY, Londres, De La More Press, « Library of Liturgiology and Ecclesiology for English Readers » 6, 1905.

Ordo Romanus Primus, Latin text and translation with introduction and notes, trad. et notes Alan Griffiths, Norwich, Hymns Ancient and Modern, « Joint liturgical studies » 73, 2012.

Moyen Âge et époque moderne

Le graduel de l'église cathédrale de Rouen au XIII^e siècle, éd. Henri LORQUET – Joseph POTHIER – Amand R. COLLETTE, t. 2, reproduction du Paris BnF lat. 904, Rouen, Lecerf, 1907.

Missale Rothomagensis (édition de Charles de Bourbon), Rouen, Romain de Beauvais, 1601.

Missale Romanum (Editio princeps, 1570), éd. Manlio SODI – Achille-Maria TRIACCA, Libreria Editrice Vaticana, « Monumenta liturgica concilii tridentini » 2, 1998.

Commentaires théologiques et liturgiques du haut Moyen Âge

AMALAIRE, *Opera liturgica omnia*, éd. J.M. HANSSENS, t. 2, *Liber officialis*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, StT 139, 1948.

— t. 3, *Liber de ordine antiphonarii. Eclogae de ordine romano. Appendix Tomi I et II. Indices*, Biblioteca Apostolica Vaticana, StT 140, 1950.

Eglogae de Ordine romano :

— Bibliothèque de Saint-Gall *ms* 614, PL 105, col. 1315-1322.

— *Zentralbibliothek* de Zürich, *ms* 102, dans J.M. HANSSENS, « Le traité sur la messe du ms de Zurich », *EL* 41, 1927, 153-185, texte 154-155.

Expositio missae. Quotiens contra se, PL 96, col. 1481-1502.

FLORUS DE LYON (PSEUDO-REMIGIUS), *De tribus epistolis liber*, PL 121, col. 985-1068.

— *Expositio missae*, dans Paul DUC, *Étude sur l'Expositio missae de Florus de Lyon suivie d'une édition critique du texte*, Bellay, Chaduc, 1937.

— *Expositio missae*, dans Dominique VANIER, « *Sequitur in mysterio* ». *L'opusculum de actione missarum de Florus de Lyon*, 2 t., Mémoire de licence canonique de l'Institut catholique de Paris, 2017.

— *Libellus de tenenda immobiliter scripturae veritate*, PL 121, col. 1083-1134.

PASCHASE RADBERT, *Liber de corpore et sanguine Domini. Cum appendice epistola ad Fredugardum*, éd. Paulus BEDA, Turnhout, Brepols, CCCM 16, 1969.

— trad. anglaise : *On the Body and Blood of the Lord, with the Letter to Fredugard*, intr., trad. et notes Mark G. Vaillancourt, Turnhout, Brepols, « Corpus Christianorum in Translation » 34, 2020.

— *Expositio in Matheo libri XII*, éd. Paulus BEDA, Turnhout, Brepols, I-IV, CCCM 56 ; V-VIII, CCCM 56A ; IX-XII, CCCM 56B, 1984.

PSEUDO-GERMAIN DE PARIS, *Expositio antiquae liturgicae gallicanae*, éd. Edward C. RATCLIFF, Londres, HBS 98, 1971 (édition plus ancienne de la suivante).

— *Epistulae de ordine sacrae oblationis et de diuersis charismatibus Ecclesiae Germano Parisiensi episcopo perperam ascriptae (Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae)*, éd. Philippe BERNARD, Turnhout, Brepols, CCCM 187, 2007 (les références sont à cette édition).

— *Transitions liturgiques en Gaule mérovingienne* (trad. et commentaire de l'*Expositio*), Ph. BERNARD, Paris, Hora Decima, 2008.

RATRAMNE, *De corpore et sanguine Domini : texte original et notice bibliographique*, éd. Jan Nicolaas BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Amsterdam, North Holland Publishing Co., « Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks » 87, 1974.

— trad. anglaise dans : *Early Medieval Theology*, éd. et trad. George E. MCCracken avec Allen CABANISS, Louisville KT – Londres,

Westminster John Knox Press, « The Library of Christian Classics », 1957, 2006, 118-147.

— *De anima*, dans A. WILMART, « L'opuscule de Ratramne sur la nature de l'âme » (*De anima*), *RBen* 43, 1931, 207-233.

— *Liber de anima ad Odonem Bellouacensem*, éd. Cyrille LAMBOT, Namur, Godenne, AMNam 2, 1953.

— *De praedestinatione, liber I*, Préface, *Epistolae variorum inde a saeculo nono medio usque ad mortem Karoli II (Calvi) imperatoris collectae*, éd. Ernst DÜMLER, Berlin, Weidmann, MGH.Ep 6, 2,8, 1974⁵, 149-151.

RÉMI D'AUXERRE (PSEUDO-ALCUIN, *De diuinis officiis liber*), *Expositio missae*, PL 101, 1173-1268.

Dictionnaires, concordances, œuvres encyclopédiques et de référence

Acta sanctorum, juillet, t. 5, Paris – Rome, Palmé, 1868.

Acta sanctorum Ordinis Sancti Benedicti. Saeculum IV, Pars secunda, éd. Luc D'ACHERY – Jean MABILLON, Venise, S. Colet et G. Bettinelli, 1738; disponible en ligne : <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433002995623;view=1up;seq=1> [consulté le 10/05/24].

Antiphonale missarum sextuplex. D'après le graduel de Monza et les antiphonaires de Rheinau, du Mont-Blandin, de Compiègne, de Corbie et de Senlis, éd. René-Jean HESBERT, Bruxelles, Vromant, 1935.

Augustinus Lexikon, éd. Cornelius MAYER et al., Basel, Schwabe, 1994 ss.

La Bible. Traduction officielle liturgique, éd. Commission internationale francophone pour les traductions et la liturgie, Paris, Mame, 2103.

Corpus antiphonalium officii, éd. R.-J. HESBERT :

t. 1, *Manuscripti « cursus Romanus »*, Rome, Herder, RED.F 7, 1963.

- t. 3, *Invitatoria et antiphonae*, Rome, Herder, RED.F 10, 1968.
- t. 4, *Responsoria, versus, hymni et varia*, Rome, Herder, RED.F 9, 1970.
- Corpus orationum*, 12 t., éd. Edmond (Eugenio) MOELLER *et al.*, Turnhout, Brepols, CCSL 160A-K, 1992-2001.
- Corpus praefationum*, éd. E. MOELLER, Turnhout, Brepols, CCSL 16, t. 1, *Étude préliminaire*, CCSL 161. t. 2, *Textus (A-P)*, CCSL 161A. t. 3, *Apparatus (A-P)*, CCSL 161B. t. 4, *Textus (Q-V)*, CCSL 161C. t. 5, *Apparatus (Q-V)*, CCSL 161D, 1980-1981.
- Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, dir. Fernand CABROL – Henri LECLERCQ – Henri-Irénée MARROU, Paris, Letouzey et Ané, 1920-1953.
- Dictionnaire de biographie française*, dir. Roman AMAT, t. 12, Paris, Letouzey et Ané, 1970.
- Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, dir. Alfred BAUDRILLART *et al.*, Paris, Letouzey et Ané, 1912-2015 – Turnhout, Brepols, 2015 ss.
- Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, éd. ID., Turnhout, Brepols, 1986².
- Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen Âge*, éd. Albert BLAISE, Turnhout, Brepols, CCCM, 1975.
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1937-1995.
- Dictionnaire de théologie catholique*, dir. Alfred VACANT *et al.*, Paris, Letouzey et Ané, 1909-1972.
- A Greek-English Lexicon*, éd. Henry George LIDDELL – Robert SCOTT, Oxford, Clarendon Press, 1843, 1940⁹, 1968 (réimpr. avec Supplément).
- A Latin Dictionary*, éd. Charlton LEWIS – Charles SHORT, Oxford, Clarendon Press, 1879, 1989.
- LEROQUAIS Victor, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 3 t., Paris, 1924.

Lexikon des Mittelalters t. 3, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1986.

Symboles et définitions de la foi catholique (Denzinger), éd. Peter HÜNERMANN – Joseph HOFFMANN, Paris, Cerf, 1996.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, t. 8, T-Y, éd. Gerhard KITTEL – Gerhard FRIEDRICH, Stuttgart – Berlin – Cologne, Kohlhammer, 1990.

Sources antiques, patristiques et médiévales

MAR ABDISHO, *The Book of Marginitha (The Pearl)*, Ernakulum, Mar Themotheus Memorial Printing House, 1965.

Les Actes de Thomas, trad. Paul-Hubert Poirier – Yves Tissot, *Écrits apocryphes chrétiens*, 1323-1407.

ADREVALD DE FLEURY, *De corpore et sanguine Domini contra ineptias Ioannis Scoti*, PL 124, col. 947-954.

AGOBARD DE LYON, *Agobardi Lugdunensis opera omnia*, éd. VAN ACKER LIEVEN, Turnhout, Brepols, CCCM 52, 1981.

ALCUIN, *Carmina, Poetae Latini aevi Carolini*, t. 1, éd. E. DÜMMLER, Berlin, Weidmann, MGH PL 1, 1964, 160-351.

AMBROISE DE MILAN, *Commentaires sur douze psaumes, Psaume 1*, PL 14, col. 921-1180.

— *De fide libri V (ad Gratianum Augustum)*, éd. Otto FALLER, Vienne, Hoelder – Pichler – Tempsky, CSEL 78, 1962.

— *De incarnationis dominicae sacramento*, éd. O. FALLER, Vienne, Hoelder – Pichler – Tempsky, CSEL 79, 1964, 225-281.

— *Des sacrements, Des mystères, Explication du symbole*, éd. et trad. B. BOTTE, Paris, Cerf, SC 25bis, 1961.

— *De virginitate*, éd. Ignazio CAZZANIGA et al., Turin, Paravia, « Corpus scriptorum Latinorum Paravianum », 1954.

— *Expositio evangelii secundum Lucam, Opera IV*, éd. Marc ADRIAEN, Turnhout, Brepols, CCSL 14, 1957.

- *Epistula 1* (à Simplicianus), *Epistulae*, t. 1, *Libri I-VI*, éd. O. FALLER, Vienne, Hoelder – Pichler – Tempsky, CSEL, 82,1, 1968, 14-19.
- *Hexameron, Opera*, t. 1, éd. Karl SCHENKL, Vienne & Prague, Tempsky – Leipzig, Freytag, CSEL 32/1, 1896.
- AMBROSIASER, *Commentarius in Pauli epistulas ad Corinthios (recensio α)*, éd. Heinrich Joseph VOGELS, Vienne, Tempsky, CSEL 81,2, 1968.
- AMMIEN MARCELLIN, *History*, t. 3, *Books 27-31. Excerpta Valesiana*, trad. John C. ROLFE, Cambridge MA, Harvard University Press, LCL 331, 1939.
- Apology and Acts of Apollonius and other Monuments of Early Christianity*, éd. Frederick C. CONYBEARE, Londres, Sonnenschein – New York, Macmillan, 1894, disponible en ligne sur <https://archive.org/details/apologyactsofapo00conyrich> [consulté le 10/05/2024].
- « Sancti Apollonii romani Acta graeca ex codice parisino graeco 1219 », éd. Joseph VAN DEN GHEYN, *AnBol* 14, 1895, 285-294.
- Les apophtegmes des Pères. Collection systématique. 3. Chapitres XVII-XXI*, éd., trad., notes Jean-Claude GUY, Paris, Cerf, SC 498, 2005.
- ARISTOTE, *Œuvres complètes*, dir. Pierre PELLEGRIN, Paris, Flammarion, 2014.
- *Catégories*, éd. Richard BODEÜS, Paris, Les Belles Lettres, CUFr Série grecque 415, 2001.
- *Anonymi paraphrasis Themistiana*, dans *Aristoteles latinus. Categoriae uel Praedicamenta*, éd. Lorenzo MINIO-PALUELLO, Bruges – Paris, Desclée de Brouwer, CPMA 1, 1-5. 1961.
- *Id.*, sous le nom : PSEUDO-AUGUSTIN, *Categoriae decem ex Aristotele decerptae*, PL 32, col. 1419-1440.
- *Liber Aristotelis de decem praedicamenta (Translatio Boethii)*, dans *Categoriae*, éd. L. MINIO-PALUELLO, 5-41.
- *Categoriae editio composita (uulgata)*, dans *Categoriae*, éd. L. MINIO-PALUELLO, 47-79.

- *Physique, tome I, livres I-IV, IV*, éd. Henri CARTERON, Paris, Les Belles Lettres, CUFr Série grecque 34, 1990⁷.
- ATHÉNAGORE, *Legatio and De Resurrectione*, éd. et trad. anglaise William R. SCHOEDER, Oxford, Clarendon Press, « Oxford Early Christian Texts », 1972.
- *Athenagoras. Legatio pro christianis*, éd. Miroslav MARCOVICH, Berlin – New York, De Gruyter, « Patristische Texte und Studien » 31, 1990.
- *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la Résurrection des morts*, introd., texte et trad. Bernard Pouderon, Paris, Cerf, SC 379, 1992.
- AUGUSTIN, *De Civitate Dei, Libri I–X*, éd. Bernhard DOMBART – Alfons KALB, Turnhout, Brepols, CCSL 47, 1955.
- *La cité de Dieu, livres 6-10*, éd. B. DOMBART – A. KALB, introd. et notes Gustave Bardy, trad. Gustave Combès, Paris, Desclée de Brouwer, BAug 34, 1959.
- *Les confessions*, éd. Martin SKUTELLA, intr. et notes d'Aimé Solingnac, trad. Eugène Tréhorel – Guilhem (André) Bouissou Paris, Desclée de Brouwer, BAug 13, 1962.
- *De consensu euangelistarum*, éd. Franz WEHRICH, Vienne, Geroldi filium, Tempsky – Prague, Tempsky – Leipzig, Freytag, CSEL 43, 1904.
- *Contre la lettre de Parménien, Traités anti-donatistes, t. 1*. trad. Guy Finaert – introd. et notes Yves M.-J. Congar, Paris, Desclée de Brouwer, BAug 28, 1963.
- *Contra litteras Petiliani libri tres, Traités anti-donatistes, t. 3*, trad. G. Finaert – introd. et notes Bernard Quinot, Paris, Desclée de Brouwer, BA 30, 1967.
- *De diversis quaestionibus LXXXIII*, éd. Almut MUTZENBECHER, Turnhout, Brepols, CCSL 44A, 1975.
- *De doctrina christiana. De vera religione*, éd. Joseph MARTIN, Turnhout, Brepols, CCSL 32, 1962.
- *De doctrina christiana, La doctrine chrétienne*, intr. et trad. Madeleine Moreau, notes Isabelle Bochet – Goulven Madec, Paris, Études augustinienes, BAug 11/2, 1997.

- *Enarrationes in Psalmos*, éd. Elegius DEKKERS – Jean FRAIPONT, Turnhout, Brepols, CCL 40, 1956.
- *De Genesi ad litteram libri duodecim*, éd. Joseph ZYCHA, Vienne – Prague, Tempsky CSEL 28,1, 1894.
- *Homélies sur l'Évangile de saint Jean. XVII-XXXIII*, intr. et trad. Marie-François Berrouard, Paris, Études augustinienes, BAug 72, 1988².
- *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*, éd. Augustin MAYER, Turnhout, Brepols, CCL 36, 1954.
- Lettre 98 (à Boniface), *Epistulae XXXI-CXXIII*, éd. Alois GOLDBACHER, Prague – Vienne, F. Tempsky, CSEL 34/2, 1898, 520-533.
- Lettre 138 (à Marcellin), *Epistulae CXXIV-CLXXXIV A*, éd. A. GOLDBACHER, Vienne, Tempsky – Leipzig, Freytag, CSEL 44, 1904, 126-148.
- Lettre 149 (à Paulin de Nole), *Epistulae CXXIV-CLXXXIV*, 348-380.
- Lettre 179 (à l'évêque Jean), *Epistulae CXXIV-CLXXXIV*, 691-697.
- Lettre 187 (à Dardanus), *Epistulae CLXXXV-CCLXX*, éd. A. GOLDBACHER, Prague – Vienne, F. Tempsky, CSEL 57, 1898, 81-119.
- *De libero arbitrio libri tres*, éd. William A. GREEN, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, CCL 74, 1956.
- *Liber qui appellatur Speculum*, éd. Franz WEIHRICH, Vienne, Geroldi, CSEL 12, 1887.
- *De sermone Domini in monte libros duos*, éd. A. MUTZENBECHER, Turnhout, Brepols, CCL 35, 1967.
- *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem, Scripta contra Donatistas III*, éd. Michael PETSCHENIG, Vienne, Tempsky – Leipzig, Freytag, CSEL 53, 1910, 165-178.
- Sermon 99 (Pour l'Épiphanie) PL 38, 1026-1028.
- Sermon 227 (Sur les mystères, le saint jour de Pâques), *Sermons pour la Pâque*, éd. et trad. Suzanne POQUE, Paris, Cerf, SC 116, 1966¹, 2003², 234-243.

- Sermon 272 (Aux néophytes, sur le sacrement [baptême]), PL 38, col. 1246-1248.
- Sermon 341 (Contre les hérétiques ariens), PL 39, 1493-1501.
- Sermon 352 (De l'utilité de faire pénitence 2), PL 39, col. 1549-1560.
- Sermon 361 (Sur la résurrection des morts), PL 39, col. 1599-1611.
- *Sermones post Maurinos reperti*, éd. Germain MORIN, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, « Miscellanea Agostiniana » 1, 1930.
- Ausgewählte Märtyrerakten*, éd. Rudolf KNOPF – Gustav KRÜGER, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1929².
- AVIT DE VIENNE, *Opera quae supersunt*, éd. Rudolf PEIPER, Berlin, Weidmann, MGH.AA 6, 2, 1883.
- *Epistularum ad diuersos ad diuersos libri III*, MGH.AA 6/2, 33-103 :
Lettres 21-22, MGH.AA 6/2, 54-55.
- *Ex homiliarum libro quae restant*, MGH.AA 6/2, 103-157 :
Homélie 25 (Prononcée dans la basilique d'Agaune),
MGH.AA 6/2, 145-146.
- BÈDE, *Commentaire de l'évangile de Luc*, éd. David HURST, Turnhout, Brepols, CCSL 120, 1960.
- BERNOLD DE CONSTANCE, *Chronique*, Robert B.C. HUYGENS, « Bérenger de Tours, Lanfranc et Bernold de Constance », 380-381.
- La Bible. Écrits intertestamentaires*, dir. André DUPONT-SOMMIER – Marc PHILONENKO, Paris, Gallimard, « La Pléiade » 337, 1987.
- Bonifatii et Lulli epistolae*, éd. Michael TANGL, Berlin, Weidmann, MGH.Ep 3, 1916.
- CASSIODORE, *De institutione divinarum litterarum* 1, 4, éd. Roger A.B. MYNORS, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- CATON, *De l'agriculture*, éd., trad. et commentaire Raoul GOUJARD, Paris, Les Belles Lettres, CUFr (Budé), 1975.
- CÉSAIRE D'ARLES, *Sermones*, éd. G. MORIN, Turnhout, Brepols, CCSL 103, 1953.

— « Le traité de S. Césaire d'Arles *De mysterio Sanctae Trinitatis* », éd. G. MORIN, *RBen* 46, 1934, 190-205.

CHROMACE D'AQUILÉE, *Opera*, Sermon 11 (Sur la femme qui oignit les pieds du Seigneur), éd. Raymond ÉTAIX – Joseph LEMARIÉ, Turnhout, Brepols, CCSL 9A, 1974, 48-51.

Chronique des abbés de Fontenelle (Saint-Wandrille), éd. et trad. Pascal PRADIÉ, Paris, Les Belles Lettres, CHFMA 40, 1999.

CICÉRON, *On the Nature of the Gods. Academics, De natura deorum*, trad. Harris Rackham, Cambridge MA, Harvard University Press – Londres, Heinemann, LCL 268, 1933, réimpr. 1994, disponible en ligne sur <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd2.shtml#71> [consulté le 05/10/2024].

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, éd. et trad. François SAGNARD, Paris, Cerf, SC 23, 1948, 1970².

— *Le Protreptique*, trad. et introd. Claude Mondésert, Paris, Cerf, SC 2, 1949.

CLÉMENT DE ROME, *Epître aux Corinthiens*, éd. Annie JAUBERT, Paris, Cerf, SC 167, 1971.

Codex carolinus, éd. Wilhelm GUNDLACH, Berlin, Weidmann, MGH. Ep 3, 1892, 467-657.

Concilia Galliae a. 314 - a. 506, éd. Charles MUNIER, Turnhout, Brepols, CCSL 148, 1963.

Concilia Galliae a. 511 - a. 695, éd. Charles DE CLERCQ, Turnhout, Brepols, CCSL 148A, 1963.

Les Constitutions apostoliques, t. 1, *Livres I & II*, éd. et trad. Marcel METZGER, Paris, Cerf, SC 320, 1985 ; t. 3, *Livres VII & VIII*, Paris, Cerf, SC 336, 1987.

CYPRIEN, *De opere et eleemosynis*, éd. Manlio SIMONETTI, Turnhout, Brepols, CCSL 3A, 1976.

— *Epistulae 58-81*, éd. Gerardus F. DIERCKS, Turnhout, Brepols, CCSL 3C, 1996 :

Lettre 58, 319-335.

Lettre 63, 388-417.

CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, éd. Auguste PIÉDAGNEL, trad. Pierre Paris, Cerf, SC 126bis, 1988².

La doctrine des douze apôtres (Didachè), éd. et trad. Willy RORDORF – André TUILIER, Paris, Cerf, SC 248, 1978.

— *The Didache*, éd. et trad. Kurt NIEDERWIMMER, Minneapolis, Fortress, « Hermenia », 1998.

Écrits apocryphes chrétiens, t. 1, dir. François BOVON – Pierre GEOLTRAIN, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1997.

ÉPHREM DE NISIBE, *Carmina Nisibena*, éd. Edmund BECK, CSCO 240 – Syr 102, 1963.

— *Les chants de Nisibe*, trad. Paul Phégali – Claude Navarre, Paris, Cariscript, « Antioche chrétienne » 3, 1989.

— *Hymnen de Fide*, éd. E. BECK, Louvain, CSCO 154 – Syr 73, 1955.

— *Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, éd. E. BECK, Louvain, CSCO 186 – Syr 82, 1959.

— *Hymnes sur la Nativité*, trad. et notes François Cassingena-Trévedy, introd. François Graffin, Paris, Cerf, SC 459, 2001.

— *Hymnes sur l'Épiphanie. Hymnes baptismales de l'Orient syrien*, trad. F. Cassingena-Trévedy, Éditions de Bellefontaine, « Spiritualité Orientale » 70, 1997.

— *Hymnen de Paradiso*, éd. E. BECK, Louvain, CSCO 174 – Syr 78, 1957.

— *Hymnes sur le Paradis*, trad. René Lavenant, introd. et notes F. Graffin, Paris, Cerf, SC 137, 1968.

— *Hymns on Paradise*, introd. et trad. Sebastian Brock, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1990.

— *Paschahymnen. De azymis, de crucifixione, de resurrectione*, éd. E. BECK, Louvain, CSCO 248 – Syr 108, 1964.

— *Hymnes pascales*, introd., trad. et notes F. Cassingena-Trévedy, Paris, Cerf, SC 502, 2006.

— *Hymnen de Virginitate*, éd. E. BECK, Louvain, CSCO 223 – Syr 94, 1962.

Épître de Barnabé, éd. Robert A. KRAFT, trad. Pierre Prigent, Paris, Cerf, SC 172, 1971.

EUCHER DE LYON, *Passio Aucaunensium martyrum*, éd. Bruno KRUSCH, Hanovre, Impensis Bibliopolii Hahniani, MGH.SRM 3, 1965², 20-41.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* 5, éd. et trad. Gustave BARDY, Paris, Cerf, SC 41, 1955.

EUSÈBE « LE GALLICAN », *Collectio homiliarum. Sermones extravagantes* I, éd. Frater GLOIRE – Jean LEROY, Turnhout, Brepols, CCSL 101, 1970.

EUSTATHE D'ANTIOCHE, *De engastrimytho, contra Origenem, Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni. Opera quae supersunt omnia*, éd. José H. DECLERCK, Turnhout, Brepols – Leuven, University Press, CCSG 51, 2002.

FLORUS DE LYON, *De causa fidei*, PL 119, col. 80-94.

— *De causa fidei : Concilia Aevi Carolini* 57, *Concilia Carisiacense* 838, C. *Flori relatio de Concilio Carisiacensi*, éd. Albert WERMINGHOFF, Hanovre – Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, MGH.Conc 2,2, 1908, 778-782.

— *Epistola totius ueritatis contra falsiloquas adinuationes Amalarii, Amalarii epistolae* 13, éd. E. DÜMMLER, Weidmann, Berlin, MGH.Ep 5, 5, 1974², 267-273.

— *Epistola ad Theodonis uillae concilium, Concilia Carisiacense* 838, B. *Flori diaconi in Concilio Carisiacensi habita*, MGH.Conc 2,2, 768-778.

FULGENCE DE RUSPE, *Ad Monimum libri XIII, Fulgentii episcopi opera*, t. 1, éd. Jacques FRAIPONT, Turnhout, Brepols, CCSL 91, 1968, 1-64.

— *De fide ad Petrum. Opera*, t. 2, éd. J. FRAIPONT, Turnhout, Brepols, CCSL 91A, 1968, 711-760.

GAUDENCE DE BRESCIA, *Tractatus in Exodus. Opera*, éd. Ambrosius GLÜCK, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky – Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft, CSEL 68, 1936.

GÉLASE I^{ER}, *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*, éd., introd., trad. et notes Gilbert POMARÈS, Paris, Cerf, SC 65, 1959.

GENNADE DE MARSEILLE, *De scriptoribus ecclesiasticis* 79, PL 58, col. 1059-1120.

GILDAS, *De Excidio et Conquestu Britanniae ac flebile Castigatione in Reges, Principes et Sacerdotes*, éd. Theodor MOMMSEN, Berlin, Weidmann, MGH.AA 13, 1898.

GRÉGOIRE DE BERGAME, *De ueritate corporis Christi*, éd. Hugo A. HURTER, Innsbruck, Wagner, « Sanctorum patrum opuscula selecta » Série 1, 39, 1879.

GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* IV, 59, 1, texte et notes Adalbert de Vogüé, trad. Paul Antin, t. 3, Paris, Cerf, SC 265, 1980.

— *Homélies sur l'évangile*, éd. Raymond ETAIX, Turnhout, Brepols, CCSL 141, 1999.

— Lettre 26 (À Jean de Syracuse), *Registrum epistularum. Libri VIII-XIV*, éd. Dag NORBERG, Turnhout, Brepols, CCSL 140A, 1982, 586-587.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, éd. et trad. Jean DANIÉLOU, Paris, Cerf, SC 1^{bis}, 1987⁴.

GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri Historiarum* X, éd. B. KRUSCH – Wilhelm LEVISON, Hanovre, Impensis Bibliopolii Hahniani, MGH.SRM I/1, 1965².

— *Libri octo miraculorum et opera minora*, éd. B. KRUSCH, Hanovre – Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, MGH.SRM I/2, 1969², 1-370 :

1. *Liber in gloria martyrum*, 34-111.

3.-4. *Libri I-IV de virtutibus Martini*, 134-211.

7. *Liber uitae Patrum*, 211-284

8. *Liber in gloria confessorum*, 284-370.

GODESCALC D'ORBAIS, *Opusculum theologicum* 23, *De corpore et sanguine Domini*. <De corpore et sanguine Domini>, *Œuvres théologiques et gramaticales*, éd. Cyrille LAMBOT, Louvain, SSL 20, 1945.

- GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues IV*, éd. A. de VOGÜÉ – trad. P. Antin, t. 3, Paris, Cerf, SC 265, 1980.
- GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat – De bucella iudae data et de ueritate Dominici corporis – De sanctis et eorum pigneribus*, éd. Centre de traitement électronique des documents (Louvain-la-Neuve, Belgique), Turnhout, Brepols, CCILL.A 77, 1993.
- HADRIEN I^{ER}, Lettre à Charlemagne, *Codex carolinus* 89, MGH. Ep 3, 626.
- HARIULF D'OUDENBURG, *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier (V^e siècle-1104)*, éd. Ferdinand LOT, Paris, Picard, « Collection pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire » 17, 1894.
- HÉRARD DE TOURS, *Capitula*, éd. Rudolf POKORNY – Martina STRATMANN, Hanovre, Hahn, MGH.CE 2, 1995, 115-157.
- HÉRIGER DE LOBBES (PSEUDO-GERBERT), *Dicta de corpore et sanguine Domini* (sous le titre de *De corpore et sanguine Domini*), PL 139, col. 179-188.
- HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, *Commentaire sur le Lévitique*, PG 93, 787-1180.
- HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, éd. Pieter F. SMULDERS, Turnhout, Brepols, CCSL, 62, 1979.
- HINCMAR DE REIMS, *De cauendis uitiiis et uirtutibus exercendis*, éd. Doris NACHTMANN, Munich, MGH.QG 16, 1998.
- *De una et non trina deitate*, PL 125, col. 473-618.
- *Explanatio in Ferculum Salomonis*, PL 125, col. 817-834.
- *Ferculum Salomonis, Carmina*, éd. Ludwig TRAUBE, Berlin, Weidmann, MGH.PL 3/2, 1964², 414-416.
- Homélies pascales*. t. 1. *Une homélie inspirée du traité « Sur la Pâque » d'Hippolyte*, éd. et trad. Pierre NAUTIN, Paris, Cerf, SC 46, 1950.
- IGNACE D'ANTIOCHE – POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, éd. et trad. Thomas CAMELOT, Paris, Cerf, SC 10 bis, 2007⁴.
- INNOCENT I^{ER}, *Lettre d'Innocent I^{er} à Decentius de Gubbio*. 19 mars 416, éd. et trad. Robert CABIÉ, Publications universitaires de Louvain, 1973.

- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* 3, éd. et trad. Adelin ROUSSEAU – Louis DOUTRELEAU, t. 2, Paris, Cerf, SC 211, 1974.
- *Contre les hérésies* 4, éd. et trad. A. ROUSSEAU *et al.*, t. 2, Paris, Cerf, SC 100, 1965.
- *Démonstration de la prédication apostolique*, éd. et trad. A. ROUSSEAU, Paris, Cerf, SC 406, 1995.
- Die irische Kanonensammlung*, éd. Hermann WASSERSCHLEBEN, Leipzig, B. Tauchnitz, 1885 – Aalen, Scientia Verlag, 1966.
- ISIDORE DE SÉVILLE, *De ecclesiasticis officiis*, éd. Christopher M. LAWSON, Turnhout, Brepols, CCCM 113, 1989.
- *Étymologies*, Livre 6, *Les saintes Écritures. De las Sagradas Escrituras*, éd. et trad. espagnole César CHAPARRO GÓMEZ, Paris, Les Belles Lettres, ALMA 23, 2012.
- JACQUES DE SAROUG, *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, t. 3, éd. Paul BEDJAN, Paris, Otto Harrassowitz, 1907.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Argumentum Epistolae primae ad Corinthios*, PG 61, col. 9-12.
- *Homilia I in Epistola I ad Corinthios*, PG 61, col. 11-18.
- *Homilia VII in Epistola I ad Corinthios*, PG 61, col. 53-68.
- *Homilia in Matthaeum* 49 sur Mt 14, 13-22, PG 58, col. 495-504.
- JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, éd., intr., trad. Édouard A. JEAUNEAU, Paris, Cerf, SC 180, 1972.
- *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, éd. Jeanne BARBET, Turnhout, Brepols, CCCM 31, 1975.
- *Periphyseon* : Livres 1-4, éd. É.A. JEAUNEAU, Turnhout, Brepols, CCCM 161-165, 1996-2003.
- *De praedestinatione*, éd. G. MADEC, Turnhout, Brepols, CCCM 50, 1978.
- JÉRÔME, *Commentaire sur la Lettre aux Éphésiens*, PL 26, col. 439-554.
- *Commentaire du prophète Isaïe*, PL 24, col. 9-678.

- Lettre 78 (à Fabiola), *Epistulae LXXI-CXX*, t. 2, éd. Isidor HILBERG, Vienne, Tempsky – Leipzig, Freytag, CSEL 55, 1912, 49-87.
- *Tractatum in psalmos series altera, Opera*, 2, *Opera homiletica*, éd. G. MORIN, Turnhout, Brepols, CCSL 78, 1958, 353-447.
- JONAS DE BOBBIO, *Vita Columbani, Jonae uitae sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, éd. B. KRUSCH, Hanovre – Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, MGH.SRG 37, 1905, 1-294.
- JUSTIN, *Œuvres complètes. Grande apologie, Dialogue avec le juif Tryphon, Requête, Traité de la Résurrection*, trad. Georges Archambault – Louis Pautigny – Élisabeth Gauché, Paris, Migne, « Bibliothèque », 1994.
- *Apologie pour les chrétiens*, éd. et trad. Charles MUNIER, Paris, Cerf, SC 507, 2006.
- JUVÉNAL, Satire III, *Juvenal and Persius*, éd. et trad. anglaise Susanna Morton BRAUND, Cambridge MA, Harvard University Press, LCL 91, 2004, 164-193.
- LANFRANC, *Liber de corpore et sanguine Domini*, PL 150, col. 407-442.
- LÉON LE GRAND, *Tractatus septem et nonaginta*, éd. Antoine CHAVASSE, Turnhout, Brepols, CCSL 138, 138A, 1973. (Les sermons de s. Léon seront cités selon les SC, sauf exception signalée, mais la numérotation en continu est celle de cette édition.)
- *Sermons*, t. 1, trad. et notes René Dolle, introd. Jean Leclercq, Paris, Cerf, SC 22 bis, 1964².
- *Sermons*, t. 2, trad. et notes R. Dolle, Paris, Cerf, SC 49, 1957.
- *Sermons*, t. 3, trad. et notes R. Dolle, Paris, Cerf, SC 74 bis, 1976².
- *Sermons*, t. 4, trad. et notes R. Dolle, Paris, Cerf, SC 200, 1973.
- Livre des jubilés*, trad. André Caquot, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 627-801.
- LOUP DE FERRIÈRES, *Liber de tribus quaestionibus*, PL 119, col. 619-648.
- MÉLITON DE SARDES, *Peri Pascha*, dans *Sur la Pâque et fragments*, éd. et trad. Othmar PERLER, Paris, Cerf, SC 123, 1966.

NARSAÏ, *The Liturgical Homilies of Narsai*, trad. Richard H. Connolly, Londres, Cambridge University Press, TaS 8/1, 1909.

NOVATIEN, *De Trinitate*, éd. G.F. DIERCKS, Turnhout, Brepols, CCL 4, 1972, 11-78.

Opusculum de passione ac translatione sancti Saturnini, episcopi Tolosanae ciuitatis et martyris, éd. et trad. Patrice CABAU, *Mémoires de la Société archéologique du Midi de la France* 61, 2001, 59-77, disponible en ligne : https://societearcheologiquedumidi.fr/_samf/memoires/t_61/059-077PCAB.pdf [consulté le 10/05/2024].

ORIGÈNE, *Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*, trad. Robert Girod, Paris, Cerf, SC 162, 1970.

— *Contre Celse*, éd. et trad. Marcel BORET, t. 4, Paris, Cerf, SC 150, 1969.

— *De engastrimytho* (Homélie sur 1 S 28), dans M. SIMONETTI, *La maga di Endor : Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa*, Florence, Nardini, 1989, 44-74 (pages paires).

— *De la prière*, PG 11, col. 415-562.

— *Traité des principes*, éd. Henri CROUZEL – M. SIMONETTI, t. 1 (Livres I et II), Paris, Cerf, SC 252, 1978.

— *Traité des principes*, éd. H. CROUZEL – M. SIMONETTI, t. 3 (Livres III et IV), Paris, Cerf, SC 268, 1980.

— *Traité des principes*, éd. H. CROUZEL – M. SIMONETTI, t. 4 (Commentaires et fragments), Paris, Cerf, SC 269, 1980.

Passio sancti Saturnini episcopi Tolosani et martyris, Acta primorum martyrum sincera et selecta, éd. Thierry RUINART, Amsterdam, Officina Wetsteniana (Hendrick Wetstein), 1713², 129-133.

The Passions and the Homilies from Leabhar Breac : Text, Translation and Glossary. With an Introductory Lecture on Irish Lexicography, éd. Robert ATKINSON, Dublin, Royal Irish Academy, « Todd Lecture Series » 2, 1887.

PAUL DIACRE, *Vita beatissimi Gregorii papae urbis Romae*, PL 75, col. 41-60.

- PAULIN DE NOLE, *Opera*, t. 1, *Epistulae*, éd. Wilhelm VON HARTEL, 2^e éd. rev. Margit KAMPTNER, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, CSEL 29, 1999.
- *Carmina*, éd. Franz DOLVECK, Turnhout, Brepols, CCL 21, 2015.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *Quis rerum divinarum heres sit*, introd., trad. et notes Marguerite Harl, Paris, Cerf, « Les œuvres de Philon d'Alexandrie » 15, 1966.
- PLINE LE JEUNE, *Lettres*, t. 4, éd. et trad. Hubert ZEHNACKER – Nicole METHY, Paris, Belles Lettres, CUFr Série latine 414, 2017.
- PROCOPE DE CÉSARÉE, *Opera omnia*, éd. Jakob HAURY, t. 2, Leipzig, Teubner, BSGRT, 1905.
- PRUDENCE, *Œuvres*, t. 2, *Apotheosis – Hamartigenia*, éd. Maurice LAVARENNE, Paris, Les Belles Lettres, CUFr (Budé), 1961.
- *Liber Cathemerinon duodecim*, éd. Maurice P. CUNNINGHAM, Turnhout, Brepols, CCL 126, 1966.
- QUINTILIEN, *Institution oratoire*, éd. et trad. Jean COUSIN, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, CUFr, 1975¹, réimpr. 2003.
- RABAN MAUR, *Epistolae*, éd. E. DÜMMLER, Berlin, Weidmann, MGH.Ep 5, 1974², 379-516.
- *Poenitentiale* (Ep. 56), *Epistolae*, 509-514.
- SIGEBERT DE GEMBLoux, *De scriptoribus ecclesiasticis*, PL 160, col. 547-592.
- SIMPLICIUS, *In Aristotelis categorias commentarium*, éd. Karl KALBFLEISCH, Berlin, G. Reimeri – Preussische Akademie der Wissenschaften, CAG 8, 1907.
- SUÉTONE, *Lives of the Caesars*, t. 1, *Julius. Augustus. Tiberius. Gaius. Caligula*, trad. J.C. Rolfe – Keith R. Bradley, Cambridge MA, Harvard University Press, LCL 31, 1914.
- TERTULLIEN, *De oratione*, éd. G.F. DIERCKS, *Opera*, t. 1, *Opera catholica. Adversus Marcion*, Turnhout, Brepols, CCL 1, 1954, 255-247.
- *Contre Marcion*, éd. et trad. René BRAUN, t. 3, Paris, Cerf, SC 399, 1994.

— *Contre Marcion*, éd. Claudio MORESCHINI – trad. R. Braun, t. 4, Paris, Cerf, SC 456, 2001.

— *Contre les Valentiniens*, t. 1, éd. et trad. Jean-Claude FREDOUILLE, Paris, Cerf, SC 280, 1980.

Testaments des douze patriarches, trad. M. Philonenko, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 833-857.

THÉODORE DE MOPSUESTE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique du ms Mingana syr. 561 (Selly Oak Colleges' Library, Birmingham)*, trad. et introd. Raymond Tonneau – Robert Devresse, Biblioteca Apostolica Vaticana, StT 145, 1949.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. L'eucharistie*, t. 2, trad. et notes Aimon-Marie Roguet, Paris, Cerf – Desclée, 1967.

TIBULLUS Albius, *Carmina*, éd. Niklas HOLZBERG, Mannheim, Artemis & Winkler, « Sammlung Tusculum », 2011.

VICTRICE DE ROUEN, *Liber de laude sanctorum*, PL 20, col. 443-458.

La Tradition apostolique :

BOTTE Bernard, *Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions*, Paris, Cerf, SC 11, 1946, 11bis 1984².

— *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster, Aschendorff, LQF 39, 1963, nouvelle édition par Albert GERHARDS, 1989⁵.

BRADSHAW Paul F. – JOHNSON Maxwell, E. – PHILLIPS L. Edward (éd. et trad.), *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Minneapolis, Fortress, « Hermeneia », 2002.

CONNOLLY R.H., *The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents*, Cambridge University Press, TaS 8/4, 1916.

DIX Gregory, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, bishop and martyr*, Society for Promoting Christian Knowledge, Londres, 1937, 2^e éd. revue par Henry CHADWICK, Londres, Alban, 1992.

Études

- Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 septembre 1986)*, t. 2, éd. Noël DUVAL, Rome, Pontificio Istituto di archeologia cristiana – École française de Rome, CEFR 123, 1989.
- Akten des internationalen Kolloquiums Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.-20. September 2003 : Mauritius und die Thebäische Legion. Actes du Colloque international Fribourg, Saint-Maurice, Martigny, 17-20 septembre 2003 : Saint Maurice et la Légion thébaine*, éd. Otto WERMELINGER – Philippe BRUGGISSER – Beat NÄF – Jean-Michel ROESSLI, Fribourg, Academic Press, Par 49, 2005.
- AMANN Émile, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 6, *L'époque carolingienne*, Paris, Bloud et Gay, 1937.
- AMIET Robert, « La tradition manuscrite du missel ambrosien », *Scr* 14/1, 1960, 16-60.
- ANDRIEU Michel, *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Âge*, Paris, Picard, 1924.
- ANDRIEU M. – COLLOMP Paul, « Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc », *RevSR* 8, 1928, 489-513.
- ANDRIEU-GUITRANCOURT Pierre, « La vie ascétique à Rouen au temps de saint Victrice », *RSR* 40, 1951-1952, 90-106.
- ANGENENDT Arnold, « Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen », *FMSt* 17, 1983, 153-221, repris dans *Liturgie im Mittelalter*, 111-190.
- *Das Frühmittelalter : die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart – Berlin – Cologne, W. Kohlhammer, 2001.
- *Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag*, éd. Thomas FLAMMER – Daniel MEYER, Münster, Lit-Verlag, « Ästhetik – Theologie – Liturgik » 35, 2005².
- « Keine Romanisierung der Liturgie unter Karl dem Grossen ? Einspruch gegen Martin Morards 'Sacramentarium immixtum et uniformisation romaine' », *ALw* 51, 2009, 96-108.

- *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Fribourg-B., Herder, 2011.
- *Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer*, Münster, Aschendorff, LQF 101, 2013.
- ANTON Hans Hubert, Recension de M. Zufferey, *Die Abtei St. Maurice d'Agaune*, CCMéd 138, 1992, 191-192.
- ASHWORTH Henry, « The Liturgical Prayers of St. Gregory the Great », *Tr.* 15, 1959, 107-161.
- Atti del colloquio internazionale : Arredi di culto e disposizioni liturgiche a Roma da Constantino a Sisto IV (Istituto Olandese a Roma, 3-4 dicembre 1999)*, Rome, Koninklijke van Gorcum, MNIR 59, 2000.
- AUBERT Roger, « Hériger de Lobbes », *DHGE*, t. 23, col. 1450-1451.
- AUERBACH Erich, « *Figura* ». *Scenes from Drama of European Literature*, trad. Ralph Manheim, New York, Meridian, 1959, trad. française « *Figura* ». *La loi juive et la promesse chrétienne*, trad. et préface Diane Meur, postface Marc de Launay, Paris, Macula, 2003.
- Augustine Through the Ages : an encyclopedia*, éd. Allan D. FITZGERALD et al., Eerdmans, Grand Rapids MI – Cambridge, 1999.
- BALDOVIN John F., *The Urban Character of Christian Worship : The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, OCA 228, 1987.
- « The *Fermentum* at Rome in the Fifth Century : A Reconsideration », *Worship* 79/1, 2005, 38-53.
- BALDWIN Carl R., « The Scriptorium of the Sacramentary of Gellone », *Scriptorium* 25/1, 1971, 3-17.
- BAREILLE Georges, « L'Eucharistie d'après les Pères », *DTC* 5, col. 1121-1183.
- BARNES Jonathan, « Boethius and the Study of Logic », *Boethius, His Life, Thought and Influence*, éd. Margaret T. GIBSON, 73-89.
- BASTIAENSEN Antoon A.R., *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Egérie*, Nimègue – Utrecht, Dekker & Van de Vegt, LCP 17, 1962.

- « L'Église à la conquête de sa liberté. Recherches philologiques dans le Sacramentaire de Vérone », *Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva, Supplementa*, t. 3, 121-153.
- BATES William H., « Thanksgiving and Intercession in the Liturgy of St. Mark », *The Sacrifice of Praise*, 109-119.
- BATIFFOL Pierre, *Études d'histoire et de théologie positive. II^e Série. L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, Lecoffre, 1906³.
- BATSTONE Louise, « Doctrinal and theological themes in the prayers of the Bobbio Missal », *The Bobbio Missal*, éd. Y. HEN – R. MEENS, 168-186.
- BECK, Edmund, *Ephraems Reden über den Glauben : ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen*, Rome, Herder, StAns 33, 1953.
- « Die Eucharistie bei Ephräm », *OrChr* 38, 1954, 41-67.
- BEGGIANI Seely Joseph, « The Typological Approach of Syriac Sacramental Theology », *TS* 64, 2003, 543-557.
- BELCHER Kimberly H., « Consecration and Sacrifice in Ambrose and the Roman Canon », *StLi* 49/2, 2019, 154-174.
- *Eucharist and Receptive Ecumenism. From Thanksgiving to Communion*, Cambridge University Press, 2021.
- BELLARMIN Robert, *De sacramento eucharistiae, Opera omnia*, t. 3, éd. Xisto Riario SFORZA, Naples, G. Pedone Lauriel, 1872, 235-576.
- BENOÎT, *La Règle des moines*, t. 2, ch. VIII-LXXXIII, trad. et notes A. de Vogüé, éd. Jean NEUFVILLE, Paris, Cerf, SC 182, 1972.
- BÉRAUDY Roger, *L'enseignement eucharistique de Ratramne, moine de Corbie au IX^e siècle dans le De corpore et sanguine Domini. Étude sur l'histoire de la théologie eucharistique*, Thèse de doctorat, Lyon, Faculté de théologie, 1953.
- « Les catégories de pensée de Ratramne dans son enseignement eucharistique », *Corbie, abbaye royale*, 157-180.
- BERGER Rupert, *Die Wendung « offerre pro » in der römischen Liturgie*, Münster, Aschendorff, LQF 41, 1965.

BERNARD Philippe, « Les chants du propres de la messe dans les répertoires 'grégorien' et romain ancien. Essai d'édition pratique des variantes textuelles », *EL* 110, 1996, 210-251.

— « La *schola cantorum*. Une nouvelle période dans l'histoire musicale de Rome », *Du chant romain au chant grégorien*, Paris, Cerf, « Patrimoine christianisme », 1996, 385-439.

— « Les variantes textuelles des chants propres de la messe des répertoires 'grégorien' et 'romain ancien' », *EL* 110, 1996, 445-450.

— « Benoît d'Aniane est-il l'auteur de l'avertissement *Hucusque* et du Supplément au sacramentaire *Hadrianum* ? », *StMed*, 3, 39, 1998, 1-120.

— « Les diptyques du monastère des saints apôtres d'Arles au VII^e siècle. Édition critique. Commentaire historique et liturgique », *RHEF* 89, 2003, 5-21.

BISCHOFF Bernhard, « Hadoard und die Klassikerhandschriften aus Corbie », *Mittelalterliche Studien : ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte* 1, Stuttgart, A. Hiersemann, 1966, 49-63.

— *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*, t. 1, Aachen-Lambach, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998.

BISHOP Edmund, « Holy Week Rites of Sarum, Hereford and Rouen Compared », *Transactions of the Society of St. Osmund* 1/44, 1894, 77ss, repris dans *ID.*, « Holy Week Rites of Sarum, Hereford and Rouen Compared » *Liturgica Historica. Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church*, Oxford, Clarendon Press, 1918, 276-294.

— « The Litany of the Saints in the Stowe Missal », *JThS* 25, 1905, 123-126, version révisée et augmentée dans *Liturgica Historica*, 137-164.

— « La réforme liturgique de Charlemagne », trad. A. Wilmart, *EL* 45, 1931, 186-207.

- The Bobbio Missal. Liturgy and Religious Culture in Merovingian Gaul*, éd. Yitzhak HEN – Rob MEENS, Cambridge University Press, « Cambridge Studies in Palaeography and Codicology » 11, 2004.
- Boethius, His Life, Thought and Influence*, éd. M.T. GIBSON, Blackwell, Oxford, 1981.
- BORELLA Pietro, *Il rito ambrosiano*, Brescia, Morcelliana, BSRel(B).L 7, 1964.
- BORGEN Peter, « Philo of Alexandria as Exegete », *A History of Biblical Interpretation*, t. 1, *The Ancient Period*, éd. Alan J. HAUSER – Duane F. WATSON, Grand Rapids MI, Eerdmans, 2003, 114-143.
- BOTTE B., « L'ange du sacrifice et l'épiclese de la messe romaine au Moyen Âge », *RATM* 1, 1929, 285-308.
- « *Conficere corpus Christi* », *ATh* 8 / II-III, 1947, 309-315.
- « L'épiclese de l'anaphore d'Hippolyte », *RTAM* 14, 1947, 241-251.
- « L'anaphore chaldéenne des Apôtres », *OCP* 15, 1949, 259-276.
- « Rationabilem », *LMD* 23, 1950, 47-49.
- « *Maiestas* », *L'ordinaire de la Messe*, éd. B. BOTTE – Ch. MOHRMANN, 111-113
- « Rationabilis », *L'ordinaire de la Messe*, 117-122.
- « L'épiclese dans les liturgies syriennes orientales », *SE* 6, 1954, 48-72.
- « Problèmes de l'anamnèse », *JEH* 5, 1954, 16-24.
- « Les plus anciennes collections canoniques », *OrSyr* 5/3, 1960, 331-349.
- « L'Eucologe de Sérapion est-il authentique ? », *OrChr* 48, 1964, 50-56.
- « Problèmes de l'anaphore syrienne des Apôtres Addai et Mari », *OrSyr* 10/1, 1965, 89-106.
- BOUHOT Jean-Paul, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*, Paris, Études augustinienes, 1976.

— « Les sources de l'*Expositio missae* de Remi d'Auxerre », *REAug* 26, 1980, 118-169.

BOULEY Allan, *From Freedom to Formula : the Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*, Washington DC, Catholic University of America Press, SCA 21, 1980.

BOU MANSOUR Tanios, *La pensée symbolique de saint Éphrem le syrien*, Kaslik, « Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit » 16, 1988.

BOURQUE Emmanuel, *Étude sur les sacramentaires romains* :

1 : *Les textes primitifs*, Rome, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, SAC 20, 1948.

2 : *Les textes remaniés*. 1. *Le Gélasien du VIII^e siècle*, Québec, Presses universitaires Laval, « Bibliothèque Théologique de Laval », 1952.

3 : *Les textes remaniés*. 2. *Le Sacramentaire d'Hadrien, le Supplément d'Alcuin et les Grégoriens mixtes. Relevé des manuscrits et bibliographie*, Rome, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, SAC 25, 1958.

BOUYER Louis, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, Desclée, « Bibliothèque de théologie », 1966, 1990.

— *L'Église de Dieu. Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970.

BOWES Kimberly, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge University Press, 2008.

BRADSHAW Paul F., *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*, New York, Pueblo, 1990.

— *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992.

— « Liturgy and 'Living Literature' », *Liturgy in Dialogue : Essays in Memory of Ronald Jasper*, éd. P.F. BRADSHAW – Bryan D. SPINKS, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1993, 138-153.

- « Redating the *Apostolic Tradition* : Some Preliminary Steps », *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B.*, éd. Nathan MITCHELL – J.F. BALDOVIN, Collegeville, Liturgical Press, 1996, 3-17.
- « Introduction : The Evolution of Early Anaphoras », *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, 1-18.
- « Continuity and Change in Early Eucharistic Practice : Shifting Scholarly Perspectives », *Continuity and Change in Christian Worship*, 1-17.
- « A Paschal Root to the Anaphora of the *Apostolic Tradition* ? A Response to Enrico Mazza », *StPatr* 35, 2001, 257-265.
- « À propos de la dérivation de l'eucharistie chrétienne de la Birkat ha-mazon juive », *QuLi* 84, 2002, 233-239.
- *Reconstructing Early Christian Worship*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 2009.
- « The Barcelona Papyrus and the Development of Early Eucharistic Prayers », *Issues in Eucharistic Praying*, 129-138.
- « What Do We Really Know about the Earliest Roman Liturgy ? », *StPatr* 71, 2014, 7-19.
- BRANDT Olof, « The Archaeology of Roman Ecclesial Architecture and the Study of Early Christian Liturgy », *StPatr* 71, 2014, 21-52, disponible en ligne : https://www.academia.edu/6144475/The_Archaeology_of_Roman_Ecclesial_Architecture_and_the_Study_of_Early_Christian_Liturgy [consulté le 10/05/2024].
- BRAUN Josef, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2 t., Munich, Alte Meister Guenther Kock & Co., 1924.
- BRECK John, « Biblical Chiasmus : Exploring Structure for Meaning », *Biblical Theology Bulletin* 17, 1987, 70-74.
- BRÉHIER Émile, « La méthode allégorique » (ch. 3), *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, « Études de philosophie médiévale » 8, 1925, 35-66.
- BRENT Allen, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century : Communities in Tension before the Emergence of the Monarch-Bishop*, Leiden, Brill, SVigChr 31, 1995.

BRICOUT Hélène, « L'interprétation allégorique, une pédagogie ? », *LMD* 282, 2015/1, 55-78.

— « Expliquer les rites de la messe. L'apport d'Amalraire », *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses*, 101-124.

BRINKTRINE Johannes, *Die Heilige Messe*, Paderborn, F. Schöningh, 1931.

BROCK Sebastian, « The Poetic Artistry of St. Ephrem : An Analysis of H. Azym. III », *Parole de l'Orient* 6/7, 1975/6, 21-28.

BROU Louis, « Étude historique sur les oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la tradition romaine », *SE* 2, 1949, 122-224.

— « Paléographie et liturgie : le volume VI des *Codices Latini Antiquiores* de E.A. Lowe », *EL* 68, 1954, 230-244.

— *Les oraisons dominicales. De l'Avent à la Trinité*, Bruges, Abbaye Saint-André, ParLi 50, 1960.

BROWE Peter, « Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger- und Karolingerzeit », *ThQS* 102, 1921, 22-54.133-156, repris dans *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*, éd. Hubertus LUTTERBACH – Thomas FLAMMER, Münster, Lit Verlag, « Vergessene Theologen » 1, 2003.

BROWN Peter, *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad. Aline Rousselle, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1983.

— *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. A. Rousselle, Paris, Le Cerf, « Histoire », 1984.

— *L'essor du christianisme occidental. Triomphe et diversité : 200-1000*, trad. Paul Chemla, Paris, Seuil, « Faire l'Europe », 1997.

— *L'autorité et le sacré. Aspects de la christianisation dans le monde romain*, trad. Thierry Loisel, Paris, Noësis, 1998.

— *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive : vers un Empire chrétien*, trad. Pierre Chuvin – Huguette Meuneier-Chuvin, Paris, Seuil, « Des travaux », 1998.

- *À travers un trou d'aiguille. La richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme, 350-550*, trad. Béatrice Bonne, Paris, Les Belles Lettres, « Histoire », 2016.
- BRUNHES Gabriel, *La foi chrétienne et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1903.
- BUCHINGER Harald, « Gregorian Chant's Imagined Past, with Yet Another Look at the Roman Lenten Repertoire », *Liturgy's Imagined Past. Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today*, éd. Teresa BERGER – B.D. SPINKS, Collegeville MN, Liturgical Press, « A Pueblo Book », 2016, 143-175.
- BULLOUGH Donald, « The Carolingian Liturgical Experience », *Continuity and Change in Christian Worship : Papers Read at the 1997 Summer Meeting and the 1998 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, éd. Robert N. SWANSON, Woodbridge – Rochester NY, Boydell and Brewer, SCH(L) 35, 1999, 29-64.
- CABROL F., « Croix et crucifix », *DACL* t. 3/1, col. 3045-3131.
- CAGIN PAUL, *Te Deum ou Illatio ?* Solesmes, 1906.
- CALKINS Robert C., « Liturgical Sequence and Decorative Crescendo in the Drogo Sacramentary », *Gesta* 25/1, 1986.
- CALLEWAERT Camille, « Feestdag der HH. Onschuldige Kinderen », *Sacris erudiri : fragmenta liturgica collecta a monachis Sancti Petri de Aldenburgo in Steenbrugge ne pereant*, Steenbruges, Abbaye Saint-Pierre, 1940, 419-434.
- « Les étapes de l'histoire du Kyrie », *RHE* 38, 1942, 20-45.
- CAPELLE Bernard, « Le Kyrie de la messe et le pape Gélase », *RBen* 46, 1934, 126-140.
- « Le pape Gélase et la messe romaine », *RHE* 35, 1939, 22-35.
- *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*. t. 2, *Histoire. La messe*, Louvain, Mont-César, 1962.
- « L'Anaphore de Sérapion. Essai d'exégèse », *Travaux liturgiques*, t. 2, 344-358.
- « Précis d'histoire de la messe », *Travaux liturgiques*, t. 2, 9-30.

CAPPUYNS Maïeul, *Jean Scot Erigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain, Mont César – Paris, Desclée De Brouwer, 1933.

CAQUOT André – PHILONENKO M., Introduction générale, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, XV-CXLVI.

CARTWRIGHT Sophie Hampshire, *The Theological Anthropology of Eustathius of Antioch*, thèse de l'Université d'Édimbourg, 2012, disponible en ligne sur Cartwright2012.pdf [consulté le 10/05/2024].

CASEL Odo, « Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung », *JLw* 11, 1931, 1-19.

— « Λειτουργία – munus », *OrChs* s. 3, t. 7, 1932, 289-302.

CASSINGENA-TRÉVEDY François, « Conception dynamique de l'Eucharistie dans les Anaphores orientales et leur environnement patristique », *De Kêmi à Birīt Nāri. Revue internationale de l'Orient ancien* 1, 2003, 13-45, disponible en ligne : http://orthodoxe.free.fr/files/conception_dynamique.pdf [consulté le 10/05/2024].

— *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience. De Constantin à Justinien*, Paris, Desclée de Brouwer, « Théologie à l'Université », 2009.

— « Venite populi », disponible sur <https://gregorien.info/pdf/notices/ant-venite%20populi-ad-sacrum.pdf> [consulté le 10/05/2024].

CELLOT Louis, *Historia Gotteschalci praedestinatiani*, Paris, S. Cramoisy, 1655.

CHADWICK Henry, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

— « Ego Berengarius », *JThS* NS 40/2, 1989, 414-445.

CHARITY Alan C., *Events and their Afterlife. The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante*, Cambridge University Press, 1966.

CHAUVET Louis-Marie, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, CFi 144, 1987.

— « Sacrements dans l'Esprit », *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, « Theologia », 2010, 151-172.

- CHAVASSE Antoine, « Messes du pape Vigile (537-555) dans le Sacramentaire léonien », *EL* 64, 1950, 161-213 ; *EL* 66, 1952, 145-215.
- *Le Sacramentaire Gélasien. Vaticanus Reginensis 316, sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle*, Tournai, Desclée, BT.H 1, 1958.
- « Le sacramentaire gélasien du VIII^e siècle. Ses deux principales formes », *EL* 73, 1959, 249-298.
- « L'organisation générale des sacramentaires dits grégoriens », *RevSR* 56, 1982, 179-200.253-273 ; 57, 1983, 50-56.
- « Les oraisons des dimanches ordinaires », *RBen* 93, 1983, 33-70.177-244.
- *Le sacramentaire dans le groupe dit « gélasiens du VIII^e siècle ». Une compilation raisonnée. Étude des procédés de confection et Synoptiques nouveau modèle*, 2 t., Steenbruges, Abbaye Saint-Pierre, IP 14 A/B, 1984.
- « Le sacramentaire, dit Léonien, conservé par le *Veronensis* LXXXV (80) », *SE* 27, 1984, 151-190.
- « Le sanctoral et le temporel grégoriens, vers 680. Distribution et origine des pièces utilisées », *EO* 3, 1986, 263-288.
- « Le sacramentaire grégorien. Les additions et remaniements introduits dans le témoin P », *Traditio et progressio*, 125-148.
- *La liturgie de la ville de Rome du V^e au VIII^e siècle : une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie in urbe et extra muros*, Rome, Saint-Anselme, StAns 112 – ALit 18, 1993.
- « Les *episcopi* dans la liturgie de l'*Urbs*, aux VII^e et VIII^e siècle », *La liturgie de la ville de Rome*, 337-342.
- CHAZELLE Celia M., « To Whom Did Christ Pay the Price ? The Soteriology of Alcuin's *Epistola* 307 », *Proceedings of the PMR Conference* 14, éd. Philip PULSIANO, Villanova PA, 1989, 43-62.
- « Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy », *Tr.* 47, 1992, 1-36.
- *The Crucified God in the Carolingian era : Theology and Art of Christ's Passion*, Cambridge University Press, 2001.

- « Exegesis in the Ninth-Century Eucharistic Controversy », *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, éd. C.M. CHAZELLE – Burton VAN NAME EDWARDS, Turnhout, Brepols, 2003, 167-187.
- CHÉNO Rémi, « *Ad ipsam solummodo orationem* : comment comprendre la lettre de Grégoire à Jean de Syracuse ? », *RSPT* 76/3, 1992, 443-456.
- CHESNUT Roberta C., *Three Monophysite Christologies : Severus of Antioch, Philoxenus of Mabboug, and Jacob of Sarug*, Londres, Oxford University Press, 1976.
- CHEVALLEY Éric, « La Passion anonyme de saint Maurice d'Agaune. Édition critique », *Vallesia* 45, 1990, 37-120.
- COEBERGH Charles, « Tre antiche anafora della liturgia di Milano », *Ambrosius* 29, 1953, 219-232.
- CONNOLLY Richard H., « Sixth-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora », *OrChr* NS 12-14, 1925, 99-128.
- « Notes and Studies. The Eucharistic Prayer of Hippolytus », *JThS* 39, 1938, 350-369.
- CONNOLLY R.H. – BISHOP E., « The Work of Menezes on the Malabar Liturgy », *JThS* 15, 1913, 396-425.569-589.
- CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Orientations pour l'admission à l'Eucharistie entre l'Église chaldéenne et l'Église assyrienne d'Orient*, le 20 juillet 2001 disponible en ligne : <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi/sezione-orientale/chiesa-assira-dell-oriente/altri-documenti/2001---orientamenti-per-lammissione-alleucaristia-fra-la-chiesa-.html> [consulté le 10/05/2024].
- Continuity and Change in Christian Worship : papers read at the 1997 Summer Meeting and the 1998 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, éd. Robert N. SWANSON, Woodbridge, Boydell and Brewer, « Studies in Church History » 35, 1999.
- Corbie, *abbaye royale : volume du XIII^e centenaire* (1963), éd. Louis GAILLARD – Joseph DAOUST, Facultés catholiques de Lille, 1963.
- COURATIN Arthur H., « The Thanksgiving : an Essay by Arthur Couratin », éd. D.H. TRIPP, *The Sacrifice of Praise*, 19-61.

- COUSIN Patrice, « Les origines et le premier développement de Corbie », *Corbie, abbaye royale*, 19-46.
- COUTURIER Charles, « *Sacramentum et mysterium* dans l'œuvre de saint Augustin », *Études augustinienes*, 161-274.
- CREHAN Joseph Hugh, « Canon Dominicus Papae Gelasi », *VC* 12, 1958, 45-48.
- CROSS Frank L., « Early Western Liturgical Manuscripts », *JThS NS* 16, 1965, 61-67.
- CSEPREGI Ildikó, « Mysteries for the Uninitiated : The Role and Symbolism of the Eucharist in Miraculous Healing », *The Eucharist in Theology and Philosophy*, 97-130.
- CULLIN Olivier – HUGLO M., « Gallikanischer Gesang », *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, t. 3, éd. Ludwig FINSCHER, Kassel & New York, Bärenreiter – Stuttgart, Metzler 1995², 998-1027.
- CUMING Geoffrey J., « Egyptian Elements in the Jerusalem Liturgy », *JThS* 25, 1974, 117-124.
- « The Anaphora of St. Mark : A Study in Development », *Le Muséon* 95, 1982, 115-129, reproduit dans *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, 57-72 (sauf exception signalée, les références à cette anaphore sont à cette édition).
- « Four Very Early Anaphoras », *Worship* 58/2, 1984, 168-172.
- « The Shape of the Anaphora », *StPatr* 20, 1989, 333-345.
- *The Liturgy of St. Mark*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, OCA 234, 1990.
- CURRAN John R., *Pagan City and Christian Capital : Rome in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, OCM, 2000.
- CURRAN Michael, *The Antiphonary of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy*, Dublin, Irish Academic Press, 1984.
- CUTRONE Emmanuel J., « The Anaphora of the Apostles : Implications of the Mar Esha'ya Text », *TS* 24, 1975, 624-642.
- « Sacraments », *Augustine Through the Ages*, 741-747.

- DALMAIS Irénée-Henri, « Raza et Sacrement », *Rituels : Mélanges offerts à Pierre-Marie Gy*, éd. Paul DE CLERCK – Éric PALAZZO, Paris, Cerf, 1990, 173-182.
- DALEY Robert J., *Christian Sacrifice : the Judeo-Christian Background Before Origen*, Washington DC, Catholic University of America Press, SCA 18, 1978.
- *Sacrifice Unveiled : the True Meaning of Christian Sacrifice*, Londres, T & T Clark, 2009.
- DANIÉLOU Jean, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944.
- *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne, « Études de théologie historique », 1950.
- « Terre et paradis chez les Pères de l'Église », *Eranos-Jahrbuch* 22, 1953, 433-472.
- *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, Seuil, 1961.
- DANIÉLOU Jean (choix, introd.) – Herbert MUSURILLO (trad., éd.), *From Glory to Glory. Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, New York, Charles Scribner's Sons, 1961.
- DASSMANN Ernst, « Character », *AugL* 1, col. 835-840.
- DAY Juliette, « Liturgical Authorship », *Anaphora* 3, 2009, 39-56.
- « Interpreting the Origins of the Roman Canon », *StPatr* 71, 2014, 53-67.
- DE BACKER Émile, *Sacramentum : le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien*, Louvain, Bureaux du Recueil – Paris, A. Picard, RTCHP 30, 1911.
- DE BENEDICTIS Elaine, « The Senatorium and Matroneum in the Early Roman Church », *RivAC* 57, 1981, 69-85.
- DEBIL Alexandre, « L'attestation du nombre septénaire des sacrements chez Grégoire de Bergame », *RSPT* 6/2, 1912, 332-337.
- DE BLAAUW Sible, *Cultus et decor : Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale : Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, 2 t., Biblioteca Apostolica Vaticana, StT 355-356, 1994.

- DE CLERCK Paul, *La « prière universelle » dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques*, Münster, Aschendorff, LQF 62, 1977.
- « L'immagine dei nemici nelle antiche orazioni romane », *I nemici della cristianità*, 59-81.
- « La prière eucharistique », *Dans vos assemblées. Manuel de pastorale liturgique*, t. 2, éd. Joseph GELINEAU, Paris, Desclée, 1989, 471-492.
- « Les prières d'intercession. Rapports entre Orient et Occident », *LMD* 183/184, 1990/3-4, 171-189.
- « Les intercessions dans l'Eucharistie : après la liturgie de la Parole et en fin de l'anaphore », *Notre vie liturgique. Études inter-religieuses* 4, 2000, 39-54.
- DELHAYE Philippe, *Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle*, Namur, Godenne, AMNam 1, 1950.
- DÉROCHE Vincent, « Représentations de l'Eucharistie dans la haute époque byzantine », *TM* 14, 2002, 167-180.
- DESHUSSES Jean, « Le Sacramentaire de Gellone dans son contexte historique », *EL* 75, 1961, 193-210.
- « Le 'Supplément' au sacramentaire grégorien : Alcuin ou Benoît d'Aniane ? » *ALw* 9/1, 1965.
- « Le sacramentaire grégorien de Trente », *RBen* 78, 1968, 261-282.
- « Le sacramentaire grégorien pré-hadrianique », *RBen* 80, 1970, 213-237.
- « Les sacramentaires. État actuel de la recherche », *ALw* 24, 1982, 18-46.
- DICENSO Daniel J., *Sacramentary-Antiphoners as Sources of Gregorian Chant in the Eighth and Ninth Centuries*, thèse de l'Université de Cambridge, 2011.
- DIEZINGER Walter, *Effectus in der römischen Liturgie. Ein kultsprachliche Untersuchung*, Bonn, P. Hanstein, Theoph 15, 1961.
- DIVJAK Johannes, « Epistulae » *AugL* 2, col. 893-1057.

- DIX Gregory, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, Dacre Press, 1945, 1947, réimpress. Londres, T & T Clark – Bloomsbury, 2005.
- DODARO Robert, « Sacramentum », *AugL* 4, col. 1258-1289.
- DOIGNON Jean, « Le salut par le fer et le bois chez saint Irénée », *RSR* 43, 1955, 535-545.
- DÖLGER Franz Joseph, « *Sacramentum militiae*. Das Kennmal der Soldaten, Waffenschmiede und Wasserwächter nach Texten frühchristlicher Literatur », *AuC* 2, 1930, 268-280.
- DOUGLAS Brian, *A Companion to Anglican Eucharistic Theology*, 2 t., Leiden, Brill, 2011-2012.
- DROSTE Benedicta, « *Celebrare* » in der römischen Liturgiesprache. Eine liturgie-theologische Untersuchung, Munich, Hueber, « Münchener theologische Studien » 2 – « Systematische Abteilung » 26, 1963.
- DUCHESNE Louis, *Les origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, Boccard, 1925⁵.
- DUMAS André, « Pour mieux comprendre les textes liturgiques du Missel Romain », *Notitiae* 6, 1970, 194-213.
- DUMAS Antoine, « Égil ou Égilon », *DHGE*, t. 15, col. 12-13.
- DÜMMLER E., « Zum Heriger von Lobbes » *NA* 26, 1901, 755-759.
- DUVAL Yves-Marie, « Quelques emprunts de saint Léon à saint Augustin », *MSR* 15, 1958, 85-94.
- DYER Joseph, « The Schola Cantorum and its Roman Milieu in the Early Middle Ages », *De musica et cantu. Studien zur Geschichte der Kirchenmusik und der Oper. Helmut Huckle zum 60. Geburtstag*, éd. Peter CAHN – Ann-Katrin HEIMER, Hildesheim – Zurich – New York, Georg Olms, 1993, 19-40.
- « The Roman Offertory : An Introduction and Some Hypotheses », *The Offertory and its Verses. Research, Past, Present and Future*, éd. Roman HANKELN, Trondheim, Tapir Akademisk forlag, « Senter for middelalder studies » 21, 2007, 15-40.
- « *Psalmi ante sacrificium* and the Origin of the Introit », *Plainsong and Medieval Music* 20, 2011, 91-121.

- ELLEBRACHT Mary Pierre, *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum*, Nimègue – Utrecht, Dekker & Van de Vegt, LCP 18, 1962.
- ENGBERDING Hieronymus, « Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes », *OrChr* 29, 1932, 32-48.
- « Zum Papyrus 465 der John Rylands Library zu Manchester », *OrChr* 42, 1958, 68-76.
- « Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj und Mar(j) », *OrChr* 41, 1957, 102-124.
- ERLER Michael, « Plato, platonici », *AugL* 4, col.755-762.
- Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, éd. P.F. BRADSHAW, Liturgical Press, Collegeville, 1997.
- Études augustinienes*, éd. Henri RONDET *et al.*, Paris, Aubier-Montaigne, « Théologie » 28, 1953.
- The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation*, éd. István PERCZEL – Réka FORRAI – György GERÉBY, Leuven University Press, AMP I/35, 2005.
- FABINY Tibor, *The Lion and the Lamb, Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*, Londres, Macmillan, « Studies in Religion and Literature », 1992.
- FAHEY John F., *The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie*, Mundelein IL, Saint Mary of the Lake Seminary, « Dissertationes ad lauream » 22, 1951.
- FALSINI Rinalda, « La *conformatio* nella liturgia mozarabica », *EL* 72, 1958, 281-291.
- FENWICK John R.K., *The Anaphoras of St Basil and St James. An Investigation into their Common Origin*, Rome, OCA 240, 1992.
- FINKELSTEIN Louis, « The Birkat Ha-Mazon », *The Jewish Quarterly Review* NS 19, 1928-1929, 211-262.
- FLINT Valerie I.J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

FONTAINE Jacques, « Les trois voies des formes poétiques au VII^e siècle latin », *Le septième siècle. Changements et continuités. Proceedings of a joint French and British Colloquium held at the Warburg Institute, 8-9 July 1988*, éd. J. FONTAINE – Jocelyn N. HILLGARTH, Londres, The Warburg Institute, 1992, 1-18.

FORBES George Hay, *The Ancient Liturgies of the Gallican Church*, Burntisland, Pitsligo, 1855.

FOX Douglas J., *The « Matthew-Luke Commentary » of Philoxenus*, Missoula MT, Scholars, 1979.

FRANK Hieronymus, « Λειτουργία – munus », *JLw* 13, 1935, 181-185.

FRANZ Adolf, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg, Herder, 1909.

— *Die Messe im deutschen Mittelalter : Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963².

FRENDO John A., *The « Post Secreta » of the « Missale gothicum » and the Eucharistic Theology of the Gallican Anaphora*, Malte, 1977.

FRYE Northrop, *The Great Code. The Bible and Literature*, New York – Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1981.

DE GAIFFIER Baudouin, « À propos d'un passage du *Missale Gothicum*. Saint Saturnin de Toulouse venait-il d'Orient ? », *AnBol* 66, 1948, 53-58.

— « Les lectures de Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident. À propos du passionnaire hispanique », *AnBol* 72, 1954, 134-166.

GALVARIS George, *Bread and the Liturgy : The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps*, Madison – Milwaukee – Londres, University of Wisconsin Press, 1970.

GAMBER Klaus, « Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief », *Ostkirchliche Studien* 8, 1959, 31-45.

— « Das kampanische Messbuch als Vorläufer des Gelasianum. Ist der hl. Paulinus von Nola der Verfasser ? », *SE* 12, 1961, 5-111.

- *Ordo antiquus gallicanus : Der gallikanische Messritus des 6. Jahrhunderts*, Ratisbonne, Pustet, TPL 3, 1965.
- GANSHOF François-Louis, *Frankish Institutions under Charlemagne*, trad. Bryce Lyon – Mary Lyon, New York, Norton, 1968.
- « L'Église et le pouvoir royal sous Pépin III et Charlemagne », *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma fino all'800* SSAM 7, Spolète, 1960, 95-141.
- GANZ David, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, Sigmaringen, J. Thorbecke, « Beihefte der Francia » 20, 1990.
- GARITTE Gérard, « Daniel de Scété », *DHGE* 14, col. 70-72.
- GARRISON Mary, « The Missa pro principe in the Bobbio Missal », *The Bobbio Missal*, éd. Y. HEN – R. MEENS, 187-203.
- GASTOUÉ Amédée, *Le chant gallican*, Grenoble, Librairie Saint-Grégoire, 1939.
- GAZZOLA Isaïa, « Comment célébrer la messe ? L'Ordo romanus I et ses transformations en pays franc », *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses*, 49-73.
- GEISELMANN Joseph, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, F. Schöningh, FChLDG 15, 1-3, 1926.
- GELSTON Anthony, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- GEORGE Karen, *Gildas's De Excidio Britonum and the Early British Church*, StCH 26, Woodbridge, Boydell Press, 2009.
- Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*, éd. Jürgen BÄRSCH – Benedikt KRANEMANN avec Winfried HAUNERLAND – M. KLÖCKENER, t. 1 : *Von der Antike bis zur Neuzeit*, Münster, Aschendorff, 2018.
- GHARDINI Brunero, « Le parole della Consacrazione eucaristica », *Divinitas* (Nova series) Numero speciale, 2004, 141-170.
- GIBSON Margaret T., « The *Opuscula Sacra* in the Middle Ages », *Boethius, His Life, Thought and Influence*, éd. EAD., 1981, 214-234.

GIET Stanislas, *L'énigme de la Didachè*, Paris, Ophrys, « Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg » 149, 1970.

GILLES Anne-Véronique, « Recherches sur les origines et la diffusion du culte de saint Saturnin de Toulouse, des origines au concile de Trente », *Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1981*, École nationale des Chartes, Paris, 1981, 121-133.

— « L'évolution de l'hagiographie de saint Saturnin de Toulouse et son influence sur la liturgie », *Liturgie et Musique (IX^e-XIV^e siècles)*, Toulouse, Privat, CFan 17, 1982, 359-379.

— « Origine et diffusion du culte de saint Saturnin de Toulouse », *Saint-Sernin de Toulouse. IX^e centenaire*, Toulouse, Association du IX^e centenaire, 1996, 47-77.

GIRAUDO Cesare, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma – tôdâ veterotestamentaria, bereka giudaica, anafora cristiana*, Rome, Biblical Institute Press, « Analecta Biblica » 92, 1981.

— *In unum corpus. Traité mystagogique sur l'Eucharistie*, trad. Éric Iborra – Pierre-Marie Hombert, Paris, Cerf, 2014.

GODDING Robert, *Prêtres en Gaule mérovingienne*, Bruxelles, Société des bollandistes, SHG 82, 2001.

VON DER GOLTZ Eduard, « Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen », *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 56, 1906, 141-157.

GOPPELT Leonhard, « túpos, antítupos, tupikós, hupotúpôsis » *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 8, T-Y, 264-260.

GOUGAUD Louis, « Celtiques (liturgies) », *DACL* t. 2/2, col. 3011-3012.

— « Les rites de la consécration et de la fraction dans la liturgie celtique de la messe », *Report of the Nineteenth Eucharistic Congress*, éd. Sectional Meetings Subcommittee of the Congress, Londres – Édimbourg, Sands & Co., 1909, 348-361.

Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva, Supplementa, t. 3, éd. C. MOHRMANN –Gerhardus J.M. BARTELINK – Lodewijk J. ENGELS, Nimègue, Dekker & Van de Vegt, 1970.

- GREER Rowan A. – MITCHELL Margaret M., *The "Belly-Myther" of Endor. Interpretations of 1 Kingdoms 28 in the Early Church*, Atlanta, Society of Biblical Literature, « Writings from the Greco-Roman World » 16, 2007.
- GRÉGOIRE Réginald, « Paschase Radbert », *DSp* 12¹, col. 295-301.
- GRIBOMONT Jean, « *Ecclesiam adunare*. Un écho de l'Eucharistie africaine et de la *Didachè* », *RTAM* 27, 1970, 20-28.
- « Les plus anciennes traductions latines », *Le monde latin antique et la Bible*, éd. J. FONTAINE – Charles PIETRI, Paris, Beauchesne, BTT 2, 1985, 43-65.
- GRIERSON Philip – BLACKBURN Mark A.S., *Medieval European Coinage. With a Catalogue of the Coins in the Fitzwilliam Museum, Cambridge*, t. 1, *The Early Middle Ages (5th-10th centuries)*, Cambridge University Press, 1986.
- GRIFFE Élie, « La date du martyre de saint Saturnin de Toulouse », *BLE* 51, 1950, 129-135.
- « Une messe du V^e siècle en l'honneur de saint Saturnin, *RMÂL* 7, 1951/1, 1951, 5-18.
- « Les origines chrétiennes de la Gaule et les légendes clémentines », *BLE* 56, 1955, 3-22.
- *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1, *Des origines chrétiennes à la fin du VI^e siècle*, Paris, Letouzey et Ané, 1964².
- GRIVOT Denis, *Christs romans, Christs en gloire*, Saint-Léger-Vauban, Zodiaque, 1988.
- GROS I PUJOL Miquel dels Sants, « Notes sobre les oracions *post nomina recitata* i *collectio sequitur* del Sacramentari gallicà München CLM 14429 », *RCatT* 9, 1984, 103-115.
- « Notes sobre les dues collectes *post secreta* de Sacramentari gallicà München CLM 14429 », *RCatT* 10, 1985, 369-376.
- « El *Qui pridie* del sacramentari gallica München CLM 14429 », *RCatT* 13, 1988, 396-376.

- GUIDOBALDI Federico, « Struttura e cronologia della recinzioni liturgiche nelle chiese di Roma dal VI al IX secolo, *Atti del colloquio internazionale : Arredi di culto e disposizioni liturgiche a Roma*, 81-99.
- « Strutture liturgiche negli edifici cristiani di Roma dal IV al VI secolo », *Materiali e tecniche dell'edilizia paleocristiana a Roma*, éd. Margherita CECHELLI, Rome, De Luca, 2001, 171-190.
- GUILLAUME Alexandre, « Jeûne et charité dans la liturgie de carême », *NRTh* 76, 1954, 243-253.
- GUILLAUMONT Antoine, « Philon et les origines du monachisme », *Philon d'Alexandrie. Lyon, 11-15 septembre 1966*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, « Colloques nationaux du Centre national de la recherche scientifique », 1967, 361-373.
- GUSSONE Nikolaus, *Thron und Inthronisation des Papstes von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert : zur Beziehung zwischen Herrschaftszeichen und bildhaften Begriffen, Recht und Liturgie im christlichen Verständnis von Wort und Wirklichkeit*, Bonn, Rörscheid, « Bonner historische Forschungen » 41, 1978.
- L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, éd. Monique GOULLET – Martin HEINZELMANN – Christiane VEYRARD-COSME, Ostfildern, J. Thorbecke, BFra 71, 2010.
- GY Pierre-Marie, « Quand et pourquoi la communion dans la bouche a-t-elle remplacé la communion dans la main dans l'Eglise latine ? », *La liturgie dans l'histoire*, Paris, Cerf, « Liturgie » 2, 1990, 205-201.
- HALLINGER Kassius, « Die römischen Ordines von Lorsch, Murbach und St Gallen », *Universitas (Festschrift A. Stohr)*, t. 1, Mayence, Lenhart, 1960, 466-477.
- HAMELINE Jean-Yves, « Célébrer 'dévotement' après le Concile de Trente », *LMD* 218, 1999/2, 7-37.
- HANSSENS Jean Michel, « De Flori Lugdunensis 'Opusculis contra Amalarium' », *EL* 47, 1933, 15-31.
- *La liturgie d'Hippolyte : Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, OCA 155, 1959².

- HARDOUIN Jean, *Sancti Ioannis Chrysostomi epistola ad Caesarium monachum*, Paris, F. Muguet, 1689.
- HARING Nicolas M., « St. Augustine's Use of the Word *Character* », MS 14, 1953, 79-97.
- « *Character, Signum und Signaculum* : Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance », *Schol.* 30/4, 1955, 481-512.
- HAUCK Albert, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. 2, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1912²⁻³.
- HÄUSSLING Angelus A., *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit*, Münster, Aschendorff, LQF 58, 1973.
- HAVARD Marcel, « Centonisations patristiques dans les formules liturgiques » (Appendice H), F. CABROL, *Les origines liturgiques*, Paris, Letouzey, 1906, 281-316.
- HAYEK Michel, *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques*, Tours, Mame, 1964.
- HEINE Ronald E., *Perfection in the Virtuous Life : A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Philadelphia Patristic Foundation, « Patristic Monograph Series » 2, 1975.
- HEINEMANN Joseph, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, Berlin – New York, De Gruyter, « *Studia judaica* » 9, 1977.
- HEINZ Andreas, « Nichtrömische Liturgiefamilien des Westens », *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens*, t. 1, *Von der Antike bis zur Neuzeit*, 377-421.
- HEITZ Carol, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, SEVPEN, « Bibliothèque générale de l'École pratique des hautes études. VI^e section », 1963.
- HEN Yitzhak, « Introduction : the Bobbio Missal – from Mabillon onwards », *The Bobbio Missal. Liturgy and Religious Culture in Merovingian Gaul*, 1-18.
- « The Romanization of the Frankish liturgy : ideal, reality and the rhetoric of reform », *Rome Across Time and Space*, 111-123.

« Héribold (Héribold) d'Auxerre » (notice non signée), *DHGE* 23, col. 1438.

HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ Alfonso M., « Sacerdoce de tous les chrétiens et sacerdoce ministériel dans la théologie de Théodulphe d'Orléans », *RHEF* 105, 5-16.

HERZBERG Adalbert Josef, *Der Heilige Mauritius : ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritiusverehrung*, Düsseldorf, Schwann, QMRKG 42, 1981².

HESBERT R.-J., « Les dimanches de Carême dans les manuscrits romano-bénéventains », *EL* 48, 1934, 198-222.

HEURTEVENT Raoul, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie béren-garienne*, Paris, Beauchesne, 1912.

HOFMANN Johann Baptist, *Lateinische Umgangssprache*, Heidelberg, C. Winter, « Indogermanische Bibliothek. Erste Abteilung, Lehr- und Handbücher » 17, 1951.

HOPE David M., *The Leonine Sacramentary : A Reassessment of its Nature and Purpose*, Oxford University Press, OTM, 1971.

HRUBY Kurt, « La Birkat ha-Mazon ; la prière d'action de grâces après le repas », *Mélanges liturgiques offerts au R.P. dom Bernard Botte*, 205-222.

— « La fête de Rosh ha-Shanah », *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*, 47-70.

HUGLO Michel, *Les manuscrits du processionnal*, t. 1, Autriche à Espagne, Munich, Henle, RISM B XIV², 2004.

— « Notes sur l'origine du 'Pontifical de Poitiers' (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal ms 227) », *Hortus troporum. Florilegium in honorem Gunillae Iversen*, éd. Alexander ANDRÉE – Erika KIHLMAN, Stockholm, Stockholms Universitet, AUS.SLS 54, 2008, 178-188.

HUYGENS Robert B.C., « Bérenger de Tours, Lanfranc et Bernold de Constance », *SE* 16, 1965, 355-403.

Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis, éd. JOHNSON Maxwell E., Collegeville, Liturgical Press, 2010.

- IVERSEN Gunilla, « Poésie liturgique et célébration eucharistique », *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, 2 t., ed. BÉRIOU Nicole – CASEAU Béatrice – RIGAUX Dominique, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, CEAug Série Moyen Âge et temps modernes 45.46, 2009, 820-822.
- JACQUIN Mannes, « Le *De corpore et Sanguine Domini* de Paschase Radbert », *RSPT* 8, 1914, 81-103.
- JAEGER Werner, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, Brill, 1954.
- JANERAS VILARÓ Sebastià, « El rito de la fraccion en la liturgia hispanica », *Liturgica* 2, 1958, 217-247.
- JEFFERY Peter, « 'Living Literature' in Three Dimensions : the *Ordines Romani* of the Mass », *On the Typology of Liturgical Books from the Western Middle Ages*, 199-228.
- JOHNSON Maxwell E., « A Fresh Look at the Prayers of Sarapion of Thmuis », *StLi* 22, 1992, 163-183.
- *The Prayers of Sarapion of Thmuis*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, OCA 249, 1995.
- « 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 », *Worship* 70, 1996, 16-34.
- « The Archaic Nature of the *Sanctus*, Institution Narrative, and Epiclesis of the *Logos* in the Anaphora Ascribed to Sarapion of Thmuis », *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, 73-107.
- « Recent Thoughts on the Roman Anaphora : Sacrifice in the *Canon Missae* », *EO* 35, 2018, 215-251.
- JUNGMANN Joseph-André, *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, 3 t., Paris, Aubier-Montaigne, Theol(P) 19-20-21, 1959-1964.
- KALUZA Zénon, « Le prêtre et ses mains », *The Eucharist in Theology and Philosophy*, 281-315.
- KAMINSKY Hans Heinrich, « Corvey », *Lexikon des Mittelalters* t. 3, col. 295-297.

KENDRICK Laura, *Animating the Letter. The Figurative Embodiments of Writing from Late Antiquity to the Renaissance*, Columbus, Ohio State University Press, 1999.

KILMARTIN Edward, « *Sacrificium Laudis* : Content and Function of Early Eucharistic Prayers », *TS* 35, 1974, 268-287.

KIRSCH Johann Peter, *Die römischen Titelnkirchen im Altertum*, Paderborn, Schöningh, SGKA 9, 1918, Reprint New York, 1967.

KLAUSER Theodor, « Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom achten bis zum elften Jahrhundert », *HJ* 53, 1933, 169-189 ; repris dans *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*, éd. E. DASSMANN, Münster, Aschendorff, JbAC.E 3, 1974, 139-154.

— « Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache », *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 1, 467-482.

KLIBANSKY Raymond, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londres, Warburg Institute, 1939.

KLÖCKENER Martin, « Sakramentarstudien zwischen Fortschritt und Sackgasse. Entschlüsselung und Würdigung des zusammenfassenden Werkes von Antoine Chavasse über die Gelasiana des 8. Jahrhunderts », *ALw* 32, 1990, 207-230.

— « Dominus vobiscum », *AugL* 2, col. 597-599.

— « L'importance des sources liturgiques pour la connaissance de la pensée et des mentalités médiévales », *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses*, 13-45.

— « Das Eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen Spätantike », *PE III/1*, 43-128.

— « 'legio sancta pro tui nominis confessione meruit uictoriae palmam' Die Märtyrer der Thebäischen Legion in den Gebetstexten der eucharistischen Liturgie der Westkirchen bis um das Jahr 1000 », *Akten des internationalen Kolloquiums Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.-20. September 2003*, 265-310.

- « L'intérêt de l'étude du vocabulaire des textes eucharistiques », *LMD* 282, 2015/2, 19-53 ; en allemand : *Die Bedeutung der Philologie für die Liturgiewissenschaft. Ein vernachlässigter Aspekt in Lehre und Forschung*, *Salzburger Theologische Zeitschrift* 20, 2016, 216-232.
- « Liturgie in der Alten Kirche des Westens », *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens*, t. 1, *Von der Antike bis zur Neuzeit*, 201-269.
- « Sacramentum corporis et sanguinis Christi », *AugL* 4, col. 1289-1312.
- « Sacrificium offerre », *AugL* 5, col. 1-15.
- KOLPING Adolf, « Amalar von Metz und Florus von Lyon. Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit », *ZKTh* 73, 1951, 424-464.
- KRAUTHEIMER Richard, *Early Christian and Byzantine Architecture*, New Haven CT, Yale University Press, 1986⁴.
- KRONHOLM Tryggve, *Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian : with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition*, Lund, C.W.K. Gleerup, « Coniectanea biblica. Old Testament Series » 11, 1978.
- LAMPE Geoffrey W.H. – WOOLLCOMBE Kenneth J., *Essays in Typology*, Londres, SCM Press, « Studies in Biblical Theology » 22, 1957.
- LAMPE Peter, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), WUNT 2^e série, 18, 1987.
- LANG Hugo, *Sancti Aurelii Augustini Textus Eucharistici Selecti*, Bonn, Petri Hanstein, 1933.
- LANG Uwe Michael, « Eucharist without Institution Narrative ? The Anaphora of Addai and Mari Revisited », *Die Anaphora von Addai und Mari : Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten*, ed. ID. Bonn, Verlag Nova et Vetera, 2007, 31-65.
- LANNE Emmanuel, « L'Église Une dans la prière eucharistique », *Irén.* 50, 1977, 46-58.
- LA PIANA Giorgio, « The Roman Church at the End of the Second Century », *HTR* 18, 1925, 204-277.

LARSEN Bent Dalsgaard, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Universitetsforlaget i Aarhus, 1972.

LAZOWSKI Christophe, « Entre mimétisme historique et symbolisme eschatologique : les enjeux de la procession des rameaux anglo-normande au Moyen Âge », *LMD* 264, 2010/4, 73-98.

— « La ‘mise en scène’ d’une théologie eucharistique : la procession anglo-normande des Rameaux », *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses*, 127-160.

— « ‘Tout ce que nous avons estimé nécessaire pour notre temps.’ Une investigation euchologique et théologique à partir de quelques préfaces » *ALw* 55, 2013, 116-138.

— « Célébrer l’Eucharistie entre la louange typologique et l’intercession pénitentielle : l’exemple du *Missel de Bobbio* (BNF lat. 13246) », *LMD* 282, 2015/2, 79-115.

LE BRUN Pierre, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, t. 2, *Dissertations et des notes sur les endroits difficiles et sur l’origine des rits*, Avignon – Paris, Seguin aîné, 1843, disponible en ligne : https://books.google.fr/books?id=Yv6jZDNgmAYC&pg=PA263&lpg=PA263&dq=mis-sel+de+girone&source=bl&ots=qyk0-hfOag&sig=ACfU3U1ZWYvotv43rliWkejJ1xJPa9FIEA&hl=en&sa=X&ved=2ahU-KEwiW__PU7rrqAhVJKBoKHanrCLMQ6AEwAHoE-CACQAQ#v=onepage&q=missel%20de%20girone&f=false [consulté le 10/05/2024].

LEMARIÉ Joseph, « Les préfaces des dimanches après l’Épiphanie dans les sacramentaires gélasiens du VIII^e siècle », *EL* 73, 1959, 392-401.

— « La liturgie d’Aquilée et de Milan au temps de Chromace et d’Ambroise », *AAAd* 4, 1973, 249-270.

— « La liturgie de Ravenne au temps de Pierre Chrysologue et l’ancienne liturgie d’Aquilée », *AAAd* 13, 1978, 355-373.

LÉON-DUFOUR Xavier, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, ParDi, 1982.

- LEVY Kenneth, « Toledo, Rome and the Legacy of Gaul », *Early Music History* 4, 1984, 49-99, repris dans *Gregorian Chant and the Carolingians*, Princeton University Press, 1998, 31-81.
- LEWREY Osmund, « Boethian Logic in the Medieval West », *Boethius, His Life, Thought and Influence*, éd. M.T. GIBSON, 90-134.
- LIGIER Louis, « De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Église », *LMD* 87, 1966, 7-51.
- « L'anaphore de la *Tradition apostolique* dans le *Testamentum Domini* », *The Sacrifice of Praise*, 91-108.
- « De la Cène à l'Eucharistie », *Assemblées du Seigneur (Deuxième série)* 1, 1968, 19-57.
- « The Origins of the Eucharistic Prayer : From the Last Supper to the Eucharist », *StLi* 9, 1973, 176-185.
- Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses au haut Moyen Âge. Le témoignage des sources liturgiques*, éd. H. BRICOUT – M. KLÖCKENER, Münster, Aschendorff, LQF 106, 2016.
- Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Festschrift Angelus A. Häußling. t. 1 : Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung*, éd. M. KLÖCKENER – B. KRANEMANN, Münster, Aschendorff, LQF 88, 2002.
- LORD Albert B., *The Singer of Tales*, 2^e éd. rév. par Stephen MITCHEL – Gregory NAGY, Cambridge MS, Harvard University Press, « Harvard Studies in Comparative Literature » 24, 2000.
- LOT-BORODINE Myrrha, « La doctrine de la déification dans l'Église Grecque jusqu'au XI^e siècle. II », *RHR* 107, 1933, 8-85.
- « Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient », *RSPT* 24, 1935, 664-675.
- LOVE Harold H.R., *Attributing Authorship. An Introduction*, Cambridge University Press, 2002.
- LOWE Elias Avery, « The Vatican ms of the Gelasian Sacramentary and its supplement at Paris », *JThS* 27, 1925-1926, 357-373.

- DE LUBAC Henri, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, II, Paris, Aubier, Theol(P) 42, 1961.
- *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Cerf, « Henri de Lubac. Œuvres complètes » 15, 2009.
- LUND Nils, *Chiasmus in the New Testament : A Study in Formgeschichte*, Chapel Hill NC, University of North Carolina Press, 1942.
- MCCALL Richard, « Anamnesis or Mimesis ? Unity and Drama in the Paschal Triduum » *EO* 13/2, 1996, 315-322.
- MACCARTHY Bartholomew, « On the Stowe Missal », *Transactions of the Royal Irish Academy* 27, 1877-1886, 135-268.
- MCGOWAN Andrew, *Ascetic Eucharists*, Oxford University Press, 1999.
- MCKITTERICK Rosamund, *The Frankish Kingdoms under the Carolingians. 751-987*, Londres, Longman, 1983.
- *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge University Press, 1989.
- « The Scripts of the Bobbio Missal », *The Bobbio Missal*, éd. Y. HEN – R. MEENS, 19-52.
- MACMULLEN Ramsay, *The Second Church : Popular Christianity A.D. 200-400*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009.
- MABILLON Jean, *Iter germanicum, Vetera analecta*, Paris, Montalant, 1723², disponible en ligne : https://books.google.ch/books?id=mdYxAQAAMAAJ&pg=PR35&lpg=PR35&dq=mabillon+iter+germanica&source=bl&ots=aWOAtOA7Nn&sig=ACfU3U3MDQaPncx72A5rzhnXh26rKmcjwA&hl=en&sa=X&ved=2ahU-KEwi_-oTX_zgAhUVQhUIHZCvDkwQ6AEwEXoECAIQAQ#v=onepage&q=mabillon%20iter%20germanica&f=false [consulté le 10/05/2024].
- « Praefatio », *Acta sanctorum Ordinis Sancti Benedicti. Saeculum IV, Pars secunda*, I-C.
- avec GERMAIN Michel, *In Ordinem romanum Commentarius praevisus, Musaeum Italicum*, t. 2, Paris, Montalant, 1724², I-CLVIII, dis-

ponible en ligne : <https://play.google.com/books/reader?id=Yg6NsYY2-nkC&pg=GBS.PR36&hl=fr> [consulté le 10/05/2024].

MACOMBER William F., « The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari », *OCP* 32, 1966, 335-371.

— « The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles », *OCP* 37, 1971, 55-84.

— « The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles », *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium 1980*, éd. Nina G. GARSOÏAN – Thomas F. MATHEWS – Robert W. THOMSON, Washington, Dumbarton Oaks Centre for Byzantine Studies, 1982, 73-88.

MACY Gary, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c. 1080 - c. 1220*, Oxford, Clarendon Press, OTM, 1984.

MAGNE Jean, « L'anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III. Étude comparative », *OCP* 53, 1987, 107-158.

MANDOUZE André, « À propos de *sacramentum* chez s. Augustin. Polyvalence lexicologique et foisonnement théologique », *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, 222-232.

MARENBO John, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, 1981.

MARION Jean-Luc, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, Presses universitaires de France, « Épiméthée », 2008².

MARTELET Gustave, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme. Chemins théologiques d'un renouveau chrétien*, Paris, Desclée, 1972.

MARTIMORT Aimé Georges (dir.), *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie. Édition nouvelle*, t. 2, éd. CABIÉ Robert, L'Eucharistie, Paris, Desclée, 1983.

— *Les « Ordines », les ordinaires et les cérémoniaux*, Turnhout, Brepols, TSMO 56, 1991.

- MARTIN-ACHARD Robert, « Souvenir et mémorial selon l'Ancien Testament », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3^e série, 15/5, 1965, 302-310.
- MATHEWS Thomas F., « An Early Roman Chancel Arrangement and its Liturgical Functions », *RivAC* 38, 1962, 73-95.
- MATHON Gérard, *L'anthropologie chrétienne en Occident de saint Augustin à Jean Scot Érigène. Recherches sur le sort des thèses augustinienne durant le Haut Moyen Âge*, Thèse de doctorat, Lille, Faculté de théologie, 1964.
- MATIS Hannah, « Ratramnus of Corbie, Heinrich Bullinger, and the English Reformation », *Viator* 43/1, 2012, 375-392.
- MAUSS Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, 2^e série 1, 1923-1924, 30-186, repris dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige », 1981, 143-279.
- MAYER C., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und der Theologie Augustins*, 2 t., Würzburg, Augustinus-Verlag, 1969 (t. 1)-1974 (t. 2).
- « Figura(e) », *AugL* 3, 1/2, col. 1-9.
- MAZZA Enrico, « L'anafora di Serapione : una ipotesi di interpretazione », *EL* 95/6, 1981, 510-528.
- « Una Anafora incompleta ? Il Papiro Strasbourg Gr. 254 », *EL* 99/6, 1985, 425-436.
- *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, trad. Matthew J. O'Connell, New York, Pueblo, 1986.
- « L'interpretazione del culto nella Chiesa antica », *Celebrare il mistero di Christo. Manuale di liturgia*, t. 1, *La celebrazione : introduzione alla liturgia cristiana*, éd. ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, Rome, Edizioni Liturgiche, StLit NS 25, « BEL - Subsidia » 73, 1993, 229-279.
- *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Rome, C.L.V – Edizioni Liturgiche, BEL.S 62, 1992 ; traduction anglaise : *The Origins of the Eucharistic Prayer*, trad. Ronald E. Lane, Collegeville, Liturgical Press, 1995.

- *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, trad. Jacques Mignon, Paris, Cerf, « Liturgie » 10, 1999.
- « Louis Gougaud et le rite de la fraction dans les liturgies latines non romaines », *LMD* 281/1, 2015, 133-156.
- « L'approche typologique de la liturgie : l'exemple des prières eucharistiques », *LMD* 282/2, 2015, 135-161.
- MEENS R., « Reforming the clergy : a context for the use of the Bobbio penitential », *The Bobbio Missal*, éd. Y. HEN – R. MEENS, 154-167.
- Mélanges liturgiques offerts au R.P. dom Bernard Botte à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale (4 juin 1972)*, Louvain, Mont-César, 1972.
- Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht – Anvers, Spectrum, 1963.
- Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968)*, Louvain, Imprimerie Orientaliste, « Revue d'études et de recherches sur les Églises de langue syriaque », 1969.
- MERCATI Giovanni, *Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane ; con un « excursus ». Sui frammenti dogmatici ariani del Mai*, Rome, Tipografia Vaticana, « Antiche reliquie liturgiche Ambrosiane e Romane » – StT 7, 1902.
- MESSNER Reinhard, « Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West », *ZKTh* 115, 1993, 284-319.415-434.
- « Die angebliche *Traditio apostolica*. Eine neue Textpräsentation », *ALw* 58/59, 2016/17, 1-58.
- METZGER Marcel, « Nouvelles perspectives pour la prétendue *Tradition apostolique* », *EO* 5, 1988, 241-259.
- « Enquêtes autour de la prétendue *Tradition apostolique* », *EO* 9, 1992, 7-36.
- « À propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue *Tradition apostolique* », *RevSR* 66/3-4, 1992, 249-261.
- *Les sacramentaires*, Turnhout, Brepols, TSMAO 70, 1994.
- « Évolution de la liturgie à Rome autour des V^e et VI^e siècles », *Liturgieformen*, t. 1, 187-208.

— « La prière eucharistique de la prétendue *Tradition apostolique* », *PE* III/1, 263-280.

— *L'Église dans l'Empire romain : Le Culte*, t. 1, *Les institutions*, Rome, Editions of Sankt Ottilien, StAns 163 – ALit 33, 2015.

Miscellanea Giovanni Mercati, t. 1, *Bibbia, Letteratura cristiana antica*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, StT 121, 1946.

MILLER David Henry, « Sacral Kingship, Biblical Kingship and the Elevation of Pippin the Short », *Religion and Culture in the Early Middle Ages*, éd. T.F.X. NOBLE – John J. CONTRENDI, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1987, 131-154.

MINIO-PALUELLO L., « The Text of the *Categoriae* : The Latin Tradition », *CQ* 39, 3/4, 1945.

MOHRMANN Christine, *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, *Le latin des chrétiens*, Rome, SeL 65, 1961² :

« L'étude de la latinité chrétienne », 83-102.

« Pascha, passio, transitus », 205-222.

« Le problème du vocabulaire chrétien. Expériences d'évangélisation paléo-chrétiennes et modernes », 113-122.

« Quelques traits du latin des chrétiens », 21-50.

« Rationabilis – ΛΟΓΙΚΟΣ », 179-187.

— *Études sur le latin des chrétiens*, t. 2, *Latin chrétien et médiéval*, Rome, SeL 87, 1961 :

« Notes sur le latin liturgique », 93-107.

— *Études sur le latin des chrétiens*, t. 3, *Latin chrétien et liturgique*, Rome, SeL 103, 1965 :

« Le latin commun et le latin des chrétiens », 13-24.

« Quelques observations sur l'évolution stylistique du Canon de la Messe romaine », 227-244.

« Statio », 307-330.

DE MONTCLOS Jean, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI^e siècle*, Leuven, SSL 37, 1971.

- MORAN Dermot, *The Philosophy of John Scottus Eriugena : A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1989.
- MORARD Martin, « *Sacramentarium immixtum* et uniformisation romaine », *ALw* 46, 1/2, 2004, 1-30.
- DE MOREAU Édouard, « Les explications allégoriques des cérémonies de la sainte messe au Moyen Âge », *NRTh* 48, 1921, 424-464.
- MOREAU Joseph, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Hildesheim, Georg Olms, 1965.
- DE MOREMBERT Henri, « Engelmond », *Dictionnaire de biographie française*, t. 12, col. 1295.
- MORETON Bernard, *The Eighth Century Gelasian Sacramentary. A Study in Tradition*, Oxford University Press, OTM, 1976.
- MORIN Germain, « Les *Dicta* d'Hériger sur l'eucharistie », *RBen* 25, 1908, 1-18.
- « Un recueil gallican inédit de *benedictiones episcopales* en usage à Freising aux VII^e-IX^e siècles », *RBen* 29, 1912, 168-194.
- « Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus », *HJ* 37, 1916, 229-266.
- « L'origine del canone ambrosiano, a proposito di particolarità gallicane nel Giovedì e Sabato santo », *Ambrosius* 3, 1927, 75-77.
- « Une particularité du *Qui pridie* en usage en Afrique au V^e/VI^e siècle », *RBen* 41, 1929, 70-73.
- « Depuis quand un canon fixe à Milan ? Restes de ce qu'il a remplacé », *RBen* 51, 1939, 101-108.
- « Canon milanais », VERBRAKEN Pierre-Patrick, « 25 notices liturgiques tirées de rétractations de dom Germain Morin », *Traditio et Progressio*, 597-619.599-600.
- MORRISON Karl F., « 'Know Thyself'. Music in the Carolingian Renaissance », *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'Alto Medioevo occidentale*, SSAM 39, Spolète, 1992, 369-479.
- MOSEY Douglas L., *Allegorical liturgical interpretation in the west from 800 A.D. to 1200 A.D.*, Thèse, Toronto, 1985.

MOSTERT Marco, « Reading and Writing the Bobbio Missal », dans *The Bobbio Missal*, éd. Y. HEN – R. MEENS, 60-66.

MOURET René, *Les fonctions liturgiques des diacres en Gaule*, Thèse de l'Institut catholique de Paris, 1965.

MUELLER-JOURDAN Pascal, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la philosophie de l'Antiquité tardive*, Leiden – Boston, Brill, SVigChr 74, 2005.

MÜLLER Christof, « Praesentia dei (De-) », *AugL* 4, col. 879-884.

MURATORI Lodovico Antonio, *Liturgia Romana Vetus*, t. 2, Venise, J.-B. Pasqual, 1748, disponible en ligne : <https://books.google.fr/books?id=ERAz85MfLf0C&printsec=frontcover&dq=MURATORI,+Liturgia+Romana+Vetus,&hl=en&sa=X&ved=2ahU-KEwi4vYe2qeLuAhWEy4UKHfJHBk8Q6AEwAHoECAAQAg#v=onepage&q=MURATORI%2C%20Liturgia%20Romana%20Vetus%2C&f=false> [consulté le 10/05/2024].

MURRAY Robert, *Symbols of Church and Kingdom : a Study in Early Syriac Tradition*, Londres, Cambridge University Press, 1975.

MUSCHIOL Gisela, « Men, Women and Liturgical Practice in the Early Medieval West », *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, éd. Leslie BRUBAKER – Julia M.H. SMITH, Cambridge University Press, 2004, 198-216.

NÄGLE August, *Ratramnus und die hl. Eucharistie*, Vienne, Mayer, ThSLG 5, 1803.

DI NAPOLI Giovanni, « Il lento processo di formazione del canone romano », *EO* 17, 2000, 229-268.

I nemici della cristianità, éd. Giuseppe RUGGIERI, Bologne, TRSR NS 19, 1977.

NEUNHEUSER Burkhard, *L'eucharistie*, t. 2, *Au moyen âge et à l'époque moderne*, trad. Arthur Liefoghe, Paris, Cerf, HistDog 25, 1966.

La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de Dagobert à Charles le Chauve (VII^e - IX^e siècle), éd. Laure-Charlotte FEFFER – Patrick PÉRIN, Rouen, Musées départementaux de la Seine-Maritime, 1985.

NEWMAN John Henry, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Londres, Burns and Oates, 1870.

- NIKIPROWETZKY Valentin, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*, Leiden, Brill, « Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums » 11, 1977.
- « L'exégèse de Philon d'Alexandrie », *Études philoniennes*, Paris, Cerf, « Patrimoines judaïsme », 1996, 111-131 (réimpr. de *Recherches d'histoire et de philosophie religieuse* 53, 1973, 309-329).
- NOBLE Thomas F.X., « Topography, Celebration, and Power : the Making of a Papal Rome in the Eighth and Ninth Centuries », *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, éd. Mayke DE JONG – Frans THEUWS – Carine VAN RHIJN, Leiden – Boston – Cologne, Brill, « The Transformation of the Roman World » 6, 2001, 45-91.
- « Kings, Clergy and Dogma : the Settlement of Doctrinal Disputes in the Carolingian World », *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald*, éd. Stephen BAKER et al., Farnham, Ashgate, 2009, 237-252.
- NOCK Arthur D., « Liturgical Notes. 1. The Anaphora of Serapion », *JThS* 30, 1929, 381-390.
- NTEDIKA Joseph, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts : étude de patristique et de liturgie latines (IV^e-VIII^e s.)*, Louvain, Nauwelaerts – Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1971.
- Ó CONCHEANAINN Tomás, « The Scribe of the *Leabhar Breac* », *Ériu* 24, 1973, 64-79.
- O'CONNOR Flannery, *The Habit of Being : Letters*, éd. Sally FITZGERALD, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1995³.
- O'LOUGHLIN Thomas, *Celtic Theology : Humanity, World and God in Early Irish Writings*, Londres, Continuum, 2000.
- « The Praxis and Explanations of Eucharistic Fraction in the Ninth Century : the Insular Evidence », *ALw* 45, 2003, 1-20.
- « Translating *Panis* in a Eucharistic Context : A Problem of Language and Theology », *Worship* 78/3, 2004, 226-235.
- « Treating the Private Mass as Normal. Some Unnoticed Evidence from Adomnán's *De locis sanctis* », *ALw* 51, 2009, 334-344.

- « The *Commemoratio vivis* of the Roman Canon : A Textual Witness to the Evolution of Western Eucharistic Theologies ? », *StPatr* 71, 2014, 69-91.
- Ó NÉILL Pádraig, « The Old Irish Tract on the Mass in the Stowe Missal : some observations on its origins and textual history », *Seanchas : studies in early and medieval Irish archaeology, history, and literature in honour of Francis J. Byrne*, éd. Alfred P. SMYTH, Dublin, Four Courts, 2000, 199–204.
- On the Typology of Liturgical Books from the Western Middle Ages – Zur Typologie liturgischer Bücher des westlichen Mittelalters*, éd. Andrew J.M. IRVING – Harald BUCHINGER – Andrea ACKERMANN, Münster, Aschendorff, LQF 115, 2023.
- OOGHE Gérard, « L'écriture de Corbie », *Corbie, abbaye royale*, 263-282.
- OTTEN Willemien, « Between Augustinian Sign and Carolingian Reality : the Presence of Ambrose and Augustine in the Eucharistic Debate Between Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie », *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History* 80/2, 2000, 137-156.
- PALAZZO É., *Le Moyen Âge : des origines au XIII^e siècle*, Paris, Beauchesne, « Histoire des livres liturgiques », 1993.
- *Les sacramentaires de Fulda. Étude sur l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne*, Münster, Aschendorf, LQF 77, 1994.
- « La mise en action des images dans l'illustration du sacramentaire de Gellone : le canon de la messe et le rituel baptismal », *Codex Aquilarensis* 29, 2013, 49-60.
- PAREDI Angelo, *I prefazi ambrosiani. Contributo alla storia della liturgia latina*, Milan, Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro cuore, VP 24, 1937.
- PARKES Henry, « Questioning the Authority of Vogel and Elze's *Pontifical Romano-Germanique* », *Understanding medieval liturgy: essays in interpretation*, éd. Sarah HAMILTON – Helen GITTOS, Aldershot, Ashgate, 2015, 75-101.

- *The Making of Liturgy in the Ottonian Church. Books, Music and Ritual in Mainz, 950-1050*, Cambridge University Press, CSMLT Fourth Series 100, 2015.
- « Henry II, Liturgical Patronage and the Birth of the 'Romano-German Pontifical' », *EMEu* 28, 2020, 104–141.
- PAXTON Frederick S., « Power and the Power to Heal. The Cult of St. Sigismund of Burgundy », *EMEu* 2, 1993, 95-110.
- « Liturgy and Healing in an Early Medieval Saint's Cult : the Mass in honore sancti Sigismundi for the Cure of Fevers », *Traditio* 49, 1994, 23-43.
- PELIKAN Jaroslav, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. III Croissance de la théologie médiévale 600-1300*, trad. Anne-Sophie Martin – Joëlle Pillone-Portet et al., Paris, Presses universitaires de France, « Théologiques », 1994.
- PELTIER Henri, *Paschase Radbert, abbé de Corbie. Contribution à l'étude de la vie monastique et de la pensée chrétienne aux temps carolingiens*, Amiens, L.-H. Duthoit, 1938.
- « Ratramne », *DTC* 13², 1780-1787.
- PETERSON Erik, « Dona, munera, sacrificia », *EL* 1933, 75-77.
- *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, Leipzig, J. Hegner, 1935.
- PEZ Bernard, *Thesaurus anecdotorum nouissimus*, t. 1/2, Augsbourg, Veith fratres, 1721, disponible en ligne : <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10798863?page=1> [consulté le 10/05/2023].
- PHELAN Owen M., « Horizontal and Vertical Theologies : 'Sacraments' in the Works of Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie », *HTR* 103/3, 2010, 271-289.
- PHILLIPS L. Edward, « The Kiss of Peace and the Opening Greeting of the Pre-anaphoral Dialogue », *StLi* 23, 1993, 177-186.
- PIERCE Joanne Michelle, *Sacerdotal Spirituality at Mass. Text and Study of the Prayerbook of Sigebert of Minden, 1022–1036*, Ann Arbor, MI, Thèse de l'Université Notre Dame, 1988.

- « Early Medieval Prayers Addressed to the Trinity in the *Ordo Missae* of Sigebert of Minden », *Tr.* 51, 1996, 179-200.
- PIETRI Charles, « Régions ecclésiastiques et paroisses romaines », *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne*, 1035-1067.
- « Clercs et serviteurs laïcs de l'Église romaine au temps de Grégoire le Grand », *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, École française de Rome, CEFR 234, 1997, 101-122.
- PIETSCH Christian, « Participatio », *AugL* 4, 3/4, col. 471-477.
- PINELL I PONS Jordi, *Anamnesis y epiclesis en el antiguo rito galicano. Estudios y edicion critica de las formulas galicanas de la « Post Sanctus » y « Post mysterium »*, Lisbonne, Universidade Católica Portuguesa, 1974.
- « Repertorio del *Sacrificium*. Canto offertoriale del rito hispanica para el ciclo dominical de *quotidiano* » *EO* 1, 1984, 57-111.
- POILPRÉ Anne-Orange, *Maiestas Domini : une image de l'Église en Occident (V^e-IX^e siècle)*, Paris, Cerf, 2005.
- PORTER William S., *The Gallican Rite*, Londres, Mowbray, « Studies in Eucharistic Faith and Practice » 4, 1958.
- POTT Thomas, « Explorer les contours de la sacramentalité : la liturgie entre la réalité de la vie et la vérité de la foi », *LMD* 292, 2018/2, 65-85.
- PRÉTÔT Patrick, « La semaine sainte : le 'grand récit'. Entre *mimésis* et *anamnésis* », *LMD* 287, 2017/1, 71-92.
- Prex eucharistica*. III/1. *Studia. Pars prima : Ecclesia antiqua et occidentalis*, éd. A. GERHARDS – H. BRAKMANN – M. KLÖCKENER, Fribourg Academic Press, SpicFri 42, 2005.
- DE PUNIER Pierre, « Le pouvoir sacerdotal de bénir », *EL* 42, 1928, 424-349.
- « Le sacramentaire romain de Gellone », *EL* 48, 1934, 3-65.157-197.357-381.517-533 ; 49, 1935, 109-125.209-229.305-347 ; 50, 1936, 3-33.261-295 ; 51, 1937, 13-63.93-135.269-309, 52, 1938, 3-27.

QUASTEN Johannes, « Oriental Influence in the Gallican Liturgy », *Tr.* 1, 1943, 55-78.

QUECKE Hans, « Ein saïdischer Zeuge der Markusliturgie (Brit. Mus. Nr. 54036) », *OCP* 37, 1971, 40-54.

RADICE Roberto, « Le judaïsme alexandrin et la philosophie grecque », trad. Carlos Lévy, *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie. Actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne, Créteil, Fontenay, Paris 26-28 octobre 1995*, éd. C. LÉVY, Turnhout, Brepols, « Monothéismes et philosophie », 1998, 483-492.

RAMIS, Gabriel, « La anafora eucharistica Hispano-Mozarabe. Su historia y evolucion », *PE* III/1, 243-260.

RATCLIFF Edward C., « The original Form of the Anaphora of Addai and Mari : a Suggestion », *JThS* 30, 1928-1929, 23-32.

— « The *Sanctus* and the Pattern of the Early Anaphora » I, *JEH* 1/1, 1950, 29-36.

RAY Walter D., « The Chiastic Structure of the Anaphora of Addai and Mari », *StLi* 23, 1993, 187-193.

— « The Strasbourg Papyrus », *Essays in Eastern Eucharistic Prayers*, 39-56.

— « The Strasbourg Papyrus and the Roman Canon : Thoughts on Chapter Seven of Enrico Mazza's *The Origins of the Eucharistic Prayer* », *StLi* 39, 2009, 40-62.

— « Rome and Alexandria : Two Cities, One Anaphoral Tradition », *Issues in Eucharistic Praying*, 99-127.

La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques, éd. M. GOULLET – M. HEINZELMANN, Stuttgart, J. Thorbecke, BFra 58, 2003.

RICHE Pierre, *Éducation et culture dans l'Occident barbare. VI^e-VIII^e siècles*, Paris, Seuil, PatSor 4, 1962.

— *Grandes invasions et empires*, Paris, Larousse, 1968.

- « Le christianisme dans l'Occident carolingien (milieu VIII^e-fin IX^e siècle) », *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. 4, *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, dir. Gilbert DRAGON – P. RICHÉ – André VAUCHEZ, Paris, Desclée, 1993, 683-765.
- RIGHETTI Mario, *Manuale di Storia Liturgica*, t. 3, *La Messa*, Milan, Ancora, 1966³.
- ROACH William, « Eucharistic Tradition in the Perlesvaus », *ZRP* 59, 1939, 10-56.
- ROMANO John F., « The Fates of Liturgies : Towards a History of the First Roman Ordo », *Antiphon* 11, 2007, 43-77.
- « Announcing the station in early-medieval Rome. A new interpretation of *statio* in OR I, 108 », *ALw* 51/3, 2009, 345-351.
- *Liturgy and Society in Early Medieval Rome*, Farnham, Ashgate, « Church Faith and Culture in the Medieval West », 2014.
- Rome Across Time and Space. Cultural Transmissions and the Exchange of Ideas, c. 500-1400*, éd. Claudia BOLGIA – R. MCKITTERICK – John OSBORNE, Cambridge University Press, 2011, 2014.
- ROSIER-CATACH Irène, *La parole efficace : signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, « Des Travaux », 2004.
- ROUILLE D'ORFEUIL Matthieu, *Lieu, présence et résurrection. Relectures de phénoménologie eucharistique*, Paris, Cerf, CFi 300, 2016.
- RUBIN Miri, *Corpus Christi : The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, 1992.
- RUFFIOT Franck, « Théodulf d'Orléans, auteur des préfaces et des bénédictions du Supplément au *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum* », *ALw* 61, 2019, 1-19.
- *Théodulf d'Orléans, compilateur du Supplément au Sacramentarium Gregorianum Hadrianum. Le témoignage du corpus des préfaces*, Münster, Aschendorff, LQF 111, 2021.
- RUINA David T., *Philo in Early Christian Literature*, Minneapolis, Fortress, « Compendia rerum judaicarum ad Novum Testamentum. Section III, Jewish traditions in early christian literature » 3, 1993.

- RUSSO Nicholas V., « The Validity of the Anaphora of Addai and Mari : Critique of the Critiques », *Issues in Eucharistic Praying*, 21-62.
- RUTH J. Lester, « *Salvete flores martyrum* : the Feast of the Innocent Infantes in the Early Church », *EO* 12, 1995, 373-393.
- RYAN Michael, « The Derrynaflan Hoard and Early Irish Art », *Speculum* 72/4, 1997, 995-1017.
- SABER George, « La typologie sacramentaire et baptismale de saint Éphrem », *Parole de l'Orient* 4, 1973, 73-91.
- *La théologie baptismale de saint Éphrem*, Kaslik, « Bibliothèque de l'Université du Saint-Esprit » 8, 1974.
- The Sacrifice of Praise. Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharistic and Baptismal Liturgies : in Honour of Arthur Hubert Couratin*, éd. B.D. SPINKS, Rome, C.L.V – Edizioni Liturgiche, BEL.S 19, 1981.
- SADER Jean, *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le De oblatione de Jean de Dura. Étude d'archéologie et de liturgie*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, OCA 223, 1983.
- SALENSON Christian, « Le temps liturgique à l'épreuve de la fluidité du temps », *LMD* 231/3, 2002, 19-35.
- SAXER Victor, « *Figura corporis et sanguinis Domini*. Une formule eucharistique des premiers siècles chez Tertullien, Hippolyte et Ambroise », *Rivista di Archeologia Cristiana* 47, 1971, 65-89.
- « L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain : l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge », *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne*, 917-1033.
- « Recinzioni liturgiche secondo le fonti letterarie », *Atti del colloquio internazionale : Arredi di culto e disposizioni liturgiche a Roma*, 71-79.
- *Sainte-Marie-Majeure : une basilique romaine dans l'histoire de la ville et de son église, V^e-XIII^e siècle*, Rome, École française de Rome, CEFR 283, 2001.
- SCHILLEBEECKX Edward, *L'économie sacramentelle du salut : réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière*

- de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*, trad. Yvon van der Have, présentation Benoît-Dominique de La Soujeole, Fribourg, Academic Press, SF 95, 2004.
- SCHERMANN Theodore, « Zur Erklärung der Stelle Epist. ad Eph. 20, 2 des Ignatius von Antiocheia : φάρμακον ἀθανασίας », *ThQS* 92, 1910, 6-19.
- SCHNEIDER Herbert, « Roman liturgy and Frankish allegory », éd. Julia M.H. SMITH, *Early Medieval Rome and the Christian West*, Leiden – Boston – Cologne, Brill « The Medieval Mediterranean » 28, 2000, 341-379.
- SCHWARTZ Eduard, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg, Trübner, « Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg » 6, 1910.
- SERRA Dominic, « The Romn Canon : the Theological Significance of its Structure and Syntax », *EO* 20, 2003/1, 99-128.
- SHEPHERD Massey H., « The Formation and Influence of the Antiochene Liturgy », *Dumbarton Oaks Paper* 15, 1961, 23-44.
- SHRADER Charles R., « The False Attribution of an Eucharistic Tract to Gerbert of Aurillac », *MS* 35, 1973, 178-204.
- SMALLEY Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 1940, 1952².
- SMITH Michael A., « The Anaphora of the Apostolic Tradition Reconsidered », *StPatr* 10, 1970, 426-430.
- SMYTH Matthieu, « La première lettre du Pseudo-Germain et la mystagogie », *MLC* 9, 1999, 51-71.
- « Répertoire romano-franc et le chant 'gallican' dans la recherche contemporaine », *MLC* 10, 2000, 15-45.
- « Une avancée œcuménique et liturgique. La note romaine concernant l'anaphore d'Addaï et Mari », *LMD* 233, 2003/1, 137-154.
- *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule et dans l'Occident non romain*, Paris, Cerf, « Patrimoines christianisme », 2003.
- « L'anaphore de la prétendue Tradition apostolique et la prière eucharistique romaine », *RevSR* 81/1, 2007, 95-118.

- *Ante altaria. Les rites antiques de la messe dominicale en Gaule, en Espagne et en Italie du nord*, Paris, Cerf, *Liturgie* 16, 2007.
- SNYDER Graydon F., « The Text and Syntax of Ignatius ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ 20, 2c », *VC* 22, 1968, 8-13.
- SOULETIE Jean-Louis, « Romano Guardini : une théologie fondamentale de la liturgie », *LMD* 291, 2018/1, 61-77.
- SPICQ Ceslas, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris, Vrin, *BiblThom* 26, 1944.
- SPINKS Bryan D., « The Consecratory Epiclesis in the Anaphora of St. James », *StLi* 11, 1976, 19-38.
- « Priesthood and Offering in the Kussape of the East Syrian Anaphoras », *StLi* 15, 1982g/1983, 104-117.
- « Addai and Mari and the Institution Narrative : The Tantatalising Evidence of Gabriel Qatraya », *EL* 98, 1984, 60-67.
- « A Complete Anaphora ? A Note on Strasbourg Gr. 254 », *HeyJ* 25, 1984, 51-55.
- « Eucharistic Offering in the East Syrian Anaphoras », *OCP* 50, 1984, 347-371.
- « The Original Form of the Anaphora of the Apostles : A Suggestion in the Light of the Maronite *Sharar* », *Prayers from the East*, Washington DC, The Pastoral Press, 1993, 21-39.
- « The Roman *canon missae* », *PE* III/1, 129-143.
- « The Mystery of the Holy Leaven (*Malka*) in the East Syrian Tradition », *Issues in Eucharistic Praying*, 21-62.
- STECK Wolfgang, *Der Liturgiker Amalarius. Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit*, S.-Ottilien, Eos Verlag, *MThS.H* 35, 2000.
- STOCK Brian, *The Implications of Literacy : Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton University Press, 1983.
- SULLIVAN Richard E., « The Carolingian Missionary and the Pagan », *Speculum* 28/4, 1953, 705-740.

TAFT Robert F., « Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition », *OCP* 49, 1983, 340-365.

— « The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. I : The Opening Greeting », *OCP* 52, 1986, 299-324.

— « II : The Sursum Corda », *OCP* 54, 1988, 47-77.

— « III. Let us give thanks to the Lord – It is fitting and right », *OCP* 55, 1989, 63-74.

— *The Diptychs. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom* IV, Rome, Pontificio Istituto Orientale, OCA 238, 1991.

— « Praying to or for the Saints ? A Note on the Sanctoral Intercessions-Commemorations in the Anaphora : History and Theology », « *Ab Oriente et Occidente* » (Mt 8, 11). *Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen*, éd. Michael SCHNEIDER – Walter BERSCHIN, S.-Ottilien, EOS Verlag, 1995, 439-455.

— *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*. VI, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, OCA 261, 2000.

— « Mass Without the Consecration ? The Historic Agreement on the Eucharist Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East », *Worship* 77/6, 2003, 482-509.

TALLEY Thomas J., « The Literary Structure of the Eucharistic Prayer », *Worship* 58, 1984, 404-420.

THEURILLAT Jean-Marie, « L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune des origines à la réforme canoniale 515-830 », *Valesia* 9, 1954, 1-128.

THURRE Daniel, « Culte et iconographie de saint Maurice d'Agaune : bilan jusqu'au XIII^e siècle », *ZSA* 49, 1992, 7-18.

Traditio et Progressio. Studi Liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent, OSB, éd. Giustino FARNEDI, Rome, Edizioni Abbazia S. Paulo, StAns 95 – ALit 12, 1988.

TRIACCA Achille-Maria, « Le preghiere eucharistiche ambrosiane », *PE* III/1, 145-202.

- TRIPP David H., « The Prayer of St. Polycarp and the Development of Anaphoral Prayer », *EL* 104/2-3, 1990, 97-132.
- TURMEL Joseph, *Histoire des dogmes*, t. 5, *La grâce actuelle, les sacrements en général, le baptême, la confirmation, l'eucharistie, le mariage*, Paris, Rieder, 1936.
- VAN ACKER Marielle, *Vt quique rustici et inlitterati hec audierint intellegant : hagiographie et communication verticale au temps des Mérovingiens (VII^e-VIII^e siècles)*, Turnhout, Brepols, CCLP 4, 2007.
- VAN ENGEN John H., *Rupert of Deutz*, Berkeley, University of California Press, « Publications of the UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies » 18, 1983.
- VANNI Ugo, « Homoiôma in Paolo », *Gregorianum* 58/2-3, 1977, 321-345.431-470.
- VAUCHEZ André, *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIII^e-XIII^e siècle*, Paris, Seuil, « Points histoire » 184, 1994².
- VERBEKE Gérard, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer – Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1945.
- VIAUD Gérard, *Les liturgies des coptes d'Égypte*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1978.
- VIGNE Daniel, *Christ au Jourdain. Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne*, Paris, Gabalda, « Études bibliques » NS 16, 1992.
- VOGEL Cyrille, « Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne », *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma fino all'800*, SSAM 7, Spolète, 1960, 185-330.
- « Une mutation cultuelle inexpliquée : le passage de l'Eucharistie communautaire à la messe privée », *RevSR* 54/3, 1980, 231-250.
- « La multiplication des messes solitaires au Moyen Âge. Essai de statistique », *RevSR* 55, 1981, 206–213.
- *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, rév. et trad. William G. STOREY – Niels Krogh RASMUSSEN, Washington D.C., Pastoral Press, « NPM Studies in Church Music and Liturgy », 1986.

WALLACE-HADRILL J. Michael, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

WEGMAN Herman A.J., « Une anaphore incomplète ? Les fragments sur papyrus Strasbourg Gr. 254 », *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions : presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday*, éd. Roelof VAN DEN BROEK – Maarten J. VERMASEREN, Leiden, Brill, « Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain » 91, 1981, 432-450.

WERCKMEISTER Jean, « L'apparition de la théorie du mariage contrat au XII^e siècle », *RDC* 53/1, 2003, 5-25.

WHELAN Thomas R., « Using God in War : Shifting Attitudes to War in V-VI Century Roman Liturgical Source », *StPatr* 71, 2014, 135-151.

WIESEMAYER Helmut, « La fondation de l'abbaye de Corvey à la lumière de la *Translatio Sancti Viti* », trad. Thérèse Winant, *Corbie, abbaye royale*, 103-133.

— « Corbie et le développement de l'école monastique de Corvey du IX^e au XII^e siècle », trad. T. Winant, *Corbie, abbaye royale*, 211-222.

WILLIS Geoffrey G., *Further Essays in Early Roman Liturgy*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, « Alcuin Club Collections » 50, 1968.

— « The New Eucharistic Prayers : Some Comments », *Heythrop Journal* 12/1, 1971, 5-28.

WILMART André, « L'âge et l'ordre des messes de Mone », *RBen* 28, 1911, 377-390.

— « Germain de Paris (Lettres attribuées à saint) », *DACL* VI/1, col. 1066-1105.

— « *Transfigurare* », *BALAC* 1, 1911, 282-292.

— « L'index liturgique de Saint-Thierry », *RBen* 30, 1913, 437-450.

— « Un lecteur ennemi d'Amalaire », *RBen* 36, 1924, 317-329.

— « Le copiste du Sacramentaire de Gellone au service du chapitre de Cambrai », *RBen* 42, 1930, 210-222.

- « L'opuscule de Ratramne sur la nature de l'âme » (*De anima*), *RBen* 43, 1931, 207-23.
- *Analecta Reginensia : extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, StT 59, 1933, repr. anast. 1966.
- WILSON Stephen B., « The Anaphora of the Apostles Addai and Mari », *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, 19-38.
- WRIGHT David H., « Die Initialen und ihre Bedeutung für die Beurteilung der Handschrift », *Das irische Palimpsestsakramentar im CLM 14429 der Staatsbibliothek München*, éd. A. DOLD – L. EIZENHÖFER, 32*-40*.
- YOUNG Frances M., *The Art of Performance : Towards a Theology of Holy Scripture*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1990.
- *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, 1997.
- « Alexandrian and Antiochene Exegesis », *A History of Biblical Interpretation*, t. 1, *The Ancient Period*, éd. Alan J. HAUSER – Duane F. WATSON, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2003, 334-354.
- YOUNG F.M. – FORD David, *Meaning and Truth in 2 Corinthians*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1987.
- YOUSIF Pierre, « Symbolisme christologique dans la Bible et dans la nature chez saint Éphrem de Nisibe », *Parole de l'Orient* 8, 1977/8, 5-66.
- « Le symbolisme de la croix dans la nature chez s. Éphrem de Nisibe », *Symposium Syriacum 1976, célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre culturel « Les Fontaines » de Chantilly. Communications*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, OCA 205, 1978, 207-227.
- *L'Eucharistie chez saint Éphrem de Nisibe*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, OCA 224, 1984.
- ZANETTI Ugo, « L'Église copte », *Seminarium* 27/3, 1987, 352-363.
- ZHELTOV Michael, « The Anaphora and the Thanksgiving Prayer from the Barcelona Papyrus : An Underestimated Testimony to

the Anaphoral History in the Fourth Century », *VC* 62/5, 2008, 467–504.

ZIMMERMANN E. Heinrich, *Vorkarolingische Miniaturen*, t. 1, Berlin, Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, « Denkmäler deutscher Kunst », 1916.

ZIRKEL Patricia McCormick, « The Ninth-Century Eucharistic Controversy : A Context for the Beginnings of Eucharistic Doctrines in the West », *Worship* 68/1, 1994, 2-23.

ZÖLLNER Erich, « König Sigismund, das Wallis und die historischen Voraussetzungen der Völsungensage », *MIÖG* 65, 1957, 1-14.

ZUFFEREY Maurice, « Der Mauritiuskult im Früh- und Hochmittelalter », *HJ* 106, 1986, 23-58.

— *Die Abtei St. Maurice d'Agaune im Hochmittelalter (830-1258)*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, VMPIG 88, 1988

Index des personnes

- Alcuin, 175, 303
 Amalaire de Metz, 24
 Ambroise de Milan, 35
 Ambrosiaster, 216
 Amiet Robert, 185
 Ammien Marcellin, 317
 Andrieu Michel, 75
 Angenendt Arnold, 85, 267, 275
 Anton Hans Hubert, 256
 Athénagore, 86
 Auerbach Erich, 35
 Augustin, 26, 40, 67, 68, 135, 170, 182, 193, 229, 238, 240, 245, 287, 359, 372, 373, 386
 Avit de Vienne, 257, 282
 Baldovin John F., 103, 294, 295, 381
 Bastiaensen Antoon A.R., 387, 394
 Bates William H., 76, 91, 92, 93, 95, 96, 99, 100
 Batstone Louise, 230
 Beck Edmund, 34, 52, 53, 54, 55, 62, 64, 145
 Beggiani Seely Joseph, 52, 55, 56, 63
 Belcher Kimberly H., 340, 341, 345, 353, 358, 359
 Benoît, 14, 27
 Berger Rupert, 320
 Bischoff Bernhard, 307
 Bishop Edmund, 11
 Blackburn Mark A.S., 282
 Borella Pietro, 185
 Borgen Peter, 68
 Botte B., 102, 107, 113, 116, 118, 122, 126, 137, 185, 209, 313, 331, 332, 333, 335, 338, 340, 343, 345, 351, 352, 358, 359, 361, 383, 391, 406
 Bou Mansour Tanios, 54, 55, 59, 60, 63, 64
 Bouley Allan, 311
 Bourque Emmanuel, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 299
 Bouyer Louis, 28, 76, 104, 119, 120, 126, 127, 309, 354
 Bowes Kimberly, 291
 Bradshaw Paul F., 75, 103, 104, 109, 111, 114, 122, 131, 291, 292, 293, 334
 Braun Josef, 90
 Breck John, 128
 Bréhier Émile, 68
 Brent Allen, 292, 293
 Bricout Hélène, 12, 13
 Brinktrine Johannes, 331
 Brock Sebastian, 53, 54, 56, 65
 Brou Louis, 307, 374
 Brown Peter, 238, 291
 Cagin Paul, 230
 Callewaert Camille, 240, 244, 308
 Capelle Bernard, 118, 308
 Caquot André, 88, 105
 Cartwright Sophie Hampshire, 45
 Casel Odo, 29, 385, 386
 Cassingena-Trévedy François, 34, 52, 53, 58, 60, 61, 64, 137, 143, 145, 146
 Césaire d'Arles, 229, 230, 232, 233, 234, 244, 245, 248
 Chadwick Henry, 102
 Charity Alan C., 33
 Chauvet Louis-Marie, 27, 326, 386
 Chavasse Antoine, 182, 219, 290, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 306, 308, 378, 380, 382
 Chéno Rémi, 312
 Chesnut Roberta C., 53
 Chevalley Éric, 256
 Chromace d'Aquilée, 375
 Cicéron, 88
 Clément d'Alexandrie, 98
 Clément de Rome, 248, 293
 Coebergh Charles, 185

- Connolly R.H., 124, 135, 141
 Connolly Richard H., 102, 109, 141
 Couratin Arthur H., 91, 187, 188
 Crehan Joseph Hugh, 309
 Cuming Geoffrey J., 76, 77, 79, 84, 91, 92, 119, 205, 214
 Curran John R., 293
 Cutrone Emmanuel J., 126
 Cyprien, 170, 195, 196, 197, 215, 240
 Cyrille de Jérusalem, 92, 100, 135
 Daley Robert J., 399, 400
 Dalmais Irénée-Henri, 56
 Daniélou Jean, 33, 48, 61, 65
 Day Juliette, 14, 309, 310
 De Clerck Paul, 29, 56, 173, 174, 178, 207, 208, 209, 308, 380
 de Gaiffier Baudouin, 239, 254
 de Lubac Henri, 28, 40, 376
 Deshusses Jean, 175, 302, 303, 304
 Di Napoli Giovanni, 309
 Diezinger Walter, 391
 Dix Gregory, 102, 113
 Doignon Jean, 61
 Douglas Brian, 53
 Duchesne Louis, 184, 298, 309, 395
 Dumas André, 383
 Duval Yves-Marie, 245
 Ellebracht Mary Pierre, 320, 321, 322, 323, 339, 374, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 393, 394
 Engberding Hieronymus, 125, 126, 334
 Éphrem de Nisibe, 34, 52, 145
 Eucher de Lyon, 256, 257, 258, 259, 263
 Eusèbe, 87, 93
 Eusèbe de Césarée, 87
 Eustathe d'Antioche, 24, 41, 42, 43, 44
 Fabiny Tibor, 35, 36
 Fenwick John R.K., 177
 Finkelstein Louis, 76
 Fontaine Jacques, 67, 216
 Forbes George Hay, 180, 230, 232
 Fox Douglas J., 53
 Frank Hieronymus, 386
 Franz Adolf, 178, 225, 241, 280, 299
 Frendo John A., 216
 Fulgence de Ruspe, 193
 Gamber Klaus, 96, 175
 Garrison Mary, 181
 Gaudence de Brescia, 196, 197
 Gazzola Isaïa, 14, 134
 Geismann Joseph, 25, 26
 Gélase I^{er}, 379, 407
 Gelston Anthony, 134
 Gennade de Marseille, 173
 Germain saint, 174
 Gherardini Brunero, 129
 Giet Stanislas, 131
 Gilles Anne-Véronique, 76, 248, 254
 Giraudo Cesare, 28, 29, 76, 90, 97, 99, 111, 129, 131, 140, 141, 147, 190
 Goppelt Leonhard, 73
 Gougau Louis, 176
 Greer Rowan A., 41
 Grégoire de Nysse, 48, 49
 Grégoire de Tours, 248, 277, 278, 279
 Grégoire le Grand, 293, 304, 306, 312
 Grégoire Réginald, 48, 49, 248, 277, 278, 279, 293, 304, 305, 306, 308, 312
 Gribomont Jean, 216, 333
 Grierson Philip, 282
 Griffé Élie, 247, 248
 Gros i Pujol Miquel dels Sants, 177, 208
 Guillaumont Antoine, 82
 Gy Pierre-Marie, 56
 Hadrien I^{er}, 305
 Hanssens Jean Michel, 91, 104
 Hardouin Jean, 15
 Havard Marcel, 230
 Hayek Michel, 125
 Heine Ronald E., 48
 Heinemann Joseph, 88, 94
 Heinz Andreas, 170
 Heitz Carol, 30

Hen Yitzhak, 180,
 181, 230, 276, 410
 Herzberg Adalbert
 Josef, 256
 Hope David M., 380
 Hruby Kurt, 76, 82
 Ignace d'Antioche,
 105, 293, 387
 Innocent I^{er}, 185, 296,
 312, 330
 Irénée de Lyon, 90,
 114, 240, 244
 Isidore de Séville, 67
 Jacques de Saroug,
 53
 Jaeger Werner, 48
 Jean Chrysostome,
 37, 47, 61, 111, 112,
 143
 Jean Scot Érigène,
 410
 Jérôme, 178, 239, 375
 Johnson Maxwell E.,
 77, 103, 104, 118,
 119, 122, 183, 184,
 331, 332, 333, 334,
 339
 Justin, 27, 68, 90, 99,
 100, 292
 Kilmartin Edward,
 76, 98, 117
 Kirsch Johann Peter,
 291
 Klauser Theodor, 309
 Klöckener Martin,
 12, 13, 135, 170,
 195, 239, 257, 291,
 315
 Kronholm Tryggve,
 52
 La Piana Giorgio, 292
 Lampe Geoffrey
 W.H., 33
 Lampe Peter, 292
 Lanfranc, 11
 Lang Uwe Michael,
 129
 Lanne Emmanuel,
 177, 333
 Lazowski
 Christophe, 11,
 180, 225, 229, 234,
 237, 271, 274, 408
 Lemarié Joseph, 185,
 375
 Léon le Grand, 240,
 244, 299, 376, 378,
 383
 Ligier Louis, 76, 110,
 112, 113, 334
 Lord Albert B., 311
 Love Harold H.R.,
 310
 Lowe Elias Avery,
 175, 180, 181, 186,
 307
 Lund Nils, 52, 128
 Mabillon Jean, 180,
 297, 298
 MacCarthy
 Bartholomew, 176
 MacMullen Ramsay,
 292
 Macomber William
 F., 126
 Macy Gary, 25, 26
 Magne Jean, 125
 Mar Abdisho, 149
 Martin-Achard
 Robert, 29
 Mathews Thomas F.,
 126
 Mauss Marcel, 326,
 327, 400
 Mazza Enrico, 20, 21,
 22, 29, 74, 75, 76,
 77, 79, 81, 82, 84,
 89, 90, 92, 93, 94,
 96, 99, 102, 104,
 105, 108, 109, 111,
 113, 114, 115, 120,
 121, 123, 142, 158,
 159, 161, 190, 194,
 195, 309, 314, 324,
 326, 327, 328, 330,
 331, 332, 333, 334,
 339, 351, 352, 353,
 411
 McCall Richard, 29
 McGowan Andrew,
 292
 McKitterick
 Rosamund, 181
 Méliton de Sardes,
 71, 72
 Mercati Giovanni,
 187, 309
 Messner Reinhard,
 103, 104
 Metzger Marcel, 14,
 84, 102, 103, 104,
 131, 170, 178, 194,
 195, 291, 292, 293,
 294, 295, 298, 300,
 306
 Mitchell Margaret
 M., 41, 45, 46, 103
 Mohrmann
 Christine, 85, 111,
 294, 315, 319, 331,
 332, 333, 351, 352,
 383, 391, 394, 406
 Moreau Joseph, 50,
 51
 Morin Germain, 135,
 177, 184, 193, 212,
 230, 232, 233, 234,
 245, 248, 309, 376
 Muratori Lodovico
 Antonio, 180
 Murray Robert, 62,
 63, 145
 Narsai, 124, 134, 136
 Newman John
 Henry, 325
 Nikiprowetzky
 Valentin, 68
 Nock Arthur D., 121
 Ó Concheanainn
 Tomás, 176
 Ó Néill Pádraig, 176
 Origène, 24, 34, 38,
 39, 40, 41, 42, 43,

- 44, 45, 46, 61, 63,
79, 80, 83, 86, 98,
159, 160
Palazzo Éric, 18, 20,
56, 303
Paredi Angelo, 112,
186
Paschase Radbert, 12,
24
Paulin de Nole, 241
Paxton Frederick S.,
277, 278, 279, 280
Peterson Erik, 331
Phillips L. Edward,
103, 122, 136
Philon d'Alexandrie,
14, 68, 80, 82
Pietri Charles, 216
Pinell i Pons Jordi,
198
Pline le Jeune, 116
Porter William S.,
239
Pott Thomas, 50, 66
Prétôt Patrick, 29
Procope de Césarée,
380
Prudence, 241, 243
Quasten Johannes,
85, 337
Quecke Hans, 214
Quintilien, 47
Radice Roberto, 68
Ramis Gabriel, 183
Ratcliff Edward C.,
100, 103, 110, 124,
125, 126, 137
Ratramne de Corbie,
12, 24, 28, 413
Ray Walter D., 75, 77,
81, 83, 84, 92, 94,
96, 128, 131, 137,
191, 309, 314, 326,
328, 355, 356
Righetti Mario, 360
Ruffiot Franck, 372
Ruina David T., 68
Russo Nicholas V.,
130
Ruth J. Lester, 240
Saber George, 53, 54,
57, 58
Salenson Christian,
65
Saxer Victor, 123, 295
Schermann
Theodore, 387
Schillebeeckx
Edward, 27, 376
Schwartz Eduard,
102
Shepherd Massey H.,
104
Smith Michael A.,
104
Smyth Matthieu, 103,
104, 107, 108, 116,
129, 172, 174, 176,
177, 179, 180, 185,
186, 187, 190, 194,
195, 198, 199, 201,
202, 203, 204, 205,
206, 208, 209, 212,
214, 215, 219, 236,
286
Snyder Graydon F.,
387
Souletie Jean-Louis,
405
Spinks Bryan D., 14,
76, 91, 127, 131,
138, 139, 142, 144,
149, 195, 309, 355
Suétone, 317
Taft Robert F., 129,
135, 136, 174
Talley Thomas J., 77,
90, 97, 99, 190
Tertullien, 34, 90,
123, 240
Théodore de
Mopsueste, 100,
125
Theurillat Jean-
Marie, 277
Thurre Daniel, 256
Triacca Achille-
Maria, 11, 185
Tripp David H., 77,
87, 96, 187
Vanni Ugo, 120
Viaud Gérard, 93
Vigne Daniel, 137
Vogel Cyrille, 178,
267, 284
von der Goltz
Eduard, 102
Wegman Herman
A.J., 76, 84, 89, 90,
99, 100, 101
Whelan Thomas R.,
381
Wilmart André, 178,
179, 180, 272, 275,
307
Wilson Stephen B.,
130, 132, 137, 139,
142, 143, 147, 180
Woollcombe
Kenneth J., 33
Wright David H., 177
Young Frances M.,
23, 29, 34, 38, 45,
73, 74, 101, 117,
155, 237, 285
Yousif Pierre, 52, 54,
59, 60, 65, 66, 145,
157, 413
Zanetti Ugo, 14, 93
Zheltoy Michael, 334
Zöllner Erich, 277
Zufferey Maurice,
256

Table des matières

Sommaire	1
Abréviations	3
Préface : <i>Ecce rex tuus</i>	11
Introduction : La vérité présente et agissante dans la figure	17
Première partie : De la typologie biblique à la typologie sacramentaire.....	31
Chapitre 1 Les « trois voies » de la typologie dans les contextes culturels hellénistiques et sémitiques de l'Antiquité	33
1. L'interprétation des Écritures dans le contexte de la culture hellénistique.....	33
11. Typologie et <i>μίμησις</i>	33
12. Antioche et Alexandrie : entre <i>μίμησις</i> iconique et <i>μίμησις</i> symbolique	36
13. Cohérence des profondeurs de l'Esprit, ou cohérence de surface du récit.....	39
14. Un accomplissement en chemin	46
15. En passant par la caverne	50
2. Le caractère sacramentel de la Création : la vision sémitique d'Éphrem.....	51
21. Le sens caché de la Création.....	51
22. Une tension entre caché et révélé comme fondement d'une théologie sacramentaire eschatologique	55
23. Suppression ou incorporation des figures dans les sacrements du Nouveau Testament : le sens de l'« accomplissement »	57
24. Un dynamisme figural qui introduit dans la participation sacramentelle.....	59
25. Temps ordinaire, temps sacré, temps liturgique ?.....	64
3. Les trois voies de la typologie dans l'Antiquité chrétienne : Antioche, Alexandrie et Nisibe	67

Chapitre 2 La Parole prend corps dans la liturgie : des mises en œuvre de la typologie dans des paléanaphores 71

1. De la Bible à la liturgie.....	71
11. <i>Sacramentum futuri</i>	71
12. Type et antitype.....	72
13. Typologie « verticale » et typologie « horizontale »	74
2. Une paléanaphore alexandrine : l'exemple du <i>Papyrus</i> <i>Gr. 254</i> de Strasbourg.....	75
21. Un fragment d'anaphore ?.....	75
22. Le <i>Papyrus Gr. 254</i> de Strasbourg : texte et structure	77
221. L'action de grâce	79
222. L'offrande	84
223. La supplication.....	91
23. La dynamique théologique de la paléanaphore alexandrine	96
231. Un mouvement cosmique centré sur le Christ.....	96
232. Le fondement scripturaire d'un véritable sacrifice.....	99
233. Une mise en œuvre de <i>mimêsis</i> symbolique	100
3. Une paléanaphore antiochienne : l'exemple de la <i>Tradition</i> <i>apostolique</i>	102
31. Le témoignage de la Tradition apostolique	102
32. L'anaphore de la Tradition apostolique : texte et structure... ..	105
321. Le sommet de l'action de grâce narrative : le récit de la Cène	108
322. L'origine de l'anamnèse-offrande et sa forme littéraire.....	110
323. L'origine et la fonction de l'épiclese	113
33. La dynamique théologique de la paléanaphore antiochienne.....	115
331. Une action de grâce pour la venue du Christ céleste dans l'histoire	115
332. Place et fonction du récit d'institution	117
333. Une mise en œuvre de <i>mimêsis</i> iconique.....	117
4. Une anaphore syro-orientale : l'anaphore des apôtres Addaï et Mari	124
41. Une prière eucharistique archaïque ?.....	124
411. État des lieux	124

412. À qui parle-t-on ?	130
42. L'anaphore des apôtres : texte et structure.....	131
421. Le dialogue introductif.....	134
422. L'action de grâce	136
423. Au cœur de la prière, une supplication centrée sur une demande pour la paix : la strophe BCXC'B'	139
424. L'anamnèse ?	140
425. L'épiclese.....	143
426. La doxologie : la strophe A'	147
427. « The shape » de l'anaphore des apôtres.....	148
43. La dynamique de l'anaphore des apôtres	150
431. Une dynamique pneumatique	150
432. Un enracinement onto-symbolique dans la personne du Christ	152

Conclusion de la première partie : Les trois voies de la typologie sacramentelle.....155

1. Entre <i>mîmêsis</i> iconique et <i>mîmêsis</i> symbolique.....	155
2. La typologie en mode syriaque : le Christ accomplit les figures en les intégrant dans son propre corps	156
3. Les trois voies de la typologie	157
4. Trois anaphores antiques : une « littérature vivante ».....	158
5. La typologie sacramentelle : de l'identité dans la différence.....	158
6. Le <i>papyrus grec 254</i> de Strasbourg : le Christ accomplit les figures dans son œuvre du salut et dans la vie de l'Église.....	159
7. L'anaphore de la <i>Tradition apostolique</i> : l'accomplissement des figures devient salut pour nous dans l'actualisation de la Cène	160
8. L'anaphore des apôtres Addaï et Mari : une dynamique figurale qui introduit dans la participation sacramentelle dans l'Esprit	162
9. Les trois voies de la typologie sacramentelle de l'Antiquité chrétienne.....	165

Deuxième partie : Entre la Gaule Franque et Rome :	
<i>μίμησις</i> iconique et <i>μίμησις</i> symbolique	167
Chapitre 3 La prière eucharistique gallicane : <i>eucharistia legitima</i>	169
0. Les liturgies latines non-romaines : structure et sources	170
01. La structure de la prière eucharistique des liturgies latines non-romaines.....	171
02. Les sources liturgiques insulaires et gallicanes.....	175
021. Les sources insulaires.....	175
022. Les sources gallicanes.....	178
03. Les sources liturgiques hispano-mozarabes et ambrosiennes.....	183
031. Les sources hispano-mozarabes.....	183
032. Les sources ambrosiennes.....	184
1. Le récit d'institution : sa forme et sa fonction	186
11. Des témoignages de récit archaïques	186
111. Les fragments Mai : des paléanaphores latines ?.....	186
112. Des textes archaïques : <i>Qui formam</i>	193
12. Le récit d'institution scripturaire du Sacramentaire irlandais palimpseste de Munich CLM 14429	207
2. Les éléments variables des prières eucharistiques gallicanes	221
21. Les mystères du salut	222
211. La Vigile pascale : l'Église, accomplissement de la figure de la Vierge mère.....	222
212. Le dimanche des Rameaux : le pain et le sang immolés	225
213. Une <i>contestatio</i> pour le Carême : Joseph, fils de Jacob, type du Christ	229
214. <i>Eucharistia legitima</i> : une actualisation des mystères du salut	235
22. Les saints.....	237
221. Les saints innocents : témoigner du Christ avec les martyrs.....	240
222. Saint Saturnin : participer aujourd'hui au sacrifice du Christ dans ses saints.....	247
223. Saint Maurice et les martyrs d'Agaune : la victoire par le pardon dans le combat de la foi	256

224. Dieu se rend présent par la présence de ses saints	265
23. Les messes votives	267
231. Une offrande volontaire en l'honneur des saints	268
232. <i>Missa omnimoda</i> : une messe pour la rémission des péchés	273
233. La messe de saint Sigismond : la communion pour la guérison du paludisme	277
234. De l'action de grâce communautaire à la supplication individuelle	283
3. La <i>mîmêsis</i> symbolique dans la dynamique de la prière eucharistique gallicane	285
Chapitre 4 Le canon missae romain : <i>acceptabilem facere</i>	289
0. La liturgie romaine et ses sources : une « double ossature »	290
01. Une multiplicité ramenée à l'unité	290
011. Les différentes catégories d'églises <i>in urbe</i> et <i>extra muros</i>	290
012. Le défi de l'unité eucharistique autour de l'évêque	292
02. Les sources liturgiques romaines.....	298
021. Les sources pour « l'ossature » papale	299
022. La liturgie presbytérale et ses sources.....	306
1. Le canon romain : une prière à sources multiples.....	309
11. Le fragment Mai (Ve 1544) et des actions de grâce romaines	314
111. Les mystères du salut : une préface pour la Pentecôte	316
112. Les célébrations des saints	318
113. L'actualité : saints Pierre et Paul – « après une maladie » (de la messe 13)	321
114. Des témoignages tardifs ?	324
115. Pour une grammaire du don.....	325
12. Le <i>Te igitur</i> : le sacrifice de toute l'Église et le don de la paix	328
13. Le <i>Quam oblationem</i> : le sacrifice acceptable.....	333
14. Le récit de l'institution et la deuxième <i>commendatio sacrificii</i> : « le sacrifice de notre culte »	334
2. La structure et la dynamique du canon romain	340
21. La prière eucharistique du <i>De sacramentis</i> : l'acceptation du sacrifice spirituel.....	341

22. Le texte grégorien du canon	346
221. Sa structure en chiasme.....	346
222. Sa dynamique théologique : <i>Sursum corda</i>	355
223. Sa dynamique théologique : <i>Admirabile commercium</i>	357
224. Un déplacement ambrosien.....	360
3. Les actions de grâce variables.....	363
31. Les mystères du salut	363
311. L'octave de Noël : Marie allaite la nourriture des chrétiens.....	363
312. La Vigile pascale : l'agneau pascal qui sauve le peuple de Dieu	366
313. Mercredi de Pâques : entourer l'autel pour se nourrir de l'agneau pascal	369
32. Les saints.....	370
321. Le matin de Noël, même des femmes triomphent dans la force du martyr	370
322. Saint Laurent, diacre : prêtre, autel et victime	371
323. Nativité de saint Jean Baptiste : passer des sacrements anciens aux sacrements nouveaux	374
33. Le mystère de toute l'Église et l'action de grâce pour l'œuvre du salut	378
34. L'actualité.....	379
341. Les messes du pape Vigile dans le <i>Veronense</i> et « l'euchologie de la guerre »	380
342. « Euchologie de la guerre » et théologie eucharistique.....	381
343. Célébrer la messe pendant le siège des Goths : recevoir la grâce d'être acteur de son salut	382
4. Une mise en œuvre de la <i>mîmêsis</i> iconique : <i>grata tibi tamen est tuorum deuotio famulorum</i>	398
Conclusion de la deuxième partie : « Eucharistie légitime » et « sacrifice acceptable »	403
1. La liturgie romaine comme mise en œuvre d'une <i>mîmêsis</i> iconique.....	404
2. L'acceptation du sacrifice et le changement du pain et du vin en corps et sang : des notes distinctives de la liturgie romaine.....	405
3. Les liturgies gallicanes comme mises en œuvre d'une <i>mîmêsis</i> symbolique	406

4. Des déplacements à Rome et en Gaule : une « crise de la typologie » ?	407
Conclusion : Le Paon de Bobbio	409
Bibliographie	415
Sources liturgiques	415
Commentaires théologiques et liturgiques du haut Moyen Âge	421
Dictionnaires, concordances, œuvres encyclopédiques et de référence	423
Sources antiques, patristiques et médiévales	425
Études	440
Index des personnes.....	491
Table des matières.....	495

Christophe Lazowski OSB

FIGURE ET VÉRITÉ

Liturgie et théologie eucharistiques
de l'époque patristique
au tournant herméneutique du IX^e siècle

II

Théologie et liturgie eucharistiques
à l'époque carolingienne

Sommaire

Abréviations	3
Introduction : La vérité peut-elle s'opposer à la figure ?.....	13
Première partie : Une controverse eucharistique au IX ^e siècle ? Une dialectique entre « vérité » et « figure ».....	25
Chapitre 1 Autour de Corbie : des questionnements sur l'eucharistie	31
Chapitre 2 Paschase Radbert : <i>uerum corpus Christi, natum e Maria uirgine</i>	65
Chapitre 3 Ratramne de Corbie : <i>ueritas in narratione monstratur</i>	153
Conclusion de la première partie : Entre <i>μίμησις</i> , herméneutique et <i>ἀλληγορία</i>	253
Deuxième partie : La réforme liturgique carolingienne et la recherche d'une compréhension de la liturgie	265
Chapitre 4 La réforme liturgique carolingienne : des <i>libelli bene correcti</i> ?	269
Chapitre 5 Célébrer et comprendre la liturgie romaine en Gaule franque : <i>Gallus in Tiberim defluxit Rhodanus</i>	355
Conclusion de la deuxième partie : Une herméneutique de la liturgie entre allégorie explicative et <i>μίμησις</i> dramatique....	483
Conclusion : <i>figura</i> et <i>ueritas</i>	493
Bibliographie	507
Index des personnes.....	583
Table des matières.....	589

Abréviations

AAA<i>d</i>	<i>Antichità Altoadriatiche</i>
ActaSS	<i>Acta Sanctorum</i>
ALit	Analecta liturgica (S.-Anselme)
ALMA	Auteurs latins du Moyen Age
AL<i>w</i>	<i>Archiv für Liturgiewissenschaft</i>
AM	L'anaphore des apôtres Addaï et Mari
AMALAIRE, LO	AMALAIRE, <i>Liber officialis</i>
AmB	Sacramentaire de Biasca
AmBe	Sacramentaire de Bergame
AMNam	Analecta mediaevalia Namurcensia
AMP	Ancient and Medieval Philosophy
AMS	<i>Antiphonale missarum sextuplex</i>
AnBol	<i>Analecta Bollandiana</i>
Ath	<i>Année théologique</i>
AuC	<i>Antike und Christentum</i>
AugL	<i>Augustinus-Lexikon</i>
AUS.SLS	Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Latina Stockholmiensia
BALAC	<i>Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne</i>
BAug	Bibliothèque augustinienne
BEL	Bibliotheca Ephemerides liturgicae
BEL.S	Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia
BFra	Beihefte der Francia
BiblThom	Bibliothèque thomiste
BLE	<i>Bulletin de littérature ecclésiastique</i>
BMus	Bibliothèque du Muséon
BOURQUE 1	E. BOURQUE, <i>Étude sur les sacramentaires romains</i> . 1
BOURQUE 2/1	E. BOURQUE, <i>Étude sur les sacramentaires romains</i> . 2.1
BOURQUE 2/2	E. BOURQUE, <i>Étude sur les sacramentaires romains</i> . 2.2

BRHE	Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique
BSGRT	Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana
BSREL(B).L	Biblioteca di scienze religiose. Brescia. Sez. 3. La liturgia
BT.H	Bibliothèque de théologie. Série 4. Histoire de la théologie
BTT	Bible de tous les temps
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CAmbL	Corpus Ambrosiano-Liturgicum
CAO	<i>Corpus antiphonarium officii</i>
CBLa	Collectanea biblica latina
CCILL.A	Corpus christianorum. Instrumenta Lexicologica latina. Series A
CCLP	Corpus Christianorum. Lingua Patrum
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis
CCSG	Corpus Christianorum. Series Graeca
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CEAug	Collection des études augustinienes
CeLB.C	<i>Leabhar Breac</i> , Commentaire de la messe
CEFR	Collection de l'École française de Rome
CeM	Sacramentaire palimpseste irlandais de Munich
CeS	Missel de Stowe
CeS.C	Missel de Stowe. Commentaire de la messe
CFan	Cahiers de Fanjeaux
CFi	Cogitatio fidei
CHFMA	Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge
CLA	E.A. LOWE, <i>Codices latini antiquiores</i>
CLLA.1	K. GAMBER, <i>Codices liturgici latini antiquiores</i>
CLLA.S	K. GAMBER, B. BAROFFIO <i>et al.</i> , <i>Codices liturgici latini antiquiores. Supplementum</i>
CMSST	Collana di monographie edita della Società per gli Studi Trentini
CO	<i>Corpus orationum</i>
CPMA	Corpus philosophorum Medii Aevi

CQ	<i>The Classical Quarterly</i>
CS	Codices selecti phototypice impressi
CSCO – Syr	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium – Scriptores Syri
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
CSMLT	Cambridge Studies in Medieval Life and Thought – Fourth Series
CUFr	Collection des universités de France
DACL	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i>
DHGE	<i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques</i>
DRCH	<i>Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History</i>
DSp	<i>Dictionnaire de spiritualité</i>
DTC	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i>
EL	<i>Ephemerides Liturgicae</i>
EMEu	<i>Early Medieval Europe</i>
EO	<i>Ecclesia Orans</i>
ETH	<i>Études de théologie historique</i>
EtLi	Études liturgiques
FChLDG	Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte
FMSt	<i>Frühmittelalterliche Studien</i>
GaB	Missel de Bobbio
GaF	<i>Missale Francorum</i>
GaG	<i>Missale Gothicum</i>
GaM	Messes de Mone (dans GaV)
GaV	<i>Missale Gallicanum Vetus</i>
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GeA	Sacramentaire gélasien d'Angoulême
GeB	Sacramentaire gélasien d'Autun (Berlin, Philipps)
GeS	Sacramentaire de Saint-Gall (<i>Codex Sangall. No. 348</i>)
GeV	Sacramentaire gélasien ancien (<i>Reg. lat. 316</i>)
GrH	Sacramentaire grégorien <i>Hadrianum</i>
GrP	Sacramentaire grégorien de Padoue

GrS	Supplément au Sacramentaire grégorien
GrT	Sacramentaire grégorien de Trente
HBS	Henry Bradshaw Society
<i>HeyJ</i>	<i>Heythrop Journal</i>
<i>HJ</i>	<i>Historisches Jahrbuch</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
ILQu	Instrumenta liturgica Quarrerensa
IP	Instrumenta patristica
<i>Irén.</i>	<i>Irénikon</i>
IThS	Innsbrucker theologische Studien
<i>JLw</i>	<i>Jahrbuch für Liturgiewissenschaft</i>
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
LCL	Loeb Classical Library
LCP	Latinitas Christianorum Primaeva
LiCo	Liturgia Condenda
LMD	<i>La Maison-Dieu</i>
LQ	Liturgiegeschichtliche Quellen
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen
L-S	Charlton T. LEWIS – Charles SHORT, <i>A Latin Dictionary</i>
MARC	Anaphore alexandrine de saint Marc
MELi	Monumenta Ecclesiae liturgica
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
MGH.AA	Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi
MGH.CE	Monumenta Germaniae Historica, Capitularia episcoporum
MGH.Conc	Monumenta Germaniae Historica, Concilia
MGH.Ep	Monumenta Germaniae Historica, Epistolae
MGH.PL	Monumenta Germaniae Historica, Poetae Latinae medii aevi
MGH.QG	Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters
MGH.SRG	Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum
MGH.SRM	Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum

MHS.L	Monumenta Hispaniae sacra. Serie litúrgica
MLC	<i>Miscellània litúrgica catalana</i>
MNIR	Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome
MoO	<i>Liber ordinum</i>
MoS	<i>Liber Mozarabicus sacramentorum</i>
MS	<i>Mediaeval Studies</i>
MSR	<i>Mélanges de science religieuse</i>
MThS.H	Münchener Theologische Studien, Historische Abteilung
NA	<i>Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellen deutscher Geschichte des Mittelalters</i>
NESTORIUS	Anaphore de Nestorius
NRTh	<i>Nouvelle revue théologique</i>
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCM	Oxford Classical Monographs
OCP	<i>Orientalia Christiana Periodica</i>
OECS	Oxford Early Christian Studies
OR I, II, etc.	<i>Ordo romanus primus, secundus, etc.</i>
OrChr	<i>Oriens christianus</i>
OrSyr	<i>L'Orient syrien</i>
OTM	Oxford Theological Monographs
Par	Paradosis
ParDi	Parole de Dieu
ParLi	Paroisse et liturgie
ParOr	<i>Parole de l'Orient</i>
PASCHASE, Fréd	PASCHASE RADBERT, <i>Lettre à Frédugard</i>
PASCHASE, LC	PASCHASE RADBERT, <i>Liber de corpore et sanguine Domini</i>
PASCHASE, Mt	PASCHASE RADBERT, <i>Commentaire sur Matthieu</i>
PatSor	Patristica Sorbonensia
PE I	<i>Prex eucharistica I</i>
PE III/1	<i>Prex eucharistica III/1</i>
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
QMRKG	Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte

QuLi	<i>Questions liturgiques</i>
RATM	<i>Recherches de théologie ancienne et médiévale</i>
RATRAMNE, DC	<i>RATRAMNE, De corpore et sanguine Domini</i>
RBen	<i>Revue bénédictine</i>
RCatT	<i>Rivista catalana de teologia</i>
RDC	<i>Revue de droit canonique</i>
REA	<i>Revue des études anciennes</i>
REAug	<i>Revue des études augustinienes</i>
RED.F	<i>Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior : Fontes</i>
RevSR	<i>Revue des sciences religieuses</i>
RHE	<i>Revue d'histoire ecclésiastique</i>
RHEF	<i>Revue d'histoire de l'Église de France</i>
RHPR	<i>Recherches d'histoire et de philosophie religieuse</i>
RHR	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
RISM	<i>Répertoire international des sources musicales</i>
RivAC	<i>Rivista di archeologia Cristiana</i>
RMÂL	<i>Revue du Moyen Âge latin</i>
RPARA	<i>Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia</i>
RSPT	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i>
RSR	<i>Recherches de sciences religieuses</i>
RTCHP	<i>Recueil de travaux. Conférences d'histoire et de philologie, Université de Louvain</i>
SAC	<i>Studi di antichità cristiana</i>
SC	<i>Sources chrétiennes</i>
SCA	<i>Studies in Christian Antiquity</i>
SCH(L)	<i>Studies in Church History</i>
Schol.	<i>Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie</i>
Scr	<i>Scriptorium</i>
SE	<i>Sacris Erudiri</i>
SeL	<i>Storia e letteratura</i>
SeptSt	<i>Septuaginta-Studien</i>
SER	<i>L'anaphore de l'Euchologe de Sérapion de Thmuis</i>
SF	<i>Studia Friburgensia</i>
SFS	<i>Spicilegii Friburgensis Subsidia</i>

SGKA	Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums
SHG	Subsidia hagiographica
SpicFri	Spicilegium Friburgense
SSAM	Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo
SSL	Spicilegium sacrum Lovaniense – Études et documents
StAns	Studia Anselmiana
StAns – ALit	Studia Anselmiana – Analecta liturgica
StCH	Studies in Celtic History
StLi	<i>Studia Liturgica</i>
StLit NS	Studi di liturgia. Nuova serie
StMed	<i>Studi Medievali</i>
StPatr	<i>Studia Patristica</i>
STR	<i>Papyrus Gr. 254 de Strasbourg</i>
StSil	Studia Silensia
StT	Studi e Testi
SVigChr	Supplements to Vigiliae Christianae
TA	L'anaphore de <i>Tradition apostolique 4</i>
TAB	Texte und Arbeiten
TaS	Texts and Studies, Contributions to Biblical and Patristic Literature
THEODORE	L'anaphore de Théodore de Mopsueste
Theol(P)	Théologie
Theoph	Theophaneia
ThQS	<i>Theologische Quartalschrift</i>
ThSLG	Theologische Studien der Leo-Gesellschaft
TMCB	Travaux et mémoires
TPL	Textus Patristici et Liturgici
Tr.	<i>Traditio</i>
TRSR	Testi e ricerche di scienze religiose
TS	<i>Theological Studies</i>
TMAO	Typologie des sources du Moyen Âge occidental
TMAO 70	M. METZGER, <i>Les sacramentaires</i>
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
Ve	<i>Veronense</i> (« Sacramentaire » de Vérone)

VC	<i>Vigiliae Christianae</i>
VMPIG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
VP	Vita e pensiero
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZKG	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>
ZKTh	<i>Zeitschrift für katholische Theologie</i>
ZRP	<i>Zeitschrift für romanische Philologie</i>

Note sur les traductions

Lorsque l'édition citée donne une traduction, c'est celle-ci qui est employée.

Pour les *Ordines Romani* de la messe : traduction française établie par un groupe de travail de l'Institut supérieur de liturgie de l'Institut Catholique de Paris sur les sources liturgiques (Hélène Bricout, Élisabeth Gauché, Isaïa Gazzola, Christophe Lazowski) sur une base préparée par Élisabeth Gauché.

Pour les œuvres liturgiques d'Amalaire : traduction encore inédite établie par dom Anselme Davril, moine de Fleury et enseignant à l'Institut supérieur de liturgie.

Les autres traductions sont de l'auteur, sauf indication contraire.





Introduction :

La vérité peut-elle s'opposer à la figure ?

Une nouvelle question pour la théologie

Un sacramentaire – jadis attribué au scriptorium de Fulda –, qu'Éric Palazzo a montré provenir de celui de l'abbaye de Corvey en Saxe et conservé aujourd'hui à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich (*Clm 10077*), comporte un *Te igitur* historié reproduit sur la couverture de ce livre ainsi qu'à la page 12. Il a été écrit dans le dernier tiers du X^e siècle ; les huit premiers folios sont des ajouts liturgiques postérieurs (jusqu'au XII^e siècle) : le texte du sacramentaire proprement dit commence au f. 9v avec une page de titre qui débouche sur une brève description de la messe jusqu'à l'offertoire qui se poursuit au f. 10r¹ et se termine sur la marge gauche du f. 10v : les ff. 9v-10r sont écrits en lettres d'argent sur fond pourpre. La plus grande partie du f. 10 v. donne la conclusion de la *super oblata* et le dialogue de la préface, en commençant par le *Dominus vobiscum*. En face, le f. 11r donne le début de la préface : un grand V en or et décoré d'entrelacs en or, avec aussi du bleu et un peu de rouge, assez abondants, occupe le milieu et le haut de la page, tandis que le texte de la préface commune, jusqu'aux mots : *per Christum Dominum nostrum*, est disposé de part et d'autre du V. Cette double page, comme la suivante, est écrit en lettres d'or sur fond pourpre.

La partie haute du f. 11v donne la suite de la préface². Le centre de la page est occupé par une *Maestas Domini* dans une mandorle ovale sur un fond de feuille d'or dans un cadre dont la moitié haute est de couleur verte et la moitié basse, de couleur bleue : les couleurs conventionnelles du ciel et de la terre sont interverties.

¹ Cette description semble faire allusion à l'usage des *apologiae*.

² Le folio 11v est reproduit à la page 11.

Deux anges (ils ont deux ailes) volent de part et d'autre du haut de la mandorle, tandis que deux séraphins (ils ont six ailes, parsemés d'yeux) volent de chaque côté de sa partie basse. La figure du Christ dans la mandorle tient un globe terrestre ou impérial de la main gauche, dont l'index est dirigé vers sa droite (les trois autres doigts sont repliés), tandis que l'index de la main droite, d'une grandeur disproportionnée, est dirigé vers le haut. Les mots *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus* se trouvent autour de la partie haute de la mandorle, et la suite est en bas, en-dessus de la division de la page indiquée par l'index gauche du Christ et du changement de couleur du cadre de la mandorle. Ainsi, la préface et le début du *Sanctus* sont localisés en haut de la page, mais également, dans la partie terrestre de l'univers : c'est le chant de la création corporelle par la bouche de l'Église. La plus grande partie du chant est localisée en bas de la page, mais dans la partie supérieure, spirituelle et céleste, de la Création. Le Christ en majesté, au centre de la page comme du cosmos, est présenté comme souverain de l'univers, *Dominus Deus sabaoth*, véritable empereur dont le roi terrestre n'est que le vice-gérant. En élevant son doigt vers le haut (de la page), il fait descendre le ciel sur la terre (dans la partie basse de la Création), mais dans le même temps il fait monter vers le ciel le chant des fidèles encore sur la terre.

En face, le f. 12r ouvre le canon de la messe. Le f. 11r donne le titre de la préface (en abréviation) : s'il n'y a pas de titre au f. 12r, la mise en page montre qu'on change de registre. Un grand « T » en feuille d'or orné d'entrelacs à ses trois extrémités, inscrit dans un grand losange et qui fait office de croix, occupe tout le centre de la page. Les quatre coins du losange sont ornés de médaillons : à droite et à gauche ils montrent la Vierge Marie et saint Jean ; en haut, la main du Père s'étend vers son Fils dans un geste à la fois d'ostension et de bénédiction, entouré des mots : *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum*, « Père, entre tes mains je remets mon esprit » (Lc 23, 46) ; en bas se trouve un prêtre revêtu des ornements – qui semble figurer le célébrant de la messe –, regarde vers le haut et étend les mains dans le geste de l'orant. Le Christ, revêtu d'une tunique à manches courtes qui descend jusqu'aux genoux est cloué à la croix. Si sa tête est inclinée ses yeux sont ouverts, et l'enlumineur n'a montré aucune goutte de sang. Les premières paroles du canon, jusqu'à : *Filium tuum Dominum nostrum* occupent le losange. À la suite, les f. 12v et f. 13r, écrits en lettres d'argent sur fond pourpre, donnent la

suite du canon jusque vers la fin de la liste des saints dans le *Communicantes*. Le texte du canon se poursuit à partir du f. 13v, où les pages prennent leur aspect habituel dans le reste du sacramentaire d'une écriture à l'encre brune, sur du parchemin de couleur naturelle.

Cet ordonnancement des textes et leur décoration trahit une représentation fortement hiérarchisée de la liturgie. Il y a comme une montée vers un centre et sommet, puis un decrescendo. Abstraction faite des premières pages ajoutées après coup, le manuscrit s'ouvre avec des pages teintes en pourpre et des lettres d'argent, avec peu d'éléments décoratifs (le titre et le début de la description de la messe : f.9v-f.10r). Puis viennent deux pages où l'écriture en argent se poursuit sur une colonne avant le *P* du *Per omnia saecula saeculorum* qui prend toute la hauteur de la page et qui divise le f. 10v en deux parties inégales. Après ce grand *P* monumental, l'écriture passe à la feuille d'or pour le dialogue de la préface et, au f. 11r, le début de la préface avec son grand *V* richement orné. Le sommet de toute cette composition est atteint aux f. 11v-f. 12r dans la *Maiestas Domini* avec la conclusion de la préface et le *Sanctus* d'un côté, et le *Te igitur* historié en face, le tout en lettres d'or sur fond pourpre (sauf les premiers mots du canon sur un fond de couleur naturel à l'intérieur du losange). La suite du texte du canon est écrite d'abord en lettres d'argent sur fond pourpre (f. 12v-f. 13r) puis en lettres brunes sur fond naturel. Tout converge vers le dyptique constitué par la *Maiestas* et le *Te igitur* et procède de lui.

Dans une étude du sacramentaire de Drogon (BnF lat. 9428), un sacramentaire réalisé pour Drogon (801-855), fils illégitime de Charlemagne et évêque de Metz en 823, Robert C. Calkins a mis en lumière un développement dans l'organisation et l'ornementation des sacramentaires à l'époque carolingienne³. Il relève le passage d'un placement aléatoire et une mise en valeur peu développée de la transition entre la préface et le *Te igitur* dans les sacramentaires gélasiens et dans les premiers grégoriens, à des présentations plus soignées à partir de la deuxième génération de la famille grégorienne – en citant le Sacramentaire de Drogon comme un ouvrage

³ Robert C. CALKINS, « Liturgical Sequence and Decorative Crescendo in the Drogo Sacramentary », *Gesta* 25/1, 1986, p. 17-23.

ayant innové de manière importante sur ce point⁴. Ce sacramentaire innove aussi dans sa présentation de la semaine pascale : Calkins voit des parallèles entre la décoration et la présentation de cette partie du sacramentaire qui rappellent les formes d'un autel, d'un tombeau et d'un ciborium, et les commentaires liturgiques d'Amalaire sur le sens des préfaces et du canon⁵. Une influence directe n'est pas impossible, puisque le sacramentaire a dû être écrit peu de temps après la publication de ses commentaires.

Cette manière de mettre en valeur la fin de la préface et le début du canon atteint un haut degré de développement dans *Clm 10077*, comme nous l'avons vu. On peut adapter le commentaire du *Te igitur* du Sacramentaire de Gellone par Éric Palazzo pour l'appliquer au passage de la préface au canon de *Clm 10077* :

Les peintures de la fin de la préface et du début du canon de la messe du Sacramentaire *Clm 10077* combinent et juxtaposent le thème du sacrifice du Christ sur la croix avec la vision de sa majesté dans les cieux. Ce processus de combinaison et de juxtaposition de ces deux thèmes dans l'image du manuscrit carolingien fait sens, du fait de la présence de ces images dans les textes du canon de la messe qui évoquent et commémorent ces deux moments que sont la vision de la *Maiestas Domini* d'une part et le sacrifice d'autre part⁶.

Dans le Sacramentaire de Gellone, c'est une vision unifiée de l'action liturgique qui tient les différents plans historiques et spirituels ensemble dans le *hodie* de la célébration liturgique qui se manifeste dans son *Te igitur* historié comme nous l'avons relevé dans l'introduction à la première partie de cette étude. Ici, dans *Clm 10077*, la vision est plus chronologique et rituellement hiérarchisée, tend à juxtaposer plutôt qu'à unifier le signe et la réalité spirituelle signifiée

⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 20-21.

⁶ Cf. « La peinture du canon de la messe du Sacramentaire de Gellone combine et fusionne le thème du sacrifice du Christ sur la croix avec la vision de sa majesté dans les cieux, une fois la résurrection réalisée. Ce processus de combinaison et de fusion de ces deux thèmes dans l'image du manuscrit carolingien fait sens du fait de la présence de cette image dans les textes du canon de la messe qui évoquent et commémorent ces deux moments que sont le sacrifice d'une part et la vision de la *Maiestas Domini* d'autre part ». É. PALAZZO, « La mise en action des images dans l'illustration du sacramentaire de Gellone : le canon de la messe et le rituel baptismal », *Codex Aquilarensis* 29, 2013, 49-60, p. 51-52.

et témoigne d'une compréhension de la liturgie comme un drame sacré. Même s'il a été écrit plus qu'un siècle après la mort de Paschase Radbert, ce n'est peut-être pas entièrement sans importance que ce manuscrit ait été écrit à Corvey, où son influence devait encore se faire sentir ; la pensée d'Amalaire a dû aussi influencer les concepteurs de ce livre.

Dans le premier tome de cette étude, nous avons esquissé les grandes lignes des « trois voies » de la typologie biblique dans l'Antiquité chrétienne. Une première voie, associée à l'école d'Antioche et caractérisée par ce que nous avons appelé à la suite de Frances Young la *mímêsis* iconique, cherche son *σκοπός* dans la trame narrative elle-même, prise comme un tout cohérent, et s'est développée dans le sillage des écoles de rhétorique, fonctionnant en dialogue avec la culture littéraire de l'Antiquité. Une deuxième, associée à l'école d'Alexandrie et caractérisée par ce que nous avons appelé la *mímêsis* symbolique, cherche son *σκοπός* dans un « méta-récit » du plan divin du salut, et s'est développée dans le sillage du dialogue établi entre la révélation biblique et les écoles de philosophie de l'Antiquité⁷. Une troisième, associée au monde sémitique des Pères syriaques, est caractérisée par la typologie onto-symbolique que nous avons relevée chez Éphrem, dont le *σκοπός* est la Personne même du Christ, clef herméneutique et ontologique de la Création. On peut ainsi comprendre qu'une approche typologique des Écritures, de l'Église et des sacrements n'est pas un placage arbitraire de culture hellénistique sur un fond sémitique qui s'en trouverait dénaturé. Au contraire, puisque la Révélation – et la Création aussi dont elle constitue les prémices – sont typologiques, c'est la réalité elle-même qui est typologique. La typologie n'est pas un jeu littéraire : elle procède de l'être.

Dans un deuxième temps nous avons montré comment les « trois voies » de la typologie biblique caractéristiques des trois

⁷ Voir Frances M. YOUNG, *The Art of Performance : Towards a Theology of Holy Scripture*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1990 ; EAD., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, 1997 ; EAD., « Alexandrian and Antiochene Exegesis », *A History of Biblical Interpretation*, t. 1, *The Ancient Period*, éd. Hauser Alan J. – Watson Duane F., Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2003, 334-354 ; EAD., – Davis Ford, *Meaning and Truth in 2 Corinthians*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1987.

grands centres de la pensée chrétienne antique ont imprimé leur « figure » dans la prière et la théologie eucharistiques de ces trois Églises. Dans la forme de prière eucharistique (en anglais, on pourrait dire *eucharistic praying*) alexandrine, le Christ accomplit les figures dans son œuvre du salut et dans la vie de l'Église, au moyen d'une *mimêsis* symbolique dont la clef est la citation de Mt 1,11. Dans la forme de prière antiochienne, l'accomplissement des figures devient salut pour les croyants par l'actualisation de la Cène, au moyen d'une *mimêsis* iconique qui s'appuie sur la cohérence narrative du récit de l'accomplissement des figures par le Christ qui structure son action de grâce. Dans la forme de prière syro-orientale, on trouve une dynamique figurale qui introduit dans la participation sacramentelle par la puissance de l'Esprit. Sa clef est la personne même du Christ, qui accomplit les Écritures et a donné la « figure » de ce que l'Église célèbre. La nature sacrificielle de la célébration est soulignée par sa caractérisation de « mémorial ». Dans les trois cas, mais selon des modalités différentes, c'est le Christ qui accomplit les Écritures au sein de la célébration liturgique, afin que cet accomplissement devienne salut pour ceux qui y participent.

Il reste à poursuivre le chemin entrepris par une étude de la théologie eucharistique et de la liturgie à l'époque carolingienne :

Une première partie étudiera deux grands traités eucharistiques du haut Moyen Âge, ceux de Paschase Radbert et de Ratramne – tous les deux moines de l'abbaye de Corbie dans le département actuel de la Somme –, afin de voir quel rôle y joue la typologie, quel sens ces deux théologiens de l'eucharistie donnent au mot latin *figura* qui correspond au mot grec *τύπος*, et comment caractériser les théologies qu'ils ont développées.

La deuxième partie du deuxième volume étudiera les liturgies romano-franques, comme ont été examinées les autres familles liturgiques dans le premier volume. Jusqu'alors nous nous sommes limité aux sources eucharistiques ; ici, après une investigation des textes eucharistiques romano-franques, nous étudierons les rites de l'offertoire ainsi que ceux de la fraction et de la communion dans les liturgies gallicanes, dans la liturgie romaine, et dans les liturgies romano-franques. Cette investigation permettra de vérifier les conclusions des chapitres précédents. Cette partie comportera des commentaires « allégoriques » de la messe, car deux des sources importantes pour le rituel de la messe en dehors de Rome sont des

commentaires de ce genre. Cette étude débouchera sur une brève étude du Commentaire de la messe d'Amalaire et permettra de mieux définir ce qu'on doit entendre par « allégorie » dans ce contexte.

L'hypothèse de l'ensemble de ce travail comporte quatre éléments, chacun conduisant à répondre à une question afin d'en vérifier le bien-fondé. Les deux premiers éléments avec les questions correspondantes ont été traités dans le premier tome ; ils sont rappelés ici pour aider à la compréhension de ce qui suit :

- 1) Elle part de la question de la typologie, de la conception typologique de ce que nous appelons la liturgie et les sacrements à l'époque patristique. L'hypothèse de départ de notre étude est que les plus anciennes anaphores présupposent et témoignent de conceptions typologiques de l'eucharistie. Ces conceptions ne sont pas des simples systèmes interprétatifs ou grilles de lecture, mais possèdent une valeur ontologique ; comme le dit Mazza, « la réalité elle-même est typologique ». La première question se résume ainsi : les paléanaphores retenues témoignent-elles effectivement de conceptions typologiques de l'eucharistie, et le cas échéant, lesquelles ?
- 2) L'hypothèse concerne aussi les liturgies gallicanes et romaines de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge. La typologie, telle qu'elle aurait été dégagée des liturgies des premiers siècles, structure-t-elle ces familles liturgiques antérieures à l'acclimatation du rit romain dans le royaume franc, et, si tel est le cas, de quelle manière pour chaque famille ?

Il s'agit maintenant de vérifier les deux derniers éléments de l'hypothèse :

- 3) C'est dans ce contexte de changement liturgique du IX^e siècle que l'on constate le début des interrogations théologiques au sujet de la « présence » du Christ dans l'eucharistie, et un intérêt pour les commentaires de la liturgie, afin de savoir comment célébrer et comment comprendre le sens de cette célébration. À ce propos, nous formulons l'hypothèse que ce sont les transformations liturgiques en cours qui auraient provoqué ces interrogations, car les fonctionnements typologiques des liturgies gallicanes et de la liturgie romaine étaient différents.

Ce serait donc une « crise de la typologie » qui aurait donné naissance à des interrogations nouvelles : comment le corps et le sang du Christ sont-ils présents dans l'eucharistie ; comment doit-on célébrer maintenant, puisqu'il ne suffit plus de célébrer comme on le faisait jusqu'alors ; et comment doit-on comprendre cette nouvelle manière de célébrer ? Notre dernière question sera ainsi formulée : les traités théologiques et les commentaires liturgiques carolingiens témoignent-ils d'une telle « crise de la typologie », et s'ils en témoignent, peut-on y discerner un lien avec cette crise et les conséquences de la réforme liturgique ?

- 4) L'hypothèse concerne aussi la nature de l'adoption de la liturgie romaine en Gaule franque : que doit-on comprendre par « romanisation » de la liturgie à l'époque carolingienne ? En effet, ce n'est pas la liturgie romaine telle qu'elle était célébrée à Rome qui a été adoptée, car les rites de la messe romaine ont été réinterprétés et modifiés en fonction des pratiques gallicanes. Ce processus d'adaptation et d'inculturation a conduit à la naissance d'une nouvelle liturgie romano-franque. Notre hypothèse est que la liturgie romaine, au cours de ce processus, aurait reçu non seulement des éléments rituels et eucharistiques de l'ancienne tradition locale – elle-même déjà partiellement romanisée –, mais son fond propre aurait été réinterprété selon les catégories de la liturgie qu'elle avait déplacées. Dans le même temps, ces catégories des liturgies gallicanes se seraient elles-mêmes transformées⁸. Pour mieux saisir le sens et la portée de ces changements, il sera nécessaire de répondre à une deuxième question : la typologie, telle qu'elle aurait été dégagée des liturgies des premiers siècles, structure-t-elle les liturgies du haut Moyen Âge, et, si tel est le cas, de quelle manière ?

⁸ Une telle compréhension de la « romanisation » carolingienne de la liturgie est cohérente avec l'un des grands thèmes d'une récente collection de contributions à un colloque tenu à Cambridge en 2008, que « Rome » est autant une idée qu'un lieu, formulé par Claudia BOLGIA, « Introduction », *Rome Across Time and Space. Cultural Transmissions and the Exchange of Ideas, c. 500-1400*, éd. C. BOLGIA – R. MCKITTERICK – John OSBORNE, Cambridge University Press, 2011, 2014, 1-15, p. 5.

Au cours de cette étude nous serons amené à parler du « réalisme » eucharistique. Par cette expression, comme dans le premier volume, nous entendons une compréhension de la présence du corps du Christ dans l'eucharistie qui n'est pas simplement métaphorique, mais sans autre précision. C'est dans le contexte des discussions sur l'eucharistie à l'époque carolingienne étudiées ici, qu'on commence à exprimer une conception que nous qualifierons de « réalisme naïf », à savoir que le corps du Christ est présent dans l'eucharistie à la manière d'un corps comme nous en avons l'expérience dans cette vie terrestre.

C'est dans le contexte des développements que nous allons étudier qu'a vu le jour une telle compréhension de l'eucharistie. Cette conception exercera une influence importante et durable sur la théologie et la dévotion eucharistiques en Occident latin. En outre, elle a rendu possible la profession de foi rédigée par le cardinal Humbert et imposée à Bérenger de Tours lors d'un synode romain en 1059 :

Le pain et le vin qui sont déposés sur l'autel sont après la consécration non pas seulement le sacrement mais aussi le vrai corps et le vrai sang de Notre-Seigneur Jésus Christ, et [...] ils sont corporellement (*sensualiter*) et non seulement sacramentellement, mais en vérité [...] pris et brisés par les mains des prêtres et broyés par les dents des fidèles⁹.

Ce que nous verrons dans la suite permettra de comprendre que si la théologie qui sous-tend cette affirmation est bien paschasiennne, sa formulation reprend la terminologie utilisée par Ratramne.

⁹ [...] *panem et uinum quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam uerum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, et sensualiter non solum sacramento, sed in ueritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri*, cit. par LANFRANC, *Liber de corpore et sanguine Domini* 2, PL 150, 407-442, col. 411A, et par BERNOLD DE CONSTANCE, *Chronique* (mais qui le situe au synode de Tours de 1054), texte dans Robert B.C. HUYGENS, « Bérenger de Tours, Lanfranc et Bernold de Constance », *SE* 16, 1965, 355-403, p. 380-381 et *Symboles et définitions de la foi catholique* (Denzinger), éd. Peter HÜNERMANN – Joseph HOFFMANN, Paris, Cerf, 1996, 690, p. 254.

Le corpus de ce travail comporte trois groupes de sources :

1. Les traités eucharistiques de Paschase Radbert et de Ratramne de Corbie.
2. Deux commentaires allégoriques des liturgies gallicanes et irlandaises : la première Lettre du Pseudo-Germain, et le Commentaire irlandais de la messe conservé dans le Missel de Stowe et dans le *Leabhar Breac*.
3. Les principaux sacramentaires romano-francs avec les *Ordines romani* qui décrivent ces liturgies, ainsi que le commentaire de la messe du *Liber officialis* d'Amalaire.

Il n'est pas toujours possible d'attribuer de manière absolue une source liturgique à telle ou telle catégorie : par exemple, le Sacramentaire gélasien ancien témoigne de la liturgie célébrée par des prêtres dans les *tituli* ou églises de quartier à Rome, mais il contient aussi des ajouts de rites francs. Un aspect important de ce travail sera d'en tenir compte et surtout d'en rendre compte. Toutes ces sources seront présentées au fur et à mesure de leur étude.

Une présentation des plus importants travaux de recherche antérieure a été donnée dans le premier tome. On peut s'y reporter.

On peut aussi signaler ici une précision de terminologie pour éviter des méprises. Tout au long de cette étude, nous emploierons le mot *μίμησις*, [*mímêsis*]. Il est à comprendre à la lumière des travaux de Frances Young cités plus hauts, c'est-à-dire comme une empreinte mimétique dans un récit, une action ou une réalité physique ou spirituelle. Il ne s'agit pas de *mímêsis* dans le sens que prend ce mot dans des études comme celui de Ricard McCall, « Anamnesis or Mimesis ? Unity and Drama in the Paschal Triduum », ou de Patrick Prétôt, « La semaine sainte : le 'grand récit' ». Entre *mímêsis* et *anamnêsis*¹⁰ ». Ici, le sens d'*anamnesis* est proche de celui du « mémorial » (terme qui traduit l'hébreu *zikkaron*) biblique, et qui désigne « plus qu'un souvenir [...], l'actualisation, la célébration d'un évènement qui, accompli une fois pour toutes dans le passé, a la puissance de

¹⁰ Ricard McCALL, « Anamnesis or Mimesis ? Unity and Drama in the Paschal Triduum » *EO* 13/2, 1996, p. 315-322 ; Patrick PRÉTÔT, « La semaine sainte : le 'grand récit' ». Entre *mímêsis* et *anamnêsis* », *LMD* 287, 2017/1, 71-92.

donner sens à nos vies actuelles¹¹ », tandis que le sens de *mímêsis* s'apparente à ce que nous désignerons au chapitre 5 d'« allégorie métaphorique » : l'imitation rituelle d'une action passée. De telles imitations sont constitutives de la liturgie chrétienne : le baptême est un bain d'eau qui « imite » la mort et la résurrection ou la nouvelle naissance, et l'eucharistie « imite » la Cène. Cependant, dans la liturgie *mímêsis* et *anamnêsis* doivent aller de pair, la première étant au service de la seconde : elles peuvent en venir à s'opposer, ce qui est néfaste pour la compréhension de la liturgie et des sacrements, comme ce fut le cas dans les drames liturgiques qui se sont développés à partir de l'époque carolingienne¹². C'est probablement aussi un symptôme de la « crise de la typologie » qui traverse cette période. Ces différents sens de *mímêsis* ne sont pas sans lien, mais pour éviter des confusions il conviendra de le comprendre toujours comme « empreinte mimétique dans un récit ou dans une réalité physique ou spirituelle ».

¹¹ Paul DE CLERCK, « La prière eucharistique », *Dans vos assemblées. Manuel de pastorale liturgique*, t. 2, éd. Joseph GELINEAU, Paris, Desclée, 1989, 471-492, p. 480. Voir aussi : Robert MARTIN-ACHARD, « Souvenir et mémorial selon l'Ancien Testament », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3^e série, 15/5, 1965, p. 302-310, qui souligne le lien étymologique avec « proclamer », ce qui implique un lien avec la Parole, et qui précise, p. 309 : « Cette actualisation ne suppose pas le renouvellement des événements constitutifs du peuple de Yahvé grâce à une représentation dramatique, comme on en rencontre dans l'ancien Proche-Orient ; ce qui a été fait jadis n'a pas à être répété ; mais il s'agit que, de siècle en siècle, Israël reconnaisse par le signe du mémorial la valeur permanente des actes divins à son égard ».

¹² Voir Carol HEITZ, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, SEVPEN, « Bibliothèque générale de l'École pratique des hautes études. VI^e section », 1963.

Première partie :

Une controverse eucharistique au IX^e siècle ?

Une dialectique entre « vérité » et « figure »

Le royaume carolingien a été marqué par plusieurs controverses théologiques pendant la première moitié du IX^e siècle, concernant le *filioque*, l'adoptianisme hispanique, la vénération due aux images, la prédestination et l'eucharistie. Ces controverses se divisent assez naturellement en deux groupes. Dans les trois premières, des théologiens francs se trouvaient aux prises avec des adversaires extérieurs au monde carolingien qui parlaient d'autres langages théologiques. On peut même se demander si les Carolingiens ont réellement compris les arguments qu'on leur opposait. En revanche, les deux dernières controverses, sur la prédestination et autour de l'eucharistie, se sont déroulées à l'intérieur de l'aire culturelle carolingienne. Elles ont mobilisé en partie les mêmes théologiens, et même si – au moins dans un deuxième temps –, elles se sont influencées mutuellement, elles se sont déroulées de manière assez différente. La controverse sur la prédestination était nettement plus violente, et aussi plus unifiée. Deux points de vue s'affrontaient : celui surtout de Godescalc d'Orbais (v. 805-869), mais aussi de Ratramne de Corbie, Florus de Lyon et Loup de Ferrières (v. 805-v. 862), contre celui de Hincmar de Reims (806-882), Raban Maur (v. 780-856) et Jean Scot Érigène (800/815-v. 877)¹. La controverse eucharistique

¹ Les ouvrages les plus importants sont les suivants : GODESCALC D'ORBAIS, *Opusculum theologicum* 23, *De corpore et sanguine Domini*. <*De corpore et sanguine Domini*>, *Ceuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, éd. Cyrille LAMBOT, Louvain, SSL 20, 1945 ; RATRAMNE DE CORBIE, *De praedestinatione, liber I*,

s'en distingue de deux manières. D'une part, sans vouloir occulter les réelles oppositions, elle ressemble davantage à une discussion sur la recherche de la vérité qu'à un débat contradictoire. D'autre part, il y avait de fait, deux controverses eucharistiques, distinctes, mais connexes. Une première, plus violente, – où s'opposaient Amalaire de Trèves et Florus de Lyon² –, cherchait la méthode correcte, allégorique ou littérale, pour l'interprétation du rite eucharistique. Cette controverse est née dans le contexte du passage en Gaule franque des liturgies gallicanes à une liturgie romaine gallicanisée et de la recherche que ce passage a engendrée d'une meilleure compréhension des nouveaux rites, au moyen d'une exégèse renouvelée de cette liturgie nouvelle. Une deuxième discussion est venue se greffer sur cette première controverse, dont les participants principaux sont deux moines de Corbie, Paschase Radbert et Ratramne. Cette discussion constituait une recherche d'une compréhension correcte du changement du pain et vin en corps et sang du Christ dans la célébration eucharistique. On pourrait même les considérer comme une

Préface, *Epistolae uariorum inde a saeculo nono medio usque ad mortem Karoli II (Calui) imperatoris collectae*, éd. Ernst DÜMMLER, Berlin, Weidmann, MGH.Ep 6, 2, 8, 1974⁵, p. 149-151 ; FLORUS DE LYON (PSEUDO REMIGIUS), *De tribus epistolis liber*, PL 121, col. 985-1068 ; ID., *Libellus de tenenda immobiliter scripturae ueritate*, PL 121, col. 1083-1134 ; LOUP DE FERRIÈRES, *Liber de tribus quaestionibus*, PL 119, col. 619-648 ; HINC MAR DE REIMS, *De praedestinatione Dei et libero arbitrio*, PL 125, col. 65-474 ; ID., *Explanatio in Ferculum Salomonis*, PL 125, col. 817-834 ; ID., *Ferculum Salomonis, Carmina*, éd. Ludwig TRAUBE, Berlin, Weidmann, MGH.PL 3/2, 1964², p. 414-416 ; ID., *Ad simplices*, éd. Wilhelm GUNDLACH, « Zwei Schriften des Erzbischofs Hinkmar von Reims, 11 », ZKG 10, 1889, p. 258-310 ; RABAN MAUR, *Epistolae*, éd. E. DÜMMLER, Berlin, Weidmann, MGH.Ep 5, 9, 1974², p. 379-516 ; JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De praedestinatione*, éd. Goulven MADEC, Turnhout, Brepols, CCCM 50, 1978 ; ID., *Periphyseon : Livres 1-4*, éd. Édouard A. JEAUNEAU, Turnhout, Brepols, CCCM 161-165, 1996-2003.

² Les écrits de controverse de Florus contre Amalaire seront signalés plus loin. Son commentaire sur la messe s'opposait déjà à Amalaire par sa méthode, un commentaire littéral qui s'attache surtout à expliquer le texte du canon : FLORUS DE LYON, *Expositio missae*, dans Paul DUC, *Étude sur l'Expositio missae de Florus de Lyon suivie d'une édition critique du texte*, Bellay, Chaduc, 1937. Pour un texte amélioré de l'édition de 1937 avec une traduction française et un commentaire qui identifie en détail les sources de Florus : Dominique VANIER, « *Sequitur in mysterio* ». L'opusculum de actione missarum de Florus de Lyon, 2 t., Mémoire de licence canonique de l'Institut catholique de Paris, 2017.

seule controverse en deux étapes. En outre, Celia Chazelle a fait remarquer que les grands enjeux de la deuxième dispute sont exégétiques :

La tâche à laquelle le traité de Radbert et les autres écrits de cette controverse du milieu du IX^e siècle se sont consacrés est principalement exégétique : leur but est d'interpréter les enseignements des Écritures à propos d'une cérémonie liturgique et de la passion du Christ, qui semblent être dans une situation de conflit potentiel, soit entre eux, soit avec des témoignages empiriques, soit avec la tradition reçue au sujet du rituel de la messe. Ainsi, ils cherchent d'abord à réconcilier les caractéristiques sensibles du pain et du vin avec les textes bibliques auxquels la liturgie de la messe fait écho, en particulier les paroles du Christ lors de la Cène et en Jn 6, qui les identifient comme corps et sang, et aussi, dans une perspective plus large, de réconcilier la doctrine du caractère unique de la crucifixion articulée dans plusieurs épîtres néotestamentaires, en particulier He, avec le concept de l'eucharistie comme un sacrifice rédempteur du Christ³.

Cette analyse doit être étendue à la première controverse eucharistique, où Florus prenait position contre les interprétations allégoriques d'Amalaire et proposait un autre type d'exégèse liturgique. Dans cette phase de la controverse, le point de départ n'était ni le texte de l'Écriture ni un concept théologique, mais directement les textes et les rites de la liturgie : on cherchait à rendre compte de la présence et de l'action du Christ dans la liturgie. Au cœur des deux volets de la controverse se posait la question de la relation entre figure et vérité, une question aussi au cœur de l'exégèse biblique médiévale. Ainsi, il devient clair que la discussion/controverse théologique et liturgique autour de l'eucharistie était exégétique aussi bien dans sa méthode que dans son fondement même.

³ *Radbertus' treatise and the writings of the mid-ninth-century controversy are largely engaged in an exegetical task ; they aim to interpret scriptural teachings about a liturgical ceremony and Christ's passion that seem in potential conflict with one another, with empirical evidence, or with received tradition about that ritual. Thus they seek to reconcile, first, the visible features of bread and wine with the biblical texts echoed in the Mass liturgy identifying them as body and blood, particularly Jesus's words at the last supper and in John 6, and a second, wider concern, the doctrine of the crucifixion's uniqueness articulated in several New Testament letters, especially Hebrews, with the concept of the Eucharist as a redemptive sacrifice of Christ.* Celia M. CHAZELLE, « Exegesis in the Ninth-Century Eucharistic Controversy », *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, éd. C.M. CHAZELLE – Burton VAN NAME EDWARDS, Turnhout, Brepols, 2003, 167-187, p. 170.

Si le débat fut exégétique, il convient néanmoins de signaler une caractéristique propre de ces discussions⁴. Dans les commentaires bibliques carolingiens, les auteurs trouvaient des matériaux bruts chez diverses autorités, en particulier les Pères de l'Église, qu'ils sélectionnaient, adaptaient, transformaient et utilisaient selon leurs propres besoins intellectuels. La trame du commentaire était fournie par le déroulement du texte biblique, même si le contenu du commentaire pouvait parfois s'en éloigner de manière significative. Les travaux exégétiques de Paschase Radbert lui-même en sont une bonne illustration. Dans les traités théologiques carolingiens, l'Écriture est utilisée de manière plus libre : à partir d'un point de départ donné par la thèse défendue, un auteur choisissait et maniait des textes des Écritures, de la liturgie et des Pères en fonction de ses propres besoins. Dans les controverses eucharistiques, les théologiens qui y participaient trouvaient aussi leurs matériaux dans l'Écriture, dans la liturgie et chez les Pères. Mais il leur était impossible de se réclamer de l'enseignement d'un Père donné, car ils se sont posé des questions nouvelles. J.F. Fahey, dans une étude fondamentale sur Ratramne, dit :

La nature même des problèmes qu'affrontait Ratramne l'empêchait, même s'il le souhaitait, de copier servilement les conceptions de ses devanciers. Puisque le passé n'offrait aucune réponse explicite et prête à l'emploi, la voix de l'Antiquité ne pouvait jouer au mieux qu'un rôle indicatif⁵.

Ce n'était pas moins vrai pour Paschase. Il fallait donc innover, tout en voulant rester à l'intérieur de la tradition de l'Église. Ce débat autour de l'eucharistie, le premier dans l'histoire de la théologie chrétienne, était un débat carolingien, et doit être situé et compris dans le contexte carolingien. Mais comme tant d'autres aspects de cette époque, ce débat a établi un ordre du jour théologique qui s'est imposé aux siècles suivants, et reste actuel aujourd'hui.

⁴ Voir *ibid.*, p. 171.

⁵ *The nature of the problems which Ratramn faced prevented him, even if he had been so inclined, from copying slavishly the notions of his predecessors. Since the past offered no ready, explicit answer to his difficulties, the voice of antiquity could at best be only indicative for him.* John F. FAHEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie*, Mundelein IL, Saint Mary of the Lake Seminary, « Dissertationes ad lauream » 22, 1951, p. 48.

Nous allons donc nous pencher sur ces deux traités *De corpore et sanguine Domini* écrits par deux moines de Corbie. Nous commencerons par une mise en contexte des deux traités : pour les comprendre de manière juste, il est nécessaire de savoir pourquoi ils ont été écrits, dans quels buts, dans quelles circonstances, et aussi dans quel ordre. Puis nous étudierons chaque traité à part, ce qui nous permettra de mesurer jusqu'à quel point la théologie s'était éloignée des conceptions que nous que nous avons mises en lumière dans le premier volume de ce travail. Le vocabulaire du mystère, du sacrement et de la figure est encore bien présent, mais leur sens s'est profondément transformé. Cette étude nous fournira les matériaux dont nous avons besoin pour comprendre comment les concepts de *mímêsis* iconique et *mímêsis* symbolique sont passés de l'Antiquité au haut Moyen Âge, comment ils se sont transformés, quelles formes nouvelles de *mímêsis* sont en train de naître, et quelles voies nouvelles sont en train de s'ouvrir pour la théologie.

Chapitre 1

Autour de Corbie : des questionnements sur l'eucharistie

Le monastère de Corbie, sur la rive droite de la Somme, a été fondé par la reine Bathilde vers 660 et fut peuplé de moines en provenance de Luxeuil. L'abbaye s'est rapidement développée ; dès la fin du VII^e siècle, elle a connu une activité intense dans les domaines spirituel, économique et intellectuel¹. Son école monastique a joui d'un rayonnement particulièrement important à partir du IX^e siècle, stimulé par la fondation de l'abbaye de Corvey (nouvelle Corbie) en Saxe, et dans le contexte de l'évangélisation du nord et de l'est du royaume carolingien². Dès le VIII^e siècle le scriptorium produit des ouvrages dans une « écriture de Corbie » caractéristique, d'un graphisme très proche de l'écriture lombarde ; entre 771 et 780 il a été le foyer de la création du prototype de la minuscule caroline³. Le scriptorium a été particulièrement productif aux alentours de l'année 875 : en sont sortis alors les manuscrits les plus anciens, soit des œuvres principales de Paschase Radbert, de Ratramne et d'Engelmond († après 865), évêque de Soissons⁴, soit des grands écrivains

¹ Patrice COUSIN, « Les origines et le premier développement de Corbie », *Corbie, abbaye royale : volume du XIII^e centenaire* (1963), éd. Louis GAILLARD – Joseph DAOUST, Facultés catholiques de Lille, 1963, 19-46, p. 25-31 (formation de la bibliothèque et rayonnement du scriptorium).

² Helmut WIESEMAYER, « Corbie et le développement de l'école monastique de Corvey du IX^e au XII^e siècle », *Corbie, abbaye royale*, 211-222, p. 211-214.

³ Gérard OOGHE, « L'écriture de Corbie », *Corbie, abbaye royale*, 263-282, p. 264-265 ; 273-280.

⁴ Hincmar le fit mettre en 862 à la tête du diocèse de Soissons, où il demeura jusqu'en 865 sans jamais recevoir l'ordination épiscopale ; il composa un poème en vers héroïques en l'honneur de Paschase Radbert, conservé dans l'édition de Corbie (BnF lat. 7499, ff. 59-62) ; voir Henri DE MOREMBERT, « Engelmond », *Dictionnaire de biographie française*, dir. Roman D'AMAT, t. 12, Paris, Letouzey et Ané, 1970, col. 1295.

de l'abbaye depuis environ 830⁵. Ces manuscrits ont tous le même style d'écriture, ce qui conduit Jean-Paul Bouhot à les qualifier d'« 'édition' établie d'après les dossiers ou les exemplaires de travail laissés par les auteurs⁶ ».

1. Le dossier eucharistique de Paschase Radbert

Né vers 790 dans la région de Soissons, Radbert (plus tard il fait précéder ce nom par celui de Paschase) devint moine de Corbie en Picardie. En 822, il est envoyé parmi les fondateurs de Corvey, une fondation qui faisait partie du projet carolingien d'enraciner le christianisme parmi les populations germaniques des territoires récemment conquis⁷. Ce projet constitue une dimension importante du contexte socio-culturel des discussions autour de l'eucharistie au IX^e siècle, un projet dans lequel Corbie se trouvait étroitement impliqué. Charlemagne avait déjà transféré un contingent de militaires saxons illettrés à Corbie dans le cadre de son programme de pacification de la Saxe, où ils ont été mis sous la tutelle d'Adalhard (v. 751-826), le

⁵ Bernhard BISCHOFF, « Hadoard und die Klassikerhandschriften aus Corbie », *Mittelalterliche Studien : ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte* 1, Stuttgart, A. Hiersemann, 1966, 49-63, p. 56-57.

⁶ Jean-Paul BOUHOT, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*, Paris, Études augustiniennes, 1976, p. 25.

⁷ Voir Albert HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. 2, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1912²⁻³, p. 371-424 ; Émile AMANN, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 6, *L'époque carolingienne*, Paris, Bloud et Gay, 1937, p. 104-105, 188-190 ; Richard E. SULLIVAN, « The Carolingian Missionary and the Pagan », *Speculum* 28/4, 1953, p. 705-740 ; H. WIESEMAYER, « La fondation de l'abbaye de Corvey à la lumière de la *Translatio Sancti Viti* », *Corbie, abbaye royale*, 103-133, p. 109-114 ; Rosamund MCKITTERICK, *The Frankish Kingdoms under the Carolingians. 751-987*, Londres, Longman, 1983, p. 118 ; Brian STOCK, *The Implications of Literacy : Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton University Press, 1983, p. 263 ; Pierre RICHÉ, « Le christianisme dans l'Occident carolingien (milieu VIII^e-fin IX^e siècle », *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. 4, *Evêques, moines et empereurs (610-1054)*, dir. Gilbert DRAGON – P. RICHÉ – André VAUCHEZ, Paris, Desclée, 1993, 683-765, p. 719-721 ; Arnold ANGENENDT, *Das Frühmittelalter : die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart – Berlin – Cologne, W. Kohlhammer, 2001, p. 298-299 ; Hans Heinrich KAMINSKY, « Corvey », *Lexikon des Mittelalters*, t. 3, 1986, col. 295-297 ; Owen M. PHELAN, « Horizontal and Vertical Theologies : 'Sacraments' in the Works of Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie », *HTR* 103/3, 2010, 271-289, p. 276.

cousin de l'empereur. C'est Adalhard qui fonda un monastère en Saxe en 816. Le site primitif, *Hethis*, manquait de ressources⁸, si bien qu'en 822, Adalhard en effectua le transfert, avec l'aide de son frère Wala (v. 755-836), à *Villa Huxori*, à 60 km environ de Paderborn, sur la Weser. En 833, Warin (ou Placide : v. 800-856), d'ascendance franque et saxonne, succéda à Wala à Corvey⁹. Paschase participa à ces événements, mais fut élu abbé de son monastère d'origine à la fin de 843 ou au début de 844¹⁰. Vers 851, il démissionna de l'abbatiate ; après un bref séjour à Saint-Riquier, il revint à Corbie, où il resta jusqu'à sa mort vers 860/865¹¹.

Entre 831 et 833, à la demande de l'abbé Warin de Corvey, Paschase Radbert composa son *Liber de corpore et sanguine Domini*¹². Jean-Paul Bouhot le qualifie de « véritable manuel destiné à la formation religieuse des moines » saxons, convertis de fraîche date, au moyen d'un exposé de « l'ensemble de la doctrine chrétienne sans entrer dans la voie de la polémique ou de la critique¹³ ». Paschase dit lui-même dans son prologue, avoir composé son ouvrage dans un style simple, afin qu'il puisse nourrir ceux qui n'ont pas encore maîtrisé les arts libéraux¹⁴. Mais si la pensée exprimée dans ses vingt-deux chapitres est homogène, les nombreuses redites ne laissent transparaître aucun véritable plan ou argumentaire logique et suivi. Le jugement de son éditeur moderne, Beda Paulus, selon lequel « le livre apparaît plutôt comme une compilation de différents traités que comme un ouvrage unifié¹⁵ » paraît fondé. On pourrait formuler l'hypothèse que Paschase a rassemblé une série de conférences, ser-

⁸ Voir David GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, Sigmaringen, J. Thorbecke, « Beihefte der Francia » 20, 1990, p. 25, n. 90.

⁹ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰ Pour ces connections, voir H. WIESEMAYER, « La fondation de l'abbaye de Corvey », p. 127-128.

¹¹ Réginald GRÉGOIRE, « Paschase Radbert », *Dictionnaire de spiritualité* 12¹, col. 295-301.

¹² PASCHASE RADBERT, *Liber de corpore et sanguine Domini. Cum appendice epistola ad Fredugardum*, éd. Beda PAULUS, Turnhout, Brepols, CCCM 16, 1969, (PASCHASE, LC) introd., p. VIII.

¹³ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 120.

¹⁴ PASCHASE, LC, Prologue à Warin, l. 39-41, p. 5 ; voir D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, p. 84.

¹⁵ *erscheint das Buch eher als eine Zusammenstellung verschiedener Abhandlungen denn als Werk aus einem Guss*. PASCHASE, LC, introd., p. VIII.

mons ou opuscles traitant de l'eucharistie composés au fil des années pour les moines de Corbie ou de Corvey, et les a mis ensemble sans se soucier de supprimer des répétitions superflues ou d'imposer un plan d'ensemble.

D'après Paulus, ce *Liber de corpore et sanguine Domini* a connu quatre éditions¹⁶. Nous adopterons cette conclusion, mais en la modifiant pour tenir compte de l'analyse de Jean-Paul Bouhot de ce qu'il qualifie de « dossier » de Paschase sur l'eucharistie¹⁷. En effet, le corpus paschasien sur l'eucharistie – qu'attestent les manuscrits – ne se limite pas au *Liber de corpore et sanguine Domini*, mais comporte plusieurs autres documents :

- le *Liber* lui-même dans les deux versions dues à Paschase :
 - o une première envoyée à Warin
 - o et une seconde envoyée quelque temps plus tard à Charles le Chauve (823-877) ;
- un florilège de citations patristiques ;
- deux lettres de Paschase au moine Frédegard ;
- un commentaire de Mt 26,26 ;
- l'homélie *Magnitudo* de Fauste de Riez (v. 400/410-v. 490)¹⁸ ;
- une « lettre » qui s'ouvre par une citation du *De fide* d'Ambroise (339/337-397)¹⁹, et qui présente ensuite, un résumé de

¹⁶ *Stemma codicorum* : PASCHASE, LC, introd., entre p. XL et XLI.

¹⁷ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 120-124.

¹⁸ Il s'agit de la dix-septième homélie d'une collection attribuée à « Eusèbe » (avec parfois la précision « d'Emèse » ou « de Césarée ») : Homélie 17 (*De Pascha VI*), EUSÈBE « LE GALLICAN », *Collectio homiliarum*, éd. Frater GLOIRE – Jean LEROY, Turnhout, Brepols, CCSL 101, 1970, p. 195-208 ; pour l'attribution à Fauste de Riez, voir « Prologue », p. X.

¹⁹ *Pari modo oboedientiam fili obicere solent, quia scriptum est : Et specie inuentus ut homo, humiliavit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem. Et « hominem » prae misit et « usque ad mortem » dixit, ut intellegeremus oboedientiam mortis non diuinitatis fuisse, sed incarnationis, in qua et officia nostra suscepit et nomina. Didicimus itaque unam esse potentiam trinitatis, quam nos in ipsa quoque docuit passione. Filius enim patitur per corporis sacramentum, apostolis Spiritus Sanctus infunditur, in manus Patris commendatur spiritus, Deus quoque Pater maxima uoce signatur.* AMBROISE, *De fide libri V (ad Gratianum Augustum) II*, 10, 84-85, *Sancti*

la théologie eucharistique de Paschase²⁰.

11. La première édition du *Liber de corpore et sanguine Domini*

Son texte une fois terminé et revu personnellement, Paschase en envoya une copie à Warin vers 831/833, et en conserva l'original à Corbie. D'autres exemplaires ont été rapidement copiés et diffusés (cette première édition de l'ouvrage est attestée par une centaine de manuscrits²¹) ; on peut les grouper en deux familles de manuscrits. Selon Jean-Paul Bouhot et Beda Paulus, la première famille, qui fournit le meilleur texte de cette première édition, dérive des têtes de file BnF lat. 2854²² (seconde moitié du IX^e siècle, P dans le *stemma* de Paulus), British Library Royal 8 B XI²³ (IX^e siècle, O) et Royal 5 F XII²⁴ (XII^e siècle, E) qui dépendent tous de l'exemplaire envoyé à Warin, à Corvey. La seconde famille donne plusieurs formes de la première édition, mais témoigne aussi des deuxième, troisième et quatrième éditions : Bouhot pense que l'archétype de cette famille est l'exemplaire que Paschase conserva à Corbie²⁵. C'est assez vraisemblable : comme nous le verrons, Paschase continuait à retravailler son texte et à y ajouter de la documentation complémentaire en constituant son « dossier eucharistique ».

Ambrosii Opera t. VIII, éd. Otto FALLER, Vienne, Hoelder – Pichler – Tempsky, CSEL 78, 1962, p. 87-88. Dans son volume consacré à Paschase, la PL donne le texte de cette « lettre » intégralement, avec la citation d'Ambroise, à la suite de la deuxième lettre à Frédugard, avec comme sous-titre *Sententiae catholicorum Patrum*, PL 120, col. 1360B-1362C ; le texte de la première lettre suit aussitôt, sans discontinuité, et sans le dossier patristique.

²⁰ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, qualifie ce document de « sorte de lettre », p. 123. Le texte complet se trouve à la PL 120, col. 1360B-1362C ; dans l'édition de Paulus, la citation d'Ambroise est omise, et la « lettre », en caractères plus petits, fait suite directement à l'exposé de Mt 26,26.

²¹ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 83.

²² Voir PASCHASE, *LC*, introd., p. XII-XIII.

²³ *Ibid.*, p. XIII-XIV.

²⁴ *Ibid.*, p. XIV-XV.

²⁵ PASCHASE, *LC*, introd., p. XII-XV ; J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 120-121.

12. La deuxième édition du *Liber de corpore et sanguine Domini*

Cette activité de copie suggère que l'ouvrage de Paschase a suscité rapidement un intérêt qui dépassait les communautés de Corbie et de Corvey. Ce fut donc dans le climat intellectuel d'un intérêt renouvelé pour des questions de théologie eucharistique que Charles le Chauve vint à Corbie par dévotion, *causa orationis*, comme nous l'apprend un diplôme qui doit être daté entre le 14 décembre 842 et le début de février 843, par lequel il donna le pont de Daours à l'abbaye²⁶. Il est probable que ce fut à ce moment-là (il en sera question plus loin) que le roi interrogea le moine Ratramne, et peut-être d'autres moines de Corbie, sur la présence du Christ dans l'eucharistie²⁷. Au mois de septembre suivant, Paschase fut élu abbé de Corbie, tandis que Ratramne lui succéda dans sa charge d'écolâtre²⁸. Pour des raisons politiques, le nouvel abbé et le roi n'étaient pas en bons termes : disciple et ami de Wala (élu abbé de Corbie en 826 en succession de son frère Adalhard, mort en 836), Paschase partageait l'opposition de son prédécesseur à l'impératrice Judith (v.797-843), la mère de Charles²⁹. Il semble que ce fut lors de la visite de Charles à Corbie qu'il prit la décision de lui envoyer une édition révisée de son ouvrage, peut-être à la demande du souverain, voire comme offrande de paix ou contribution à une discussion, à laquelle le roi s'intéressait³⁰. Cet intérêt ne se réduisait pas à une simple curiosité intellectuelle, mais constituait un élément important de la fonction royale carolingienne : le roi carolingien se tenait pour responsable du bien-être religieux de ses sujets, et cette responsabilité s'étendait

²⁶ *Ibid.*, p. 74, avec les références données à la note 22 ; David GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, p. 30.

²⁷ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 84.

²⁸ *Ibid.*, p. 122 ; Willemien OTTEN, « Between Augustinian Sign and Carolingian Reality : the Presence of Ambrose and Augustine in the Eucharistic Debate Between Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie », *DRCH* 80/2, 2000, 137-156, p. 141.

²⁹ Voir Henri PELTIER, *Paschase Radbert, abbé de Corbie*, Amiens, L.-H. Duthoit, 1938, p. 49-64.

³⁰ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 121 ; W. OTTEN, « Between Augustinian Sign and Carolingian Reality », p. 141.

aux questions aussi bien liturgiques que dogmatiques³¹. Cette deuxième édition se distingue principalement par un poème dédicatoire et une préface au roi Charles³², et par l'ajout de plusieurs passages tirés d'auteurs plus anciens qui traitent surtout de miracles eucharistiques³³. Selon Beda Paulus, cette deuxième édition a été envoyée au roi à Noël 843 ou à Pâques 844³⁴. Dans la préface, Paschase dit qu'il l'envoie au moment où l'on a coutume d'échanger des cadeaux, mais que de tous les dons, le meilleur est celui de la foi :

et parce que tu m'as ainsi engagé, je désire que tous mes biens te soient agréables, j'ai décidé d'offrir à ta majesté non pas une lourde offrande de métal inerte, mais un opuscule qui, malgré sa petite taille, est d'une grande [valeur] quant au sacrement de la sainte communion³⁵.

³¹ Voir François-Louis GANSHOF, « L'Église et le pouvoir royal sous Pépin III et Charlemagne », *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma fino all'800*. SSAM 7, Spolète, 1960, 95-141, p. 104-105.121-122 ; J. Michael WALLACE-HADRILL, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford, Clarendon Press, 1971 ; William A. CHANEY, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England : The Transition from Paganism to Christianity*, Berkeley, University of California Press, 1970 (cette étude concerne directement les royaumes anglo-saxons, mais on peut y voir des analogies avec la royauté barbare ailleurs en Europe) ; David Henry MILLER, « Sacral Kingship, Biblical Kingship and the Elevation of Pippin the Short », *Religion and Culture in the Early Middle Ages*, éd. Thomas F.X. NOBLE – John J. CONTRENDI, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1987, p. 131-154 ; Patricia McCormick ZIRKEL, « The Ninth-Century Eucharistic Controversy : A Context for the Beginnings of Eucharistic Doctrines in the West », *Worship* 68/1, 1994, p. 2-23 ; pour l'intérêt personnel de Charles le Chauve pour des questions théologiques et hagiographiques, et pour l'importance du patronage royal pour la vie intellectuelle au IX^e siècle : R. MCKITTERICK, *The Frankish Kingdoms*, p. 214-215.

³² PASCHASE, *LC*, Prologue au roi Charles, p. 8-9.

³³ Les plus importants sont : PASCHASE, *LC*, 14, p. 86-88 (l. 30-43 : *Vitae patrum*, « Vie de Basile », ch. 7, PL 73, col. 301D-302A ; l. 44-40 : PAUL DIACRE, *Vita Gregorii Magni*, ch. 23, PL 75, col. 52C-53B) et 19, p. 103-104, où il fonde son interprétation allégorique de la commixtion comme correspondance au mystère de la passion du Christ sur l'autorité de « saints pères » qu'il n'identifie pas, l. 44-46. Les ajouts de la deuxième édition sont reproduits entre crochets dans l'édition de Paulus.

³⁴ PASCHASE, *LC*, introd., p. X ; voir aussi Celia M. CHAZELLE, *The Crucified God in the Carolingian Era : Theology and Art of Christ's Passion*, Cambridge University Press, 2001, p. 210.

³⁵ [...] *quia monuistis et mea, ut opto, uos delectant, decreui non ignauis ponderis metalli maiestati uestrae munus offerre, sed libellum, quamuis exiguum corpore, magnum*

Cette deuxième édition n'est représentée que par un seul manuscrit, BnF *lat.* 2855 (X^e siècle, K)³⁶.

Il semble que c'est aussi vers cette époque, que Paschase composa le commentaire sur Mt 26,26 qui fait suite à sa deuxième lettre au moine Frédugard (dont il sera question plus loin) et dont on trouve aussi le texte dans son *Commentaire sur Matthieu*. Ce texte ne se présente pas comme un extrait d'un autre ouvrage, mais comme un écrit complet en lui-même. Paschase donnait régulièrement des conférences spirituelles et des commentaires scripturaires aux moines³⁷. Si Charles le Chauve l'avait interrogé directement lors de sa visite à Corbie – ce qui n'est pas impossible –, ou si Paschase était au courant des questions que le roi avait posées à Ratramne – ce qui est hautement probable –, ce texte aurait pu constituer une contribution à la discussion ou une mise au point doctrinale à l'intention de sa communauté. En conséquence, ce commentaire a pu être écrit et prononcé dès 843 (Bouhot propose comme date le jeudi saint de cette année)³⁸. Cette hypothèse trouve un élément de confirmation dans le constat que ce passage du *Commentaire sur Matthieu* qui traite de l'eucharistie interrompt le développement du commentaire exégétique³⁹ : il ressemble à un écrit indépendant, inséré plus tard dans un texte composé ultérieurement.

13. La troisième édition du *Liber de corpore et sanguine Domini*

Peu avant la fin de son abbatiat, Paschase termina son *Commentaire sur Matthieu*, auquel il incorpora son exposé de Mt 26,26⁴⁰. En 851, des tensions à l'intérieur de la communauté amenèrent

tamen de sacramentis sacrae communionis. PASCHASE, *LC*, Prologue au roi Charles, p. 8.

³⁶ *Ibid.*, introd., p. X-XI, XXXI-XXXII.

³⁷ *Dum sacrae professionis oboedientia coram fratribus euangelium uti consuetudinis est diebus sollempnibus licet inelimato loquendi genere exortandi magis gratia quam docendi*. PASCHASE RADBERT, *Expositio in Matheo libri XII (I-IV)* I, éd. B. PAULUS, Turnhout, Brepols, CCCM 56, 1984, p. 1 ; [...] *qui uocem doctrinae quam sepe ex iussu Patris libenter audiunt in loquendo*. *Ibid.*, p. 3 ; voir D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, p. 31.

³⁸ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 118-119.121.

³⁹ Ce caractère est relevé par C.M. CHAZELLE, « Exegesis in the Ninth-Century Eucharistic Controversy », p. 171.

⁴⁰ PASCHASE RADBERT, *Expositio in Matheo libri XII (I-IV)*, introd. p. VIII-IX ; *ibid.*, (IX-XII), XII, 26,26, CCCM 56B, p. 1288-1298.

Paschase à renoncer à sa charge ; il se retira quelque temps à Saint-Riquier avant de revenir à Corbie comme simple moine⁴¹. Une partie de ces tensions ont pu résulter des différences entre le style des enseignements de l'écolâtre et de l'abbé. Ratramne citait les Pères très largement, puis les commentait, mais Paschase s'en servait avec une grande liberté, souvent sans tenir compte du contexte original et sans citer sa source explicitement⁴². Il ne se contentait pas d'accumuler des textes pour se justifier, mais mettait en œuvre les Pères de manière originale pour développer ses propres idées :

Le grand mérite de Paschase Radbert est son originalité dans son emploi des citations. Il est prêt à les modifier pour des raisons doctrinales. Les textes de preuve traditionnels dans les écrits savants carolingiens sont retissés de manière innovante, au lieu d'être simplement empilés pour constituer un dossier⁴³.

Ce que David Ganz tient comme méritoire a pu sembler suspect aux autres moines de Corbie ; de manière vraisemblable, Jean-Paul Bouhot pense que ce furent des accusations d'infidélité à la tradition qui conduisirent Paschase à augmenter, pendant ces années, son exemplaire du *De corpore* d'un florilège de onze citations patristiques destiné à démontrer sa fidélité à cette tradition⁴⁴.

Les soupçons à l'encontre de Paschase semblent ne pas s'être dissipés suite à sa renonciation à sa charge. Un moine de Corbie et ancien élève de Paschase, Frédugard, lui écrivit peu après 850 à Saint-Riquier pour faire part de ses inquiétudes⁴⁵, qui ont pu être attisées par l'écart entre le point de vue de Paschase et celui exprimé par Ratramne dans sa réponse à Charles. Paschase répondit à Frédugard pour le rassurer⁴⁶. Dans sa propre lettre il affirme d'abord la

⁴¹ O.M. PHELAN, « Horizontal and Vertical Theologies », p. 276.

⁴² W. OTTEN, « Between Augustinian Sign and Carolingian Reality », p. 141.150.

⁴³ *The great merit of Paschasius Radbertus is his originality in the use of quotations. He is ready to alter them for doctrinal purposes. The traditional proof-texts of Carolingian scholarship are enmeshed in a new work, rather than simply accumulated to form a dossier.* D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, p. 82.

⁴⁴ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 122.

⁴⁵ Nous résumons ici les conclusions de Bouhot : *ibid.*, p. 117-124.

⁴⁶ Le texte de cette lettre est donné comme *Postscriptum* dans l'édition de Paulus : PASCHASE, *LC*, p. 169-173 : voir J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 122, note 15.

conformité de son enseignement avec « l'autorité divine et l'enseignement des saints Pères⁴⁷ ». Il explique aussi que cette conformité peut être vérifiée grâce au bref florilège de citations patristiques qu'il avait ajoutées à la fin de l'exemplaire de son ouvrage conservé à Corbie⁴⁸. Les neufs premiers textes de ce recueil sont édités par Beda Paulus à la suite de la deuxième lettre à Frédugard⁴⁹. Paschase fait appel ensuite à une série d'autorités patristiques, Hilaire, Augustin, Ambroise, Cyprien, Léon, Grégoire, Cyrille d'Alexandrie, le Concile d'Éphèse, Jérôme⁵⁰, et aussi à celle du canon de la messe, qu'il attribue à saint Pierre, et à l'*Amen* par lequel tous répondent à cette prière⁵¹, pour affirmer sa thèse fondamentale : qu'après la consécration, le pain et le vin sont en vérité le corps et le sang du Christ. Il termine sa lettre par une mise en garde contre les théories d'Amalaire, sans toutefois le nommer : « Enfin, je t'en prie, ne suis pas les inepties quant au corps tripartite du Christ⁵² ».

Cette réponse de Paschase n'a pas dû suffire à rassurer Frédugard. Comme le relève Jean-Paul Bouhot, « les deux textes de saint Augustin que Ratramne avait mis au centre de sa théologie sacramentelle n'y figuraient pas⁵³ ». C'est alors que Paschase lui répondit de nouveau ; dans cette lettre, il reprend les grands thèmes de sa

⁴⁷ [...] *auctoritate diuina et sanctorum Patrum*. PASCHASE, LC, « Epistola ad Fredugardum, Postscriptum », p. 169.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 169, l. 766-770 ; voir aussi J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 122, note 14.

⁴⁹ PASCHASE, LC, « Epistola ad Fredugardum, Sententiae catholicorum Patrum breuitatis Compendio adnotae », p. 162-169 ; pour une analyse du florilège d'après le manuscrit de Paris, BnF lat. 12299 (XI^e siècle, Corbie) voir André WILMART, *Analecta Reginensia : extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican*, Biblioteca Apostolica Vaticana, StT 59, 1933, repr. anast. 1966, p. 276-277 ; voir J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 119, note 10.

⁵⁰ PASCHASE, LC, « Epistola ad Fredugardum, Postscriptum », p. 169-171, l. 781.791.795.798.800.801.819.820. 822.

⁵¹ *Ibid.*, p. 170, l. 804-811.

⁵² *Ad ultimum quaeso, ne sequaris ineptias de tripertito Christi corpore*. *Ibid.*, p. 173.

⁵³ Ces textes sont les suivants : « *Nisi manducaueritis* », inquit Saluator, « *carnem Filii hominis et biberitis sanguinem eius, non habebitis uitam in uobis*. » *Facinus uel flagitium uidetur iubere. Figura ergo est, precipiens passioni Domini esse communicandum et suauiter atque utiliter recondendum in memoria, quod nobis caro eius crucifixa et uulnerata sit*. AUGUSTIN, *De doctrina christiana* III, 16, 24, éd. Joseph MARTIN, Turnhout, Brepols, CCL 32, 1962, p. 92, cit. RATRAMNE, *De corpore et*

théologie eucharistique, avant de demander à son correspondant d'ajouter à son exemplaire personnel du *De corpore* resté à Corbie le texte de sa lettre et de « l'exposé que nous avons fait de ce mystère en commentant Matthieu [...] de sorte que ces textes permettent au lecteur de mieux comprendre, et que soit renforcée l'autorité des Pères⁵⁴ ».

Ainsi, vers 850, le dossier eucharistique comportait ces éléments :

- le texte du *Liber de corpore* composé pour Warin en 831-833, avec les modifications apportées en 843 lors de l'envoi à Charles le Chauve ;
- le recueil de onze citations patristiques ;
- la deuxième lettre de Radbert à Frédugard suivie de l'exposé sur Mt 26,26 ;
- la première lettre à Frédugard.

sanguine Domini : texte original et notice bibliographique 33, éd. Jan Nicolaas BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Amsterdam, North Holland Publishing Co., « Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks » 87, 1974 (RATRAMNE, DC), p. 51 ; *Nempe saepe ita loquimur ut pascha propinquant dicamus crastinam uel perendinam Domini passionem, cum ille ante tam multos annos passus sit, nec omnino nisi semel illa passio facta sit. Nempe ipso die Dominico dicimus, hodie Dominus resurrexit, cum ex quo resurrexit tot anni transierint. Cur nemo tam ineptus est ut nos ita loquentes arguat esse mentitos ? Nisi quia istos dies secundum illorum quibus haec gesta sunt similitudinem nuncupamus. Ut dicatur ipse dies qui non est ipse, sed reuolutione temporis similis eius, et dicatur illo die fieri propter sacramenti celebrationem, quod non illo die sed iam olim factum est ? Nonne semel immolatus est Christus in seipso ? Et tamen in sacramento non solum per omnes paschae sollempnitates sed omni die populis immolatur. Nec utique mentitur qui interrogatus eum responderit immolari. Si enim sacramenta quandam similitudinem rerum earum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac ipsa autem similitudine plerumque iam ipsarum rerum nomina accipiant. Sicut ergo secundum quandam modum sacramentum corporis Christi, corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi, sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est.* AUGUSTIN, Lettre 98 (à Boniface) 9, *Epistulae XXXI-CXXIII*, éd. Alois GOLDBACHER, Prague – Vienne, Tempsky, CSEL 34/2, 1898, p. 530-531, cit. RATRAMNE, DC, 35, p. 51-52 ; voir J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 122.

⁵⁴ [...] nostrae expositum, quod de caena ex hoc mysterio in Matheo exposueram [...] quatenus ex his lectori amplior augeatur sensus et confirmetur Patrum auctoritas, PASCHASE, LC, « Epistola ad Fredugardum », p. 153.

Un peu après, deux autres pièces ont été versées au dossier :

- l'homélie *Magnitudo* de Fauste de Riez ;
- et enfin, la « lettre » s'ouvrant par la citation du *De fide* d'Ambroise, suivie d'un résumé de la théologie eucharistique paschasienne⁵⁵.

Paschase meurt à Corbie aux environs de 860/865, le 26 avril ; une dizaine d'années plus tard, son dossier sur l'eucharistie fut intégralement recopié dans le scriptorium de son abbaye, mais les modifications de 843 furent incorporées au texte principal du *Liber de corpore* de 831-833. C'est la troisième édition d'après Paulus, dont la tête de file est le *ms* 775 (744) de la Bibliothèque municipale d'Arras (IX^e siècle, A dans la *stemma* de Paulus)⁵⁶, donc « l'édition de Corbie » identifiée par Bernhard Bischoff.

14. La quatrième édition du *Liber de corpore et sanguine Domini*

Entre cinq et dix années auparavant, vers 860/865, le dossier avait déjà été profondément remanié. Les trois manuscrits relativement tardifs de cette quatrième édition, BnF *lat.* 2857⁵⁷ (XII^e siècle, N), BnF *lat.* 2404⁵⁸ (XI^e siècle, Z) et Vatican, *Reg. lat.* 73⁵⁹ (XII^e siècle, W), reproduisent les pièces du dossier dans cet ordre :

- le texte du *Liber de corpore* de 831-833 avec non seulement les modifications de 843, mais aussi de nombreux autres ajouts, imprimés en caractères plus petits dans l'édition de Paulus ;
- la seconde lettre de Paschase à Frédugard suivie de l'exposé sur Mt 26,26 ;

⁵⁵ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 123, émet l'hypothèse que c'est Frédugard qui est à l'origine de l'ajout de l'homélie de Fauste, car la seconde lettre de Paschase en incorpore un extrait assez important ; cependant, l'origine du dernier élément du dossier, la « lettre », et qui n'est peut-être qu'un fragment, demeure énigmatique.

⁵⁶ Voir PASCHASE, *LC*, introd., p. XI, XXII ; J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 123-124.

⁵⁷ PASCHASE, *LC*, introd., p. XI-XII, XXXV.

⁵⁸ *Ibid.*, p. XI-XII, XXXVI.

⁵⁹ *Ibid.* ; c'est le manuscrit dont la version de la deuxième lettre à Frédugard suivie de neuf textes patristiques a été éditée par A. WILMART, *Analecta Reginensia*, p. 267-278.

- la « lettre », mais sans la citation d'Ambroise⁶⁰, qui suit donc immédiatement l'exposé sur Matthieu ;
- le florilège patristique réduit à neuf citations disposées dans un ordre différent ;
- la première lettre de Paschase à Frédugard⁶¹.

Paulus pensait qu'il s'agissait d'une quatrième édition, dérivée du manuscrit d'Arras ou de l'un de ses descendants, en raison de la date de ses témoins manuscrits. Mais Bouhot a montré que cette édition a été utilisée par le florilège de vingt-et-un fragments – dont il sera question plus loin –, parfois attribué à Hériger de Lobbes, et que Ratramne versa dans son propre dossier d'*auctoritates*. Ce florilège est donné par le *ms* 909 de la Bibliothèque universitaire de Gand, copié à Corbie vers 875, la source manuscrite principale pour le *De corpore et sanguine Domini* de Ratramne. Pour cette raison, l'archétype de la « quatrième » édition du *Liber de corpore* doit remonter aux environs de 860-865, donc avant la « troisième » édition⁶².

15. Une large diffusion et une influence durable

Ainsi, pendant une bonne trentaine d'années, entre l'envoi de la « première édition » de son ouvrage à Warin en 831/833 et sa mort en 860/865, Paschase continua à retravailler son texte et à enrichir son dossier eucharistique. Ce travail a très vraisemblablement duré encore plus longtemps, si l'on admet que la plus grande partie du *Liber de corpore et sanguine Domini* avait été écrite sous forme de textes séparés, avant d'être rassemblée par leur auteur. Il semble évident que ce travail, au moins après 843, avait été effectué pour répondre aux objections ou aux questions qu'on lui posait – c'est-à-dire qu'il travaillait dans un dialogue avec d'autres théologiens. Sa correspondance avec Frédugard nous est connue, mais ce moine n'était pas seul à s'interroger sur l'enseignement de Paschase. Dans

⁶⁰ L'édition de Paulus, qui prend comme base la quatrième édition, ne donne pas le texte d'Ambroise.

⁶¹ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 124, n. 19.

⁶² J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 124 (où l'auteur émet l'hypothèse que cette version aurait été réalisée vers 861 à l'usage d'Odon, moine de Corbie, devenu en cette année évêque de Beauvais) ; p. 139-144 (étude détaillée du florilège fausement attribué à Hériger).

sa deuxième lettre à Frédugard, il dit lui-même que « beaucoup » mettaient en cause au moins un aspect précis de sa doctrine, la possibilité de percevoir la présence eucharistique de manière sensible⁶³. Mais cette discussion n'a nullement amoindri l'influence de son traité. Il a été très vite recopié et diffusé, et même remanié à Corbie après sa mort (la « troisième édition » de Paulus). Plus de cent vingt manuscrits en subsistent aujourd'hui⁶⁴, et d'autres ont sans doute disparu.

2. La réponse de Ratramne à Charles le Chauve

Dès le début de son traité, Ratramne montre qu'il répond à une question que le roi Charles lui avait posée :

Tu me commandes, prince glorieux, de faire connaître à votre magnificence ma pensée quant au mystère du sang et du corps du Christ [...]. Votre majesté demande si ce que les fidèles reçoivent dans leur bouche devient le corps et le sang du Christ en mystère, ou en vérité⁶⁵.

Contrairement à Paschase, Ratramne ne prend pas l'initiative, mais répond à une demande, voire à une commande. Il en résulte un ouvrage bien différent par rapport à celui de Paschase, tant dans le contenu que dans la forme. Il est bien plus court, plus argumenté et plus construit. Il comporte une introduction (ch. 1-5) ; une première partie, où Ratramne explore et précise le sens des termes *figura* et *ueritas* (ch. 6-49) ; une seconde partie, où il présente son propre dossier patristique, dans le but de montrer que la distinction qu'il pose entre le corps historique et le corps eucharistique du Christ est conforme à la tradition des Pères (ch. 50-96) ; et enfin une

⁶³ *Quaeris enim de re ex qua multi dubitant*, suivi d'un résumé de son enseignement de l'identité entre les deux corps, PASCHASE, LC, « Epistola ad Fredugardum », p. 145-146.

⁶⁴ PASCHASE, LC, introd., p. IX ; J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 103.

⁶⁵ *Iubes gloriose princeps, ut quid de sanguinis et corporis Christi mysterio sentiam uestrae magnificentiae significem [...]* *Quod in ecclesia ore fidelium sumitur corpus et sanguis Christi, quaerit uestrae magnitudinis excellentia in misterio fiat, an in ueritate*. RATRAMNE, DC, 1, p. 43, 5, p. 44. Ratramne s'adresse au roi à la deuxième personne du singulier, mais il parle du souverain au pluriel ; nous avons conservé ce mélange du tutoiement et du vouvoiement dans la traduction, malgré son caractère surprenant en français.

conclusion (ch. 97-102)⁶⁶.

21. Quand Ratramne a-t-il répondu à la question du roi ?

Les interrogations conjointes de la date de la question du roi et de la rédaction de la réponse ont reçu diverses réponses de la part des historiens. Ces hypothèses ont été exposées et évaluées par J.-P. Bouhot, dont nous résumons les conclusions⁶⁷.

211. Vers 850 ?

Plusieurs historiens ont proposé une date aux alentours de 850 : en raison de son contenu, l'ouvrage de Ratramne a dû être composé peu de temps après celui de Paschase. Mais ces auteurs estiment que d'une part, le traité de Ratramne constitue une réfutation directe des thèses de Paschase, et que d'autre part, Ratramne n'aurait pas pu contredire son abbé directement. C'est ainsi qu'ils reportent la composition de l'ouvrage après la démission de Paschase de la charge abbatiale⁶⁸. Cependant, Ratramne n'a pas écrit de sa propre initiative, mais à la demande du roi ; et si la théologie de son traité diffère de celle de Paschase, il ne vise jamais les idées de son confrère et abbé directement⁶⁹. En conséquence, il semble que le problème conduisant à dater le texte des environs de 850 n'existe pas : Ratramne ne fait rien d'autre que de répondre aux questions posées par le roi. En outre, ce fut vers 850 qu'eut lieu l'échange de lettres entre Paschase et Frédugard. Ce dernier semble avoir eu connaissance de l'argumentaire de Ratramne, ce qui suggère que son ouvrage soit « tombé dans le domaine public » quelque temps avant cet échange

⁶⁶ L'auteur indique lui-même les articulations principales de son exposé : *Harum duarum questionum primam inspiciamus*, RATRAMNE, DC, 6, p. 44 ; *Iam nunc secundae quaestionis propositum est inspiciendum*. Ibid., 50, p. 55.

⁶⁷ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 78-85.

⁶⁸ Position tenue par Joseph TURMEL, *Histoire des dogmes*, t. 5, *La grâce actuelle, les sacrements en général, le baptême, la confirmation, l'eucharistie, le mariage*, Paris, Rieder, 1936, p. 422-423 ; Maïeul CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain, Abbaye du Mont César – Paris, Desclée De Brouwer, 1933, p. 88 ; H. PELTIER, *Paschase Radbert*, p. 76-77 ; J.F. FAHEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn*, p. 11.

⁶⁹ Voir J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 84 ; C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy », *Tr.* 47, 1992, 1-36, p. 5-9 ; EAD., *The Crucified God*, p. 211.

épistolaire⁷⁰. Enfin, on sait que Charles interrogea Ratramne en 849 au sujet de la controverse sur la prédestination suscitée par Godescalc d'Orbais (v. 805-v. 868)⁷¹, et que Ratramne lui envoya en réponse deux volumes, un dossier patristique et une réflexion théologique. Dans la préface au premier volume, il évoque la demande faite par le roi :

Par amour pour la religion, votre majesté a daigné enjoindre à notre humilité, à propos d'une question récemment soulevée mais déjà décidée dans le passé par les saints Pères, que je t'envoie des passages extraits des livres de ces saints, au moyen desquels tu seras parfaitement éclairé quant à ma pensée sur ce sujet⁷².

Charles aurait pu interroger Ratramne sur les deux questions au même moment, mais cela semble peu probable, et cela pour deux raisons. D'une part, on peut s'étonner que ce dernier ne fasse pas d'allusion dans l'un des ouvrages à l'autre, ni à la demande du roi qui l'aurait suscité : il semble qu'il n'y ait pas de lien entre les deux œuvres dans l'esprit de l'auteur. D'autre part, on voit mal comment Charles aurait eu l'idée de consulter un moine dont la personne et la pensée lui auraient été totalement inconnues dans le contexte d'une controverse, celle sur la prédestination, qui était d'une ampleur nationale. Ainsi, Ratramne a dû se faire connaître de Charles avant 850. Le moment le plus probable est la venue du roi à Corbie à la fin de 842 ou au début de 843.

212. Vers 876 ?

Des auteurs des XVI^e et XVII^e siècles, et, au début du XX^e, Raoul Heurtevent⁷³, ont proposé une date aux environs de 876, mais en s'appuyant surtout sur le titre donné par l'édition imprimée de Cologne de 1531 : *Bertrami presbyteri De corpore et sanguine Domini*

⁷⁰ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 80.

⁷¹ *Ibid.*, p. 37-38.

⁷² *Cuius quoque religionis amore humilitati nostrae maiestas uestra iniungere dignata est, ut de nuper exorta quaestione, sed olim iam a sanctis patribus determinata, collecta ex sanctorum libris capitula vobis dirigerem, quibus, qualiter de ea sentirem, manifestius vobis eluceret*, RATRAMNE, *De praedestinatione, liber I*, Préface, *Epistolae variorum*, éd. E. DÜMMLER, Berlin, Weidmann, MGH.Ep 6, 2,8, 1974³, 127-206, p. 150.

⁷³ Raoul HEURTEVENT, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, Paris, Beauchesne, 1912, p. 189, n. 2.

liber ad Carolum magnum imperatorem. Charles le Chauve n'a reçu le titre impérial qu'en 875 ; ce qui suggère la date de 876. Mais cette édition avait été faite sur un seul manuscrit, inconnu, et on ne trouve l'attribution à « Bertram » qu'à partir du début du XII^e siècle, non pas dans des manuscrits de l'ouvrage de Ratramne, mais dans des manuscrits du *De scriptoribus ecclesiasticis* de Sigebert de Gembloux⁷⁴ (c. 1030-1112). En outre, la dédicace « à Charles le Grand », attestée aussi par le *ms Universitätsbibl. IX. 20* de Heidelberg, fait penser plus à Charlemagne qu'à Charles le Chauve. L'hypothèse de 876 peut donc être écartée.

213. Vers 844 ?

Une troisième hypothèse a été émise par Roger Béraudy et par l'éditeur moderne du *De corpore et sanguine* de Ratramne, Jan Nicolaas Bakhuizen van den Brink⁷⁵ : « Il semble probable que les discussions soulevées par le traité de Radbert, lorsqu'en 844 il fut connu du public, incitèrent le roi Charles à demander l'avis de Ratramne sur l'enseignement de ce traité⁷⁶ ». Mais, comme nous l'avons vu, la première édition du livre de Paschase s'est diffusée rapidement : il fut très probablement « connu du public » bien avant 844. Et, comme on vient de le voir, le livre de Ratramne n'engage pas directement celui de Paschase – même si les perspectives des deux sont très différentes –, et ne donne aucun avis quant à l'enseignement de son abbé.

214. Entre 853 et 856 ?

Une autre hypothèse a été formulée plus récemment par Celia Chazelle⁷⁷. Elle signale une série de textes des environs de 850 qui

⁷⁴ SIGEBERT DE GEMBOUX, *De scriptoribus ecclesiasticis* 95, PL 160, 547-592, col. 569A, avec mention de deux manuscrits qui donnent la lecture *Ratramus*.

⁷⁵ Roger BÉRAUDY, *L'enseignement eucharistique de Ratramne, moine de Corbie au IX^e siècle dans le De corpore et sanguine Domini. Étude sur l'histoire de la théologie eucharistique*, Thèse de doctorat, Lyon, Faculté de théologie, 1953, p. 19-20 ; RATRAMNE, DC, ch. 1 : « La tradition littéraire et manuscrite. Datation », 5-28, p. 26-28.

⁷⁶ R. BÉRAUDY, *L'enseignement eucharistique de Ratramne*, p. 11.

⁷⁷ C.M. CHAZELLE, *The Crucified God*, p. 211-215 ; EAD., « Exegesis in the Ninth-Century Eucharistic Controversy », p. 169.

font état des interrogations, voire d'une dispute, à propos de la relation entre le corps historique et le corps glorieux du Christ : un *De corpore et sanguine Domini*, et un fragment d'un autre écrit sur le même sujet, tous deux de Godescalc d'Orbais, qui datent de l'époque de son emprisonnement à Hautvillers (849-868/869) et où il s'oppose aux idées de Paschase⁷⁸ ; un florilège patristique contre les *ineptias* de Jean Scot Érigène rassemblé par Adrevald de Fleury (v. 820-ap. 878/879) probablement après l'arrivée de Jean Scot en Francie vers 848⁷⁹ ; une allusion possible dans le commentaire de Jean Scot sur la *Hiérarchie céleste* du Pseudo-Denys, écrit vers 862 – où Érigène affirme que le corps du Christ dans l'eucharistie ne peut pas être perçu par les sens⁸⁰ – ; une lettre de Raban Maur de 853-856 dans laquelle ce dernier fait allusion aux erreurs de « certains » qui croient à l'identité des corps crucifiés et eucharistiques et à son traité (perdu) contre cette opinion⁸¹. Chazelle verse aussi dans ce dossier ce qu'elle qualifie de « défenses » par Paschase de sa doctrine, ses lettres à Frédugard écrites peu après 850, et le commentaire sur Mt 26,26, qu'elle date des mêmes années. Cependant, nous avons vu qu'il convient davantage de faire remonter cette portion du *Commentaire sur Matthieu* au jeudi saint 843. Elle renvoie également au poème de Hincmar de Reims (v. 806-882), le *Ferculum Salomonis* et au commentaire en prose qu'il en a fait⁸² ; elle pense que ce fut dans le contexte de ce même débat autour de la relation des corps eucharistique et historique, vers 853-856, que Hincmar affirma l'identité entre ces deux corps dans ses écrits destinés à Charles le Chauve. Chazelle propose la querelle sur la prédestination, entre Godescalc d'Orbais et ses contradicteurs, au premier rang desquels se trouvait l'évêque de Reims, comme déclencheur de la controverse sur l'eucharistie.

⁷⁸ GODESCALC D'ORBAIS, *De corpore et sanguine Domini*, p. 324-335.335-337.

⁷⁹ ADREVALD DE FLEURY, *De corpore et sanguine Domini contra ineptias Ioannis Scoti*, PL 124, col. 947-954.

⁸⁰ JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem* 1, 3, éd. Jeanne BARBET, Turnhout, Brepols, CCCM 31, 1975, p. 17, l. 584-594.

⁸¹ *Nam quidam nuper de ipso sacramento corporis et sanguinis Domini non rite sentientes dixerunt, hoc ipsum esse corpus et sanguinem Domini, quod de Maria uirgine natum est, et in quo ipse Dominus passus in cruce est et resurrexit de sepulcro. Cui errori, quantum potuimus, ad Eigilum abbatem scribentes restitimus et quod uere credendum est aperuimus.* RABAN MAUR, Ep. 56, *Epistolae*, éd. E. DÜMMLER, p. 513.

⁸² HINCMAR DE REIMS, *Ferculum Salomonis, Carmina*, éd. L. TRAUBE, p. 414-416 ; *Id.*, *Explanatio in ferculum Salomonis*, PL 125, c. 817-834.

C'est pour cette raison qu'elle propose 853/856 comme date de la rédaction par Ratramne de son *De corpore et sanguine Domini*. S'il est vrai que la question eucharistique comporte une dimension sotériologique, Chazelle elle-même avoue qu'il n'y a aucune preuve que Paschase ait vu un lien entre les deux conflits⁸³. Quant à Ratramne, si « sa doctrine eucharistique est conforme à sa conception de la prédestination par Dieu des élus au salut et des méchants à la damnation », il n'est pas clair que cette doctrine eucharistique ait été « directement influencée par la part qu'il a prise dans la dispute sur la prédestination⁸⁴ ». En revanche, il est certain que pour Hincmar et Godescalc les deux disputes étaient connexes. Godescalc affirme qu'il a composé son propre *De corpore et sanguine Domini* pour répondre à l'ouvrage de Paschase⁸⁵, et il relie son refus du réalisme eucharistique paschasien à son rejet de l'idée que le Christ avait été crucifié pour tous les hommes⁸⁶. De son côté, Hincmar, dans le commentaire du *Ferculum Salomonis*, affirme que la capacité de l'eucharistie de sauver tous ceux qui la reçoivent avec foi dépend à la fois de la volonté salvifique universelle de Dieu et de l'identité de l'eucharistie avec le corps et le sang crucifiés du Christ ; et dans son *De cauendis uitiis et uirtutibus exercendis*, écrit pour Charles le Chauve dans les années 860 ou au début des années 870, il articule sa réfutation de la théologie de la prédestination de Godescalc à sa discussion de l'eucharistie, où il se montre de nouveau en accord avec Paschase⁸⁷. Il semble donc que le débat eucharistique ait débouché sur le débat sur la prédestination (dont l'origine est distincte) ; mais il ne semble pas que le débat sur la prédestination ait été le foyer de celle sur l'eucharistie.

⁸³ [...] there is no certain evidence of what relation, if any, Paschasius saw between the two conflicts. C.M. CHAZELLE, *The Crucified God*, p. 214.

⁸⁴ [his] eucharistic doctrine is in line with his concept of God's predestination of the elect to salvation and the wicked to damnation, whether or not it was directly influenced by his participation in the predestinarian debate. C.M. CHAZELLE, *The Crucified God*, p. 236.

⁸⁵ GODESCALC, *De corpore et sanguine Domini*, p. 325, l. 13-14 et note.

⁸⁶ *Ibid.*, 331-335, et note 1 (p. 331), où l'éditeur indique que dans ce passage Godescalc critique la position d'Hincmar.

⁸⁷ HINCMAR, *Explanatio in ferculum Salomonis*, PL 125, c. 818B-C.826-827.831-832 ; *Id.*, *De cauendis uitiis et uirtutibus exercendis* 3, éd. Doris NACHTMANN, Munich, MGH.QG 16, 1998, p. 226-266 ; pour la datation, voir *ibid.*, p. 23-24.

215. En 843, après la visite de Charles le Chauve à Corbie

Nous avons vu que ce fut à la fin de 842 ou au début de 843 que Charles le Chauve séjourna à Corbie, et que ce fut probablement à ce moment là, qu'il interrogea les moines au sujet de la présence du corps du Christ dans l'eucharistie. Les autres dates proposées ne pouvant pas être retenues, ce séjour demeure l'occasion la plus probable de la rédaction du *De corpore et sanguine Domini* de Ratramne⁸⁸.

22. Pourquoi Charles a-t-il posé des questions sur l'eucharistie en 842/843 ?

Le *Liber de corpore et sanguine Domini* de Paschase a été écrit comme « manuel » pour la formation de moines saxons convertis depuis peu : il s'inscrit ainsi dans le programme de la christianisation des territoires annexés au royaume carolingien, et dans la politique religieuse de son roi. Le *De corpore et sanguine Domini* de Ratramne, malgré son caractère très différent, s'y inscrit aussi, mais d'une autre manière. En effet, le roi carolingien était un chef à la fois politique et religieux et se tenait pour le mandataire de Dieu pour corriger ce qui en aurait besoin dans la vie religieuse du clergé et du peuple. La bienveillance de Dieu envers le royaume dépendait de l'exercice de ce pouvoir sacré et de l'obéissance des sujets envers lui⁸⁹. Comme remarque J.-P. Bouhot :

Comme pour une part l'unité de l'empire reposait sur la communauté de foi, elle-même assurée par les pratiques essentielles du baptême et de la messe, il n'est guère surprenant que le jeune roi Charles ait interrogé les moines de Corbie à propos de ces sacrements⁹⁰.

⁸⁸ Malgré la nature convaincante de l'argumentaire de J.-P. Bouhot, il convient de rappeler qu'il s'agit d'une hypothèse, même si elle semble mieux tenir compte des données historiques que d'autres propositions. Comme le signale D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, p. 88 : *Bouhot is unable to offer any new evidence for his dating, which must be regarded as a subtle and attractive hypothesis.*

⁸⁹ Voir F.-L. GANSHOF, *Frankish Institutions under Charlemagne*, trad. Bryce Lyon – Mary Lyon, New York, Norton, 1968, p. 12 ; l'auteur parle de Charlemagne, mais ce qu'il en dit est aussi valable pour ses successeurs.

⁹⁰ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 84.

Que le roi carolingien intervienne dans une question de doctrine était donc normal. Il était aussi normal qu'il prépare son intervention en s'informant auprès de personnes qualifiées. Thomas Noble a étudié de près les grandes controverses théologiques qui ont agité rois et ecclésiastiques carolingiens de 767 aux années 820 – le premier iconoclasme byzantin et son traitement par l'assemblée et le concile de Gentilly en 767, la controverse des années 790 sur l'enseignement de Nicée II sur les images, la querelle sur l'adoptianisme des années 790, la controverse autour du *Filioque* au début du IX^e siècle, et les rebondissements du deuxième iconoclasme en Occident dans les années 820⁹¹. Son investigation lui permet de conclure que, si le roi carolingien s'occupait bien de questions théologiques, il n'agissait pas seul. Il demandait l'avis de conseillers choisis, mais d'autres personnes gardaient la possibilité d'intervenir dans les débats. Lorsqu'il se trouvait confronté à une question théologique, le roi demandait au pape la permission de tenir un concile, puis, une fois une décision prise, il envoyait des ambassadeurs en informer le pape. Il arrivait, comme en 810 et en 825, et peut-être aussi en 792, que ses envoyés débattaient avec le pape : dans les questions des images et du *Filioque*, les Francs et le pape restaient sur leurs positions respectives, sans éprouver de gêne⁹². Noble résume ses conclusions ainsi :

Les enjeux des disputes doctrinales furent identifiés, discutés et résolus davantage par la cour et par le roi que par des conciles. À la cour, le roi cherchait, puis suivait, l'avis de quelques conseillers de confiance. Pourquoi faisait-on ainsi ? Le souci bien connu des Carolingiens pour l'orthodoxie fait sûrement partie de l'explication. Charlemagne et Louis le Pieux se souciaient réellement de la droiture de la foi. Il n'y avait pas de place dans un *imperium Christianum* pour une diversité de croyances religieuses parmi le *populus Christianus*. Mais je voudrais proposer un autre enjeu : la politique et la diplomatie⁹³.

⁹¹ Thomas F.X. NOBLE, « Kings, Clergy and Dogma : the Settlement of Doctrinal Disputes in the Carolingian World », *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald*, éd. Stephen BAKER et al., Farnham, Ashgate, 2009, p. 237-252.

⁹² *Ibid.*, p. 251.

⁹³ [...] doctrinal disputes were issues identified, discussed and settled more by the court and the king than by councils. At court, kings sought, and followed, the advice of a few

En effet, toutes les controverses jusqu'aux années 820 comportaient des enjeux diplomatiques et géopolitiques : les relations, soit avec l'Empire d'Orient, soit avec la papauté, soit avec la marche d'Espagne, où bien des grandes familles franques avaient des intérêts importants. Mais si les controverses ultérieures sur la prédestination et sur l'eucharistie étaient gérées de manière semblable, elles en différaient de manière significative, par l'absence d'enjeux extérieurs.

Si Charles avait interrogé les moines de Corbie sur une question de théologie sacramentaire en 842/843, on peut y voir un lien avec la controverse, encore toute récente, autour d'Amalaire de Trèves, dont il sera question plus loin, au chapitre 5. Au concile de Quierzy de septembre 838, le diacre Florus de Lyon avait accusé Amalaire de propager des erreurs dangereuses pour la foi dans ses commentaires sur la liturgie – en particulier dans son interprétation allégorique du rite de la fraction de la messe. En effet, le rite de la fraction de la messe romaine est arrivé au pays franc dans le cadre de la romanisation progressive de sa liturgie. Mais – on y reviendra – la manière spécifiquement romaine d'exécuter ce rite était tellement liée aux circonstances particulières de l'Église romaine, qu'elle était devenue illisible une fois transportée au-delà des Alpes. Florus accusait Amalaire d'enseigner l'existence de trois corps du Christ et de diviser ainsi son unique corps. Le concile de Quierzy condamna les interprétations symboliques d'Amalaire, qui de surcroît comptait parmi les alliés politiques de Charles. On peut donc comprendre que ce prince, à qui allait être confié le gouvernement de la Francie occidentale par le partage de Verdun (843), se soit emparé de la question du mode – « en figure » ou « en vérité » – de la présence du corps du Christ dans l'eucharistie. Cette question put prendre encore davantage d'acuité lors d'une visite à Corbie. Paschase, l'un des moines les plus en vue, y comptait parmi ses ennemis politiques et commençait à se faire connaître pour sa manière de rendre compte théologiquement de la présence du corps du Christ dans l'eucharistie. On est conduit à comprendre ainsi le sens de sa question : « La vérité de

trusted confidants. Why should this have been the case? The famous Carolingian concern for orthodoxy is surely part of the explanation. Charlemagne and Louis the Pious were sincerely concerned about correct belief. There was no room in the imperium Christianum for a diversity of religious views among the populus Christianus. But I would like to suggest another issue: politics and diplomacy. Ibid., p. 252.

l'unique corps du Christ, défendue vigoureusement par Florus, exclut-elle les mystères, les explications symboliques d'Amalaire ?⁹⁴ ».

23. Une diffusion restreinte et une influence déportée

L'histoire du texte du traité de Ratramne est bien plus simple que celle du traité de Paschase⁹⁵. Il en subsiste très peu de témoins manuscrits : trois complets, et un certain nombre de copies partielles et de fragments. L'ouvrage semble avoir été vite oublié, redécouvert brièvement lors de la controverse entre Lanfranc et Bérenger (qui l'attribuait à Jean Scot Érigène), jusqu'à la parution de la première édition imprimée, chez Jean Prael à Cologne en 1531 sous le nom de « Bertram⁹⁶ ». Avait-il été volontairement détruit suite à l'affaire de Bérenger, ou simplement très peu copié, même avant elle ? La seconde réponse semble plus probable. D'abord, aussi bien pour Bérenger que pour ses contradicteurs, le texte constituait clairement une découverte ; et lors du concile de Verceil en 1050, un seul exemplaire avait été détruit. Ainsi J.-P. Bouhot estime que l'ouvrage n'avait été copié qu'une dizaine de fois, ce qui paraît parfaitement vraisemblable⁹⁷.

Les trois témoins manuscrits qui donnent le texte complet du traité se présentent comme suit :

- Le manuscrit principal est le *ms 909* de l'Universiteitsbibliotheek de Gand (désigné L par Bakhuizen van den Brink et Bouhot), et qui se trouvait à l'abbaye de Lobbes depuis au moins 1049, jusqu'à sa destruction en 1794⁹⁸. En visitant Lobbes en août 1672, Mabillon data le manuscrit de la fin du

⁹⁴ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 87.

⁹⁵ Je suis ici les présentations de J.N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *RATRAMNE, DC*, « La tradition », p. 9-15.22-25 et de J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 90-97 ; Bouhot donne un *stemma codicorum*, p. 111.

⁹⁶ *RATRAMNE, DC*, ch. 3, « Notice bibliographique », p. 71 ; J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 104-1066.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁹⁸ *RATRAMNE, DC*, « La tradition », p. 9.

IX^e siècle et estima qu'il pouvait être contemporain de son auteur⁹⁹. La transcription qu'il en fit alors se trouve aujourd'hui dans le manuscrit BnF lat. 11687, ff. 29-42¹⁰⁰. La datation de Mabillon a été confirmée par Bernhard Bischoff, qui a montré qu'il fait partie de « l'édition de Corbie » d'environ 875¹⁰¹. Selon Bakhuizen van den Brink, le manuscrit a été calligraphié par un seul scribe et d'un trait. Le même scribe aurait écrit aussi la première partie du manuscrit d'Arras (*ms* 744 de la Bibliothèque municipale) du *De corpore et sanguine* de Paschase (la « troisième édition » de Paulus, et « l'édition de Corbie » de Bischoff). Il aurait collaboré également au BnF lat. 2863, « l'édition de Corbie » du *Contra Graecorum opposita* de Ratramne, et au BnF lat. 18296, la *Vita Adalhardi* de Paschase¹⁰². Le *ms* Gand 909 comporte : le florilège anonyme de 21 citations patristiques sur l'eucharistie (ff. 1-15) ; le *De corpore et sanguine Domini* de Ratramne (ff. 16-56) ; et les deux livres de son *De praedestinatione* (ff. 57-109).

- Un deuxième manuscrit, le *ms* IX. 20 de l'Universitätsbibliothek de Heidelberg (désigné S par Bakhuizen van den Brink et Bouhot), provient de l'abbaye cistercienne de Salem, dans l'ancien diocèse de Constance. Il a été écrit à la fin du XI^e ou au début du XII^e siècle, et il conserve dans sa première partie les trois mêmes ouvrages que le manuscrit de Gand, très exactement et dans le même ordre. Mabillon découvrit ce manuscrit le 18 septembre 1683 et en donna une description

⁹⁹ Voir *Acta sanctorum Ordinis Sancti Benedicti. Saeculum IV, Pars secunda*, éd. Luc D'ACHERY – Jean MABILLON, Venise, S. Colet et G. Bettinelli, 1738, J. MABILLON, « Praefatio », I-C, p. XXXI, n° 83 ; disponible en ligne : <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433002995623;view=1up;seq=1> [consulté le 10/05/24].

¹⁰⁰ Il fit cette transcription, parfaitement conforme à l'original et sans la moindre rature, mais avec une orthographe classicisée, en vue de la préparation d'une nouvelle édition, jamais réalisée : voir RATRAMNE, DC, « La tradition », p. 13-14 et de J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 32-34.

¹⁰¹ B. BISCHOFF, « Hadoard », p. 56-57.

¹⁰² RATRAMNE, DC, « La tradition », p. 12 ; pour la collaboration du scribe à l'édition de Corbie du traité eucharistique de Radbert, voir PASCHASE, LC, introd., p. XXXII.

sommaire¹⁰³. Bouhot pense, contre Bakhuizen van den Brink, qu'il a été copié sur le manuscrit de Gand.

Il existe aussi des extraits ou des copies partielles plus tardives (de la première partie de l'ouvrage seulement), ainsi que des transcriptions faites au XVI^e ou au XVII^e siècles¹⁰⁴. Deux d'entre eux présentent un intérêt particulier :

- Ce que Bouhot qualifie de « médiocre collation, faite au XVII^e ou au XVIII^e siècle », qui se trouve incluse dans le dossier de travaux mauristes sur Ratramne réunis dans le manuscrit BnF lat. 11687, ff. 45-50, à partir d'un manuscrit perdu de Saint-Aubin d'Angers (désigné A par Bakhuizen van den Brink et Bouhot). D'après ces notes, difficiles à interpréter et contradictoires, ce manuscrit aurait daté du XI^e, XII^e ou XIII^e siècle. Bouhot penche pour la datation la plus reculée, puisque Ratramne a été largement oublié à partir du XI^e siècle.
- Les feuilles de garde du second volume, ff. 74-75 et 210-212, du ms 109 de la Bibliothèque municipale d'Avranches (désigné Av par Bakhuizen van den Brink et B par Bouhot), de la bibliothèque du Mont-Saint-Michel, proviennent d'un manuscrit démembré. Les ff. 210rv et 74rv donnent une partie des chapitres 65-70 du *De corpore et sanguine Domini* de Ratramne, tandis que le f. 75rv donne un extrait du Pseudo-Augustin, *Sermo de sacramentis altaris*¹⁰⁵, en réalité un florilège de citations du *De corpore et sanguine Christi* de Paschase, et le f. 75v un passage de Bède. Les f. 74v (Ratramne) et f. 75r (Pseudo-Augustin / Paschase) sont barrés ; le dernier est à moitié gratté aussi, et porte la note marginale : « Celui qui a

¹⁰³ J. MABILLON, *Iter germanicum, Vetera analecta*, Paris, Montalant, 1723², p. 14^b; disponible en ligne : https://books.google.ch/books?id=mdYxQAAMAAJ&pg=PR35&lpq=PR35&dq=mabillon+iter+germanica&source=bl&ots=aWOAtOA7Nn&sig=ACfU3U3MDQaPncx72A5rzhnXh26rKmcjwA&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwi_oTX_zgAhUVQhUIHZCvDkwQ6AEwEXoECAIQAQ#v=onepage&q=mabillon%20iter%20germanica&f=false [consulté le 10/05/2024].

¹⁰⁴ Voir J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 97-102.

¹⁰⁵ Pour des manuscrits où se trouve cette compilation inédite, voir J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 95, n. 16.

gratté a pris le vrai pour du faux¹⁰⁶ ». Il est probable que ces feuilles conservent les traces de la querelle bérengarienne : un censeur zélé aurait voulu supprimer la fin de l'ouvrage où Bérenger avait puisé ses idées, mais ce faisant, il avait aussi gratté un ouvrage qui avait inspiré Lanfranc !

24. Les « éditions » du *De corpore et sanguine* de Ratramne

Il est peut-être exagéré de parler d'« éditions » d'un livre si peu diffusé¹⁰⁷. Cependant, au moins trois copies ont existé à une époque ancienne :

- l'original écrit par son auteur, perdu ;
- l'exemplaire fait pour Charles le Chauve, aussitôt après sa composition, perdu ;
- et celui donné par « l'édition de Corbie » de 875 environ, c'est-à-dire Gand, Universiteitsbibliotheek *ms* 909.

Tous les autres témoins de l'ouvrage dépendent de l'un de ces trois manuscrits d'une manière ou d'une autre. Le Heidelberg *ms* IX. 20, ainsi que les témoins partiels, qui reproduisent fidèlement les fautes du manuscrit de Gand (que ces fautes soient dues au scribe ou à l'auteur lui-même) en dérivent¹⁰⁸. Le cas des manuscrits de Saint-Aubin et d'Avranches (ou du Mont-Saint-Michel) se présente un peu différemment. Dans la mesure du possible, en raison de leur nature fragmentaire et endommagée, on constate les mêmes erreurs caractéristiques du manuscrit de Gand. Mais comme le dit Bouhot :

L'histoire du *De corpore et sanguine* [de Ratramne] durant le Moyen Âge [...] conduit à penser que les manuscrits A et B, écrits au XI^e siècle, conservés dans le nord-ouest de la France, plus ou moins gravement mutilés, proviendraient de l'entourage de Bérenger et dérivent du texte attribué à Jean Scot, découvert par l'écolâtre de Tours¹⁰⁹.

L'hypothèse est séduisante, même si elle est impossible à prouver ou à réfuter. Mais les ratures et grattages du manuscrit

¹⁰⁶ *Qui cancellauit, pro falsis uera notauit.* cit. J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 96.

¹⁰⁷ Je résume ici les conclusions de J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 107-111.

¹⁰⁸ Elles sont relevées *ibid.*, p. 108, n. 38.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 107.

d'Avranches démontrent au moins un lien de cette branche de la tradition textuelle avec la controverse bérengarienne.

Cependant elle nous ramène à l'exemplaire perdu envoyé au roi Charles. Bouhot pense que l'attribution du traité de Ratramne à Jean Scot s'est faite au palais royal, et que la version découverte par Bérenger dérivait donc du manuscrit envoyé au roi¹¹⁰. C'est possible, même probable, puisqu'il n'existe aucun témoin manuscrit qui attribue à Érigène cet ouvrage dont la diffusion restait restreinte, avant de quasiment s'interrompre dans la première moitié du XI^e siècle (il a été très peu copié ensuite, et aucune édition complète plus tardive n'a survécu). La pensée eucharistique de Ratramne a donc eu peu d'influence à son époque : la diffusion restreinte de cet ouvrage indique un intérêt modique pour cet aspect de sa théologie. Ce ne fut qu'au XI^e siècle qu'il fut amené sur le devant de la scène, grâce à l'usage qu'en fit Bérenger, et travesti en « Jean Scot » ; mais il n'est pas certain que Bérenger l'ait bien compris. Après un autre temps d'oubli, il a été exploité au XVI^e siècle lors des controverses entre protestants et catholiques au sujet de l'eucharistie¹¹¹. Comme au XI^e siècle, la force de la polémique a occulté le sens et la portée du traité plus qu'elle ne l'a mis en lumière.

25. Le « dossier eucharistique » de Ratramne

L'expression de « dossier eucharistique », comme celle d'« éditions », s'applique moins bien à l'histoire du traité de Ratramne qu'à celui de Paschase ; mais leur emploi permet de souligner à la fois les similitudes et les différences entre les deux ouvrages. Nous avons vu que le *ms Gand 909* s'ouvrait par un florilège de vingt-et-un fragments patristiques sur l'eucharistie, et que J.-P. Bouhot a montré que son compilateur avait utilisé la « quatrième » édition du *Liber de corpore* d'environ 860-865, comme base pour son établissement. C'est ainsi qu'il propose environ 865 comme date de sa composition finale, avant la mort de Ratramne vers 870. Ce n'est pas lui qui a composé le florilège, car il « ne se contente jamais de

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 103.

¹¹¹ Pour un exposé de l'utilisation qu'en ont fait les réformateurs anglais, mais aussi suisses, en particulier Heinrich Bullinger, voir Hannah MATIS, « Ratramnus of Corbie, Heinrich Bullinger, and the English Reformation », *Viator* 43/1, 2012, p. 375-392.

citer les textes anciens, mais s'efforce toujours de les expliquer et d'en dégager la signification¹¹² ». Mais ce florilège a dû arriver entre ses mains, ce qui l'aurait conduit à le verser dans ses propres dossiers. C'est ainsi qu'il est passé dans le manuscrit de Gand de 875. Dans ces circonstances, il semble possible d'émettre l'hypothèse que ce fut un autre moine de Corbie – peut-être un ancien élève ou lecteur de Paschase –, qui l'aurait compilé à partir du dossier de Paschase, et qu'il serait de cette manière arrivé à Ratramne, peut-être après avoir circulé dans la communauté de Corbie.

3. « Partagés par une dissension qui n'est pas petite »

31. « Figure », « vérité » et naissance d'un nouveau monde

On peut donc affirmer qu'il y avait une discussion, voire un débat, au milieu du IX^e siècle, à partir de 843 environ, autour de la question de la présence du corps du Christ dans l'eucharistie. Les révisions successives qu'effectua Paschase de son *De corpore et sanguine Domini* en témoignent déjà, comme sa correspondance avec Frédugard. Cette discussion dépassait les confins des monastères de Corbie et de Corvey. Charles le Chauve s'y impliqua, et à partir des années 850, la discussion eucharistique prit une ampleur nationale et se greffa sur la controverse sur la prédestination. Mais même avant ce dernier développement, Ratramne évoqua une querelle qu'il qualifie de « dissension », ou même de « division », à propos de la manière de concevoir la relation entre l'eucharistie et le corps historique du Christ : « ils sont partagés par une dissension qui n'est pas petite, eux qui ne pensent pas la même chose, lorsqu'ils parlent du mystère du corps et du sang du Christ¹¹³ ».

Mais, au moins en ce qui concerne Paschase et Ratramne, elle ne constituait pas une « controverse » avec des oppositions violentes et des accusations d'hérésie, comme dans celle sur la prédestination, ou dans la controverse eucharistique du XI^e siècle. On constate qu'à Corbie même, Paschase et Ratramne étaient tous les deux tenus en grande estime peu après leur décès, puisqu'on a consacré du temps,

¹¹² J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 91.

¹¹³ [...] non paruo scismate diuiduntur, qui de misterio corporis sanguinisque Christi non eadem sentientes elocuntur. RATRAMNE, DC 2, p. 43.

de l'effort et des ressources matérielles à établir une édition de prestige de leurs œuvres. La discussion autour de Paschase et de Ratramne naquit dans le contexte de l'évangélisation, et plus exactement de la catéchèse eucharistique, des Saxons nouvellement convertis au christianisme. Elle comportait donc une dimension culturelle, celle de l'inculturation de la foi chrétienne chez ces nouveaux chrétiens germaniques, par l'entremise d'autres chrétiens germaniques, les Francs, convertis depuis quelques générations, mais dont la culture chrétienne était tout de même récente. Cette discussion avait un caractère de politique publique, car dans le royaume carolingien, la foi était proprement une affaire d'État. Elle s'insérait aussi dans le contexte d'une autre inculturation, celle de la liturgie romaine en pays franc. Comme le révèle la question de Charles le Chauve à Ratramne, la discussion tournait autour des deux termes de *figura*, « figure », et *ueritas*, « vérité », et semble avoir été déclenchée par la controverse liturgique et théologique que soulevèrent les commentaires liturgiques d'Amalaire. Cette polarisation autour des termes de « figure » et « vérité » nous invite aussi à comparer l'usage que font les Carolingiens de ces termes avec les compréhensions de l'Antiquité. Mais d'autres thèmes vont émerger, notamment celui de la manière dont on doit comprendre le corps ressuscité du Christ, déterminant pour la compréhension de sa présence eucharistique. Dans ce domaine, Paschase et Ratramne vont tous les deux se réclamer d'Ambroise et d'Augustin, dont ils se serviront de manière bien différente.

32. Corps eucharistique, corps du Ressuscité : Ambroise et Augustin

L'importance de ces deux Pères pour Paschase et Ratramne a été signalée dès le X^e siècle par Hériger (v. 940-1007), moine de Lobbes, dont il devint abbé en 990¹¹⁴. Hériger composa un opuscule, *Dicta de corpore et sanguine Domini*, afin de répondre à deux questions : le corps du Christ reçu dans l'eucharistie est-il soumis à la digestion, et est-il le même corps que celui qui fut né de la Vierge,

¹¹⁴ Roger AUBERT, « Hériger de Lobbes », *DHGE*, t. 23, col. 1450-1451.

ou bien un autre corps¹¹⁵ ? Au sujet de sa seconde question (il ne traite la première que brièvement, vers la fin de son texte), il dit, à propos de Paschase :

Mais je dis à Paschase Radbert, abbé de Corbie, qui [...] écrivit sur ce sujet [que le corps du Christ est reçu dans l'eucharistie] un petit livre [...] très utile ; alors qu'il l'avait parsemé de beaucoup de citations de beaucoup de Pères, il met sous le nom de saint Ambroise : « Car la chair qui est prise de l'autel n'est certes pas autre que celle qui est née de la Vierge Marie, et a souffert sur la croix et est ressuscitée du tombeau, et qui est offerte encore aujourd'hui pour la vie du monde »¹¹⁶.

En effet, une expression semblable, avec l'indication marginale « AM », se trouve au chapitre 1 de l'ouvrage de Paschase, mais qui ne cite pas Ambroise de manière précise¹¹⁷, ce qu'Hériger a bien remarqué. En réalité, Hériger ne s'en est pas rendu compte lui-même, mais, comme l'a signalé Jean-Paul Bouhot, il l'a appris de sa

¹¹⁵ HÉRIGER DE LOBBES (PSEUDO-GERBERT), *Dicta de corpore et sanguine Domini* (sous le titre de *De corpore et sanguine Domini*), PL 139, 179-188, col. 179A-B. L'opuscule fut découvert et publié comme anonyme par Louis CELLOT, *Historia Gotteschalci praedestinatiani*, Paris, S. Cramoisy, 1655, p. 541-548, d'où le titre *Anonymus Cellotianus*. J. MABILLON, « Praefatio », n. 46-48, p. 14-15, l'attribua à Hériger ; disponible en ligne : <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433002995623;view=1up;seq=24> [consulté le 10/05/24]. Bernard PEZ, *Thesaurus anecdotorum nouissimus*, t. 1/2, Augsburg, Veith fratres, 1721, col. 133-146, en fit une nouvelle édition en l'attribuant à Gerbert d'Aurillac, suivant le manuscrit qu'il utilisa, Göttweig, *Stiftsbibl. 54 (rouge)* ; disponible en ligne : <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10798863?page=560> [consulté le 10/05/24]. L'édition de Pez est reproduite par la PL 139, col. 179-188. E. DÜMMLER, « Zum Heriger von Lobbes » NA 26, 1901, p. 755-759, crut voir dans le florilège anonyme de 21 textes patristiques (dont l'auteur a utilisé le dossier de neuf citations intégré à la « quatrième édition » du *De corpore* de Paschase) l'œuvre authentique d'Hériger. L'attribution à Hériger des *Dicta* fut rétablie par Germain MORIN, « Les *Dicta* d'Hériger sur l'eucharistie », RBen 25, 1908, p. 1-18 et confirmée par Charles R. SHRADER, « The False Attribution of an Eucharistic Tract to Gerbert of Aurillac », MS 35, 1973, p. 178-204. Quant au florilège, J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 124, a montré qu'il remonte à 865 environ, puisqu'il est donné dans le ms. 909 de Gand, copié à Corbie vers 875.

¹¹⁶ *Dico autem Paschasium Ratpertum Corbeiensem abbatem, qui... scripsit de eadem re libellum... satis utilem : quem cum resperserit multa multorum auctoritate Patrum, ponit ex nomine s. Ambrosii, « quod non alia plane sit caro quae sumitur de altari, quam quae nata est de Maria uirgine, et passa in cruce, et quae surrexit de sepulcro, quaeque pro mundi uita adhuc hodie offeratur ».* HÉRIGER, *Dicta*, PL 139, col. 179C.

¹¹⁷ PASCHASE, LC, 1, l. 51-54, p. 15.

lecture du *De corpore et sanguine Domini* de Godescalc, dont il reprend les termes dans sa propre critique¹¹⁸. Néanmoins, Paschase a certainement modifié le texte du *De mysteriis* d'Ambroise à ses propres fins, comme il avait modifié la définition de sacrement d'Isidore. Hériger poursuit en renvoyant aux écrits de Raban Maur et de Ratramne :

Contre lui [Paschase : c'est la suite de la citation précédente] des forts contre-arguments ont été apportés par Raban dans sa lettre à l'abbé Égilon, et par un certain Ratramne dans un livre composé pour le roi Charles, disant tous les deux qu'elle est différente. L'un [Ratramne] par l'autorité de Jérôme, qui dit : « Je le dis double » [on peut comprendre : « Il y a deux manières de concevoir le corps du Christ »] ; l'autre [Raban Maur] par l'autorité de saint Augustin, qui dit « Je le dis triple » [ou : « Il y a trois manières de le concevoir »]¹¹⁹.

Hériger oppose donc à Paschase et à sa pseudo-citation d'Ambroise l'autorité de deux citations exactes de deux autres Pères, l'une qu'il a trouvée chez Raban Maur, et l'autre chez Ratramne :

Et parce qu'aucune recherche dans les écrits d'Ambroise ne les trouve ainsi littéralement, mettons en lumière non seulement ses dires non modifiés, mais aussi ceux des bienheureux Augustin et Jérôme et des autres, tels qu'on les trouve ; afin que Dieu, ou bien celui à qui il permet de le révéler, montre à ceux qui auront examiné [ces dires] avec soin, qu'il ne faut pas être en désaccord avec de tels hommes, et que tous doivent être unis dans un même jugement, sans division¹²⁰.

Cependant, Hériger va un peu vite en besogne ici. D'abord, en ce qui concerne la « citation » d'Ambroise. Vers la fin de son opuscule, il excuse Radbert pour sa faute : « il n'a péché qu'en ceci : il a exprimé la pensée du bienheureux Ambroise, non pas mot à mot,

¹¹⁸ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 132-133, et n. 42 ; GODESCALC, *De corpore et sanguine Domini*, p. 328, l. 13-18.

¹¹⁹ *Contra quem satis argumentantur et Rabanus in epistolam ad Egilonem abbatem, et Ratramnus quidam in libro composito ad Carolem regem, dicentes esse aliam ; uel testimonio Hieronymi, qui dicit : « Dupliciter dici » corpus Domini ; uel auctoritate s. Augustini, qui dicit « tripliciter dici »*. HÉRIBERT, *Dicta*, PL 139, col. 179C-D.

¹²⁰ *Et quia contendunt in libris Ambrosii non ita ad litteram inueniri, ponamus non solum eius immutabiliter dicta ; sed et beatorum Augustini et Hieronymi, et caeterorum, ut sunt inuenta : ut, his diligenter perspectis, cui Deus, aut per quem dignatus fuerit aperire, pateat et tantos uiros non dissentire, et in catholica Ecclesia unum et idem debere omnes sapere, et schisma non esse*. Ibid., col. 179D-180A.

mais idée à idée¹²¹ ». Hériger a donc bien compris qu'il s'agit d'une citation implicite. Il a lu le traité de Ratramne, qui se trouvait dans la bibliothèque de son monastère (l'actuel *ms 909* de l'Universiteitsbibliotheek de Gand), et dans lequel se trouvent deux notes marginales importantes, qui « témoignent d'une critique sérieuse », et que l'on a attribuées de la main d'Hériger lui-même¹²² (il en sera question plus loin). La citation de Jérôme s'y trouve effectivement au chapitre 70 : « Le corps et le sang du Christ peuvent être compris de deux manières¹²³ ». Mais le cas de la citation d'Augustin est plus compliqué, car le passage qu'Hériger identifie comme une citation d'Augustin n'est pas d'Augustin, et Paschase ne le présente pas comme étant de l'évêque d'Hippone, ni dans son texte, ni dans une annotation marginale.

Hériger a découvert avec étonnement le concept du stercorianisme¹²⁴ – il le qualifie de « suggestion honteuse¹²⁵ » – dans le *Pénitentiel* rédigé par Raban Maur vers 855 pour Héribald, évêque d'Auxerre de 828 ou 829 à 857¹²⁶. Comme nous l'avons vu, après avoir évoqué cette erreur, Hériger concentre son attention sur la question de la manière de concevoir le corps du Christ en relation avec l'eucharistie. Son texte suit de près l'argumentation de Raban Maur dans son *Pénitentiel*, où l'abbé de Fulda dit qu'il résume la réfutation de l'erreur de ceux qui identifient le corps eucharistique avec le corps né de Marie, réfutation qu'il avait développée auparavant dans sa lettre à Égilon¹²⁷. Cependant, il ne relève nulle part dans son *Pénitentiel* la citation d'Augustin à laquelle se réfère Hériger

¹²¹ [...] *qui in hoc tantum peccauit, quia de sententia beati Ambrosii non uerbum de uerbo, sed sensum de sensu expressit. Ibid., col. 187B-C.*

¹²² RATRAMNE, DC, « La tradition », p. 13.

¹²³ *Dupliciter [...] sanguis Christi et caro intellegitur.* RATRAMNE, DC 70, p. 60, cit. JÉRÔME, *Commentaire de la lettre aux Éphésiens*, I, 7, PL 26, 439-554, col. 480A.

¹²⁴ L'idée selon laquelle le corps et le sang du Christ reçus dans l'eucharistie seraient soumis au processus digestif avant d'être évacués dans les selles (*stercor*). Il s'agit plus d'une insulte de théologien que d'une hérésie, car personne n'a jamais revendiqué une telle compréhension du sacrement.

[...] *turpiter proposuit*, HÉRIBERT, *Dicta*, PL 139, col. 179B.

¹²⁶ RABAN MAUR, *Poenitentiale* 33 (Ep. 56), *Epistolae*, éd. E. DÜMMLER, Berlin, Weidmann, MGH.Ep 5, 1974², 509-514, p. 513-514 ; « Héribald (Héribaud) d'Auxerre » (notice non signée), *DHGE* 23, col. 1438.

¹²⁷ RABAN MAUR, *Poenitentiale*, p. 513, l. 27-28 ; Égilon, abbé de Prüm (diocèse de Trèves) 853-860, abbé de Flavigny 860-865, archevêque de Sens 865, mort 871, Antoine DUMAS, « Égil ou Égilon », *DHGE*, t. 15, col. 12-13.

lorsqu'il dit : « Mais Augustin écrit que le corps du Christ est dit triple, c'est-à-dire l'Église, qui est le corps du Christ que nous sommes, et ce corps mystique, qui est consacré par l'Esprit Saint à partir de la substance du pain et du vin¹²⁸ », avant de citer comme d'Augustin un passage du chapitre 7 du *Liber de corpore* de Paschase¹²⁹. On peut donc supposer qu'Hériger a trouvé ce renseignement dans la lettre à Égilon. Cette lettre est aujourd'hui perdue. Mais on trouve cette citation dans le *De corpore et sanguine Domini* de Godescalc, également attribuée à Augustin¹³⁰.

En conséquence, Hériger a fait grief à Paschase d'avoir faussé une citation d'Ambroise pour lui faire dire que le corps eucharistique du Christ est identique à son corps historique, avant d'avouer qu'il le citait tout de même selon le sens, à défaut de la lettre. Hériger disait de manière exacte que Ratramne avait cité Jérôme pour dire qu'il y avait deux manières de concevoir le corps du Christ ; et il affirmait que Raban Maur avait cité Augustin pour montrer qu'il y avait trois manières de concevoir le corps du Christ, alors qu'en fait, ni Raban Maur ni Augustin n'allaient dans ce sens. Hériger a pris appui sur un opuscule qu'il attribua à tort à Raban, alors qu'il avait été écrit par Godescalc qui citait Paschase dans ce sens. Il est évident qu'Hériger s'est assez largement trompé. Cependant, nous pouvons en tirer deux conclusions. D'abord, les textes patristiques dont disposaient les théologiens carolingiens ne donnaient pas de réponses univoques à leurs questionnements eucharistiques, sans doute parce que les Carolingiens avaient commencé à se poser des questions qui n'étaient jamais entrées dans l'esprit d'aucun Père. Deuxièmement, ces considérations d'Hériger montrent comme en creux l'importance d'Augustin et d'Ambroise dans ces débats. Toutefois, en raison de ce qui vient d'être dit, il faut se souvenir qu'il ne s'agit pas tant de la pensée d'Augustin ou d'Ambroise que de la manière dont les Carolingiens s'en sont servis de manière originale pour établir leurs

¹²⁸ *Augustinus autem scribens corpus Christi tripliciter dici, id est Ecclesiam, qui Christi corpus sumus, et illud mysticum, quod ex substantia panis et vini per Spiritum sanctum consecratur.* HÉRIBERT, *Dicta*, PL 139, col. 181B.

¹²⁹ HÉRIGER, *Dicta*, PL 139, col. 181B-C ; PASCHASE, *LC*, 7, l. 25-32, p. 38-39.

¹³⁰ GODESCALC, *De corpore et sanguine Domini*, p. 326, l. 23-p. 327, l. 5. C'est J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 133, n. 44, qui a trouvé l'origine véritable de la citation et a proposé l'hypothèse, très vraisemblable, de l'identification par Hériger du traité de Godescalc avec la lettre de Raban Maur.

propres solutions aux enjeux de leur temps.

Nous examinerons maintenant plus en détail le contenu des deux traités de Paschase et de Ratramne. Nous serons alors en mesure de répondre à la question du rôle de la réforme liturgique dans la genèse et le développement de nouvelles compréhensions de la théologie eucharistique et de la liturgie, et comment ce développement s'est fait en dialogue avec les Pères de l'Église ; et s'il s'agit de dialogue, c'est que les auteurs carolingiens ne se contentaient pas de les répéter, mais s'enracinaient dans ce terreau patristique afin de nourrir leur propre réflexion dans le contexte nouveau qui était le leur.

Chapitre 2

Paschase Radbert : *uerum corpus Christi, natum e Maria uirgine*

Depuis sa composition par le pape Innocent VI (1282/1295-1362), et bien avant que Mozart ne la mette en musique, l'hymne *Aue uerum corpus natum e Maria Virgine*¹ est devenue une expression bien connue de la piété eucharistique catholique. Mais H. de Lubac signale une formule plus ancienne qui exprime des sentiments semblables, conservée dans de nombreux missels à partir du XII^e siècle, surtout en Normandie, Picardie, Flandres, Champagne, dans l'est de l'Île-de-France et la région de Verdun, au XIII^e siècle aussi à Saint-Denis, et au XV^e en Bretagne, dans un missel de Rennes, et même jusqu'en Catalogne, dans un missel de Girone : « Salut à jamais, ô très sainte chair [du Christ], à jamais ma plus grande douceur, [rédemption du monde entier]² ». Selon H. de Lubac, cette for-

¹ Miri RUBIN, *Corpus Christi : The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, 1992, p. 56.

² *Aue in aeternum sanctissima [Christi] caro, mea in perpetuum summa dulcedo [totius mundi redemptio]*. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 147. H. de Lubac laisse entendre qu'il s'agit de l'incipit d'un chant, mais en réalité c'est une prière de dévotion à réciter à voix basse par le prêtre avant la communion ; les paroles entre crochets sont moins attestées, et l'ordre des mots est assez variable dans les divers témoins : Victor LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1924, t. 1 : p. 199.225.232.259. 261.284.302.306.308.351.359 ; t. 2 : p. 17.54.56.106.135.141.176.226.306.337 ; t. 3 : 70.99. 226 ; au sujet de l'occurrence de cette prière dans un missel de Girone, BnF lat. 1103, voir Pierre LE BRUN, *Explication littéraire, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, t. 2, *Dissertations et des notes sur les endroits difficiles et sur l'origine des rites*, Avignon – Paris, Seguin Ainé, 1843, p. 263-264, disponible en ligne : https://books.google.fr/books?id=Yv6jZDNgmAYC&pg=PA263&lpg=PA263&dq=missel+de+girone&source=bl&ots=qyk0-hfOag&sig=ACfU3U1ZWYvotv43rliWkejJ1xJPa9FIEA&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwiW__PU7rrqAhVJKBoKHanrCLMQ6AEwAHoECACQAQ#v=onepage&q=missel%20de%20girone&f=false [consulté le 10/05/24], qui signale, parmi les

mule témoigne que la chair spirituelle et la chair matérielle dont Jérôme a parlé dans son *Commentaire sur la Lettre aux Éphésiens*³ ont été assimilées dans l'esprit des chrétiens de l'époque, la première chair (spirituelle) au corps sacramentel (le *corpus mysticum* de Paschase) en un sens tout objectif, et la seconde (matérielle) au corps historique. Ce corps historique est désormais « considéré dans toute la suite de ses états, c'est-à-dire aussi bien le corps glorieux, siégeant à la droite du Père, que le corps naissant de la Vierge, souffrant et mourant : plus rien ne rappelle [...] cette chair et ce sang [qui, disait Jérôme] 'ne peuvent posséder le royaume de Dieu'⁴ ».

Que ce soit ou non Paschase qui ait le premier ajouté cette précision, « vrai » au « corps et sang du Christ » pour l'appliquer à l'eucharistie, son succès lui doit beaucoup : si le réalisme eucharistique est bien présent dans la tradition, Paschase innove par son entreprise même, car son ouvrage « représente la première tentative faite pour ordonner en une synthèse cohérente l'héritage de la patristique⁵ ». Il innove aussi dans sa formulation, car jusqu'alors, on n'avait jamais affirmé de cette manière une stricte identité entre le Christ historique et le Christ eucharistique⁶. C'est la thèse fondamentale que Paschase affirme dès l'énoncé du titre du premier chapitre

exemples de la proximité de l'*ordo missae* de l'église de Gironne avec les usages français, la présence de cette prière avant la communion ; la plupart des témoins cités ci-dessus comportent aussi une formule analogue avant la communion au calice : *Aue, in aeternum potus caelestis, ante omnia et super omnia mihi dulcis*.

³ JÉRÔME, *Commentaire sur la Lettre aux Éphésiens* I, 1, 7, PL 26, col. 451A, *Dupliciter uero sanguis Christi et caro intellegitur, uel spiritalis illa atque diuina de qua ipse dicit : « Caro mea uere est cibus, et sanguis meus uere est potus » (Jn 6,55), et : « Nisi manducaueritis carnem meam, et sanguinem meum biberitis, non habebitis uitam aeternam » (Jn 6,54) ; uel caro et sanguis, quae crucifixa est, et qui militis effusus est lancea. « En effet, le sang et le corps du Christ peuvent être compris de deux manières : soit celle, spirituelle et divine, dont lui-même disait : 'Ma chair est une vraie nourriture, et mon sang est une vraie boisson' (Jn 6,55), et : 'Si vous ne mangez pas ma chair et si vous ne buvez pas mon sang, vous n'aurez pas la vie éternelle' (Jn 6, 54) ; soit la chair qui a été crucifiée, et le sang qui a été versé par la lance du soldat. »*

⁴ Henri DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 147-148.

⁵ [...] stellt einem ersten Versuch dar, das von Patristik überkommene Gut zu einem einheitlichen Ganzen zu verarbeiten. J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, p. 144 ; voir Burkhard NEUNHEUSER, *L'eucharistie*, t. 2, *Au Moyen Âge et à l'époque moderne*, trad. Arthur Liefooghe, Paris, Cerf, HistDog 25, 1966, p. 40-41.45-46.

⁶ Voir Henri PELTIER, *Paschase Radbert*, p. 207.

de son *Liber de corpore et sanguine Christi*, thèse qu'il développera et défendra d'un bout à l'autre de son ouvrage : « Il ne faut pas douter que la communion du Christ est son vrai corps et sang⁷ ». Un peu plus loin, il explicite le sens de sa pensée :

Et puisqu'il a voulu permettre que la figure de ce pain et de ce vin soit ainsi, il faut croire qu'ils ne sont absolument rien d'autre, après la consécration, que le corps et le sang du Christ. D'où la Vérité en personne dit aux disciples : Ceci « est ma chair pour la vie du monde » (Jn 6,51). 'Et, chose plus admirable encore, ils [le corps et le sang] ne sont pas autres, bien sûr, que celle [la chair] qui est née de Marie, a souffert sur la croix et est ressuscitée du tombeau.' Celle-ci, dis-je, est la même, et donc la « chair » du Christ qui est offerte encore aujourd'hui « pour la vie du monde »⁸.

C'est son vrai corps, *uerum corpus*, non pas une image ou une métaphore, car Jésus, parole de Dieu qui ne peut exprimer aucun mensonge, l'a affirmé : pour nous être salutaire, l'eucharistie doit réaliser la présence du vrai corps et sang du Christ ; et cette réalisation est possible en raison de la même toute-puissance de Dieu qui a tout créé à partir de rien. Pour cette raison, le mot *figura* n'exprime pas de manière adéquate la vérité de cette présence ; le titre même du chapitre 4, « Est-ce en figure ou en vérité que cela devient le sacrement mystique du calice ?⁹ », montre combien le sens du terme *figura* s'est affaibli par rapport à ses emplois selon les « trois voies » de la typologie biblique et liturgique que nous avons dégagées à partir de textes eucharistiques de l'Antiquité chrétienne. Le *τύπος*, la *figura*, la figure, se situait alors dans une relation dynamique avec son modèle, capable de réaliser une identité dans la différence, tandis que le Christ accomplit les Écritures pour que cet accomplissement devienne salut dans l'aujourd'hui de la liturgie, ce qui permet à la

⁷ *Christi communionem uerum corpus eius et sanguinem esse non dubitandum.* PASCHASE, LC 4, p. 13.

⁸ *Et quia uoluit licet figura panis et uini haec sic esse, omnino nihil aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt. Vnde ipsa ueritas ad discipulos : Haec, inquit, « caro mea est pro mundi uita » (Jn 6,51). Et ut mirabilis loquar, non alia plane, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulchro. Haec, inquam, ipsa est et ideo Christi « caro » quae « pro mundi uita » adhuc offertur. Ibid. 1, p. 14-15 ; cf. AMBROISE, *De mysteriis* 9, 53, éd. B. BOTTE, p. 188 : *lesus partus ex uirgine ? Vera utique caro Christi quae crucifixa est, quae sepulta est.**

⁹ *Vtrum sub figura an ueritate hoc mysticum calicis fiat sacramentum.* PASCHASE, LC 4, p. 27.

prière eucharistique citée par Ambroise dans son *De sacramentis* de dire, dans un passage qui est proche du *Quam oblationem* du canon romain et qui précède le récit d'institution : « Accorde-nous [...] que cette offrande devienne inscrite, spirituelle, agréable, parce qu'elle est la figure du corps et du sang de notre Seigneur Jésus Christ¹⁰ ».

Dans une telle conception, il ne peut y avoir d'opposition entre *figura* et *ueritas*, car la figure est vérité. On reste dans la perspective d'Ex 12,13 sur le sang de l'agneau pascal, « Le sang sera pour vous un signe » : le pain et la coupe, d'une part, et la mort et la résurrection du Christ, d'autre part, se trouvent dans un rapport intime de participation et de communion réelle. Alors que pour Ambroise et selon la prière eucharistique proche du canon romain qu'il cite, *figura* est synonyme de « sacrement¹¹ », – « parce qu'il est la figure / le sacrement du corps et du sang » – pour Paschase, « figure », « sacrement » et « vérité » ont pris chacun leur autonomie, et peuvent donc s'opposer. Dès lors, il se trouve confronté à un problème : s'il veut affirmer que l'eucharistie est vérité, et si la tradition lui dit qu'elle est figure, il doit trouver le moyen de réconcilier ces deux propositions, devenues contradictoires.

1. Le triple fondement du réalisme eucharistique paschasien

Le réalisme eucharistique de Paschase (comme plus tard celui d'Hincmar) est fondé sur trois principes : un principe herméneutique : que la parole de Dieu est vérité parce que Dieu est Vérité ; un principe sotériologique : que la puissance de rédemption de chaque eucharistie découle de la réalisation de la présence du vrai corps et

¹⁰ *Fac nobis [...] hanc oblationem scriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi.* AMBROISE, *De sacramentis* 4, 5, *Des sacrements, Des mystères, Explication du symbole*, éd. et trad. B. BOTTE, Paris, Cerf, SC 25bis, 1961, p. 114-115, traduction légèrement modifiée : nous avons préféré traduire *scriptam* par « inscrite » ; cette « inscription » est une métaphore pour « approuvée ».

¹¹ Selon A. WILMART, « *Transfigurare* », BALAC 1, 1911, 282-292, p. 287-288, *figura*, comme *similitudo* et *antitypus* doivent être compris comme « signe visible » ou « symbole sacramentel ».

du vrai sang du Christ crucifié¹² ; et un principe de logique théologique : que le Christ, qui est Dieu, peut passer outre les lois de la nature qu'il a lui-même établies, puisqu'étant Dieu, il est tout-puissant. Ces trois principes expriment sa conception de la nature de Dieu, que l'on retrouve aussi dans son exégèse des passages de l'Écriture qui témoignent de l'institution de l'eucharistie et du caractère unique du sacrifice du Christ, exégèse qui est en accord, pense-t-il, avec l'enseignement des Pères de l'Église¹³.

11. Un principe herméneutique : Parole du Christ, parole de vérité

L'importance de la méthode exégétique de Paschase dans l'ensemble de son œuvre ne doit pas être sous-estimée. Le *Commentaire sur Matthieu* est de loin le plus long de ses écrits, et il y a sans doute travaillé durant de longues années avant de le terminer pendant son séjour à Saint-Riquier¹⁴. La qualité de son travail exégétique est largement reconnue, entre autres par Beryl Smalley, Ceslas Spicq et Henri de Lubac¹⁵ : son *habitus* de travail est celui de l'exégète. C'est donc tout naturellement que Paschase fonde la justification de sa doctrine de la présence du corps du Christ dans l'eucharistie sur la nature de Dieu et sur l'herméneutique biblique qui en découle. Dieu est la vérité. Le Christ l'est aussi. Paschase l'affirme : « La Vérité dit : 'Ma chair est la vraie nourriture, et mon sang est la vraie boisson' (Jn

¹² C'est sans doute en raison de l'importance qu'il accorde à cette réalisation que Paschase s'occupe peu du sacrifice : il parle souvent de « sacrifice », mais comme d'une expression stéréotypée. Nous y reviendrons au sujet de la « fonction figurative » de l'eucharistie.

¹³ Nous nous inspirons ici de l'analyse de C.M. CHAZELLE, *The Crucified God*, p. 221-224, mais en présentant les trois principes dans un autre ordre, non pas d'importance, mais pour faciliter l'enchaînement de l'exposé.

¹⁴ Voir D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, p. 32.

¹⁵ *Now Paschasius, as an exegete, was quite exceptional in his grasp of the letter.* Beryl SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 1940, 1952², p. 91 ; « Radbert [...] est l'un des meilleurs exégètes du Moyen Âge tant par son érudition que par son jugement personnel », Ceslas SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris, Vrin, BiblThom 26, 1944 p. 46 ; « Paschase Radbert est assurément l'un des meilleurs esprits de son siècle. Son grand *Expositio in evangelium Matthaei* est sans doute le chef-d'œuvre de l'exégèse carolingienne. » H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, II, Paris, Aubier, Theol(P) 42, 1961, p. 201.

6,55)¹⁶ ». C'est pour cette raison que les paroles du Christ doivent être interprétées selon leur sens littéral, soit comme ici lors du discours sur le pain de vie, quand il affirme que son corps et son sang sont vraies nourriture et boisson, soit à la Cène, quand il identifie le pain et le vin avec son corps et son sang¹⁷.

Paschase expose les bases exégétiques de sa théologie dans son *Commentaire sur Matthieu*, en Mt 26,26, texte qui est aussi mis en appendice à sa deuxième lettre à Frédugard. Il commence son commentaire du verset en disant qu'il a entendu parler de certaines personnes, qu'il n'identifie pas, qui cherchent à « affaiblir » (*extenuare*) la portée de l'affirmation par Jésus que le pain de la Cène est son corps et qui nient la présence du vrai corps et du vrai sang du Christ dans le sacrement que célèbre l'Église, ce qui fait du Christ un menteur¹⁸ :

Le Seigneur aurait menti et ce ne serait ni son vrai corps ni son vrai sang dans lesquels la vraie mort du Christ est annoncée lorsque la Vérité elle-même dit : « Ceci est mon corps ». De même à propos de la coupe dit-il : « Buvez-en tous. Car ceci est le sang du Nouveau Testament », et non pas [un sang] quelconque, mais [celui même] « qui sera versé pour vous pour la rémission des péchés » (cf. Mt 26,26-28 ; Mc 14,22-24 ; Lc 22, 19-20 ; 1 Co 11,24-25)¹⁹.

Ces paroles du Christ à la Cène sont à comprendre à la lettre :

Ainsi il n'a pas dit, quand il a rompu le pain et le leur a donné : « Ceci est » ou « dans ce sacrement est la force ou la figure de mon corps », mais il a dit de manière non fictive : « Ceci est mon corps », et Luc ajoute :

¹⁶ *Veritas ait* : « *Caro enim mea uere est cybus et sanguis meus uere est potus* ». PASCHASE, LC 4, p. 27.

¹⁷ Pour l'importance chez Paschase de l'idée du Christ comme vérité, voir Jaroslav PELIKAN, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*. III *Croissance de la théologie médiévale 600-1300*, trad. Anne-Sophie Martin – Joëlle Pillone-Portet et al., Paris, Presses universitaires de France, « Théologiques », 1994, p. 80.

¹⁸ PASCHASE RADBERT, *Expositio in Matheo libri XII*, éd. B. PAULUS, Turnhout, Brepols, IX-XII, CCCM 56B, 1984 (PASCHASE, Mt), 12, 26,26, l. 681 p. 1288 ; dans la « Lettre à Frédugard », PASCHASE, LC (PASCHASE, Fréd), p. 153, l. 279.

¹⁹ [...] *Dominus mentiatur et non sit uera caro eius neque uerus sanguis in quibus uera mors Christi adnuntiatur cum ipsa Veritas dicat* : « *Hoc est corpus meum* ». *Similiter et de calice* : « *Bibite inquit ex hoc omnes. Hic est enim sanguis meus Noui Testamenti* », *non qualicumque, sed* « *qui pro uobis effundetur in remissionem peccatorum* ». PASCHASE, Mt 12, 26,26, CCCM 56B, p. 1288 ; PASCHASE, Fréd, p. 154.

« qui est livré pour vous », ou comme d'autres manuscrits en témoignent : « donné » (Lc 22,19)²⁰.

Pour Paschase, « sacrement » et « figure » ne sont plus des synonymes, car si le sacrement était « figure » du corps, il ne serait pas le corps en réalité, mais de manière fictive ou métaphorique. Il n'exclut pas pour autant de la sacramentalité le concept de « figure » ; leur relation sera explorée et précisée plus loin. Il poursuit son développement en affirmant de nouveau l'opposition qu'il pose entre « figure » et « vérité » :

C'est pourquoi je m'étonne qu'ils puissent à ce sujet aller jusqu'à vouloir dire que ce n'est pas en réalité le vrai corps et le vrai sang, mais que dans le sacrement [subsiste] la force de la chair et non pas la chair, la force du sang et non pas le sang, la figure et non pas la vérité, l'ombre et non pas le corps, de manière à ce que l'apparence se pare de la réalité, et la figure des antiques sacrifices, du corps. À ce sujet, la Vérité dit, quand il tendait le pain aux disciples : « Ceci est mon corps », non pas autre chose, « qui est livré pour vous ». Et à propos de la coupe : « Ceci est la coupe du Nouveau Testament, qui sera versée pour la multitude pour la rémission des péchés »²¹.

Les paroles du Christ sont à comprendre comme s'appliquant à la lettre, non pas seulement au pain et au vin de la Cène, mais aussi au pain et au vin dans la célébration de l'Église. Le Christ, qui est lui-même la Parole qui se dit dans les Écritures, n'a pas pu vouloir exprimer autre chose que ce qu'il a dit, selon son sens littéral²².

²⁰ *Nec itaque dixit cum fregit et dedit eis panem : « Hoc est » uel « in hoc mysterio est uirtus uel figura corporis mei » sed ait non fecte : « Hoc est corpus meum », ubi Lucas addidit : « quod pro uobis tradetur » uel sicut alii codices habent : « datur ». Ibid.*

²¹ *Vnde miror, quid uelint nunc quidam dicere, non in re esse ueritatem carnis Christi uel sanguinis, sed in sacramento uirtutem carnis et non carnem, uirtutem sanguinis et non sanguinem, figuram et non ueritatem, umbram et non corpus, cum hic species accipit ueritatem et figura ueterum hostiarum corpus. Vnde Veritas ait, cum porrigeret discipulis panem : « Hoc est corpus meum », et non aliud, quam « quod pro uobis tradetur ». Et cum calicem : « Hic est calix Noui Testamenti qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum ». Ibid.*

²² Paschase revient sur la vérité que l'on doit attribuer aux paroles du Christ qui est la Vérité : PASCHASE, Mt 12, 26,26, CCCM 56B, l. 679-713, p. 1288-1289 ; PASCHASE, *Fréd.*, p. 155.156 ; quelques décennies plus tard, Hincmar de Reims développera des idées semblables à l'intention de Charles le Chauve : HINCMAR, *De cauendis uitiiis* 3,2, p. 236-237.

Au chapitre 1 du *De corpore et sanguine*, « On ne doit pas douter que la communion du Christ soit son vrai corps et sang²³ », Paschase cite le Ps 134,7, « Tout ce que veut le Seigneur, il le fait au ciel et sur la terre » pour montrer que « personne ne s'étonnera que ce corps et ce sang du Christ soient de la vraie chair et du vrai sang dans le sacrement²⁴ ». Puis il énumère une série de miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament, la naissance virginale de Jésus, et le mystère du salut, comme arguments en faveur de la réalité et de la vérité des paroles eucharistiques du Christ²⁵ :

Car c'est pourquoi toutes ces choses ont été faites, afin que l'on croie à cette unique chose, parce que « le Christ est la Vérité » (1 Jn 5,6), donc la Vérité est Dieu. Et si Dieu est la Vérité, tout ce que le Christ a promis dans ce sacrement, oui vraiment, cela est vrai²⁶.

Au chapitre 19, « Pourquoi on mélange une parcelle du corps du Christ dans son sang²⁷ », Paschase, comme Amalaire, cherche à trouver le sens du rite de la commixtion. Il fonde sa compréhension théologique du rite sur un passage du commentaire d'Augustin sur Jn 6,55, où l'évêque d'Hippone dit :

En effet, puisque les hommes attendent de la nourriture et de la boisson de n'avoir plus faim et de n'avoir plus soif, ce résultat n'est produit véritablement que par cette nourriture et cette boisson qui rendront immortels et incorruptibles ceux qui les prennent²⁸.

C'est parce que la nourriture et la boisson eucharistiques rendent immortels et incorruptibles ceux qui en mangent et en boivent

²³ *Christi communionem uerum corpus eius et sanguinem esse non dubitandum. Ibid. 1, p. 13.*

²⁴ [...] *nullus moueatur de hoc corpore Christi et sanguine, quod in misterio uera sit caro et uerus sit sanguis [...] « Omnia » enim « quaecumque uoluit Dominus fecit in caelo et in terra » (Ps. 134,6). Ibid. 1, p. 14.*

²⁵ *Ibid., p. 15-18, l. 51-142.*

²⁶ [...] *quia illa omnia ideo facta sunt, ut hoc unum credatur, quod Christus est Veritas, Veritas autem Deus est. Et si Deus Veritas est, quicquid Christus promisit in hoc mysterio, utique uerum est. Ibid., p. 18.*

²⁷ *Vt quid in sanguine Christi fragmen corporis admiscetur. Ibid. 19, p. 101.*

²⁸ *Cum enim cibo et potu id appetant homines, ut non esuriant, neque sitiant, hoc ueraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur, immortales et incorruptibiles facit... AUGUSTIN, Homélie 26, 17, Homélies sur l'Évangile de saint Jean. XVII-XXXIII, introd. et trad. Marie-François Berrouard, p. 524-525.*

qu'on les mélange dans le calice :

Et ainsi il convient qu'ils soient déposés ensemble dans le calice, car c'est au moyen de la coupe unique de la passion du Christ que ces deux se sont répandus pour notre vie²⁹.

Paschase justifie alors cette interprétation par une série d'affirmations : Dieu et le Christ sont la Vérité ; la chair et le sang du Christ sont la vie ; et la Vérité et la Vie qu'est le Christ a affirmé : « 'Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle' (Jn 6,54) demeurant en lui » ; celui qui croit fermement à la vérité du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie aura la vie éternelle³⁰. Le raisonnement procède de la théologie fondamentale (Dieu est la vérité), de la christologie (le Christ est la vérité), de la sacramentaire (l'eucharistie est le vrai corps et le vrai sang du Christ), et de la sotériologie (ce vrai corps et ce vrai sang donnent la vie éternelle). Dans la « Lettre à Frédugard », Paschase revient aussi à cette idée plusieurs fois. Il faut croire, dit-il :

Les paroles du Sauveur qui ne saurait mentir, le Dieu véridique, lorsqu'il dit, « si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez pas son sang, vous n'avez pas la vie demeurant en vous [...]. En effet », dit-il, « ma chair est la vraie nourriture, et mon sang est la vraie boisson » (Jn 6, 53.55)³¹.

12. Un principe sotériologique : de la réalité de la présence à la réalité du salut

121. La nécessité de la réalité du corps sacramentel pour le salut

Dans la suite du passage que l'on vient de citer de la « Lettre à Frédugard », Paschase met presque aussitôt le corps et le sang en lien avec la mort du Christ pour la rémission des péchés :

²⁹ *Et ideo bene simul in calice redduntur, quia de calice uno passionis Christi haec duo nobis ad uitam manarunt.* PASCHASE, LC 19, p. 104.

³⁰ *Ibid.*, p. 104-105 ; « *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet uitam aeternam* » (Jn 6,54) *in se manentem.* p. 105.

³¹ [...] *uerbis Saluatoris qui non mentitur, uerax Deus cum ait : « Nisi manducaueritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis uitam in uobis manentem. Caro enim mea », inquit, « uere est cibus et sanguis meus uere est potus »* (Jn 6,53.55). PASCHASE, *Fréd.*, p. 145.

Et tu ne penseras pas, lorsqu'il parlait de ce sacrement, qu'il ne visait rien d'autre que son propre [corps], en le désignant dans ce sacrement en disant : « Ceci est mon corps ». Car en disant « mon » et « ceci est », il veut que l'on n'entende pas autre chose que le corps qui avait été livré, comme il ajoute aussitôt lui-même, ou que le sang qui était versé dans son propre corps pour la rémission des péchés³².

Cette oblation offerte une fois pour toutes dans le passé doit atteindre tous les chrétiens de tous les temps, en leur accordant le pardon des péchés qu'ils commettent chaque jour. C'est le premier des trois fruits de l'eucharistie que Paschase énumère au chapitre 9 du *De corpore et sanguine*, « Qu'il a été nécessaire que, réalisé une fois pour toutes, le Christ s'immole quotidiennement ; ou quels biens ce sacrement confère à ceux qui le reçoivent convenablement³³ » : l'accès quotidien au pardon des péchés³⁴ ; le don de la vie éternelle au moyen du corps et du sang du Christ, vrai arbre du Paradis³⁵ ; et l'insertion dans le corps du Christ de ceux qui y communient³⁶. Après le baptême, l'homme continue à pécher quotidiennement en raison de sa faiblesse, mais :

Puisque nous tombons dans le péché chaque jour, chaque jour le Christ s'immole sacramentellement et la passion du Christ est transmise sacramentellement, afin que celui qui en mourant une seule fois a vaincu la mort, pardonne chaque jour les péchés répétés des transgressions par ce sacrement du corps et du sang³⁷.

La réalité des effets du sacrement découle de la réalité de la présence du corps et du sang :

³² *Et ne putares, quia in sacramento loquebatur, quod de alio diceret quam de proprio, in eodem mysterio demonstratiue dixit : « Hoc est corpus meum ». Nam cum ait « meum » et « hoc est », non quaecumque uult intelligi corpus, sed illud quod tradendum erat, ut ipse mox adiecit, et non alium sanguinem quam eum qui fundendus erat in proprio corpore in remissionem peccatorum. Ibid., p. 146.*

³³ *Quid necesse fuerit quod semel gestum est Christum cotidie immolari, uel quid boni tribuant haec mysteria digne accipientibus. PASCHASE, LC 9, p. 52.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 54-85, l. 65-78.

³⁶ *Ibid.*, p. 55-57, l. 86-125.

³⁷ *[...] quia cotidie labimur, cotidie pro nobis Christus mystice immolatur et passio Christi in mysterio traditur, ut qui semel moriendo mortem uicerat, cotidie recidiua delictorum per haec sacramenta corporis et sanguinis peccata relaxet. Ibid., p. 53.*

C'est pourquoi, ô homme, chaque fois que tu bois cette coupe ou manges ce pain, ne pense pas boire un autre sang que celui qui a été versé pour toi et pour tous pour la rémission des péchés. Ni une autre chair que celle qui a été livrée pour toi et pour tous et qui a été suspendue sur la croix. Car la Vérité en témoigne ainsi : « Ceci est mon corps qui est livré pour vous » (Lc 22,19). Et au sujet de la coupe : « Ceci est mon sang qui est versé pour vous en rémission des péchés » (Mt 26,28 ; Lc 22,20)³⁸.

Il est nécessaire à l'homme de recevoir chaque jour le pardon des péchés qu'il ne cesse de commettre ; ainsi ce sacrement lui permet de manger le corps et de boire le sang du Christ afin d'obtenir ce pardon³⁹. Cette réception de la chair et du sang du Christ crucifié confirme et approfondit l'union des fidèles avec lui :

Ainsi, puisque nous sommes son corps « de sa chair et de ses os » (cf. Ep 1,23.5,30 ; 1 Co 12,27), lui-même boit avec nous ce [vin] nouveau dans le Royaume du Père, car « le sang » est [celui] « du Nouveau Testament » (Mt 26,28). Et nous, parce que nous sommes son corps et qu'il règne en nous en tant que tête, nous sommes à bon droit appelés ce Royaume du Père dans lequel le Christ boit déjà ce [vin] nouveau, chaque fois que dans l'Église les fidèles y participent dignement. De la même manière que dans ses membres [que nous sommes] il souffre, subit la faim ou la soif, est vêtu ou est accueilli, ainsi il boit le [vin] nouveau dans le Royaume du Père, c'est-à-dire dans l'Église, chaque fois que nous le mangeons ou que nous mangeons son [sang] dignement⁴⁰.

³⁸ *Quapropter o homo, quotienscumque bibis hunc calicem aut manducas hunc panem, non alium sanguinem te putes bibere quam qui pro te et pro omnibus effusus est in remissionem peccatorum. Neque aliam carnem quam quae pro te et pro omnibus tradita est et pendit in cruce. Quia sic Veritas testatur : « Hoc est corpus meum quod pro uobis tradetur » (Lc 22,19). Et de calice : « Hic enim sanguis meus est qui pro uobis effundetur in remissionem peccatorum » (Mt 26,28 ; Lc 22,20). Ibid. 15, p. 96.*

³⁹ *Ibid.*, l. 95-100 ; aussi *ibid.* 2, p. 23, l. 75-79 ; PASCHASE, *Fréd.*, p. 148-149.150-151.156 : voir C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 10 ; à propos de l'importance du sang pour la rédemption dans la pensée de Paschase et dans celles des autres théologiens carolingiens voir *EAD.*, « To Whom Did Christ Pay the Price ? The Soteriology of Alcuin's *Epistola* 307 », *Proceedings of the PMR Conference* 14, éd. Philip PULSIANO, Villanova PA, 1989, p. 43-62.

⁴⁰ *Per hoc ergo quod nos corpus eius sumus « de carne et de ossibus » (cf. Ep 1,23.5,30 ; 1 Co 12,27) eius, ille nobis cum illud bibit nouum in regno Patris, quia « sanguis » est « noui testamenti ». Nos uero quia corpus eius sumus et ille in nobis ut caput regnat, regnum Patris iure uocamur in quo nimirum Christus iam illud bibit nouum, quotiens fideles infra ecclesiam istud digne percipiunt. Sicut enim patitur in suis et esurit et sitit*

Paschase établit ainsi une réciprocité assez remarquable entre le Christ ressuscité, son corps ecclésial et son corps sacramentel. Mais il prend soin ailleurs de préciser que l'Église, si elle est corps du Christ, ne partage pas l'identité dont jouissent le pain et le vin consacrés avec le corps historique de Jésus.

122. *Corps ecclésial, corps sacramentel, corps né de Marie*

Au chapitre 7, « Quelles sont les manières de parler du corps du Christ⁴¹ », Paschase part du constat que l'Écriture parle du corps du Christ de trois manières différentes⁴². L'Église est « son corps », le Christ en est « la tête » et « les élus [ses] membres » (Ep 1,2-23 ; 5,23.30)⁴³. Cette priorité du corps ecclésial a déjà été relevée par Henri Peltier en 1937 :

On est un peu surpris que ce soit le premier sens, puisque Radbert écrit un traité sur le *corpus Christi*, on attendrait d'abord le sacrement du corps et du sang du Christ ; mais non, c'est d'abord l'Église. Ceci, à défaut d'autre chose, serait déjà très révélateur, nous avons ici l'entrée du réalisme eucharistique de Radbert, c'est le réalisme du corps mystique, l'union du Christ et de l'Église⁴⁴.

Si on peut souscrire au jugement quant à l'importance du corps ecclésial dans la vision eucharistique radbertienne, il convient de soulever chez Peltier un parti pris pour un langage théologique plus tardif, qui n'est pas celui de Paschase, et selon lequel le « corps mystique » n'est pas l'eucharistie mais l'Église. Comme l'a souligné Henri de Lubac, ce n'est que plus tard, chez Grégoire de Bergame (moine de Vallombreuse, puis évêque de Bergame, † 1146⁴⁵), que « l'adjectif *mysticus* commence à passer du signifiant au signifié, de l'eucharistie à l'Église, empruntant pour ce passage la forme adver-

et uestitur ac suscipitur, sic quoque bibit illud nouum in regno Patris, id est in ecclesia, quotiens eum digne sui aut comedimus aut potamus. PASCHASE, LC 21, p. 112-113.

⁴¹ *Quibus modis dicitur corpus Christi.* Ibid. 7, p. 37.

⁴² Ibid., l. 1-2.

⁴³ Voir *ibid.*, l. 2-3.

⁴⁴ H. PELTIER, *Paschase Radbert*, p. 215-216.

⁴⁵ Voir Alexandre DEBIL, « L'attestation du nombre septénaire des sacrements chez Grégoire de Bergame », *RSPT* 6/2, 1912, p. 332-337.

biale, en laquelle se condense et s'unifie un instant sa double signification⁴⁶ ». Il n'y a donc pas à s'étonner que pour Paschase, le sens premier du *corpus Christi* soit l'Église.

L'union des fidèles dans le corps ecclésial implique une authentique altérité au sein d'une réelle unité :

On applique à bon droit au corps de l'épouse du Christ, c'est-à-dire à l'Église de Dieu, ce qui est dit par l'apôtre : « Et les deux seront en une chair » (Ep 5,31) [...]. Car si le Christ et l'Église sont en une chair, ils sont de toute façon « un corps » où l'époux est la tête, et « chacun » des élus « membres les uns des autres » (Rm 12,5 ; cf. Ep. 4,4.15)⁴⁷.

Cette altérité, au moins dans la vie présente, implique également la possibilité de se couper de l'unité par le péché, par lequel on devient « membre du diable⁴⁸ ». Celui qui se couperait ainsi du corps ecclésial « n'a pas le droit de prendre part à ce corps sacramentel (*corpus mysticum*) du Christ⁴⁹ ».

Le deuxième corps est le corps sacramentel : pour Paschase, *corpus mysticum* désigne encore l'eucharistie, et non pas l'Église. Henri de Lubac a montré que « corps mystique » revêt deux sens chez Paschase :

Pour un Paschase Radbert [...] le corps mystique est, soit d'une façon générale le corps présent et reçu *in mysterio* (premier cas), soit plus spécialement (deuxième cas), la figure du corps historique : ce qu'on exprimera en disant que, dans l'eucharistie, le Christ est *sui ipsius figura, sui ipsius sacramentum*⁵⁰.

Nous aurons à reparler de ce second sens, auquel Paschase

⁴⁶ H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 116-117 ; *Istud unum corpus, quod nos multi... sumus, per hoc sacramentum mystice designari ; In eucharistia [...] corpus Christi, quod est ecclesia [...] mystice, uel sacramentaliter intimatur*. GRÉGOIRE DE BERGAME, *De ueritate corporis Christi*, éd. Hugo A. HURTER, Innsbruck, Wagner, « Sanctorum patrum opuscula selecta », Série 1, 39, 1879, p. 74.80.

⁴⁷ *Corpus autem Christi sponsa, uidelicet Dei ecclesia, iure dicitur iuxta illud quod apostolus ait : « Et erunt duo in carne una » (Ep 5,31) [...] Quod si Christus et ecclesia in carne una sunt, utique « unum corpus » ubi sponsus caput, « singuli » autem electi « alter alterius membra » (Rm 12, ; cf. Ep 4,4.15). PASCHASE, LC 7, p. 38.*

⁴⁸ [...] *membrum diaboli*. Ibid.

⁴⁹ [...] *non licet edere de hoc mystico corpore Christi*. Ibid.

⁵⁰ H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 84 ; à la n. 119 il renvoie à Paschase, Lanfranc, Yves de Chartres et Alger de Liège.

renvoie au moyen d'expressions comme : « la chair [...] sacrement de la chair » (expression qu'il a trouvée chez Ambroise) comme ici :

« Assurément, c'est la vraie chair du Christ qui a été crucifiée » et « ensevelie, vraiment le sacrement de cette chair » qui est consacré sur l'autel par la volonté divine par le ministère du prêtre au moyen de la parole du Christ par l'Esprit Saint⁵¹.

Le troisième corps est :

celui qui est né de la Vierge Marie, dans lequel cet autre corps [le corps eucharistique] est transformé, qui a été suspendu à la croix, enseveli dans le tombeau, est ressuscité d'entre les morts, « est entré aux cieux », et maintenant est « devenu le grand prêtre éternel » qui « intercède pour nous » (He 4,14 ; 6,20 ; Rm 8,34) chaque jour⁵².

L'Église est donc le « corps » du Christ, mais ce n'est que l'eucharistie qui est sa « chair », et c'est la communion à sa « chair » qui fait des chrétiens membres de son « corps » :

Si nous dirigeons [notre] esprit vers lui en communiant bien, nous recevons par lui et de lui son corps, sa chair, tandis qu'il y demeure entier. C'est assurément cette même chair, et le fruit de cette chair demeure toujours le même et nourrit tous ceux qui sont dans [son] corps⁵³.

C'est par la manducation de la chair et du sang crucifiés que « l'Église du Christ subsiste 'à partir de sa chair et de ses os' », et que l'Église et le Christ deviennent « deux dans un seul corps' »

⁵¹ « *Vera utique caro Christi quae crucifixa est* » et « *sepulta, uere illius carnis sacramentum* » quod per sacerdotem super altare in uerbo Christi per Spiritum Sanctum diuinitus consecratur. PASCHASE, LC 4, p. 30 ; AMBROISE, *De mysteriis* 9, 53-54, éd. B. BOTTE, p. 186-189.

⁵² [...] quod natum est de Maria uirgine, in quod istud transfertur, quod pependit in cruce, sepultum est in sepulchro, resurrexit a mortuis, « penetrauit caelos », et nunc « pontifex factus in aeternum », cotidie « interpellat pro nobis » (He 4,14 ; 6,20 ; Rm 8,34). PASCHASE, LC 7, p. 38.

⁵³ *Ad quem, si recte communicamus, mentem dirigimus, ut ex ipso et ab ipso nos corpus eius carnem ipsius illo manente integro sumamus. Quae nimirum caro ipsa est et fructus ipsius carnis, ut idem semper maneat et uniuersos qui sunt in corpore pascat.* Ibid., p. 39.

(Ep 5,31)⁵⁴ ». C'est ainsi que l'eucharistie parfait l'œuvre du baptême :

Donc par le baptême nous renaissions dans le Christ, et par le sacrement du corps et du sang, nous expérimentons le Christ demeurant en nous, non seulement par la foi, mais même par l'union de la chair et du sang. Et c'est pourquoi, devenus membres du Christ, nous nous nourrissons de sa chair, afin de ne pas être trouvés autre chose que son corps, dont nous vivons, et son sang⁵⁵.

Mettre en cause la manducation dans l'eucharistie par les fidèles du corps du Fils de Dieu incarné, présent en vérité, même si c'est d'une manière imperceptible, mettrait en cause la réalité de l'union du Christ avec ses membres dans l'Église⁵⁶.

13. Un principe de logique théologique : la toute-puissance divine

Puisqu'il est divin, le Christ peut passer outre les lois de la nature qu'il a lui-même établies, lors de la Cène comme à tout autre moment de l'histoire :

Et ainsi personne ne s'étonnera que ce corps et ce sang du Christ soient de la vraie chair et du vrai sang dans le sacrement, puisqu'il l'a voulu ainsi, celui même qui a créé, car « Tout ce que veut le Seigneur, il le fait au ciel et sur la terre » (Ps 134,6). Et puisqu'il a voulu à juste titre que cette apparence du pain et du vin soit ainsi, après la consécration ils doivent être fermement crus n'être rien d'autre que la chair et le sang du Christ⁵⁷.

⁵⁴ [...] *Christi ecclesiam « de carne et de ossibus eius » constare [...] « [...] duo in carne una »* (Ep 5,30.31). *Ibid.*, p. 40.

⁵⁵ *Per baptismum ergo nascimur in Christo et per sacramentum corporis ac sanguinis Christus in nobis non solum fide, sed etiam unitate carnis et sanguinis manere probatur. Et ideo iam membra Christi eius carne uescimur, ut nihil aliud quam corpus eius, unde uiuimus, et sanguis inueniamur. Ibid.* 9, p. 57.

⁵⁶ Paschase parle ailleurs de cette fonction ecclésiale de l'eucharistie, par exemple : *ibid.* 1, p. 19, l. 143-153 ; 3, p. 26-27, l. 80-87 ; 9, p. 55, l. 86-93, p. 61, l. 247-252 (il s'agit d'un des passages ajoutés de la « quatrième édition ») ; 19, p. 101-102, l. 3-15.

⁵⁷ *Et ideo nullus moueatur de hoc corpore Christi et sanguine, quod in misterio uera sit caro et uerus sit sanguis, dum sic ille uoluit qui creauit : « Omnia » enim « quaecumque uoluit Dominus fecit in caelo et in terra »* (Ps 134,6). *Et quia uoluit licet figura panis et*

Les miracles bibliques qu'il évoque pour établir la vérité de Dieu servent aussi à démontrer sa toute-puissance⁵⁸. Dieu a créé le monde à partir de rien, il est devenu chair dans l'Incarnation, et il a pu opérer des miracles pendant la vie terrestre de Jésus. Paschase développe aussi cette idée de la toute-puissance divine à l'œuvre dans le Christ dans son *Commentaire sur Matthieu*, en particulier dans les contextes de la conception virginale et de la passion⁵⁹. Cette toute-puissance continue à se manifester au moment de sa mort, et même après. En expirant, Jésus « rendit l'esprit » (Mt 27,50) : c'est une démonstration de sa toute-puissance, car il a décidé du moment de sa propre mort par un souverain acte de sa volonté, ce qui a provoqué la profession de foi du centurion⁶⁰. Puis après sa mort, du sang et de l'eau ont coulé de son côté, ce qui va « contre la nature humaine⁶¹ ». On trouve cette idée aussi chez Hincmar, dans le fragment survivant du poème *Ferculum Salomonis*⁶² et dans le *De cauendis*. Dans ce dernier texte, Hincmar cite Ambroise, en ajoutant les mots « après la mort du Christ » :

Et l'un des soldats, **après la mort du Christ**, frappa son côté de [sa] lance, et de de son côté coula de l'eau et du sang : de l'eau, afin qu'il purifie, et du sang, afin qu'il rachète⁶³.

Ainsi cette idée avait cours dans les milieux de ceux qui prenaient parti pour Paschase dans les discussions sur l'eucharistie autour de l'an 850.

Puisque Dieu est capable d'opérer ces différentes merveilles

uini haec sic esse, omnino nihil aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt. Ibid. 1, p. 14-15.

⁵⁸ *Ibid.* 1, l. 56-103, p. 15-17.

⁵⁹ Voir C.M. CHAZELLE, *The Crucified God*, p. 148.

⁶⁰ PASCHASE, Mt 12, 27,54, CCCM 56B, l. 4312-4315, p. 1399-1400.

⁶¹ [...] *contra naturam humanam*, l. 4283 ; et l. 4281-4284.

⁶² HINCMAR DE REIMS, *Ferculum Salomonis* I, l. 1-10, p. 414-415, en particulier l. 5-6, p. 415 : *Hic Deus omnipotens, per quem Pater omnia fecit / Naturas rerum mutat, ut ipse uolet*. « Ce Dieu tout-puissant [l'Agneau], par qui le Père a tout créé / change les natures des choses selon son bon plaisir ».

⁶³ *Et unus de militibus post mortem Christi lancea tetigit latus eius, et de latere eius aqua fluxit et sanguis : aqua autem, ut mundaret, sanguis, ut redimeret*. HINCMAR, *De cauendis uitis* 3, 2, p. 261 ; cf. *Tunc unus de militibus lancea tetigit latus eius et de latere eius aqua fluxit et sanguis. Quare aqua ? Quare sanguis ? Aqua ut mundaret, sanguis ut redimeret*. AMBROISE, *De sacramentis* 5, 1, 4, p. 122.

contre les lois habituelles de la création qu'il avait lui-même établies, il peut aussi transformer du pain et du vin en corps et sang crucifiés du Christ, et cela de manière à ce que leur présence soit imperceptible à nos sens corporels. Cette transformation a eu lieu déjà lors de la Cène, avant même la mort du Christ⁶⁴. Le chapitre 15, « Par quelles paroles ce sacrement est-il confectionné ?⁶⁵ », explique comment elle s'accomplit dans chaque célébration de la messe au moyen des paroles de l'institution, puisqu'elles sont les paroles mêmes du Créateur tout-puissant⁶⁶. Par ces paroles est réalisée une identification parfaite entre le pain et le vin déposés sur l'autel et reçus en communion, et le corps et le sang du Christ crucifié :

C'est pourquoi, ô homme, chaque fois que tu bois cette coupe ou manges ce pain, n'estime pas boire un autre sang que celui qui pour toi et pour tous a été versé en rémission des péchés, ni une autre chair que celle qui a été livrée pour toi et pour tous et a été suspendu sur la croix⁶⁷.

Dans son analyse de cette dimension de la pensée de Radbert, Brian Stock observe que le point de départ de cette pensée n'est pas l'eucharistie elle-même, mais le principe de causalité, un principe qui montre que le caractère du sacrement demeure raisonnable⁶⁸. Les diverses « natures » créées n'ont pas d'existence autonome par rapport à Dieu. Aucune réalité créée ne « produit » réellement ce qui sort d'elle : la seule cause véritable est la volonté divine. C'est ainsi que l'on peut comprendre que ce qui semble en contradiction avec la nature peut néanmoins être en accord avec la volonté de son créateur, car « aucune volonté ne tient en dehors de ou contre Dieu⁶⁹ ». Ce n'est donc pas l'eucharistie elle-même qui est l'objet de l'herméneutique paschasiennne : elle est, tout simplement, le corps et le sang du Christ. Mais une fois accepté comme fait ou donné objectif et son acception précisée, son rite et ses textes peuvent devenir l'objet

⁶⁴ C.M. CHAZELLE, *The Crucified God*, p. 222.

⁶⁵ *Quibus uerbis hoc mysterium conficiatur*, PASCHASE, LC 15, p. 92.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 92-96, en particulier p. 92-94, l. 12-49.

⁶⁷ *Quapropter o homo, quotienscumque bibis hunc calicem aut manducas hunc panem, non alium sanguinem te putes bibere quam qui pro te et pro omnibus effusus est in remissionem peccatorum. Neque aliam carnem quam quae pro te et pro omnibus tradita est et pendit in cruce. Ibid.*, p. 96.

⁶⁸ Voir B. STOCK, *The Implications of Literacy*, p. 206.

⁶⁹ Voir PASCHASE, LC 1, l. 7-43, p. 13-14 ; *nihil extra uel contra Dei uelle potest. Ibid.*, p. 14.

d'une herméneutique. Néanmoins, ce caractère conduit à une faiblesse importante : puisque la réalité du corps et du sang du Christ n'est pas en elle-même l'objet d'une herméneutique, leur mode de présence est du fait même exclu du champ d'investigation. Bien entendu, on peut penser que Paschase n'aurait pas pu rendre compte théologiquement du mode de leur présence en raison d'un manque d'outillage métaphysique approprié. Mais il ne s'est même pas posé la question, en raison même de la perspective qui était la sienne. Il semble que, pour Paschase, la Vérité n'est pas l'objet d'une herméneutique, mais de la foi.

2. Une opposition entre *figura* et *ueritas*

21. Un problème nouveau pour la théologie

C'est au chapitre 4 que Paschase tente de répondre à la question qu'il pose dans son titre : « Est-ce en figure ou en vérité que cela devient le sacrement mystique du calice ? » Sa réponse part du constat de la vérité comme donnée :

Que c'est en vérité que le corps et le sang adviennent par la consécration du sacrement, personne croyant aux paroles divines n'en doute. À ce sujet, la Vérité dit : « Ma chair est la vraie nourriture et mon sang la vraie boisson » (Jn 6,55)⁷⁰.

Paschase poursuit en citant Jn 6,56.51.33 : c'est une vérité révélée dans l'Écriture par la Vérité, qui doit être crue, tout simplement. Il souligne le rôle de l'Esprit Saint dans cette consécration en établissant un parallèle entre la conception virginale et la transformation eucharistique :

De la même manière qu'une vraie chair a été créée à partir de la Vierge par l'Esprit sans union physique, ainsi à partir de la substance du pain

⁷⁰ *Quod in ueritate corpus et sanguis fiat consecratione mysterii, nemo qui uerbis diuinis credit dubitat. Vnde Veritas ait: « Caro enim mea uere est cybus et sanguis meus uere est potus » (Jn 6,55). Ibid. 4, p. 27.*

et du vin le même corps et le même sang du Christ sont sacramen-tellement consacrés par le même [Esprit]⁷¹.

Relevons ici trois choses. En premier, le pain et le vin sont envisagés de manière concomitante, voire inséparable, car ils sont reliés par la conjonction *ac*, dont le sens est plus fort que le « et » français : il indique un lien interne étroit entre deux termes, tandis que *et* indique un lien externe entre des objets distincts⁷². Deuxièmement, le corps et le sang du Christ sont envisagés de manière semblable, car le verbe traduit ici par « sont consacrés », *consecratur*, est au singulier malgré son sujet au pluriel. Ainsi, le pain présuppose le vin, et réciproquement, comme le corps présuppose le sang, et réciproquement. Troisièmement, ce que disait Henry Chadwick de l'emploi du mot *substantia* et ses dérivés dans la controverse bérengarienne du XI^e siècle est aussi valable ici au IX^e siècle : il s'agit de « réalité concrète », et non pas de « substance » au sens de la métaphysique aristotélicienne⁷³.

L'Esprit fait du pain et du vin le corps et le sang du Christ : « Parce qu'il ne serait pas juste de dévorer le Christ par les dents, il a voulu dans ce sacrement que ce pain et vin soient créés son vrai corps et sang en étant consacrés par la puissance du Saint-Esprit⁷⁴ ». Il semble que Paschase conçoive les apparences du pain et du vin un peu comme des voiles ou des « déguisements » qui épargnent aux croyants l'inconvenance de manger et boire ce qui se donnerait à voir comme de la chair et du sang, se protégeant ainsi d'accusations éventuelles de capharnaïsme : d'autres éléments viendront plus tard confirmer cette hypothèse.

⁷¹ [...] *sicut de uirgine per Spiritum uera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis ac uini mystice idem Christi corpus et sanguis consecratur. Ibid.*, p. 28 ; selon Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, CFi 144, 1987, p. 470, cette phrase est citée par Pierre Lombard et Albert le Grand qui l'attribuent à Augustin, mais il ne donne pas de références précises.

⁷² Voir *A Latin Dictionary*, éd. Charlton LEWIS – Charles SHORT, Oxford, Clarendon Press, 1879, 1989, (L-S) p. 189.

⁷³ Même si le sens technique n'était pas totalement inconnu, grâce à la traduction latine des *Catégories*. Nous y reviendrons lors de notre discussion de Ratramne. Voir Henry CHADWICK, « Ego Berengarius », *JThS* NS 40/2, 1989, 414-445, p. 426.

⁷⁴ [...] *quia Christum uorari fas dentibus non est, uoluit in misterio hunc panem et uinum uere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus Sancti potentialiter creari. PASCHASE, LC 4, p. 27.*

La question herméneutique se pose néanmoins, car malgré ce réalisme tel que Paschase le formule, il est confronté à une autre donnée de la tradition : il s'agit d'un *mysterium*, d'un *sacramentum*. Il le dit lui-même :

Il le dit clairement de cette chair et de ce sang : « Amen, amen, je vous le dis : si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez pas son sang, vous n'avez pas la vie éternelle en vous » (Jn 6,53). Il est évident qu'il ne parle ici d'autre chose que de la vraie chair et du vrai sang, bien qu'en mystère⁷⁵.

Voilà son problème herméneutique : si le corps eucharistique est un « vrai » corps tel qu'il le conçoit, comment comprendre la tradition biblique, liturgique et théologique qui en fait un sacrement, une figure, un type ? « Mais puisque le sacrement est symbolique, nous ne pouvons pas nier son caractère de figure ; mais si c'est une figure, il faut chercher comment il peut être vérité⁷⁶ ».

22. La figure : ombre d'une réalité qui lui est extérieure

Paschase formule de manière nouvelle le réalisme eucharistique, ce qui pose un problème nouveau pour la théologie chrétienne. Au chapitre 1, nous avons vu comment pour un Éphrem, l'identité du corps né de Marie et ressuscité d'entre les morts avec le corps sacramentel se situait au sein d'une dynamique symbolique dans laquelle les types arrivent à leur accomplissement en vérité tout en demeurant des types de leur accomplissement eschatologique. La typologie comporte donc à la fois identité et différence. Mais le réalisme tel que Paschase le conçoit ne peut renvoyer à quoi que ce soit en dehors de lui-même, tandis que « toute figure est la figure de quelque chose, et elle s'y rapporte toujours afin d'être en vérité la chose dont elle est la figure⁷⁷ ». Il sépare vérité et figure, là où les Pères les tiennent ensemble : les figures, comme celles de l'Ancien

⁷⁵ *De qua uidelicet carne ac sanguine : « Amen, amen inquit dico uobis : nisi manducaueritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis uitam aeternam in uobis » (Jn 6,53). Vbi profecto non aliam quam ueram carnem dicit et uerum sanguinem licet mystice. Ibid., p. 28.*

⁷⁶ *Vnde quia mysticum est sacramentum, nec figuram illud negare possumus. Sed si figura est, quaerendum quomodo ueritas esse possit. Ibid.*

⁷⁷ *Omnis enim figura alicuius rei figura est et semper ad eum refertur, ut sit res uera cuius figura est. PASCHASE, LC 4, p. 28.*

Testament, ne sont pas « vérité », mais de simples « ombres », *umbrae*⁷⁸.

C'est surtout au chapitre 5, « Quelle est la relation entre d'une part, les antiques sacrifices et les figures de la loi, et d'autre part, le sacrement du corps et du sang du Christ⁷⁹ », que Paschase expose sa vision des figures vétérotestamentaires, à partir du sacrifice de l'agneau pascal, de la manne, et de l'eau jaillie du rocher. Le premier est « la figure de la Passion du Christ et de notre participation à la Passion », tandis que la manne est « un type de la nourriture qu'est le corps du Christ » et l'eau « figure du sang » selon 1 Co 10,3 : « Les Pères, 'tous, ils ont mangé la même nourriture spirituelle ; tous, ils ont bu la même boisson spirituelle'⁸⁰ ». Cependant :

S'il [le corps] est vraiment le même quant à la préfiguration, il ne l'est cependant pas quant à l'accomplissement de la vérité, car ce qui alors était esquissé pour désigner des réalités futures était image de la vérité, ombre du corps et reproductions ; mais maintenant le mystère de la vérité a été accompli, et la chair du Christ est devenue eucharistie du fait de la résurrection, [cette chair] qui auparavant avait été préfigurée aux croyants par l'agneau [pascal] et par cette nourriture céleste [la manne]⁸¹.

C'est toujours cette distinction entre « figure » et « vérité », et les figures de l'Ancien Testament ne sont pas « vérité », mais seulement ombre :

Il est donc évident qu'aussi bien ce même agneau de la loi que la manne et tout ce genre de chose qui portaient la figure de la chair et du sang du Christ, parce qu'il a souffert une fois lors de la Pâque et est immolé

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Quid sit inter immolationes ueterum figuras que legalium et inter sacramentum Dominici corporis ac sanguinis. Ibid.* 5, p. 31.

⁸⁰ [...] *figuram fuisse passionis Christi et nostrae communionis [...] typus fuit escae corporis Christi [...] figura sanguinis [...] « omnes » Patres « eandem escam spiritalem manducauerant et omnes eundem potum spiritalem biberunt » (1 Co 10,3). Ibid.*

⁸¹ *Siquidem in praefiguratione idem, sed non idem in adimpletionem ueritatis, quia quod tunc adumbrabatur in designatione futurorum, imago ueritatis et umbra corporis atque exemplaria erant, nunc autem mysterium impletae ueritatis. Et facta est eucharistia ex resurrectione caro Christi quae prius per agnum uel per eandem e caelis escam figurabatur credentibus adfutura. Ibid., p. 31-32.*

chaque jour matin et soir sur l'autel, n'avaient rien de ce mystère à part la figure⁸².

Les Pères pouvaient percevoir la promesse au moyen de la foi, et comprendre l'eucharistie à partir des figures, mais seuls les chrétiens reçoivent la grâce promise autrefois, car eux seuls reçoivent la vraie chair et le vrai corps du Christ sacramentellement⁸³. De cette manière, Paschase part de l'affirmation de Paul que les Pères mangeaient et buvaient la même nourriture et la même boisson que les chrétiens pour aboutir à la conclusion qu'ils mangeaient et buvaient autre chose :

D'où il est évident qu'il y a une grande différence, quoique l'apôtre ait prêché une même nourriture et une même boisson ; en effet, elles ne sont pas mêmes quant à la réalité, mais en espérance et en figure, dans laquelle se trouvait la promesse de la vérité⁸⁴.

Il revient ailleurs sur cette question : nous citerons ici quelques exemples plus significatifs. Au chapitre 7, il oppose vérité et figure lorsqu'il dit que dans l'Église, le Christ est le véritable arbre de la vie dont l'arbre du Paradis était l'image :

Pour cela, sachez qu'il convenait que la vérité de ceci [le Christ comme arbre de la vie] accomplisse ce qui jadis avait été envoyé par avance comme figure⁸⁵.

Au chapitre 9, il revient sur l'arbre de la vie : ici, il identifie l'Église avec le « Paradis de délices (Ct 4,13) [...] qui porte en elle-même le mystère de la vie qui a été figuré dans cet arbre [de vie de

⁸² *Patet igitur quod et agnus ille legalis et manna et omnia huiusmodi quae figuram gesserunt carnis ac sanguinis Christi, quod passus semel in pascha et cotidie super altare mane ac uespere immolatur, non nisi figuram istius habuere mysterii. Ibid., p. 32.*

⁸³ *Ibid., p. 32-33, l. 40-48.*

⁸⁴ *Vnde patet quia multum interest, quamuis eadem esca idem que potus ab apostolo praedicetur, quia idem necdum in re sed in spe ac figura, ubi promissio ueritatis inerat. Ibid., p. 33.*

⁸⁵ *Idcirco scire conuenit quod ueritas hinc completur quam prius figura praemisit. Ibid. 7, p. 39.*

la Genèse]⁸⁶ ». Au chapitre 10, il parle plus longuement « de la préfiguration du mystère⁸⁷ » de l'eucharistie dans l'Ancien Testament : le pain et vin offerts par Melchisédech, annonçant la nourriture qui rassasie « ceux qui ont faim et soif de la justice » (Mt 5,6) ; la nourriture que l'ange montra à Élie avant son voyage de quarante jours, annonçant la nourriture qui fortifie notre infirmité ; et le vin qui accompagne le banquet évoqué par Ct 5,1 et Ps 22,5 (Vulgate), annonçant le don de l'Esprit qui enivre l'esprit de l'homme⁸⁸. L'eucharistie permet de passer – ici Paschase rappelle que le sens de « Pâque » est « passage » – des ombres à la claire vision :

Celui qui veut venir et voir cette vision, qu'il passe lui-même avec Moïse, comme le Christ est aussi passé de ce monde, afin que, devenu entièrement spirituel, il perçoive dignement ces réalités spirituelles⁸⁹.

Au chapitre 21, il illustre l'expression de « coupe 'du Nouveau Testament' (Mt 26,28, Vulgate) », qui exige de quitter la « vétusté du péché » (il est sans doute significatif que Paschase transforme ici saint Paul, qui parle non pas de la vétusté du « péché » mais de la « lettre »)⁹⁰ par un renvoi à la conclusion de l'Alliance en Ex 24. Il reprend l'exégèse que donne Ambroise de ce récit dans une de ses lettres : la moitié du sang versé dans des vases signifie le sens moral des Écritures, et la moitié répandue sur l'autel leur sens mystique⁹¹. Mais Paschase commence en ajoutant que « le Nouveau Testament est dit 'Nouveau' pour le distinguer de l'Ancien⁹² ». Autrefois Moïse aspergea le peuple avec le sang de l'holocauste : maintenant les chrétiens sont aspergés du sang du Christ ; et en buvant ce sang, ils reçoivent les sens mystique et moral des Écritures

⁸⁶ [...] « *paradisus deliciarum* » (Ct 4,13) in *Canticis appellatur, habeat in se mysterium uitae quod in eodem ligno figurabatur*. Ibid. 9, p. 54.

⁸⁷ [...] *de praefiguratione mysterii*. Ibid. 10, p. 70.

⁸⁸ Ibid., l. 121-147, p. 70-71.

⁸⁹ [...] *qui uult uenire et uidere hanc uisionem, transeat et ipse cum Moyse sicut et Christus transiuit de hoc saeculo, ut totus iam spiritalis spiritalia ista quam digne percipiat*. Ibid., p. 71.

⁹⁰ [...] *calix « Noui Testamenti » (Mt 26,28) [...] « uetustatae peccati » (cf. Rm 7,6)*. Ibid. 21, p. 111.

⁹¹ AMBROISE, *Ep. 1* (à Simplicianus), *Lib. 1, Epistulae*, t. 1, *Libri I-VI*, éd. O. FALLER, Vienne, Hoelder – Pichle – Tempsky, CSEL, 82,1, 1968, p. 14-19.

⁹² *Noui autem testamenti ob distinctionem ueteris dicit*. PASCHASE, LC 21, p. 111.

avec la rémission des péchés⁹³. Enfin dans la « Lettre à Frédugard », Paschase passe en revue plusieurs interprétations allégoriques des deux coupes du récit lucanien de la Cène, avant de conclure que, quelle que soit l'interprétation retenue, ce qui importe est de comprendre que, « en prenant du pain et du vin, le très doux Jésus a fait passer le sacrement de la Pâque de la figure et de l'ombre de la vérité au vrai⁹⁴ ». L'effet cumulatif de ces exemples confirme ce que Paschase dit explicitement au chapitre 5 du *De corpore* : il comprend les types vétérotestamentaires de l'eucharistie comme des préfigurations dans un sens plutôt faible, des annonces prophétiques, qui indiquent quelque chose de sa nature, mais sans y participer ontologiquement : nous verrons par la suite que les textes des liturgies gallicanes les comprenaient de manière plutôt réaliste. Mais pour Paschase, il y a différence, une certaine similitude, mais pas identité.

Cependant, Paschase doit tenir compte du fait que la tradition enseigne qu'en tant que sacrement, l'eucharistie est mystère et figure : « nous ne pouvons pas nier que le sacrement soit mystère et figure⁹⁵ ». Paschase sait, par exemple, que c'est le cas pour Ambroise, qui emploie le vocabulaire de « figure », *figura*, et aussi de « symbole », *similitudo* dans son *De mysteriis*⁹⁶. Peu de temps après avoir dit que l'eucharistie est *figura*, Ambroise, dans la ligne de Jn 6,49.59, affirme que la manne est inférieure à l'eucharistie car ceux qui en ont mangé sont morts, puis dit que l'eucharistie « est le sacrement dont la figure [la manne] a précédé⁹⁷ ». Chez Ambroise, il semble qu'il y ait toujours une continuité réelle dans le progrès de la figure scripturaire à la figure sacramentelle, mais Paschase va plus loin et innove en établissant dans l'eucharistie une distinction entre sa qualité de figure et sa qualité de réalité. L'eucharistie est figure dans la mesure où ses caractéristiques matérielles diffèrent du corps et du sang du Christ ; ainsi, ses apparences cachent la présence du corps et du

⁹³ *Ibid.*, l. 40-42.47-53., p. 111.

⁹⁴ [...] *de figura et umbra ueritatis benignissimus Iesus accipiens panem et calicem ad uerum transeat Paschae sacramentum*. PASCHASE, *Fréd.*, p. 158.

⁹⁵ [...] *quia mysticum est sacramentum, nec figuram illud negare possumus*. PASCHASE, *LC* 4, p. 28.

⁹⁶ *Figura* : AMBROISE, *De sacramentis* 4, 5, éd. et trad. B. BOTTE, p. 115 ; *similitudo* : *Ibid.* 4, 4, p. 113.

⁹⁷ [...] *sacramentum cuius figura ante praecessit*. AMBROISE, *De sacramentis* 4, 5, éd. et trad. B. BOTTE, p. 116-117.

sang, sa qualité de réalité. Ceux qui n'ont pas la foi ne la perçoivent pas, tandis que, pour les croyants, ces mêmes caractéristiques matérielles fonctionnent comme des panneaux indicateurs de la présence du corps et du sang du Christ, comme le faisaient les types de l'Ancien Testament pour les Pères⁹⁸.

221. *Du signum figuratum au character*

2211. « Signe » et « figure » augustinien

La pensée de Paschase sur l'eucharistie comme « figure » est certainement tributaire de sa lecture de commentaires typologiques patristiques de l'Écriture, mais il a probablement été aussi influencé par l'analyse du concept de « signe » que fait Augustin dans le Livre II de son *De doctrina christiana*⁹⁹. Pour Augustin, il y a deux types de signes, des signes propres (*signa propria*) et des signes figurés (*signa translata*) :

On les dit propres quand ils sont employés pour désigner les objets pour lesquels ils ont été créés. Nous disons par exemple un « bœuf » quand nous pensons à l'animal que tous les gens de la langue latine appellent avec nous de ce nom. Ils sont figurés lorsque ce sont les objets mêmes que nous désignons par le mot propre qui sont utilisés pour désigner autre chose. Par exemple, nous disons un « bœuf », et nous comprenons par ces deux syllabes l'animal qu'on a coutume d'appeler de ce nom ; mais également cet animal nous fait penser à l'évangéliste que l'Écriture, selon l'interprétation de l'Apôtre, a désigné en disant : « Tu ne mettras pas de frein au bœuf qui foule le grain » (Dt 25,4 ; 1 Co 9,9 ; 1 Tm 5,18)¹⁰⁰.

⁹⁸ *Ibid.*, I, 25-333.43-46 ; voir C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 14.

⁹⁹ Cette hypothèse a été proposée par C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 14-15 ; pour une présentation générale du concept de « figure » chez Augustin : Cornelius MAYER, « Figura(e) », *AugL* 3, 1/2, col. 1-9.

¹⁰⁰ *Propria dicuntur, cum his rebus significandis adhibentur, propter quas sunt instituta, sicut dicimus bouem, cum intellegimus pecus, quod omnes nobis cum latinae linguae homines hoc nomine uocant. Translata sunt, cum et ipsae res, quas propriis uerbis significamus, ad aliquid aliud significandum usurpantur, sicut dicimus bouem et per has duas syllabas intellegimus pecus, quod isto nomine appellari solet, sed rursus per illud pecus intellegimus euangelistam, quem significauit scriptura interpretante apostolo dicens : « Bouem triturantem non infrenabis » (Dt 25,4 ; 1 Co 9,9 ; 1 Tm 5,18). AUGUSTIN, *De doctrina christiana* II, 10, 15, éd. J. MARTIN, p. 41 ; trad. *La doctrine**

Un effort mental est nécessaire pour passer du sens propre au sens figuré, car « il s'en rencontre d'inconnus qui obligent le lecteur à s'arrêter, il faut en rechercher le sens en recourant tantôt à la connaissance des langues, tantôt à celle des choses¹⁰¹ » : cette caractéristique des figures rappelle les « pierres d'achoppement » d'Origène. La distance entre la figure et son référent peut en rendre le sens inaccessible à certains, même si une certaine ressemblance doit les réunir :

Mais tout le monde réclame une certaine ressemblance dans la signification, de sorte que les signes, autant que possible, ressemblent aux choses significées. Mais, du fait qu'une chose peut ressembler à une autre de bien des manières, ces signes n'ont de valeur stable parmi les hommes que s'il s'y ajoute un assentiment général¹⁰².

C'est la reconnaissance de cet élément de ressemblance qui permet d'arriver à une herméneutique correcte de la figure.

Cependant, il convient de remarquer que le sens qu'Augustin donne aux figures (*signa translata*) n'est pas purement verbal : il ne s'agit pas d'une simple question de transfert du sens d'un mot. Il s'agit plutôt d'une relation, en l'occurrence une relation à double sens : « Les signes sont figurés lorsque ce sont les objets mêmes que nous désignons par le mot propre qui sont utilisés pour désigner autre chose¹⁰³ ».

Dans ce cas, « le premier signifié devient donc à son tour signifiant, car la *res* à laquelle le signe renvoie est elle-même signe¹⁰⁴ ». Au Livre I, Augustin donne quelques exemples de choses qui sont en même temps des signes : le bélier immolé par Abraham, la pierre sur laquelle Jacob reposa sa tête, le bois que Moïse jeta dans l'eau

chrétienne, introd. et trad. Madeleine Moreau, notes Isabelle Bochet – G. Madec, Paris, Institut d'Études augustinienes, BAUG 11/2, 1997, p. 157.

¹⁰¹ [...] *si qua forte ignota cogunt haerere lectorem, partim linguarum notitia partim rerum inuestiganda sunt. Ibid.* II 16, 23, p. 48, trad. p. 171.

¹⁰² *Appetunt tamen omnes quandam similitudinem in significando, ut ipsa signa, quantum possunt, rebus, quae significantur, similia sint. Sed quia multis modis simile aliquid alicui potest esse, non constant talia signa inter homines, nisi consensus accedat. Ibid.* II 25, 38, p. 60, trad. p. 197.

¹⁰³ *Translata sunt, cum et ipsae res, quas propriis uerbis significamus, ad aliud aliud significandum usurpantur. Ibid.*, II 10, 15, p. 41, trad. p. 157.

¹⁰⁴ *Ibid.*, I. BOCHET, « Notes complémentaires. 8. Les signes. 5. Signes propres et signes figurés. », p. 492.

pour la rendre douce¹⁰⁵. On peut ainsi comprendre qu'Augustin entendait situer les figures bibliques, qui sont bien autre chose que de simples métaphores, à l'intérieur de sa catégorie de signe.

2212. « Signe » et « sacrement » : Augustin, Isidore, Paschase

Dans les passages que l'on vient de citer, l'expression latine qui a été traduite par « figure » est *signum translatum*. Le sens premier de *signum* est « empreinte » : on est bien dans le champ sémantique de « figure » et « type ». En outre, dans le Livre III du *De doctrina christiana*, lorsqu'il en vient à réfléchir sur des signes figurés ambigus, Augustin dit que, si dans l'Écriture un précepte « semble ordonner une dépravation ou une agression [...] il est de sens figuré », *figurata*¹⁰⁶. Comme exemple d'un précepte qui semble « ordonner une dépravation ou une agression », Augustin cite Jn 6,53 (Vulgate : 6,54) : « Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez pas son sang, vous n'avez pas la vie en vous ». Dans le passage cité par Ratramne et qui troublait Frédugard¹⁰⁷, Augustin disait :

Il paraît nous ordonner une agression ou une dépravation. C'est donc une figure (*figura*) qui prescrit de communier à la passion du Seigneur et de garder au plus profond de notre mémoire le souvenir doux et salutaire de sa chair qui fut crucifiée pour nous et couverte de plaies¹⁰⁸.

En conséquence, pour Augustin, *signum translatum* et *figura* sont synonymes, et peuvent tous les deux être traduits par « figure ». Mais il n'est pas neutre qu'Augustin utilise l'eucharistie pour illustrer de cette manière la compréhension qu'il a de « figure ». Il ne donne jamais le moindre indice dans *De doctrina christiana* que le référent d'une figure soit contenu en dessous des apparences matérielles de l'objet qui le figure. Rien dans l'analyse augustinienne ne

¹⁰⁵ *Ibid.* I, 2, 2, l. 4-7, p. 7.

¹⁰⁶ [...] *flagitium aut facinus uidetur iubere [...] figurata est.* *Ibid.* III, 16, 24, p. 92 ; trad. p. 269.

¹⁰⁷ PASCHASE, *Fréd*, l. 71-72, p. 147.

¹⁰⁸ *Facinus uel flagitium uidetur iubere : figura ergo est, praecipiens passioni domini esse communicandum et suauiter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et uulnerata sit.* AUGUSTIN, *De doctrina christiana* III, 16, 24, p. 92, trad. p. 269.

l'interdit ; cependant, tenir ensemble le réalisme eucharistique tel que le conçoit Paschase et l'enseignement augustinien des signes exige un déplacement de cet enseignement. Mais avant de voir comment Paschase opère ce déplacement, il faudra tenir compte de sa définition de « sacrement », elle-même venue d'Augustin, par l'intermédiaire d'Isidore de Séville (env. 560-636).

Pour Augustin, le *sacramentum* se situe à l'intérieur de la catégorie de signes¹⁰⁹. Edward Schillebeeckx résume ainsi la pensée augustinienne des sacrements : « Est appelé *sacramentum* tout ce qui par-delà sa figure concrète propre ou sa consistance historique laisse soupçonner à l'intelligence croyante une vérité plus profonde¹¹⁰ ». Tout « signe » n'est pas « sacrement » : ne le sont que les signes ayant une portée religieuse, car le sacrement est un *sacrum signum*¹¹¹. Mais ce caractère « sacré » ne cantonne pas son sens dans le rayon des seuls mystères cultuels : « Tout ce qui possède un *sensus mysticus vel absconditus* religieux est un *sacramentum*¹¹². » C'est ainsi que le combat de Jacob avec l'ange est « mystère [...] sacrement [...] prophétie

¹⁰⁹ Pour une vue d'ensemble du concept de *sacramentum* chez Augustin, avec une présentation des sens de ce mot chez les Romains et chez les auteurs chrétiens avant Augustin, voir Robert DORADO, « Sacramentum », *AugL* 4, col. 1258-1289 ; pour le sacrement de l'eucharistie, voir Martin KLÖCKENER, « Sacramentum corporis et sanguinis Christi », *AugL* 4, col. 1289-1312. Pour le concept de « signe » chez Augustin, voir C. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und der Theologie Augustins*, 2 t., Würzburg, Augustinus-Verlag, 1969 (t. 1) -1974 (t. 2). Pour la connaissance qu'avait Augustin de la pensée de Platon sur les signes et le rôle médiateur de Philon, voir *ibid.*, t. 1, p. 309-311, t. 2, p. 181-189.282-285.

¹¹⁰ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, p. 82 ; AUGUSTIN, *Liber qui appellatur Speculum*, Préface, éd. Franz WEIHRICH, Vienne, Geroldi, CSEL 12, 1887, p. 3, l. 1-11-p. 4, l. 1-13 ; *Id.*, Sermon 272 (Aux néophytes, sur le sacrement [baptême]), PL 38, col. 1246-1248 ; *Id.*, *De doctrina christiana*, II, 1, 1, p. 32, où Augustin parle des signes, mais E. Schillebeeckx remarque qu'il le fait presque dans les mêmes termes qu'utilise Jean Chrysostome pour parler du *mysterion*, p. 83, n. 306 : JEAN CHRYSOSTOME, *Homilia VII in Epistola I ad Corinthios*, PG 61, 53-68, col. 55.

¹¹¹ [...] *signorum, quae cum ad res diuinas pertinent, sacramenta appellantur*. AUGUSTIN, Lettre 138 (à Marcellin) 1, 7, *Epistulae CXXIV-CLXXXIV A*, éd. A. GOLDBACHER, Vienne, Tempsky – Leipzig, Freytag, CSEL 44, 1904, 126-148, p. 131-132 ; *Sacrificium ergo uisibile inuisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. Id.*, *De ciuitate Dei* X, 5, *La cité de Dieu*, livres 6-10, éd. Bernhard DOMBART – Alfons KALB, introd. et notes Gustave Bardy, trad. Gustave Combès, Paris, Desclée de Brouwer, BAUG 34, 1959, p. 440.

¹¹² E. SCHILLEBEECKX, *L'économie*, p. 83.

[...] figure¹¹³ ». Même s'il se situe dans un contexte culturel bien différent, Augustin n'est pas loin de la pensée d'un Éphrem sur la sacramentalité de la Création :

Tout le monde de la création, déjà, devient un langage de signes : langage plein de sens de Dieu. Madame Lot-Borodine esquisse très nettement cette conception grecque du monde – car saint Augustin se tient ici dans une perspective (néo)platonicienne chrétienne : « La représentation même du monde créé comme un livre enluminé – révélation des *inuisibilia* – a pour principe les correspondances secrètes entre les choses qui se voient et les choses qui ne se voient pas »¹¹⁴.

Charles Couturier a vu dans l'emploi par Augustin du mot *sacramentum* trois grands champs sémantiques non-exclusifs : rite, symbole et mystère¹¹⁵. Le rite s'entend de « tout ce qui est observance religieuse extérieure, chargée de sens et parfois d'efficacité » ; le symbole se trouve dans le langage figuratif des Écritures, qui constituent « des secrets », dont « la clef [...] est la croix du Christ ». Le mystère concerne les réalités cachées, surtout en lien avec des doctrines comme celles de la Trinité ou l'Incarnation, et « désigne les mystères au sens propre du mot¹¹⁶ ». Il s'agit donc d'un concept très large. La source directe de la définition isidorienne des sacrements vient d'une lettre d'Augustin à Januarius où, après avoir expliqué que tous les rites et célébrations de l'Église ne sont pas des sacrements, il dit :

Or un sacrement est dans quelque célébration lorsque la commémoration de l'action posée est accomplie afin qu'on la comprenne aussi comme signifiant quelque chose qui est à recevoir saintement¹¹⁷.

¹¹³ [...] *mysterium* [...] *sacramentum* [...] *prophetia* [...] *figura*. AUGUSTIN, Sermon 122, 3, PL 38, 680-684, col. 682.

¹¹⁴ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie*, p. 83, avec renvoi à Myrrha LOT-BORODINE, « Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient », *RSPT* 24, 1935, 664-675, p. 674, n. 1.

¹¹⁵ Charles COUTURIER, « *Sacramentum* et *mysterium* dans l'œuvre de saint Augustin », *Études augustinienes*, éd. Henri RONDET et al., Paris, Aubier-Montaigne, « Théologie » 28, 1953, 161-274, p. 169-171.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 173.192.258.

¹¹⁷ *Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit ut aliquid etiam significari intellegatur, quod sancte accipiendum est*. AUGUSTIN, Lettre

Dans la suite, nous allons surtout explorer la relation entre la définition donnée par Isidore, qui dérive de celle donnée par Augustin dans sa lettre à Januarius (et qui n'est pas la seule définition que fournissent ses écrits) et celle de Paschase. Mais il nous a semblé important de prendre comme point de départ cette définition augustinienne, sans prétendre étudier à fond la pensée de l'évêque d'Hippone au sujet d'un mot qu'il utilise plus de 2 030 fois (il emploie *mysterium* environ 540 fois) et qui constitue « l'expression théologique la plus dense de son vocabulaire¹¹⁸ ». C. Couturier dit même son incapacité à fournir une synthèse complète des conceptions augustinienes à ce propos, ne proposant qu'une « esquisse approximative » et une conclusion « fragmentaire¹¹⁹ ». André Mandouze souligne la grande richesse de la pensée augustinienne à ce sujet, « conjuguant le rite (*celebratione*), le symbole (*significare*), le mystère (suggéré par *aliquid etiam*), tous convergeant vers la sanctification (*sancte*) qui doit en résulter [...] l'ordre des *sacramenta*, d'abord enraciné dans la liturgie, culmine dans la plus intérieure des conversions¹²⁰ ».

Dans le livre 6 des *Étymologies*, Isidore définit les sacrements ainsi (les phrases ont été numérotées afin de faciliter la comparaison avec la définition de Paschase ; les phrases (2) et (4), qui ne font pas vraiment partie de la définition et qui ne sont pas toujours citées ont été retenues car Paschase les a utilisées dans la rédaction de son propre texte) :

- (1) Un sacrement est dans quelque célébration lorsque l'action posée est accomplie afin qu'on la comprenne comme signifiant quelque chose qui est à recevoir saintement.

55 (à Januarius), 1,2, *Epistulae XXXI-CXXIII*, éd. A. GOLDBACHER, Prague – Vienne, Tempsky – Leipzig, Freytag, CSEL 34, 1898, 169-213 p. 170.

¹¹⁸ [...] *the densest theological term in his vocabulary*. Robert DODARO, « Sacramentum », *AugL* 4, 1258-1289, col. 1265. Voir C. MAYER, *Die Zeichen*, t. 2 p. 401-415 ; E.J. CUTRONE, « Sacraments », *Augustine Through the Ages : an encyclopedia*, éd. Allan D. FITZGERALD et al., Eerdmans, Grand Rapids MI – Cambridge, 1999, p. 741-747.

¹¹⁹ C. COUTURIER, « *Sacramentum* et *mysterium* », p. 172.

¹²⁰ André MANDOUZE, « À propos de *sacramentum* chez s. Augustin. Polyvalence lexicologique et foisonnement théologique », *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht – Anvers, Spectrum, 1963, 222-232, p. 229-231.

- (2) Or les sacrements sont : le baptême et le chrême, le corps et le sang [du Seigneur].
- (3) Ils sont dits sacrements en raison de ceci : sous le voile des objets matériels de ces mêmes sacrements, la force divine opère le salut de manière cachée ; et ainsi on les appelle sacrements, en raison de leurs forces secrètes ou sacrées.
- (4) C'est pourquoi ces sacrements portent des fruits dans l'Église, car l'Esprit demeurant en elle opère de manière cachée l'effet de ces mêmes sacrements.
- ...
- (5) Et c'est ainsi qu'en grec on dit mystère, parce qu'il possède une économie secrète et cachée¹²¹.

Isidore reste verbalement proche de son modèle, mais les modifications qu'il apporte sont significatives (à part l'omission du mot *autem*). Augustin prend soin d'articuler l'action liturgique (« l'action posée dans quelque célébration ») à l'action du Christ, dont elle est la « commémoration ». Mais chez Isidore, même s'il reste dépendant d'une action du Christ¹²², le sacrement semble acquérir une certaine autonomie. « L'action posée » est devenue une action de l'Église, tandis que chez Augustin, c'est une action du Christ que l'Église commémore. L'omission de *etiam* semble aussi infléchir le sens de l'énoncé. « L'action posée » est à comprendre comme « quelque chose qui est à recevoir saintement » et fonctionne donc en sens unique, tandis que chez Augustin, « l'action posée » signifie (commémore) l'action du Christ, mais elle est aussi (*etiam*) à comprendre comme « quelque chose qui est à recevoir saintement » :

¹²¹ *Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intellegatur, quod sancte accipiendum est. Sunt autem sacramenta baptismum et chrisma, corpus et sanguis [Domini : mss de S.-Gall, de Wolfenbüttel, et de Cava, signalé dans l'apparat]. Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum uirtus diuina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur ; unde et a secretis uirtutibus uel a sacris sacramenta dicuntur. Quae ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt, quia sanctus in ea manens Spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum [...]. Unde et grece misterium dicitur, quod secretum et reconditam habet dispositionem.* ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies*, Livre 6, *Les saintes Écritures. De las Sagradas Escrituras* 19, 39-41, éd. et trad. espagnole César CHAPARRO GÓMEZ, Paris, Les Belles Lettres, ALMA 23, 2012, p. 139.

¹²² *Ibid.* 6, 19, 38, p. 137, où Isidore dit que l'eucharistie « est consacrée par la prière sacramentelle afin d'être pour nous le mémorial de la Passion du Seigneur », *prece mistica consecratur in memoriam pro nobis dominicae passionis*.

tel qu'Augustin le présente dans sa Lettre 55, le sacrement fonctionne à double sens. Isidore a une conception plus étroitement culturelle du sacrement, avec un caractère anamnétique moins développée¹²³. Dans la suite de sa propre définition, Augustin parle du sacrement comme de ce que l'on appellerait aujourd'hui une actualisation du mystère pascal, tandis qu'Isidore énumère les rites ecclésiastiques qui rentrent dans sa définition, puis revient dans la dernière phrase de sa définition proprement dite sur leur effet salvifique et caché, en attribuant cet effet à l'action cachée de l'Esprit par la médiation de l'Église. Enfin, après avoir affirmé que cette action de l'Esprit Saint ne dépend nullement des mérites des ministres des sacrements, il précise que « sacrement » se dit « mystère » en grec, à cause de son caractère secret ou caché (nous avons retenu cette dernière phrase parce que Paschase et Ratramne la citent tous les deux ; les « ... » indiquent qu'un développement sur le rôle des ministres a été omis). Pour Isidore, les sacrements, qui restent des signes, le sont en tant qu'« instruments salvifiques mystiques », où l'Esprit Saint agit de manière cachée – en secret – sous le voile de réalités matérielles¹²⁴.

En reformulant la définition d'Isidore, qui est elle-même une reprise de la définition d'Augustin, au chapitre 3 du *De corpore*, Paschase l'adapte à sa manière de concevoir la présence de la chair du Christ dans l'eucharistie¹²⁵. C'est une réalité d'ordre divin donné aux fidèles au moyen d'une chose ou d'un acte visible, et doté d'une signification tout autre que son apparence, et renfermant de quelque manière un secret (les phrases ont été numérotées : les phrases qui dépendant d'Isidore ont les mêmes numéros que dans le texte des *Étymologies*, tandis que les phrases ou propositions dues entièrement à Paschase sont indiquées au moyen de lettres) :

- (1) Un sacrement est quelque chose qui nous est donné dans quelque célébration divine comme gage du salut, lorsque l'action posée de manière visible accomplit de manière intérieure une autre chose très différente, qui est à recevoir saintement.

¹²³ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie*, p. 95.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 94.

¹²⁵ Pour ce qui suit, voir H. PELTIER, *Paschase Radbert*, p. 203-206 ; D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, p. 84-85.

- (3) D'où ils sont appelés sacrements, soit parce qu'ils sont secrets en ce que dans la réalité visible la divinité accomplit en secret quelque chose intérieurement à travers l'apparence corporelle,
- (a) soit en raison de la consécration sanctifiante, parce que le Saint-Esprit, demeurant dans le corps du Christ, accomplit tous ces mystères sacramentels pour le salut des fidèles sous le voile des choses visibles.
- (b) Donc par ceci la puissance divine instruit les esprits des croyants des choses invisibles plus que si elle montrait à découvert ce qui procure intérieurement un effet salutaire : « En effet, nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision » (2 Co 5,7).
- (2) Or les sacrements du Christ dans l'Église sont le baptême et le chrême, ainsi que le corps et le sang du Seigneur,
- (3'-4) qui sont appelés sacrements en raison de ceci : sous leur apparence visible qui est perçue, la chair est secrètement consacrée par la force divine, afin qu'intérieurement elles soient ce qu'on les croit extérieurement par la force de la foi.
- ...
- (5) Mais mystère est du grec, puisqu'il possède en lui-même une économie secrète et cachée¹²⁶.

La définition est bien plus longue que celles d'Isidore et d'Augustin. Tout en y apportant des modifications verbales, Paschase a interverti l'ordre de la deuxième et de la troisième phrase de sa source, a inséré entre sa deuxième et sa troisième phrase un développement qui donne sa propre interprétation d'Augustin-Isidore, (a)-(b), et a repris la phrase (3) une deuxième fois (3'), avec un apport de (4). Le résultat n'est ni plus clair ni plus précis que son modèle. Mais surtout il en déplace le sens.

Reprenons l'ensemble dans l'ordre que lui donne Paschase.

¹²⁶ *Sacramentum igitur est quicquid in aliqua celebratione diuina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta uisibilis longe aliud inuisibile intus operatur quod sancte accipiendum sit. Vnde et sacramenta dicuntur aut a secreto, eo quod in re uisibili diuinitas intus aliquid ultra secretius efficit per speciem corporalem, aut a consecratione sanctificationis, quia Spiritus Sanctus manens in corpore Christi latenter haec omnia sacramentorum mystica sub tegumento uisibilium pro salute fidelium operatur. Magis igitur uis diuina ex hoc mentes credentium ad inuisibilia instruit ac si uisibiliter ea monstraret quae interius praestat ad effectum salutis : « Per fidem enim ambulamus et non per speciem » (2 Co 5,7). Sunt autem sacramenta Christi in ecclesia baptismus et chrisma, corpus quoque Domini et sanguis quae ob hoc sacramenta uocantur, quia sub eorum specie uisibili quae uidentur secretius uirtute diuina caro consecratur, ut hoc sint interius in ueritate quod exterius creduntur uirtute fidei [...]. Sed mysterium Grecum est, eo quod secretam et reconditam in se habeat dispositionem.* PASCHASE, LC 3, p. 23-24.

- (1) Pour lui comme pour son modèle, le cadre du sacrement est la liturgie : il est donné à l'intérieur d'une « célébration divine ». Cependant, même s'il prend la liturgie au sérieux et lui fait jouer un rôle important dans son argumentation, la liturgie ne structure pas sa pensée. Pour Isidore, comme pour Augustin, le « sacrement est dans quelque célébration » : il n'en est pas nécessairement distinct, car on pourrait comprendre : « Quelque célébration est sacramentelle quand [...] ». Mais pour Paschase, le sacrement a pris une autonomie par rapport à la célébration, même si les deux demeurent en relation. Il opère ainsi une certaine chosification du sacrement. Puis il remplace le verbe *significo*, « signifier » (on pourrait aussi traduire par « désigner au moyen d'un signe ») qu'emploient Augustin et Isidore par *oporor*, « accomplir » (dont le sens premier est « travailler ») : l'herméneutique paschasienne n'est pas une herméneutique de signes au sens large, mais au sens spécifique de parole, de sa vérité et de son efficacité en tant que Parole divine. Ce que la parole « accomplit » dans l'action visible est intérieurement une « autre chose très différente » : c'est une troisième modification qu'apporte Paschase, car pour Isidore, l'action sacramentelle est à comprendre comme « signifiant quelque chose ». Cette chose est « autre » – sinon elle ne serait pas signe – mais Paschase enfonce le clou et insiste : il s'agit de quelque chose de « très différent » par rapport à ce qui est perçu.
- (3) Dans la deuxième phrase de Paschase (qui correspond à la troisième d'Isidore), il garde l'interprétation du « sacrement » comme « secret », ce qui est cohérent avec son insistance sur la différence entre ce qui est vu et ce qui se passe invisiblement. Il développe l'idée déjà caractéristique de la pensée sacramentelle d'Isidore, de la fonction instrumentale (évidemment sans faire appel à la catégorie aristotélicienne de cause instrumentale) des sacrements dans le salut, en raison de la force cachée du Saint-Esprit : le sacrement est pris en compte « du point de vue de l'efficacité salvifique cachée¹²⁷ ». Là où Isidore parlait de la « force divine », Paschase met « la divinité », ce qui ne change pas le sens, et il ajoute « intérieurement » à « de manière ca-

¹²⁷ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie*, p. 94.

chée », ce qui semble une simple redondance qui alourdit le discours sans le faire gagner en précision. Mais il substitue « l'apparence (*species*) corporelle » au « voile (*tegumentum*) des objets matériels » : ici il préfère un vocabulaire qui privilégie la logique par rapport à un vocabulaire qui fait appel aux images. Si le sens reste le même, c'est l'illustration d'une tendance à adopter un style théologique plus abstrait.

- (a) Dans la deuxième proposition de la phrase (3), Paschase revient sur « la divinité » qui agit dans le sacrement. C'est le Saint-Esprit : Isidore le dit un peu plus loin, dans sa phrase (4). Opérant dans la consécration (nous verrons comment Paschase considère comme un tout la partie centrale du canon, du *Quam oblationem* jusqu'à la fin du *Supplices te rogamus* et considère l'épiclese comme intégrale à la consécration), l'Esprit « demeurant dans le corps du Christ » est l'agent des sacrements. Mais de quel « corps du Christ » s'agit-il ? À la lumière de ce que dit Paschase au chapitre 7 de son ouvrage au sujet du corps du Christ, il semble qu'il s'agit bien de l'Église : c'est l'Esprit qui fait de l'Église ce corps du Christ qui opère la « consécration sanctifiante » et accomplit tous les autres « mystères sacramentels pour le salut des fidèles ». Il s'agit toujours de l'efficacité salvifique cachée, « sous le voile des choses visibles ». Ici on retrouve le « voile », *tegumentum*, d'Isidore : donc le parti pris d'un vocabulaire plus abstrait n'est pas absolu.
- (b) Ici nous retrouvons la « force divine » que Paschase a enlevée de la phrase (3), mais il utilise le mot *uis*, un mot plus abstrait et neutre, là où Isidore disait *uirtus*, un mot qui possède les connotations positives de « vertu ». L'objet du discours n'est plus directement le salut, mais un enseignement sur les « choses invisibles », et Paschase soutient que le caractère caché du sacrement nous l'enseigne mieux que ne le ferait la manifestation ouverte de la force salutaire des sacrements. Malgré sa citation de saint Paul, ce qu'il veut exprimer ici ne semble pas très clair. Son souci est peut-être d'ordre pastoral : décourager parmi ses lecteurs un désir indiscret de voir de manière corporelle les réalités cachées sous les voiles sacramentels, en particulier le souhait d'une manifestation sensible de la chair du Christ.

- (2) Les modifications du texte sont uniquement d'ordre verbal, mais le changement de position permet à Paschase de revenir ensuite sur l'eucharistie et sur sa conception de la présence du vrai corps du Christ.
- (3'-4) Cette deuxième reformulation de la troisième phrase de la définition d'Isidore la modifie plus profondément que la première, et elle est d'une grande importance dans l'expression de la pensée eucharistique de Paschase. On peut laisser de côté des changements purement verbaux tels le démonstratif *hoc* pour le démonstratif *is*, ou « appeler », *uoco* pour « dire », *dico*. *Tegumentum* est de nouveau remplacé par *species* : donc l'ensemble de tout ce passage penche vers un vocabulaire abstrait. « Opérer », *operor*, est remplacé par « consacrer », *consecro* – Paschase introduit ainsi l'idée de « consécration » dans la définition, puisqu'il veut parler surtout de l'eucharistie, et que sa théologie donne à ce concept une importance particulière – mais il garde ici dans cette deuxième réécriture de la troisième phrase d'Isidore la *virtus* du texte de sa source. Surtout, ce qui est « consacré par la force divine » est « la chair » du Christ. Le souci qui habite Paschase d'affirmer la présence du corps historique du Christ, c'est-à-dire la chair et le sang crucifiés, est la clef de voûte de sa définition de l'eucharistie comme sacrement : sa définition atténue la distinction augustinienne entre le sacrement et son référent, et laisse ouverte la possibilité que ce référent puisse être invisiblement contenu dans le sacrement¹²⁸. À la fin de cette proposition, il introduit une dialectique entre intérieur et extérieur : ce qui est « secrètement consacré par la force divine » devient « intérieurement » ce qu'il est cru être « extérieurement », par la « force de la foi ». C'est aussi Paschase qui introduit la foi dans cette définition, en reprenant la citation qu'il faisait plus haut de 2 Co 5,7.

Les propositions (3ab) et (3'-4) disent substantiellement la même chose, mais 3' ajoute un élément d'une importance majeure : l'idée que le signe sacramentel contient en quelque manière son ré-

¹²⁸ J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, p. 146-148 ; C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 15, n. 40.

férent : la chair et le sang du Christ, né de la Vierge, crucifié et ressuscité. Mais une comparaison entre les suites que donnent Augustin, Isidore et Paschase à la définition du sacrement est éclairante. Augustin parle de l'actualisation de la mort et de la résurrection du Christ. Isidore met en évidence l'action cachée de l'Esprit dans l'Église en vue du salut (« l'effet de ces mêmes sacrements »). Paschase insiste sur la force consécrationnaire divine (qui est bien l'Esprit : la différence ici par rapport à Isidore n'est pas tant de fond que de perspective) qui rend présente la chair du Christ, sur la foi qui permet d'accéder à ce mystère, et sur sa dialectique entre le visible et le caché. Le déplacement est considérable, et la visée toujours plus concentrée, voire étroite : du mystère pascal à l'effet salvifique caché, puis à la présence cachée de la chair et du sang.

- (5) Néanmoins, Paschase continue à attribuer un sens assez large au concept de sacrement. La dernière phrase qu'il reprend d'Isidore, en modifiant l'énoncé sans en changer le sens, prend place au milieu d'un petit exposé des divers types de sacrements, en partant du sens premier du *sacramentum* latin, le « serment juridique » ou *sacramentum iuris*. Il est dit sacrement parce que : « on tient en secret un gage consacré par une invocation de Dieu ou d'autre chose de sacré, d'où la voix de celui qui jure ressent de manière extérieure par la vue ou par l'ouïe¹²⁹ ». C'est ainsi que, de manière plus ingénieuse que philologiquement fondée, Paschase établit une équivalence entre le « sacrement-serment » latin et le « sacrement-mystère » grec. Il dit ensuite que « la naissance du Christ et toutes les dispositions divines de son humanité [constituent] en quelque sorte un grand sacrement [...] ». C'est donc à bon droit que Dieu fait homme est appelé 'mystère ou sacrement'¹³⁰ ». C'est ici qu'il revient au texte d'Isidore pour expliquer que le sens de « mystère » est « secret ou caché ». Puis il passe à la sacramentalité des Écritures : « Et on trouve aussi un sacrement dans les divines Écritures chaque fois que l'Esprit

¹²⁹ [...] *secretius fides inuisibilis per consecrationem inuocationis Dei uel alicuius sacri teneatur ex eo quod foris uisu uel auditu uox iurantis sentitur*. PASCHASE, LC 3, p. 24.

¹³⁰ [...] *Christi natiuitatis atque omnis illa humanitatis dispensatio magnum quoddam sacramentum... Unde mysterium uel sacramentum, quod Deus homo factus est, iure dicitur*. Ibid.

Sacré qui parle en elles opère efficacement quelque chose intérieurement¹³¹ ». Ces divers sacrements sont hiérarchisés : le sacrement des Écritures nourrit intérieurement en instruisant à la discipline du Christ ; le sacrement de la naissance et de l'humanité du Christ apporte la rédemption et le pardon, et ouvre à l'intelligence des Écritures ; le sacrement du baptême donne la grâce de l'adoption, libère du mal et réunit par l'Esprit dans l'unique corps du Christ qu'est l'Église¹³² ; mais l'eucharistie occupe une place à part : « Seul parmi les autres, le sacrement du corps et du sang est notre nourriture et notre boisson en chemin, afin que, nourris par eux, nous ne soyons plus qu'un¹³³ ». Ce statut particulier, qui pour Paschase tient à l'identité entre le signe et son référent, demeure problématique, car Paschase doit tenir compte de la conception traditionnelle du sacrement comme signe. Le réalisme tel qu'il le conçoit risque d'enfermer le sacrement dans une auto-référentialité circulaire et finalement insignifiante.

2213. Une sortie de l'impasse ? L'eucharistie comme *character*

Paschase se trouve donc dans une impasse. Les paroles du Christ à la Cène et reprises dans la célébration de la messe, « Ceci est mon corps [...] Ceci est mon sang » sont à prendre dans leur sens le plus littéral¹³⁴ ; cette chair et ce sang y sont consacrés par l'Esprit de la même manière que l'Esprit avait créé la chair et le sang du Christ dans le sein de la Vierge Marie¹³⁵ ; et ils sont présents en « vérité », non « en figure ». Ainsi, il doit répondre à la question qu'il pose dans le titre du chapitre 4, « Est-ce en figure ou en vérité que ce mystère de la coupe devient sacrement ? » que c'est en vérité qu'il le devient. En outre, il a pris soin de reformuler sa définition du sacrement héritée d'Augustin à travers Isidore de manière à pouvoir affirmer que

¹³¹ *Est autem et sacramentum in Scripturis diuinis ubicumque Sacer Spiritus in eisdem interius aliquid efficaciter loquendo operatur.* PASCHASE, LC 3, p. 24-25.

¹³² PASCHASE, LC 3, p. 24-25, l. 33-42.

¹³³ *Ceterum sacramento corporis ac sanguinis tantundem pascimur in uia et potamur, ut ex eo nutriti unum efficiamur.* PASCHASE, LC 3, p. 26.

¹³⁴ PASCHASE, Mt 12, 26,26, 56B, p. 1288-1289, l. 679-713 ; PASCHASE, Fréd, p. 155 l. 299-307 ; p. 156, l. 366-371.

¹³⁵ PASCHASE, LC 3, l. 82-87, p. 27.

l'eucharistie est sacrement en tant que présence cachée de la chair du Christ : il adopte le *sacramentum-secretum* et occulte le *sacramentum-signum*¹³⁶. L'eucharistie occupait déjà une place à part dans la sacramentalité : en elle, la *memoria* du Christ « est présente dans une forme plus concentrée, car elle est concrétisée dans les éléments du pain et du vin [...] la mémoire devenue concrète, tandis que le symbole devient une chose¹³⁷ ». Avant Paschase, personne n'avait jamais chosifié l'eucharistie d'une telle manière : le réalisme eucharistique faisait bon ménage avec le symbolisme sacramentel. C'est sa propre analyse du sacrement, privilégiant le *sacramentum-secretum*, qui risque de l'enfermer dans une impasse et l'oblige à trouver le moyen de tenir compte de cette deuxième dimension de la sacramentalité, le *sacramentum-signum*, donc de l'eucharistie comme figure : « Puisque le sacrement est un mystère, nous ne pouvons pas refuser de le reconnaître comme figure¹³⁸ ». Paschase y parvient en faisant appel à la catégorie de *character*.

C'est pour répondre à la question du chapitre 4 que Paschase a forgé son propre concept de *character*. Celia Chazelle a émis l'hypothèse que c'est un croisement d'éléments puisés chez Ambroise et chez Augustin qui a permis à Paschase de repenser l'eucharistie comme « caractère » à partir d'un commentaire de He 1,3, et de montrer comment le Christ dans l'eucharistie peut être à la fois figure et vérité¹³⁹. Les figures vétérotestamentaires étaient de simples ombres d'une réalité encore à venir, et donc d'une certaine manière fausses, ou peut-être mieux fictives. Mais le Christ est figure et vérité, car il possède deux substances qui sont également vraies :

¹³⁶ PASCHASE, *LC* 3, p. 23-24.

¹³⁷ « is present in a more concentrated form, as it is concretised in the elements of bread and wine [...] memory made concrete, as the symbol becomes a thing. » W. OTTEN, « Between Augustinian Sign and Carolingian Reality », p. 144.

¹³⁸ *Vnde quia mysticum est sacramentum, nec figuram illud negare possumus.* PASCHASE, *LC* 4, p. 28.

¹³⁹ Pour la suite de cette partie, voir C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 15-19 ; W. OTTEN, « Between Augustinian Sign and Carolingian Reality », p. 144-154.

En effet, « la figure ou caractère de sa substance » (He 1,3) désigne assurément sa nature humaine, où « la plénitude de la divinité demeure corporellement » (Col 2,9), et néanmoins dans chacune [des deux natures] un seul et vrai Christ Dieu est universellement reconnu¹⁴⁰.

Selon la proposition vraisemblable de Celia Chazelle, cette manière de concevoir le Christ comme le caractère de la substance du Père viendrait à Paschase de sa lecture d'Ambroise. Au chapitre 10 de son *De incarnationis Dominicae sacramento*, Ambroise associe le mot *character* à une référence à He 1,3, où dans la version de la Vulgate on lit que le Christ est « figure (*figura*) de la substance » du Père :

Ils [Ambroise écrit contre les ariens] ne comprennent pas que cela démontre que le Fils est semblable au Père non en partie, mais selon la plénitude et la perfection de la divinité. Ainsi, si beaucoup [lui sont] semblables, pourquoi dit-on que seul le Fils est l'image du Dieu invisible et le caractère de sa substance, si ce n'est qu'en lui subsiste l'unité de sa nature et l'expression de sa majesté¹⁴¹ ?

Cette association de *figura* et *character* permet à Paschase d'affirmer que, dans son humanité, le Christ est la figure, c'est-à-dire le caractère, de la divinité, cachée « dans » sa nature humaine.

Si le rapprochement de *figura* et *character* vient à Paschase par sa lecture d'Ambroise, il a trouvé le concept de *character* chez Augustin, bien qu'il en modifie le sens. Augustin a repris l'idée des usages de son temps¹⁴². Dans l'armée romaine, les nouveaux soldats, après le serment militaire (*sacramentum militiae*), étaient souvent

¹⁴⁰ Cum uero « figura uel character substantiae eius » (He 1,3), *humanitatis designat naturam, ubi « corporaliter plenitudo inhabitat diuinitatis »* (Col 2,9), et tamen in utroque unus et uerus Christus Deus catholice commendatur. PASCHASE, LC 4, p. 29.

¹⁴¹ Nec intelligunt eo ipso astrui : quia non secundum partem, sed secundum plenitudinem diuinitatis et perfectionem similis sit Filius Patri. Denique si multi similes, cur solus Filius imago inuisibilis Dei dicitur, et character substantiae eius ; nisi quia in eo naturae eiusdem unitas, et eius maiestatis expressio est ? (Ambroise vient de citer Lv 19,2, « Soyez saints, car je suis saint », et Mt 16,48, « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait »). AMBROISE, *De incarnationis Dominicae sacramento* 10, éd. O. FALLER, Vienne, Hoelder – Pichler – Tempsky, CSEL 79, 1964, 225-281, p. 277.

¹⁴² Pour l'origine de ce terme et le sens de son emploi par Augustin, voir Nicolas M. HARING, « St. Augustine's Use of the Word *Character* », MS 14, 1953, p. 79-97 ; Ernst DASSMANN, « Character », *AugL* 1, col. 835-840.

marqués au fer rouge d'un *signum, signaculum, nota* ou *character*¹⁴³. Une telle marque indiquait l'armée à laquelle le militaire appartenait, ou le général qui le commandait. Elle n'était jamais effacée, même si elle avait été imprimée de manière frauduleuse : si la fraude était découverte, l'homme ainsi marqué était affecté d'office au corps d'armée que la marque indiquait. Des signes semblables identifiaient aussi le propriétaire des brebis. Il est probable, au moins dans l'usage militaire, que cette marque consistait en la forme abrégée d'un nom, et que c'est pour cette raison que le mot *character* était préféré à *signum* et *signaculum*¹⁴⁴. Augustin reprit ce terme pour indiquer la forme trinitaire du rite baptismal dans le contexte de sa lutte contre les donatistes et leur pratique de rebaptiser les catholiques¹⁴⁵. Par exemple, dans son traité *Contre la lettre de Parménien* (vers 400)¹⁴⁶, pour montrer pourquoi le baptême administré par un laïc, même en dehors de toute nécessité, est valide et donc ne doit pas être administré de nouveau, il utilise l'analogie du *character* militaire imprimé frauduleusement :

Que maintenant ce faux soldat, pris de peur, s'épouvante de porter sur lui la marque du service, recoure à la clémence de l'empereur, obtienne à force de prières son pardon et se mette dès lors à servir, est-ce que, l'homme ayant été absous et remis dans le droit chemin, on refait sa marque militaire ? Non, on la reconnaît et on l'approuve¹⁴⁷.

¹⁴³ Emile DE BACKER, *Sacramentum : le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien*, Louvain, Bureaux du Recueil – Paris, A. Picard, RTCHP 30, 1911, p. 268 ; Franz Joseph DÖLGER, « *Sacramentum militiae*. Das Kennmal der Soldaten, Waffenschmiede und Wasserwächter nach Texten frühchristlicher Literatur », *AuC* 2, 1930, 268-280, p. 275, n. 25.

¹⁴⁴ Le sens premier du mot *character*, d'origine grecque, est « fer à marquer ». Il en est venu à désigner ensuite la marque elle-même. Avant la fin du IV^e siècle il est utilisé pour les lettres de l'alphabet : voir N.M. HARING, « St. Augustine's Use of the Word *Character* », p. 82, n. 29. Pour cet emploi à l'époque carolingienne, voir ID., « *Character, Signum und Signaculum* : Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance », *Schol.* 30/4, 1955, 481-512, p. 508-509.

¹⁴⁵ N.M. HARING, « St. Augustine's Use of the Word *Character* », p. 83.

¹⁴⁶ Voir *ibid.*, p. 84-86.

¹⁴⁷ *At si forte illum militiae characterem in corpore suo non militans pavidius exhorruerit et ad clementiam imperatoris confugerit ac prece fusa et impetrata uenia militare iam coeperit, numquid homine liberato atque correcto character ille repetitur ac non potius agnitus adprobatur ?* AUGUSTIN, *Contre la lettre de Parménien* II, 13,29, *Traité anti-*

Chez le baptisé, le *character* imprimé est le nom de la Trinité. Vers 401-405, peu après sa réfutation de Parménien, Augustin composa une réponse aux lettres diffusées par Petilianus, évêque donatiste de Cirta, en 399-400. Dans le livre II de son « Contre les lettres de Petilianus¹⁴⁸ », il répond à Petilianus qui disait à la fin de son exégèse de Jn 13,10 (le lavement des pieds à la Cène) que seul le baptême confirmé par un ministre autorisé pouvait être valable, car :

N'est qu'une fois, ce qui a un auteur ; n'est qu'une fois ce que la vérité a établi [...]. Aussi, parce que tu es en état de péché, tu donnes un baptême sans valeur ; je ne fais donc pas une seconde fois ce que tu n'avais pas fait la première¹⁴⁹.

Pour lui répondre, Augustin affirme que « le baptême au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit a le Christ pour auteur et non pas l'homme ; et le Christ est vérité, ce que n'est pas l'homme¹⁵⁰ ». C'est pour cette raison qu'il ne faut pas rebaptiser ; le tenter reviendrait à tenter d'effacer le nom de la Trinité :

Voyez comme son [celui qui a été baptisé chez les donatistes] espérance, c'est Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit et non point Pierre ni Paul ; combien moins Donat ou Petilianus ! Ce n'est donc pas votre bien que nous craignons de détruire, c'est celui du Christ qui, même chez les sacrilèges, est saint par lui-même. De fait, nous ne pouvons recevoir ceux qui viennent de vos rangs sans détruire [en eux] votre œuvre à vous. Nous effaçons l'infidélité du déserteur, mais non le caractère de l'empereur¹⁵¹.

donatistes, t. 1, trad. Guy Finaert – introd. et notes Yves M.-J. Congar, Paris, Desclée de Brouwer, BAUG 28, 1963, p. 344-345.

¹⁴⁸ Voir N.M. HARING, « St. Augustine's Use of the Word *Character* », p. 87-88.

¹⁴⁹ *Semel est quod habet auctorem, semel est quod ueritas firmat [...]. Nam cum reus falsa committas, bis baptisma ego non facio quod semel ipse non facis.* AUGUSTIN, *Contra litteras Petiliani libri tres* II, 24,56.25,58, *Traité anti-donatistes*, t. 3, trad. Guy Finaert – introd. et notes Bernard Quinot, Paris, Desclée de Brouwer, BAUG 30, 1967, p. 300-303.

¹⁵⁰ *Baptismus in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti Christum habet auctorem, non quemlibet hominem, et Christus est ueritas, non quilibet homo.* *Ibid.*, II, 24,57, p. 302-303.

¹⁵¹ *Videte quemadmodum spes eius Deus sit Pater et Filius et Spiritus Sanctus, non Petrus, non Paulus, quanto minus Donatus aut Petilianus ; non ergo uestrum est quod destruere metuimus, sed Christi, quod et in sacrilegis per se sanctum est. Nam uenientes a uobis recipere non possumus, nisi quod uestrum est destruamus ; destruimus enim*

Augustin voit donc une relation entre la profession de foi baptismale à la Trinité et la « marque du commandant en chef ». Il y revient dans une homélie prêchée en 418 devant Emeritus, évêque donatiste de Iulia Caesarea¹⁵². Augustin prit appui sur la question de saint Paul, « Est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? » (1 Co 1,13b), pour interpeller ses auditeurs : « Reconnaissez, faites attention à la marque que vous avez reçue [...] Celui qui a le nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit appartient à Dieu. Le baptême appartient au Dieu trine, l'évangile qu'ils ont appartient à Dieu, la foi qu'ils ont est la foi en Dieu¹⁵³ ». Il faut demeurer fidèle à la profession trinitaire dans laquelle les chrétiens sont baptisés :

Adhérez fidèlement à la profession au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit : ceci est le caractère de mon empereur. Il a donné ordre à ses soldats, ou plutôt à ses compagnons, de marquer de ce caractère ceux qu'ils allaient rassembler dans son campement, lorsqu'il disait : « Allez, baptisez toutes les nations au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit »¹⁵⁴.

Augustin emploie ici l'image de la marque formée de lettres du nom du commandant militaire imprimée au fer rouge sur le corps d'un soldat comme témoignage de son intégration à l'armée pour exprimer quelque chose du baptême. Il l'applique par analogie au nom, *signum* ou *character* de la Trinité, nom, dit-il, que le Christ donna ordre à ses disciples d'imprimer (*imprimere*) sur tous ceux qu'ils enrôleraient dans son armée. Ce n'est pas exactement le nom du Christ, mais c'est son *character*, car c'est le nom qu'il a choisi comme marque d'appartenance à son armée, son *character imperatoris*. Puisque l'expression *imprimere characterem*, « imprimer la marque », désigne en fait tout le rite baptismal, elle sert à identifier

perfidiam desertoris, non destruimus characterem imperatoris. Ibid. II, 108,247, p. 560-561 ; les gloses entre crochets dans la traduction française sont de nous.

¹⁵² Voir N.M. HARING, « St. Augustine's Use of the Word *Character* », p. 89-90.

¹⁵³ *Agnoscite, aduertite characterem uestrum [...]. Dei est quod habent nomen Patris et Filii et Spiritus Sancti. Baptismus trinitatis Dei est, Dei est euangelium quod habent, Dei est fides quam habent.* AUGUSTIN, « Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem » 2, *Sancti Aurelii Augustini scripta contra Donatistas* III, éd. Michael PETSCHENIG, Vienne, Tempsky – Leipzig, Freytag, CSEL 53, 1910, 165-178, p. 170.

¹⁵⁴ *Attendo fidem in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Iste est character imperatoris mei. De isto caractere militibus suis uel potius comitibus suis, ut hunc imprimerent eis, quos congregabant castris eius, praecepit dicens : « Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti ».* Ibid.

les baptisés et à les distinguer des non-baptisés.

Paschase opère son rapprochement des concepts de *figura* et de *character* dans une phrase importante du chapitre 4 de son traité :

Mais si nous examinons avec exactitude [si l'eucharistie est le corps du Christ en vérité ou en figure], [nous verrons] que c'est de bon droit qu'elle est dite vérité et figure en même temps, puisqu'elle est une figure ou un caractère de la vérité puisqu'elle est perçue extérieurement, mais ce que l'on comprend correctement ou croit intérieurement à propos de ce mystère est vérité¹⁵⁵.

Ici, Paschase semble extrapoler de ses lectures d'Ambroise et d'Augustin, et, selon la formulation de C. Chazelle, il « rapproche les deux termes de 'figure' et de 'caractère', et attribue au premier des attributs que les Pères et les autres théologiens du haut Moyen Âge assignaient habituellement au second¹⁵⁶ ». Contrairement aux figures de l'Ancien Testament, ombres d'une réalité à venir et donc dans une certaine mesure fausses, le Christ est en même temps figure et vérité, car il possède deux substances, la divine et l'humaine, qui sont toutes les deux vraies ; et c'est l'humanité du Christ qui révèle au croyant la divinité du Père comme les lettres d'un discours écrit révèlent son sens au lecteur :

Comme c'est en toute vérité que « figure ou caractère de sa substance » (He 1,3) désigne sa nature humaine où « la plénitude de la divinité habite corporellement » (Col 2,9), néanmoins dans les deux [natures] un seul et véritable Christ et Dieu est universellement reconnu. Pour cette raison, il prend une seule réalité pour démontrer les deux substances et l'appelle figure et caractère de la substance. Car comme nous avons avancé pendant notre enfance par des étapes à travers les caractères ou les formes des lettres à la lecture, et ensuite aux sens spirituels et à l'intelligence des Écritures, ainsi on progresse à partir de l'humanité du Christ jusqu'à la

¹⁵⁵ *Sed si ueraciter inspicimus, iure simul ueritas et figura dicitur, ut sit figura uel character ueritatis quod exterius sentitur, ueritas uero quicquid de hoc mysterio interius recte intellegitur aut creditur.* PASCHASE, LC 4, p. 29.

¹⁵⁶ [...] *Paschasius assimilates the two words « figure » and « character », and assigns to the former qualities that patristic and other early medieval theologians regularly attributed to the latter.* C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 16.

divinité du Père, et elle est ainsi appelée à bon droit la figure ou le caractère de sa substance¹⁵⁷.

Autrement dit, la relation de la nature humaine du Christ à sa nature divine est analogue à celle entre les lettres écrites (les caractères) d'un discours et le discours dont elles sont la trace : Paschase garde ici l'analogie augustinienne des lettres. En ce qui concerne les Écritures, la lecture des lettres écrites conduit du sens littéral au sens spirituel ; de même, la connaissance de l'humanité du Christ conduit à la connaissance de sa divinité : « Et de cette manière le Verbe s'est formé une chair, afin que nous soyons, comme des petits enfants, nourris par la chair pour obtenir l'intelligence de sa divinité¹⁵⁸ ». Après sa résurrection, le Christ est monté au ciel dans sa chair, mais il nous a laissé l'eucharistie : « figure visible et caractère de la chair et du sang, afin que par eux notre esprit et notre chair soient nourris très abondamment pour saisir par la foi les réalités invisibles et spirituelles¹⁵⁹ ». Ce qui est perçu par les sens est figure et caractère, mais ce qui est perçu intérieurement est « entièrement vrai et nullement ombre¹⁶⁰ ».

Ainsi, pour Paschase, comme pour Augustin, « caractère » désigne la marque produite par un fer ou un sceau, qui existe indépendamment du sceau, mais qui tient son existence du sceau, qui jouit de la même autorité que le sceau, et qui peut être appelée par le même nom que le sceau : le caractère est un témoignage permanent et visible d'une réalité, le sceau, dont il reproduit l'image. Mais Paschase se sépare d'Augustin en lui attribuant une autre dimension. Pour Augustin, dans le contexte du baptême, le *character* est la

¹⁵⁷ *Cum uero « figura uel character substantiae eius » (He 1,3), humanitatis designat naturam, ubi « corporaliter plenitudo inhabitat diuinitatis » (Col 2,9) et tamen in utroque unus et uerus Christus Deus catholice commendatur. Vnde unam rem sumit ad demonstrationem duarum substantiarum quam figuram substantiae et characterem nominauit. Quia sicut per characteres uel figuras litterarum infantia nostra prius pertingit gradatim ad lectionem, deinde ad spiritales scripturarum sensus et intelligentiam, sic ex humanitate Christi ad diuinitatem Patris peruenitur et ideo iure figura uel character substantiae illius uocatur.* PASCHASE, LC 4, p. 29.

¹⁵⁸ *Sic itaque formatur Verbum caro, ut per carnem nostra infantia ad diuinitatis intelligentiam nutriatur.* Ibid.

¹⁵⁹ [...] *uisibilem figuram et characterem carnis et sanguinis, ut per haec mens nostra et caro nostra ad inuisibilia et spiritalia capescenda per fidem uberius nutriatur.* Ibid., p. 30.

¹⁶⁰ [...] *totum ueritas et nulla adumbratio.* Ibid.

permanence de la profession de foi trinitaire dans laquelle on est baptisé, une profession qui rappelle aux baptisés qu'ils ont été enrôlés dans l'armée du Christ sous l'insigne de la Trinité. Paschase associe cette idée à l'idée reçue probablement d'Ambroise que le Christ est « figure ou caractère » du Père, ce qui le désigne en tant que consubstantiel au Père. Paschase emploie cette manière de parler afin de souligner d'abord la nature divine du Christ manifestée sur la terre comme figure ou caractère du Père ; ce faisant, il reste dans la ligne de l'usage qu'Ambroise faisait de ce terme. Mais Paschase innove lorsqu'il rapproche les emplois ambrosiens et augustinien de *character* pour affirmer que si l'eucharistie est figure, elle est aussi *character*, et donc contient la réalité qu'elle signifie¹⁶¹.

C'est donc le voile même qui, dissimulant la réalité de la chair et du sang du Christ, permet au croyant de comprendre qu'ils sont présents en vérité, mais de manière cachée. Cette présence n'a rien de l'ombre du mensonge. C. Chazelle remarque que cette manière de penser l'eucharistie laisse entendre que sa qualité de caractère, tout en manifestant la vérité au croyant, la dissimule aux yeux de l'incrédule ou de l'infidèle¹⁶². Paschase ne le dit pas explicitement, mais c'est la conclusion logique de son raisonnement, et aussi cohérente avec une exégèse biblique de type alexandrine. Une telle approche rappelle également sa présentation de sa propre exégèse dans son *Commentaire sur Matthieu*¹⁶³. Au prologue du Livre 7, il dit qu'une explication humaine peut décoder les paraboles évangéliques, qui sont « très obscures aux foules et voilées aux peuples¹⁶⁴ ». À travers ses commentaires, Paschase vise à conduire ses auditeurs et ses lecteurs à traverser l'étape d'une formation initiale (« terminer le noviciat ») afin de prendre le « joug très actif » qui conduit à la

¹⁶¹ N.M. HARING, « St. Augustine's Use of the Word *Character* », p. 83.91-95, montre aussi qu'Augustin utilise *sacramentum* pour désigner l'effet permanent de certains sacrements, ce que la théologie scolastique post-tridentine appelle *character*. La manière dont Paschase emploie *character* pour parler de l'eucharistie a peut-être influencé ce développement médiéval.

¹⁶² C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 19.

¹⁶³ B. STOCK, *The Implications of Literacy*, p. 264-265.

¹⁶⁴ [...] *obscurius turbis et plebibus adumbrata*. PASCHASE, *Mt 7*, Prologue, CCCM 56A, p. 690.

sainteté¹⁶⁵. Mais il ne s'agit pas d'un enseignement purement humain : il ouvre le chemin à l'Esprit Saint, qui « remplit de son souffle l'oreille intérieure¹⁶⁶ » [ou du cœur : il ne s'agit pas de l'oreille intérieure anatomique !] et permet à la pensée de s'avancer sur le droit chemin. En conséquence, de même qu'un texte écrit demeure impénétrable aux illettrés – qui ne voient que des formes sans signification sur une page, alors que son sens y est présent en vérité –, de même, pour appréhender la vérité de la présence du Christ sous le pain et le vin, il est nécessaire de pouvoir « lire » correctement les signes sensibles, voire obtenir la clef nécessaire pour les « décoder », passant d'une « lecture » littérale – du pain et du vin – à une lecture « spirituelle » – la présence du corps et du sang du Christ.

222. « Fonction figurative » et consécration

Pour Paschase, l'eucharistie est donc figure et caractère : ces deux termes n'ont pas le même sens. Celui de « caractère » est du côté de la vérité, tandis que celui de « figure » est plutôt du côté du rite tel qu'il le conçoit ; la « figure » eucharistique est comme l'enveloppe sensible qui signifie extérieurement ce qu'il contient, à savoir le « caractère », la chair et le sang imperceptibles mais présents en vérité. Cette conception à deux étages semble être une innovation de Paschase, qui sépare deux aspects que l'on avait jusqu'alors réunis. Un tel « hylémorphisme » est peut-être une conséquence nécessaire de la nature particulière du réalisme eucharistique paschasien : dans ce cas, il aurait inauguré une longue quête théologique d'une manière acceptable de concevoir ces deux « quelques choses » dans l'eucharistie et d'en articuler la relation.

2221. Fonction figurative : sacrifice et fruits de l'eucharistie

Une conséquence immédiate de cette distinction entre « figure » et « caractère » est que pour Paschase, le caractère, la présence du corps et du sang, assure la valeur salvifique et unitive de l'eucharistie, tandis que sa valeur de figure – ce que nous appellerons à la

¹⁶⁵ [...] *expleto tyrocinio... negotiosissimum [...] iugum*. Ibid. 9, Préface, CCCM 56B, p. 932.

¹⁶⁶ [...] *Spiritus Sancti aura intus afflauerit*. Ibid. 4, Prologue, CCCM 56, p. 361.

suite de Celia Chazelle sa « fonction figurative¹⁶⁷ » – dérive d'une certaine ressemblance avec le corps et le sang et permet de les représenter, en particulier en tant que commémoration du sacrifice de la croix :

Mais il [le sacrement] se présente comme figure quand il est fractionné, quand on comprend autre chose dans l'apparence visible que ce qui est perçu par la vision ou le goût charnels, ou quand le sang dans la coupe est en même temps mélangé avec de l'eau. En outre, ce sacrement de la foi est à bon droit appelé vérité. Il est ainsi vérité quand le corps et le sang du Christ sont produits par la force du Saint-Esprit dans sa parole à partir de la substance du pain et du vin, mais figure quand l'agneau est immolé chaque jour, tandis que le prêtre accomplit comme extérieurement autre chose à l'autel pour faire mémoire de la passion sacrée qui s'est accomplie une fois pour toutes¹⁶⁸.

De cette manière, Paschase ressemble à un commentateur de la liturgie comme Amalaire : il extrait du rite eucharistique des illustrations de ses effets afin de les expliquer à ses lecteurs. Mais cette fonction figurative est d'une valeur purement didactique : telles qu'il les comprend, ces figures n'opèrent aucunement ce qu'elles signifient. Elles illustrent simplement les effets de la manducation du « vrai corps » présent dans l'eucharistie. Paschase développe particulièrement ses idées quant à cette fonction figurative dans les chapitres 10, « Pourquoi ce sacrement est célébré avec du pain et du vin¹⁶⁹ », 11, « Pourquoi on mélange de l'eau dans la coupe¹⁷⁰ » et 16, « Si après la consécration ce corps peut être appelé à bon droit du pain¹⁷¹ ».

¹⁶⁷ *Figural function*, C.M. CHAZELLE, *The Crucified God*, p. 220.

¹⁶⁸ *Sed figura esse uidetur dum frangitur, dum in specie uisibili aliud intelligitur quam quod uisu carnis et gustu sentitur, dum que sanguis in calice simul cum aqua miscetur. Porro illud fidei sacramentum iure ueritas appellatur. Veritas ergo dum corpus Christi et sanguis uirtute Spiritus in uerbo ipsius ex panis uinique substantia efficitur, figura uero dum sacerdos quasi aliud exterius gerens ob recordationem sacrae passionis ad aram quod semel gestum est, cotidie immolatur agnus.* PASCHASE, LC 4, p. 28.

¹⁶⁹ *Cur in pane et in uino hoc mysterium celebratur.* Ibid., 10, p. 65.

¹⁷⁰ *Cur in calice aqua misceatur.* Ibid., 11, p. 72.

¹⁷¹ *Vtrum hoc corpus post consecrationem panis iure queat uocari*, PASCHASE, LC 16, p. 96 ; on peut relever que le contexte rend évident que pour Paschase, *panis* signifie « pain » au sens générique, et non pas « un pain », en anglais *loaf*. Mais comme le montre Thomas O'LOUGHLIN, « Translating *Panis* in a Eucharistic

Au chapitre 10, Paschase explique qu'on célèbre la messe avec du pain en raison d'une ressemblance entre le pain et le corps du Christ :

Sa chair, rien d'autre que sa chair, est donnée sous l'apparence visible du pain, mais, parce que l'on croit à juste titre qu'il a souffert dans cette même chair, cette chair [est] vraiment du pain, car « le grain de blé qui tombe dans la terre » (Jn 12,24) nous engendre nous aussi à partir de lui-même comme blé par la foi¹⁷².

Le pain est fait de multiples grains ; ainsi le pain eucharistique renvoie à l'unité dans le Christ qui en est le fruit, puisque « on reconnaît que le Christ et l'Église forment un seul corps¹⁷³ », et « la figure de la vérité reçoit un témoignage dans le sacrement¹⁷⁴ ». On perçoit ici combien il considère « figure » et « vérité » comme des réalités séparées, même si elles sont en relation l'une avec l'autre. La « figure » – le pain fait de multiples grains – témoigne de la « vérité » : la présence du corps du Christ dans le sacrement. Mais c'est en quelque sorte une relation d'extériorité, car la figure ou signe renvoie à une réalité qui lui reste hétérogène, elle « flotte » au-dessus d'une réalité qui lui demeure étrangère.

Au chapitre 11, Paschase commente un rite, celui du mélange de l'eau avec le vin dans le calice. Il affirme que ce rite ne trouve pas son fondement dans les actions du Christ à la Cène lors de la « naissance de la coupe » (*in natale calicis*), mais dans les événements qui ont suivi sa mort, dans l'eau et le sang qui ont coulé de la plaie de son côté¹⁷⁵. Il souligne ainsi le lien entre la messe comme sacrifice et la Passion. Il occulte ici la Cène comme référent de la messe : la messe n'est pas un sacrifice parce qu'elle est l'actualisation

Context : A Problem of Language and Theology », *Worship* 78/3, 2004, p. 226-235, le sens du mot dans les récits de la Cène, chez Paul, et dans la *Didachè*, est plutôt celui de *loaf* ; le passage au sens générique induit un déplacement de compréhension de l'eucharistie comme action sainte vers une compréhension de l'eucharistie comme objet sacré.

¹⁷² [...] *caro Christi panis dicitur, dum et caro sub specie panis uisibili nihil aliud quam caro porrigitur, sed caro, quia in eadem carne passus in ueritate creditur, panis uero, quia granum frumenti cadens in terra et nos ex ipso nihil aliud quam frumentum per fidem genuit*. PASCHASE, LC 10, p. 65.

¹⁷³ [...] *Christus et Ecclesia unum corpus esse probatur*. *Ibid.*, p. 66.

¹⁷⁴ [...] *figura ueritatis in mysterio approbatur*. *Ibid.*, p. 66.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 11, l. 1-5, p. 72.

de la Cène, donc du sacrifice du Christ, mais parce qu'elle est imitation de la Passion. Il perçoit aussi un lien avec le baptême : comme l'eau du côté du Christ annonce le baptême pour la rémission des péchés, l'eau versée dans le calice montre que la communion eucharistique, et en particulier la communion à la coupe, est source du pardon des péchés commis après le baptême :

Et ce qui a coulé alors de la chair, aujourd'hui les croyants le boivent de la coupe. La chair est vraiment donnée comme nourriture, le sang et l'eau comme vraie boisson, afin que la totalité de notre nature humaine renouvelée boive à ce qui a coulé ensemble du côté : ainsi, si elle a été entachée du péché après le baptême, elle trouve dans ce flot de pardon ce qui peut la laver et le prix de sa rédemption par lequel chacun des rachetés est de nouveau renouvelé jour après jour¹⁷⁶.

La messe est donc « ressemblance » du sacrifice du Christ, « qui s'est offert en holocauste pour nos péchés et nous a confié la ressemblance de son sacrifice à célébrer en mémorial de sa passion¹⁷⁷ ». Mais comment comprendre cette « ressemblance¹⁷⁸ » ? Si la célébration de l'Église « ressemble » à la passion, le Christ y souffre-t-il de nouveau, meurt-il de nouveau ? On a pu accuser Paschase de soutenir que le Christ souffrait de nouveau dans chaque messe : les miracles eucharistiques qu'il cite, et des tournures telles que « l'agneau est immolé pour cette raison : afin que nous mangions sa chair¹⁷⁹ » pouvaient donner à penser qu'il l'enseignait. Comme le signale H. Peltier, Paschase associe presque toujours « en mystère » (*mystice*) à « est immolé » (*immolatur*) ou « sacrifié » (*mactatur*), ce qui ne suffit pas à lever l'ambiguïté possible, car s'il est immolé « de manière cachée » (*mystice*), il pourrait

¹⁷⁶ *Et quod tunc de carne fluxit, hoc nunc credentes in calice bibunt. Caro quidem datur in cybum, sanguis et aqua uere in potum, ut quod simul de latere manauit, hoc totum noster homo his duobus renouatus bibat, ut si quam peccati maculam post fontem traxit, habeat in hoc undam ueniae qua diluatur et praetium suae redemptionis quo unusquisque redemptus de die in diem rursus renouetur. Ibid.*

¹⁷⁷ [...] se ipsum obtulit holocaustum pro peccatis nostris et eius sacrificii similitudinem celebrandam in suae memoriam passionis commendauit. PASCHASE, Mt 7, 14, 17, CCCM 56A, p. 743 ; citation d'AUGUSTIN, *De diuersis quaestionibus LXXXIII*, 61, 2, éd. Almut MUTZENBECHER, Turnhout, Brepols, CCL 44A, 1975, p. 122.

¹⁷⁸ Paschase parle aussi d'« imitation », *imitatio* : cf. *infra* la deuxième citation des *Dialogues* de saint Grégoire.

¹⁷⁹ PASCHASE, LC 18, p. 100.

souffrir d'une manière qui échappe à nos sens, comme la réalité de la présence de son corps y échappe¹⁸⁰. Paschase lève cette ambiguïté partiellement en écrivant à Frédugard :

Nous confessons que le Christ est immolé chaque jour en mystère, « ce qui relève de la célébration du sacrement », qu'il l'a été une fois pour toutes quand il a été mis à mort en lui-même [dans son corps historique] pour le salut du monde. Parce que nous croyons que [le sacrement] s'accomplit ainsi spirituellement, il s'en suit que rien de ce qui se fait dans ce sacrement ne se fait sans lui, et rien n'est accompli de nouveau dans ce qui est fait de manière à ce que le Christ meure, mais il est immolé pour nous chaque jour en mystère, afin que nous recevions « dans le pain ce qui a été suspendu à la croix », et que nous buvions « dans la coupe ce qui a coulé » de [son] « côté »¹⁸¹.

Cependant, Paschase ne dit jamais bien clairement en quoi consiste cette « immolation en mystère ». Le référent de la messe est la croix, donc elle est « imitation » du sacrifice de la croix, mais de quelle manière ? C'est par le biais des effets de la messe, ce que nous avons qualifié de « fruits de l'eucharistie », que nous pouvons nous faire une idée de la conception paschasienne de la messe en tant que sacrifice. Paschase les résume au chapitre 10, « Pourquoi ce mystère est célébré avec du pain et du vin¹⁸² », l'un des chapitres où il développe ses idées sur la fonction figurative de l'eucharistie :

Donc ce même pain, le Christ qui est descendu du ciel, reçu dans ce mystère, de même aussi que sa chair qui a été suspendue de la croix, peut être mangé chaque jour par tous puisque désormais le Christ [y] demeure tout entier. Certes, il est devenu pain pour la vie et l'affermissement de l'âme, mais chair pour l'unité de notre nature et le prix de [notre] rédemption¹⁸³.

La chair du Christ advient dans l'eucharistie pour opérer l'union de notre nature avec lui, donc avec Dieu, et pour verser « le

¹⁸⁰ H. PELTIER, *Paschase Radbert*, p. 222.

¹⁸¹ [...] *confitemur Christum cottidie in mysterio immolari*, « *ad celebrationem pertinet sacramenti* », *quod semel factum est, quando immolatus est pro salute mundi in seipso. Ac per hoc, quia sic credimus spiritualiter fieri, nec istud est sine ipso quod tunc gestum est sacramento, nec illud reiteratur in facto, ut moriatur Christus, sed immolatur pro nobis cottidie in mysterio, ut percipiamus* « *in pane quod pendit in cruce* », et *bibamus* « *in calice quod manavit* » de « *latere* ». PASCHASE, *Fréd l.* 189-195, p. 151.

¹⁸² *Cur in pane et uino hoc mysterium celebratur*. PASCHASE, *LC* 10, p. 65.

¹⁸³ *Vnde idem [...] praemium*. *Ibid.* 10, p. 68.

prix de notre rédemption ». Il opère au moyen du don qu'il nous fait de sa médiation, de sa personne, par le don de son corps et de son sang : « le Christ est immolé dans le sacrement qui nous vient de Dieu, puis [son] corps est rompu en nourriture pour le peuple et divisé parmi les fidèles¹⁸⁴ ». La présence est réalisée par l'action de l'Esprit Saint à la consécration (nous le verrons dans la section suivante), mais le don se fait dans la manducation ; ce que nous venons de voir donne l'interprétation juste d'une assertion citée un peu plus haut : « l'agneau est immolé pour cette raison : afin que nous mangions sa chair ».

Il est possible que certains aient accusé Paschase de dire que le Christ souffre de nouveau ou meurt de nouveau dans la célébration eucharistique, car il semble s'en défendre dans la dernière partie de la lettre à Frédugard. Pour ce faire, il cite parmi d'autres textes les *Dialogues* de Grégoire le Grand. Après l'avoir exhorté au mépris du siècle, aux larmes (qu'il qualifie de « sacrifices », *sacrificia*), et à l'immolation quotidienne des « hosties de sa chair et de son sang¹⁸⁵ », Grégoire expliquait au diacre Pierre :

D'une manière incomparable, cette victime sauve l'âme de la mort éternelle, car elle renouvelle pour nous dans le mystère la mort du Fils unique. Bien que « ressuscité des morts il ne meure plus, et la mort sur lui n'aura plus de puissance désormais » (Rm 6,9), cependant, immortellement et incorruptiblement vivant en lui-même, il est immolé pour nous dans le mystère de la sainte oblation¹⁸⁶.

Donc s'il s'agit d'un renouvellement « dans le mystère » de la mort du Christ ; dans le même temps « le Christ ne meurt plus » : *per mysterium* ne signifie pas simplement « de manière cachée », mais « selon le sacrement ». C'est encore plus clair dans la suite :

¹⁸⁴ [...] *immolato Christo per sacramentum diuinae traditionis corpus frangitur ad escam populis et partitur fidelibus*. Ibid. 19, p. 103.

¹⁸⁵ [...] *sacrificia [...] carnis eius et sanguinis hostias immolare*. PASCHASE, *Fréd l.* 205-208, p. 151 ; GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* IV, 59, 1, texte et notes Adalbert DE VOGÜÉ, trad. Paul Antin, t. 3, Paris, Cerf, SC 265, 1980, p. 200-201.

¹⁸⁶ *Haec namque singulariter uictima ad aeterno interitu animam saluat, quae illam nobis mortem Vnigeniti per mysterium reparat, qui licet « surgens a mortuis iam non moritur » et « mors ei ultra non dominabitur » (Rm 6,9), tamen in se ipso immortaliter atque incorruptibiliter uiuens pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur*. PASCHASE, *Fréd l.* 209-214, p. 151 ; GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* IV, 59, 2, p. 200-203.

Par là pensons quel est pour nous ce sacrifice qui pour notre pardon imite toujours la passion du Fils unique. Qui donc parmi les fidèles pourrait douter qu'à l'heure précise de l'immolation les cieus s'ouvrent à la voix du prêtre, qu'à ce mystère de Jésus Christ les chœurs des anges sont présents, le très haut s'unit au très bas, le terrestre et le céleste se rejoignent, le visible et l'invisible se fondent en un¹⁸⁷ ?

Si le référent de la messe est la croix, sa visée est eschatologique ; elle rend présent non pas le Calvaire, mais le ciel, et c'est le corps ressuscité et impassible qui devient nourriture pour les fidèles, qui est immolée sans subir la mort. Paschase termine son plaidoyer contre les accusations d'enseigner que le Christ souffre de nouveau dans la messe en se résignant à ce que certains ne pourraient jamais saisir ces vérités en raison de leur compréhension restée charnelle :

C'est pour ces raisons, frère très cher, que ceux qui, par erreur, comprennent ce sacrement charnellement ne comprennent pas de manière droite, car l'homme animal jeûne des mystères spirituels qui s'y trouvent, puisque son entendement ne saisit pas les choses spirituelles, et il ne veut pas non plus croire à ce qu'il ne comprend pas¹⁸⁸.

Le but est notre union à lui par le don de sa chair et de son sang, et cette union fait de nous un sacrifice. Dans le passage ajouté au chapitre 9 dans la « 4^e édition », Paschase cite un passage des *Homélies sur l'évangile* de Grégoire le Grand¹⁸⁹, sur un évêque du nom de Cassien qui célébrait le sacrifice chaque jour ; il a souligné le caractère sacrificiel de l'offrande de soi du saint évêque en précisant qu'il s'est immolé « en sacrifice de prémices » (*primitus sacrificium*) :

¹⁸⁷ *Hinc ergo pensemus quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti Filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis uocem caelos aperiri, in illo Iesu Christi mysterio angelorum chorus adesse, summis ima sociari, terram caelestibus iungi, unum quid ex uisibilibus atque inuisibilibus fieri ?* PASCHASE, *Fréd* I. 217-223, p. 151-152 ; GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* IV, 60, 3, p. 202-203.

¹⁸⁸ *Quapropter, frater carissime, non recte sapiunt quicumque carnaliter de hoc sacramento non sane sapiunt, quia spiritalia sunt in eo mysteria a quibus animalis quisque homo ieiunat, eo quod spiritali intellectu non capit neque uult credere quae non intellegit.* PASCHASE, *Fréd* I. 243-247, p. 152.

¹⁸⁹ *Ibid.* 9, I. 272-346, p. 62-63 ; GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'évangile* 37, 9-10, éd. Raymond ÉTAIX, Turnhout, Brepols, CCSL 141, 1999, p. 355-358.

Sa « vie correspondait au plus haut degré au sacrifice. Or, ayant distribué tout ce qu'il possédait en aumône, quand le moment pour offrir le sacrifice était venu, comme il versait d'abondantes larmes, il s'est lui-même immolé avec une grande contrition du cœur » en sacrifice de prémices¹⁹⁰.

Malgré l'importance que Paschase accorde à la dimension sacrificielle de l'eucharistie et au pardon des péchés qu'elle obtient, ce ne sont pas ces aspects qui retiennent le plus son attention. C'est surtout sa fonction unitive, la construction du *corpus uerum*, c'est-à-dire de l'Église, qu'il s'attache à mettre en lumière. À ce sujet il convoque l'autorité du « très saint Cyprien¹⁹¹ » pour affirmer que l'eau du côté du Christ signifie l'Église, et qu'il est nécessaire de mélanger l'eau dans le vin pour montrer la relation de réciprocité qui existe entre le Christ et l'Église :

Car si on offre du vin sans eau, le sang du Christ viendrait à l'existence sans nous. Si [on offrait] de l'eau seulement, alors il semblerait que le peuple existerait sans le Christ. Mais lorsque les deux sont mélangés et joints ensemble, alors le mystère de l'Église est porté spirituellement à son achèvement de manière juste¹⁹².

On retrouve ici le même type d'extériorité que nous venons de rencontrer dans l'explication que donne Paschase de la convenue de l'emploi du pain dans la messe. L'eau signifie l'humanité des fidèles, mais il n'en est pas le sacrement : elle n'est pas réellement cette humanité. Mais le vin ne signifie pas seulement le sang du Christ : il l'est en vérité. En outre, ce n'est pas uniquement le vin qui est transformé en sang du Christ, mais l'eau qui y a été mélangée est aussi transformée en sang :

¹⁹⁰ « *Cui mos erat cotidianas Deo hostias offerre, ita ut pene nullus dies uitae eius transiret, quo non omnipotenti Deo hostias immolaret. Cuius cum sacrificio ualde concordabat uita. Nam cuncta quae habebat in eleemosinis tribuens, cum ad horam offerendi sacrificii uenisset, uelut totus in lacrimis defluens, semetipsum cum magna cordis contritione » primitus sacrificium « mactabat ».* PASCHASE, DC 9, p. 62 ; GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'évangile* 37, 9, éd. R. ÉTAIX p. 355.

¹⁹¹ *Cyprianus sanctissimus*, PASCHASE, LC 11, p. 73

¹⁹² *Nam si uinum sine aqua offeratur, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si autem aqua sola, iam plebs uidetur esse sine Christo. Quando autem utrumque myscetur et coniungitur, tunc recte mysterium ecclesiae spiritaliter perficitur.* Ibid., citant CYPRIEN, Lettre 63, 13,3, *Epistulae* 58-81, éd. Gerardus F. DIERCKS, Turnhout, Brepols, CCSL 3C, 1996, 388-417, p. 407-408, avec de légères variantes.

Et voici donc à quel point on doit reconnaître que nous sommes parfaitement symbolisés par l'eau dans ce mystère, de sorte que chacun qui reçoit en lui le sang du Christ comprenne qu'il est changé en mieux. C'est donc à juste titre que le vin et l'eau sont d'abord mélangés en mystère, mais après la consécration on ne boit rien d'autre que du sang [...]. Pour cette raison, il s'en suit qu'il n'est pas inapproprié de consacrer aussi de l'eau : non pas qu'elle demeure de l'eau, mais elle est changée en sang, afin de signifier ce que la foi perçoit.¹⁹³

Par son emploi rituel, l'eau signifie l'union des fidèles entre eux et avec le Christ, mais au niveau de la réalité spirituelle, l'eau cesse d'exister car elle est devenue sang. Il y a comme une incohérence entre le signifié – les fidèles sont « changés en mieux », mais gardent évidemment leur réalité propre de créatures – et le signifiant – car l'eau qui le symbolise est changée en autre chose, le sang du Christ, et perd sa réalité propre.

Au chapitre 16, « Si après la consécration ce corps peut être appelé à bon droit du pain », il cite Paul : « On doit donc s'examiner soi-même avant de manger de ce pain et de boire à cette coupe¹⁹⁴ » (1 Co 11,28). Mais il affirme qu'il s'agit « vraiment de la chair selon la grâce, mais du pain selon le pouvoir efficient¹⁹⁵ ». Pour Paschase, il s'agit d'une analogie : « Comme le pain terrestre procure la vie terrestre, ainsi le pain céleste accorde la vie éternelle et céleste, c'est-à-dire perpétuelle¹⁹⁶ ». Il poursuit en évoquant la « fonction figurative » du sang :

En raison de son efficacité, de même on peut l'appeler vin selon la figure. Parce que, comme le vin réjouit le cœur des hommes qui en boivent de manière raisonnable, de même, de manière surabondante, le sang qui est

¹⁹³ *Et ideo quam bene in hoc mysterio nostra figura per aquam admittitur, ut unusquisque in illo Christi sanguine susceptum se intellegat et in melius transmutatum. Vnde licet prius mystice uinum et aqua commisceatur, post consecrationem tamen non nisi sanguis bibitur [...]. Propterea non inconuenienter etiam ob hoc idem aqua consecratur, non quod aqua permaneat, sed uertitur in sanguinem, ut significet quid fides percipiat. Ibid., p. 74.*

¹⁹⁴ *Probat se homo et sic de pane illo edat et de calice bibat (1 Co 11,28). PASCHASE, LC 16, p. 96.*

¹⁹⁵ *Caro quidem secundum gratiam, panis uero secundum efficientiam. Ibid., p. 97.*

¹⁹⁶ *Quia sicut hic panis terrenus uitam subministrat temporalem, ita ille caelestis uitam praestat aeternam et caelestem, quia uita est sempiterna. Ibid.*

vin [en figure] réjouit l'homme intérieur et enivre l'esprit d'amour spirituel¹⁹⁷.

Ainsi, cette « fonction figurative » n'est au fond qu'une analogie qui illustre les effets de l'eucharistie ; elle n'implique aucunement une participation ontologique d'un antitype à son type. Paschase conclut le chapitre en affirmant qu'il faut croire en la présence de la chair et du sang dans l'eucharistie, qui sont « goûtés, non pas selon la saveur de la chair, mais par une douceur spirituelle, et saisis spirituellement au moyen de la foi¹⁹⁸ ».

2222. La consécration du « caractère »

Si pour Paschase la « fonction figurative » de l'eucharistie se présente comme une symbolique où le symbole ne participe pas à la réalité du symbolisé, il en va autrement de la réalité du sacrement, son « caractère ». Cette réalité advient au moyen de la consécration, que Paschase commente de manière développée dans le chapitre 12, « Si l'on reçoit davantage ce mystère chaque fois qu'un bon ministre le confectionne ou bien en quelque manière moins que ce que la Vérité a promis s'il est confectionné par un mauvais ministre¹⁹⁹ ». Il est significatif que Paschase commente la partie centrale du canon à partir de la question de la sainteté ou de l'indignité du ministre : il lui importe avant tout d'assurer la dimension salvifique de l'eucharistie. Pour ce faire, il rappelle que la consécration « est accomplie non pas en raison du mérite de celui qui consacre mais par la Parole du Créateur et par la force du Saint-Esprit²⁰⁰ ». Mais il commence son exposé liturgique par le *Iube haec perferri*, avant d'en venir au *Quam oblationem* ; et s'il parle plusieurs fois dans ce chapitre des *uerba*

¹⁹⁷ [...] sanguis hic secundum efficientiam simili modo uinum typice potest uocari. Quia sicut uinum laetificat cor hominum sobrie potatum, ita longe locupletius hoc uinum sanguinis laetificat cor hominis interioris et inebriat mentem amore spiritali. Ibid.

¹⁹⁸ [...] non sapore carnis, sed spiritali dulcedine degustantur et fidei ratione intelliguntur. Ibid.

¹⁹⁹ Vtrum plus aliquid habeat hoc misterium, quotiens a bono, an minus quippiam quam Veritas repromittit, si a malo conficiatur ministro. Ibid. 12, p. 76.

²⁰⁰ [...] non in merito consecrantis sed in uerbo efficitur creatoris et uirtute Spiritus Sancti. Ibid. Thomas d'Aquin cite ce passage dans son traité de théologie eucharistique, mais il l'attribue à Augustin : THOMAS D'AQUIN, ST IIIa q. 82, a. 5, *Somme théologique. L'eucharistie*, t. 2, trad. et notes Aimon-Marie Roguet, Paris, Cerf – Desclée, 1967, p. 176.

Christi, il ne les cite pas. On doit en conclure que pour lui, toute la section du canon qui va du *Quam oblationem* à *omni benedictione caelesti et gratia repleamur* forme un tout et doit être comprise comme une unité. On ne trouve pas chez lui l'idée des paroles du Christ comme consécatoires, mais plutôt que toute cette partie du canon en constitue la prière consécatoire, et que la consécration est effectuée en vue de ce que la théologie postérieure appellera la *res tantum* :

C'est pourquoi le prêtre ne dit pas de lui-même qu'il pourrait être le créateur du corps et du sang, car s'il le pouvait, il serait alors le créateur du créateur, ce qui est absurde ; mais il supplie le Père par le Fils, par qui nous avons accès auprès de lui. Nous demandons donc que cette « ofrande [soit] bénie », elle par laquelle nous nous bénissons ; « inscrite », elle par laquelle nous sommes tous inscrits ensemble au ciel ; « approuvée », elle par laquelle nous sommes insérés dans les entrailles du Christ ; « raisonnable », elle par laquelle nous sommes débarrassés des sentiments des bêtes sauvages [le contexte montre que Paschase ne comprend pas *rationabilis* comme « spirituel »] ; « daigne [la] rendre acceptable », afin que, par cela-même en nous qui nous a rendus déplaisants, nous soyons acceptables dans son Fils unique. « Afin que », dit-il, « elle devienne pour nous le corps et le sang de ton Fils bien-aimé, notre Seigneur Jésus-Christ »²⁰¹.

Ce que dit Paschase au chapitre 12 doit être lu en parallèle avec ce qu'il dit du *Iube haec perferri* au chapitre 8, où il identifie l'autel d'en haut avec le corps glorieux du Christ à la droite du Père :

Penses-tu que l'autel où se tient le Christ grand prêtre puisse être autre chose que son corps, par lequel et dans lequel les sacrifices des fidèles et la foi des croyants sont offerts à Dieu le Père ? Car si l'on croit que le

²⁰¹ *Vnde sacerdos non ex se dicit, quod ipse creator corporis et sanguinis esse possit, quia si hoc posset quod absurdum est, creator creatoris fieret, sed obsecrans per Filium Patrem per quem ad eum accessum habemus. Rogamus autem hanc « oblationem benedictam » per quam nos benedicamur, « adscriptam » per quam nos omnes in caelo conscribamur, « ratam » per quam in uisceribus Christi censeamur, « rationabilem » per quam a bestiali sensu exuamur, « acceptabilemque facere dignetur », quatinus et nos per hoc quia in nobis displicuimus, acceptabiles in eius unico Filio simus. « Vt nobis », inquit, « fiat corpus et sanguis dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi ». Ibid. 12, p. 79.*

corps du Christ est en vérité cet autel céleste, tu ne penseras pas prendre d'autre chair ou d'autre sang que ceux de ce même corps du Christ²⁰².

Les mots du canon laissent penser à un déplacement local, mais Paschase souligne que la translation dont il s'agit n'est pas d'ordre spatial, mais spirituel :

Apprends que Dieu [est] esprit, il est partout sans être localisé dans l'espace. Comprends que c'est d'une manière spirituelle que ces [offrandes], ni de manière locale, et encore moins de manière charnelle, sont élevées en présence de la divine majesté²⁰³.

Cette « translation » désigne en effet la transformation du pain et du vin en corps et sang du Christ ; Paschase l'affirme en faisant un jeu de mots entre le *sublime altare* et cette transformation qu'il qualifie de sublime²⁰⁴ :

Réfléchis donc s'il pourrait y avoir quelque chose de plus élevé que lorsque la substance du pain et du vin est intérieurement et réellement changée en le corps et le sang du Christ, de manière à ce qu'à partir de la consécration elle est crue en vérité [être] le vrai corps et le vrai sang du Christ, et jugée par les croyants [n'être] rien d'autre que le Christ, pain [venu] du ciel²⁰⁵.

Ainsi, pour Paschase, le Christ est à la fois « prêtre, autel et victime²⁰⁶ ». S'il accorde une grande importance aux paroles eucharistiques du Christ, aussi bien dans la construction de sa théologie

²⁰² *Putas ne aliud esse altare ubi Christus pontifex adsistit quam corpus suum per quod et in quo Deo Patri uota fidelium et fides credentium offertur ? Quod si ueraciter corpus Christi altare illud caeleste creditur, iam non aliunde carnem et sanguinem quam de ipso Christi corpore sumere putabis. Ibid.* 8, p. 43.

²⁰³ *Disce quia Deus spiritus inlocaliter ubique est. Intellige quia spiritalia haec sicut nec localiter sic utique nec carnaliter ante conspectum diuinae maiestatis in sublime feruntur. Ibid.*, p. 42.

²⁰⁴ Ce jeu de mots est signalé par H. PELTIER, *Paschase Radbert*, p. 210.

²⁰⁵ *Cogita igitur si potest esse sublimius, cum substantia panis et uini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur, ita ut deinceps post consecrationem iam uera Christi caro et sanguis ueraciter credatur et non aliud quam Christus panis de caelo a credentibus aestimetur. Ibid.*, p. 42-43.

²⁰⁶ Voir AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, livres 6-10, 10, 6, p. 446-447 : *Hanc [formam serui] enim obtulit, in hac oblatas est, quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est.* « C'est en effet cette forme [d'esclave] qu'il a offerte, c'est en elle qu'il est offert, parce que c'est grâce à elle qu'il est Médiateur, en elle qu'il est prêtre, en elle qu'il est sacrifice. »

que dans sa compréhension de l'action rituelle, il ne les conçoit pas comme isolées de leur contexte eucharistique. Au contraire, elles ne trouvent leur efficacité sacramentelle qu'à l'intérieur d'une supplication sacerdotale introduite par le *Quam oblationem*, et articulée au *Iube haec perferri* ; et puisqu'il souligne aussi l'action de l'Esprit Saint dans la consécration, on peut affirmer qu'il comprend toute cette partie centrale du canon comme ayant une certaine valeur épiclestique²⁰⁷. Cependant, il convient de remarquer que l'importance que Paschase accorde à l'Esprit dans l'eucharistie ne vient pas de sa compréhension de la liturgie, mais de ce qu'il situe l'eucharistie dans le prolongement de l'incarnation : tous les deux sont l'œuvre de l'Esprit²⁰⁸. Dans son ensemble, c'est une théologie de la consécration bien équilibrée, susceptible d'équilibrer des théories plus tardives valorisant de manière trop unilatérale les « paroles de la consécration ». C'est aussi une théologie de l'eucharistie qui n'oublie pas les laïcs. C'est le prêtre qui offre en tant que médiateur, mais ce qu'il offre est l'offrande du peuple :

Du reste, le prêtre qui à la place du Christ semble agir de manière visible entre Dieu et le peuple [lorsqu'] il apporte les offrandes du peuple par la main de l'ange et les en rapporte [...]. Ce n'est pas son [propre sacrifice] qu'il offre, mais les prières et les vœux de tous qu'il recommande au moyen de tout le texte du canon. D'autre part, la fin de la prière est confirmée par les voix de tous, lorsque tous disent « Amen » d'une voix unanime. Pour cette raison, ce n'est pas [l'offrande] d'un seul qui est offerte pour la multitude et qui est affermie par les prières de beaucoup²⁰⁹.

2223. *Conficere*

Paschase et Ratramne utilisent tous les deux le verbe *conficere* pour indiquer la célébration ou la « production » de l'eucharistie. Comment doit-on le comprendre au IX^e siècle, et donc le traduire ?

²⁰⁷ Voir B. BOTTE, « L'ange du sacrifice et l'épiclese de la messe romaine au Moyen-Âge », *RATM* 1, 1929, 285-308, p. 292.

²⁰⁸ H. PELTIER, *Paschase Radbert*, p. 212.

²⁰⁹ *Ceterum sacerdos quia uices Christi uisibili specie inter Deum et populum agere uidetur, infert per manus angeli uota populi ad Deum et refert... non suum est quod offert, sed omnium praeces et uota per omnem Canonis textum commendat. Nam et finis orationis cunctorum uocibus confirmatur, ubi omnes « Amen » uoce consona dicunt. Idcirco non unius est quod pro multis offertur et multorum praecibus confirmatur.* PASCHASE, *LC* 12, p. 79-80.

En latin classique, le sens de ce mot est « faire », « réaliser », « élaborer », « façonner », mais aussi « venir à bout de », « affaiblir ». En latin chrétien, il a pris un sens technique dans le discours sacramentel. Dom Bernard Botte, dans un article court et éclairant, « *Conficere corpus Christi*²¹⁰ », a rassemblé un dossier de tente-quatre emplois de ce mot en contexte sacramentel, tirés des écrits des Pères, des théologiens du haut Moyen Âge et de la scolastique, et de textes liturgiques, canoniques et magistériels, s'échelonnant sur une durée de plus de mille ans, de saint Ambroise au concile de Florence. On y trouve des citations de Paschase, de Ratramne, de Florus, du Synode de Quierzy de 858 et du Sacramentaire gélasien ancien. Botte commence par une interrogation :

On interprète [l'expression médiévale *conficere corpus Christi*] souvent aujourd'hui dans un sens substantiel : n'est-ce point aller trop vite ? Le mot *confection*, en français, ne désigne encore que la forme accidentelle du vêtement ; il implique l'idée de façonner beaucoup plus que celle de *faire* ou de *fabriquer*²¹¹.

Dans son analyse des exemples retenus, il relève que l'expression prend trois formes différentes :

- *conficere sacramentum, conficere sacramentum corporis et sanguinis*, auxquels on peut ajouter *conficere mysterium* ;
- *conficere corpus* ;
- *conficere* sans complément.

Nous laisserons de côté la troisième forme, qui ne paraît qu'au XIII^e siècle chez Albert le Grand, et signifie *consecrare* : « Demander si un mauvais prêtre peut *conficere*, c'est demander s'il peut consacrer valablement²¹² ».

La première forme, *conficere sacramentum*, la plus ancienne, est en usage depuis Ambroise et Augustin ; dom Botte fait remarquer que le complément *sacramentum*, ou *sacramentum corporis*, ou *mysterium* est davantage un complément de résultat qu'un complément d'objet :

²¹⁰ B. BOTTE, « *Conficere corpus Christi* », *ATh* 8 /II-III, 1947, 309-315.

²¹¹ B. BOTTE, « *Conficere corpus Christi* », p. 309.

²¹² *Ibid.*, p. 312 (citation d'Albert le Grand), 315 (commentaire).

Nous saisissons la différence qu'il y a, en français, entre couper du drap et couper un costume. Le drap est complément d'objet, le costume complément de résultat. Couper un costume, ce n'est pas le lacérer à coups de ciseaux ; c'est couper du drap de manière à en faire un costume. Il en est de même ici. *Conficere sacramentum*, c'est faire en sorte que le pain et le vin deviennent le *sacramentum* du corps et du sang du Christ. Le sens est réaliste ; cependant l'idée du *sacramentum* introduit une nuance de symbolisme : *Hoc quod conficimus corpus ex Virgine est*, dit saint Ambroise [AMBROISE, *De mysteriis* IX, 53, éd. B. BOTTE, p. 186-188]. Le *hoc*, c'est le *sacramentum*, pour reprendre l'expression même du *De sacramentis* IV, 5, 21 [éd. B. BOTTE, p. 21], *figura corporis et sanguinis Domini*²¹³.

Quant au *conficere corpus*, cette expression est employée la première fois par Isidore de Séville, et ne remplacera pas *conficere sacramentum corporis* comme expression habituelle. Il semble même avoir mis les commentateurs d'Isidore dans l'embarras ; Botte signale que « Pierre Lombard doit expliquer que cela ne signifie pas 'produire le Christ' comme s'il s'agissait d'une nouvelle conception du Christ²¹⁴ ». L'expression finira par être limitée aux contextes liés à des questions pratiques, comme la validité de la consécration ou de la matière.

Le sens à retenir est donc « faire en sorte que le pain et le vin deviennent le *sacramentum* du corps et du sang du Christ », mais la mise en garde du *Magister sententiarum* est déjà pertinente pour nous en tant que traducteur : il ne s'agit pas de « produire » le corps du Christ comme par un processus chimique. On peut rappeler ici la précision apportée par Brian Stock dans sa discussion de la causalité : aucune réalité créée ne « produit » réellement ce qui sort d'elle²¹⁵. C'est même encore plus vrai du corps et sang du Christ dans l'eucharistie : ils sont rendus présents par la toute-puissance de Dieu, l'homme ne jouant qu'un rôle d'instrument (et en employant ce mot nous n'entendons pas la causalité instrumentale aristotélicienne appliquée par saint Thomas à la théologie eucharistique, ce qui serait totalement anachronique : il convient de l'entendre ici dans un sens analogique, et non pas dans un sens technique). Par conséquent, « faire en sorte que le pain et le vin deviennent le *sacramentum* du corps et du sang du Christ », et non pas « faire le corps

²¹³ *Ibid.*, p. 313-314.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 314.

²¹⁵ B. STOCK, *The Implications of Literacy*, p. 260.

du Christ » ou « produire le corps du Christ » ; l'expression met à distance l'action de l'homme, même si elle l'englobe. *Conficere*, que nous avons traduit par « confectionner », dans la ligne de l'analogie proposée par dom Botte, est à comprendre à la lumière de ces explications, et non pas dans le sens qu'il prendra dans la sacramentaire à une époque plus tardive.

Paschase utilise le verbe *conficere* six fois dans le *De corpore* (dont deux fois dans des titres de chapitres) ; il figure aussi dans une des citations d'Augustin faisant partie du dossier patristique ajouté à la « Lettre à Frédugard »²¹⁶. Dans le titre du chapitre 12 et dans la citation tirée de ce chapitre, *conficere* renvoie au sens « pratique » ou « canonique » de la validité du sacrement en cas de célébration par un ministre indigne. Dans la citation d'Augustin (donc un texte retenu par Paschase, mais pas de sa plume), il a son sens premier de « confection » : un seul pain est *fait* à partir de multiples grains, comme le vin l'est à partir de multiples raisins. Dans les quatre autres emplois, c'est le sens « technique » de *conficere* exposé plus haut qu'il convient de comprendre, un sens qui souligne la primauté de l'action divine. Pour l'illustrer, prenons comme exemple l'une des deux citations de Paschase retenues par dom Botte dans son propre dossier, mais en la replaçant dans son contexte :

« Assurément, c'est la vraie chair du Christ qui a été crucifiée » et « en-
sevelie, vraiment le sacrement de cette chair » qui est consacré sur l'autel
par la volonté divine par le ministère du prêtre au moyen de la parole
du Christ par l'Esprit Saint. Donc le Seigneur lui-même crie : « Ceci est
mon corps » (Mt 26,26 ; Lc 14,22 ; Lc 22,19 ; 1 Co 11,24). Ô homme, ne

²¹⁶ *Si carnem illam uere credis de Maria uirgine in utero sine semine potestate Spiritus Sancti creatam, ut Verbum caro fieret, uere crede et hoc quod conficitur in uerbo Christi per Spiritum Sanctum corpus ipsius esse ex uirgine.* PASCHASE, LC 4, p. 30 ; *Vtrum plus aliquid habeat hoc misterium, quotiens a bono, an minus quippiam quam Veritas repromittit, si a malo conficiatur ministro.* 12, p. 76 (titre) ; *Nam sicut nomine Christi ipso teste etiam a membris diaboli daemonia pelluntur et uirtutes ab eis plurimae operantur, ita eiusdem uirtute in sacramento a malis corpus et sanguis conficitur, licet dictum sit, quod Deus peccatores non audiat.* 12, p. 81 ; *Quibus uerbis hoc mysterium conficiatur.* 15, p. 92 (titre) ; *Propterea ueniendum ad uerba Christi et credendum, quod in eiusdem uerbis ista conficiantur.* 15, p. 92-93 ; *Hinc quoque idem ait : « Det tibi Deus de rore caeli et de pinguedine terrae abundantiam frumenti et uini » (cf. Gn 27, 27-28). In rore quidem caeli, quia haec mysteria diuinitatis ope conficiuntur. In pinguedine uero terrae, quia caro Christi de uirgine orta creditur.* 21, p. 114-115 ; *Namque aliud in unum ex multis conficitur granis, aliud in unum ex multis confluit acinis.* Fréd, p. 165 l. 660-661.

t'étonne ni ne recherche l'ordre de la nature. Si tu crois vraiment que cette chair fut créée par la puissance de l'Esprit Saint de la Vierge Marie dans [son] sein sans semence, afin que le Verbe se fasse chair, crois vraiment que son corps [né] de la Vierge est ce qui est consacré par la parole du Christ à travers l'Esprit Saint²¹⁷.

Les passages entre guillemets sont des citations exactes d'Ambroise, avec quelques omissions de mots qui n'en altèrent pas le sens, comme la suppression d'un *ergo* entre *uere* et *carnis*. Le passage tout entier s'inspire du texte d'Ambroise, avec des changements plus importants et des inversions d'ordre. Mais pris ensemble, et remis dans le contexte général du chapitre, où Paschase expose ses idées sur la « figure », le « caractère », et ce que nous avons désigné comme la « fonction figurative » de l'eucharistie, ces changements modifient assez profondément le sens de l'homélie d'Ambroise, car Paschase ne vise pas le même but que l'évêque de Milan. Ambroise voulait montrer que le Dieu qui avait modifié les lois de la nature dans la conception virginale de Jésus peut aussi s'en affranchir dans la célébration de l'eucharistie : « C'est la vraie chair du Christ qui a été crucifiée » – à savoir, la même qui est née de Marie. C'est la même chair que « nous confectionnons », *conficimus*, dans la célébration eucharistique, et « c'est donc vraiment le sacrement de sa chair²¹⁸ ». Certes, Ambroise enseigne le réalisme somatique, mais l'objet formel de son discours n'est pas le réalisme, qui s'insère dans un ensemble doctrinal et catéchétique plus large. Paschase, en revanche, cherche avant tout à fonder le réalisme somatique, et son réalisme n'est pas identique à celui d'Ambroise. Il veut dire que c'est numériquement le même corps qui « est consacré » [*conficitur*], par le ministère sacerdotal, sur l'autel, par la parole du Christ et dans la puissance de l'Esprit Saint : Ambroise ne parle d'aucune de ces dimensions ici, même si on peut être certain qu'il

²¹⁷ « *Vera utique caro Christi quae crucifixa est* » et « *sepulta, vere illius carnis sacramentum* » quod per sacerdotem super altare in uerbo Christi per Spiritum Sanctum diuinitus consecratur. Vnde ipse Dominus clamat : « *Hoc est corpus meum* » (Mt 26,26 ; Lc 14,22 ; Lc 22,19 ; 1 Co 11,24). Et ne mireris o homo neque requiras naturae ordinem. Si carnem illam uere credis de Maria uirgine in utero sine semine potestate Spiritus Sancti creatam, ut Verbum caro fieret, uere crede et hoc quod conficitur in uerbo Christi per Spiritum Sanctum corpus ipsius esse ex uirgine. PASCHASE, LC 4, p. 30. AMBROISE, *De mysteriis* 9, 53-54, éd. B. BOTTE, p. 186-189.

²¹⁸ [...] *uere ergo carnis illius sacramentum est*. AMBROISE, *De mysteriis* 9, 54, éd. B. BOTTE, p. 188-189.

n'en nierait aucune (mais dans le paragraphe suivant, il évoque la « bénédiction par les paroles célestes²¹⁹ »). Chez Ambroise, il semble que le « Ceci est mon corps » que le Christ « crie » se rapporte aux paroles historiques prononcées une fois pour toutes à la Cène, même s'il parle bien de « consécration ». Chez Paschase, *conficere* a vraiment pris le sens de « consacrer », ce qui sera universellement le cas à partir du XIII^e siècle, comme le signale dom Botte²²⁰. Il est sans doute significatif que, dans le passage que Paschase a retravaillé pour le mettre en cohérence avec ses propres préoccupations théologiques et pastorales, là où Amboise a mis *conficere* à la première personne du pluriel et à l'actif, faisant ressortir la dimension ecclésiale de la « confection » eucharistique, Paschase le met à la troisième personne du singulier, et au passif, soulignant l'action du prêtre qui seul « consacre ». Mais même si Paschase infléchit le sens de *conficere* vers « consacrer », l'emploi du passif suggère qu'il retient l'aspect de mise à distance qu'implique ce mot : il s'agit avant tout d'une action divine.

23. Présence et corps ressuscité

231. Une tension entre l'imperceptible et le perceptible

Paschase insiste donc sur le caractère non-local du déplacement du pain et du vin vers l'autel céleste du *Iube haec perferri* dans le canon romain, « cet autel intelligible [non-perceptible aux sens], où les prières de tous et les sacrifices de chacun sont offerts par le grand prêtre, le Seigneur Christ²²¹ ». Il insiste également sur le caractère non-perceptible de la présence du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie. Il consacre son chapitre 13 à expliquer « Pourquoi ces choses [le pain et le vin] ne changent nullement en couleur ou en saveur dans le sacrement²²² », et il revient ailleurs sur cette question en affirmant que la présence eucharistique n'est perceptible que par la foi :

²¹⁹ [...] *benedictionem uerborum caelestium*. *Ibid.*, 54, p. 188-189.

²²⁰ B. BOTTE, « *Conficere corpus Christi* », p. 315.

²²¹ [...] *illud intelligibile [...] altare, ubi orationes omnium et uota offeruntur singulorum a summo pontifice Christo Domino*. PASCHASE, LC 8, p. 47.

²²² *Vt quid haec colorem aut saporem in sacramento minime permutant*. *Ibid.* 13, p. 83.

En vérité, si quelqu'un ne la [la présence du vrai corps et du vrai sang du Christ] croit pas, s'il voyait le Christ sur la croix dans la forme d'un esclave, comment pourrait-il comprendre qu'il est Dieu, s'il n'y avait déjà cru par la foi ? Ainsi donc, comment peut-il voir la chair du Christ dans ce corps, où il se montre sous une autre apparence, s'il n'y croit pas sincèrement par la foi²²³ ?

Cependant, aussitôt après avoir affirmé dans le chapitre 13 (assez court : 42 lignes dans l'édition de Paulus) que les apparences sensibles du pain et du vin ne sont pas changées lors de la consécration, Paschase consacre son chapitre 14, bien plus long (188 lignes dans l'édition de Paulus), à montrer « Que ces choses [le corps et le sang du Christ] apparaissent souvent sous une apparence visible²²⁴ ». Ce chapitre contient essentiellement des récits de miracles eucharistiques, où le Christ s'est manifesté visiblement soit sous la forme d'un agneau, soit sous l'apparence visible de la chair et du sang ; ces récits suggèrent une présence de quelque manière corporelle ou physique :

Ces sacrements mystiques du corps et du sang du Christ sont souvent montrés sous une apparence visible, soit selon la forme d'un agneau, soit selon l'aspect extérieur de la chair et du sang [...] quand la victime offerte est brisée ou offerte, on voit un agneau dans les mains et du sang dans la coupe comme coulant de l'immolation, afin que ce qui se cachait dans le mystère devienne évidente dans le miracle à ceux qui doutent²²⁵.

Dans la « 1^{re} édition », Paschase se contentait d'en parler en des termes généraux, avant de raconter un seul récit de ce genre, au sujet d'un saint prêtre anglo-saxon, Plecgils, qui avait l'habitude de célébrer la messe auprès du tombeau de saint Ninian, et qui commençait à demander dans sa prière « que le corps et le sang naturels

²²³ *Ad uero, si quis ista non credit, si uidisset Christum in cruce in speciem serui, quomodo Deum illum intellexeret, nisi per fidem prius credidisset ? Ita et in hoc corpore, ubi species alia monstratur, quomodo carnem Christi uideat, nisi per fidem ueracius credat ? Ibid., 1, p. 15 ; voir aussi p. 18, l. 136-137 ; 3, p. 23-24, l. 5-13, p. 27, l. 82-87 ; 4, p. 27-28, l. 14-20, p. 30, l. 73-81 ; 10, p. 68, l. 73-79 ; 12, p. 77, l. 16-18.*

²²⁴ *Quod haec saepe uisibili specie apparuerint. Ibid., 14, p. 85.*

²²⁵ [...] *quod saepe haec mistica corporis et sanguinis sacramenta [...] uisibili specie in agni formam aut in carnis et sanguinis colore monstrata sint... dum oblata frangitur uel offertur hostia, uideretur agnus in manibus et cruor in calice quasi ex immolatione profluere, ut quod latebat in mysterio, pateretur adhuc dubitantibus in miraculo. Ibid., 14, p. 86.*

du Christ lui soient montrés [...] non pas en raison d'un manque de foi, comme il arrive souvent, mais en raison de la piété de son esprit²²⁶ ». Ce qui lui fut accordé : après la consécration il a pu voir sur l'autel à la place du pain l'enfant Jésus tel que le vieillard Siméon l'avait vu, le prendre dans ses bras, le serrer contre sa poitrine et le baiser sur la bouche. Puis, en réponse à une prière nouvellement formulée, l'enfant est redevenu – mais ne devrait-on pas dire qu'il a repris l'apparence ? – du pain²²⁷. Par la suite, Paschase a augmenté ce chapitre : dans l'édition de Paulus il comporte trente lignes entre crochets (l. 30-70), donc en provenance de la « 2^e édition », mise au point par l'auteur pour le roi Charles en 843 ou 844, et 48 en caractères plus petits (l. 71-119) en provenance de la « 4^e édition » de 860-865. Ces ajouts donnent encore d'autres récits de miracles eucharistiques (Paschase en a ajouté aussi aux chapitres 6 et 9 dans la « 4^e édition », peu après 851). L'ajout au chapitre 14 de 860-865 donne l'apophtegme de l'abba Arsène († v. 449) de la vision d'un ange déchirant un enfant sur l'autel au moment de la fraction²²⁸ qui est reproduit aussi par Pseudo-Germain dans son Commentaire de la messe, dont il sera question au chapitre 5 de cette étude. Le deuxième récit ajouté au chapitre 14 dans la « 2^e édition », tiré de la *Vie* de saint Grégoire le Grand par Paul Diacre (v. 720-v. 799), raconte comment, pour guérir une dame romaine de son incrédulité au moment de la communion, car elle s'était mise à rire en reconnaissant le petit pain qu'elle avait apporté à l'offrande quelques moments auparavant, ce morceau de pain s'était transformé à la prière du pape en doigt auriculaire coupé et sanglant²²⁹.

Ces récits n'ont pas manqué de susciter l'étonnement, même de la désapprobation. H. Peltier les a qualifiés de « vraiment choquants », et J.F. Fahey de « réellement choquants dans leurs implications doctrinales²³⁰ ». M. Jacquin semble même excuser Paschase d'avoir eu recours à ce type d'histoire « édifiante » :

²²⁶ [...] *ut sibi monstraret naturam corporis Christi ac sanguinis [...] non ex infidelitate ut adolet, sed ex pietate mentis.* *Ibid.* 14, p. 89.

²²⁷ *Ibid.* 14, l. 120-159, p. 89-90.

²²⁸ *Ibid.*, p. 88-89, l. 71-119.

²²⁹ *Ibid.* 14, l. 44-70, p. 87-88 ; PAUL DIACRE, *Vita beatissimi Gregorii papae urbis Romae* 25, PL 75, 41-59, col. 52C-53B.

²³⁰ H. PELTIER, *Paschase Radbert*, p. 221 ; [...] *quite shocking in their doctrinal implications.* J.F. FAHEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn*, p. 78.

Et pour convaincre ces moines sans grande éducation, plus sensibles certainement aux vérités d'expérience, aux représentations imaginatives qu'aux affirmations de la foi, aux preuves de la raison, il allonge la liste des prodiges, il parle comme le vulgaire. Ce serait un vice de méthode d'insister sur ces détails et d'y chercher la vraie théologie de Paschase Radbert²³¹.

Le philologue William Roach a même essayé de montrer qu'un seul de ces récits merveilleux est vraiment de Paschase, celui du prêtre Plecgils, et que les autres sont des ajouts d'interpolateurs zélés mais peu éclairés²³². Il avance trois arguments, que l'on peut résumer ainsi :

1. Ce type de récit a été peu employé par les théologiens du IX^e siècle ; Ratramne et Raban Maur les ignorent totalement²³³.
2. Les phrases qui introduisent ou terminent les différents groupes de récits interpolés, comme « Ce qui a été dit suffira comme justification de la communion sacrée ; revenons maintenant à notre propos²³⁴ » ne sont pas ce que l'on attendrait de Paschase, mais la « signature » d'un interpolateur²³⁵.
3. Il tient l'histoire du pape Grégoire et de la femme incrédule comme preuve de l'intervention d'une troisième main, car ce récit dépend de la version interpolée de la *Vie* de Grégoire par Paul Diacre, datant d'après 875. Ce récit a donc été ajouté après la fin du IX^e siècle, après la mort de Paschase²³⁶.

Mais ces objections ne semblent pas probantes :

1. Paschase écrivait de manière adaptée pour ses lecteurs, en premier lieu les moines saxons de Corvey. En outre, il aurait pu être judicieux de faire allusion à la *Vie* de Grégoire par

²³¹ Mannes JACQUIN, « Le *De corpore et Sanguine Domini* de Paschase Radbert », *RSPT* 8, 1914, 81-103, p. 93.

²³² William ROACH, « Eucharistic Tradition in the Perlesvaus », *ZRP* 59, 1939, p. 10-56.

²³³ Voir *ibid.*, p. 26.

²³⁴ *Haec pro assertione sacrae communionis dicta sufficiant, nunc ad propositum redeamus.* PASCHASE, *LC* 6, p. 37.

²³⁵ William ROACH, « Eucharistic Tradition », p. 26-27.

²³⁶ *Ibid.*, p. 27-28.

Paul Diacre dans un écrit envoyé au petit-fils de Charlemagne, car c'est ce moine du Mont-Cassin qui avait transmis au pape Hadrien (pape de 772 à 795) vers 792 la demande du roi franc de l'envoi d'un sacramentaire romain *inmixtum*, le Sacramentaire grégorien. Enfin, il n'est guère surprenant que ni Ratramne, ni Raban Maur n'ait employé ce genre de récit, car tous les deux s'opposaient au type de réalisme naïf que ces récits étaient censés conforter.

2. On pourrait aussi dire que des tournures comme celles que cite Roach montrent que Paschase n'entendait pas faire porter le poids de son argumentaire sur ce type de récit, et que leur fonction était plutôt ancillaire et édifiante.
3. Paschase (si c'est bien lui) dit lui-même que l'histoire au sujet du pape Grégoire est un ajout au texte de la *Vie* ; il dit l'avoir « pris dans le supplément à la *Vie* du bienheureux Grégoire²³⁷ ». Il est en dehors de la portée de ce travail de se prononcer sur la datation de cette version de la *Vie*. Mais les datations des manuscrits du *De corpore* vont dans le sens de l'authenticité de cet ajout. Si le seul témoin de la « 2^e édition » (BnF *lat.* 2855) est plutôt tardif (X^e siècle), le témoin principal de la « 3^e édition », ou « édition de Corbie », qui contient ce récit, BM Arras *ms* 775 (744), est de 870/875. Quant à la « 4^e édition » qui contient d'autres récits supplémentaires dans les chapitres 6, 9 et 14, si les manuscrits sont aussi tardifs (XI^e et XII^e siècles), J.-P. Bouhot a montré de manière convaincante que l'archétype de cette version a été mis au point par Paschase lui-même vers 860/865²³⁸.

On peut donc admettre l'authenticité paschasienne de ces dossiers, qui ne constituent pas de simples « fautes de goût [...] en contradiction avec [...] la pensée réelle²³⁹ » de Paschase, mais en sont plutôt les fidèles, quoique déconcertants, reflets.

À se tenir à l'argumentaire proprement théologique du traité, le lecteur est déjà conduit à éprouver un sentiment assez fort de tension entre une présence du corps et du sang du Christ sous un mode

²³⁷ [...] *ex uita beati Gregorii addendum*. PASCHASE, LC 14, p. 87.

²³⁸ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 124.139-144.

²³⁹ H. PELTIER, *Paschase Radbert*, p. 222.

non-perceptible, non-local, et spirituel, et une présence qui se fait parfois – même « souvent » – perceptible, locale, et charnelle ; et cette tension augmente au fur et à mesure que Paschase enfonce le clou par l'ajout successif de récits de miracles eucharistiques allant dans le sens d'un réalisme plutôt physique. Cette tension se ressent à travers le traité, de manière diffuse. Lorsqu'il commente Jn 6,50-51, le Christ comme pain vivant descendu du ciel, Paschase affirme bien que « comme on comprend que ce pain est très différent du pain ordinaire, de même cette chair doit être distinguée avec soin de notre chair mortelle²⁴⁰ ». Cependant, il utilise souvent un langage qui suggère une présence matérielle du corps et du sang du Christ, et cela dès le premier chapitre du traité, comme dans le texte que nous venons de citer, où la formulation semble minimiser la persistance des apparences du pain et du vin²⁴¹. Cette tendance se trouve formulée de manière encore plus appuyée dans d'autres endroits, par exemple quand il dit :

Si nous [en] goûtons ou [les] prenons de manière juste, l'Esprit de Dieu qui est en nous nous remplit par cette même grâce, et aussi enseigne nos sens à recevoir ces réalités, et dispose [toutes choses] correctement, afin de guider intérieurement notre goût aux réalités sacramentelles ; mais aussi il éclaire d'une certaine manière la vue et l'audition et l'odorat et le toucher à tel point qu'en eux [le pain et le vin eucharistiques] on n'éprouve rien que les réalités divines, rien que les réalités célestes²⁴².

Il est important de bien réaliser que Paschase parle ici de la communion : c'est dans l'acte de la communion que les sens intérieurs perçoivent pleinement la réalité de ce que le fidèle reçoit, et c'est pour cette raison que la traduction de *percipio* par « prendre » a

²⁴⁰ [...] *sicut panis longe aliud ab isto pane intelligitur, ita longe aliud caro a mortali iam nostra carne secernitur. Ibid., 10, p. 65.*

²⁴¹ C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 12-13, n. 32.

²⁴² [...] *si recte sapimus uel recte percipimus, diuinus Spiritus qui in nobis est, etiam et per eandem gratiam ampliatur eosdem que sensus nostros ad ea percipienda instruit et componit ita sane, ut non solum gustum interius ad mistica perducatur, uerum et uisum atque auditum necnon odoratum et tactum ita tenus inlustrat quodammodo, ut nihil in eis nisi diuina sentiantur nihilque nisi caelestia. PASCHASE, LC, 2, p. 22 ; ce passage est une citation approximative de HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, *Commentaire sur la Lévitique*, 6 (Lv 22,14-16), PG 93, 787-1180, c. 1071C-D.*

été préférée à « percevoir²⁴³ ». Matthieu Rouillé d'Orfeuil a raison de souligner que pour Paschase, « cet acte est de nature spirituelle²⁴⁴ » :

Le Christ est donc la nourriture des anges, et ce sacrement est sa vraie chair et son vrai sang que l'homme mange et boit spirituellement. En effet ils sont à recevoir spirituellement et non pas charnellement²⁴⁵.

Communier spirituellement consiste à communier dans la foi que cet acte confère la vie éternelle : on peut même dire que cet acte de foi contient en lui son accomplissement. Mais rester au niveau matériel, « goûter selon la chair », c'est rester en deçà de la réalité sacramentelle et donc se priver de ses effets vivifiants :

Nous et eux, nous sommes tous vivifiés par une réception spirituelle, car « ils buvaient au rocher spirituel qui les suivait » (1 Co 10,3-4), pour montrer que le Christ devait venir après eux. Et nous aussi, nous buvons spirituellement, et nous mangeons la chair spirituelle du Christ dans laquelle on croit que se trouve la vie éternelle. Sans quoi, goûter selon la chair, c'est mourir, tandis que prendre la véritable chair du Christ spirituellement, c'est vivre éternellement (cf. Jn 6,54.63)²⁴⁶.

Matthieu Rouillé d'Orfeuil formule bien le problème qui se posait à Paschase en demandant : « comment assumer le réalisme objectif de la matière sans réduire le réel au perceptible ?²⁴⁷ » Et il a raison de dire que Paschase cherche « à affirmer la vérité de la chair (par respect de l'Incarnation) et à énoncer en même temps la spiritualité de l'acte de communion (évitant ainsi de matérialiser la

²⁴³ C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 12-13, n. 32, a traduit *percipio* par « behold », mais le contexte plaide pour une compréhension de *sapimus uel [...] percipimus* comme deux synonymes ; une telle compréhension évite aussi d'insinuer un contexte d'adoration eucharistique qui serait anachronique au IX^e siècle.

²⁴⁴ MATTHIEU ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence et résurrection. Relectures de phénoménologie eucharistique*, Paris, Cerf, CFI 300, 2016, p. 250.

²⁴⁵ *Christus ergo cybus est angelorum et sacramentum hoc uere caro ipsius et sanguis quam spiritualiter manducat et bibit homo*. PASCHASE, LC, 5, p. 32 ; *Spiritualiter enim haec accipienda et non carnaliter*. Ibid., 20, p. 106.

²⁴⁶ *Nos tamen et illos spiritalis perceptio uiuificat, quia « bibebant » illi de « spiritali consequenti eos petra »* (1 Co 10,3-4), *significans quod Christus post eos uenturus esset. Bibimus quoque et nos spiritaliter ac comedimus spiritalem Christi carnem in qua uita aeterna esse creditur. Alioquin sapere secundum carnem mors est et tamen ueram Christi carnem spiritaliter percipere uita aeterna est* (cf. Jn 6,54.63). Ibid., 5, p. 34.

²⁴⁷ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence et résurrection*, p. 251.

grâce)²⁴⁸ ». Mais si Paschase exclut soigneusement toute compréhension capharnaïte de la communion, on ne peut pas dire qu'il réussit à exclure toute compréhension physicienne de la présence eucharistique, pour les raisons que nous venons de voir : on ne trahirait pas sa présentation en disant que, pour Paschase, la présence eucharistique est en principe non-perceptible, sauf quand elle l'est dans la réalité. Ce faisant, il n'arrive pas à résoudre la tension entre le perceptible et l'imperceptible, et donc à concevoir la présence eucharistique comme une présence non locale. Il semble que Paschase est empêché de résoudre cette tension pour deux raisons : sa manière de concevoir le corps ressuscité du Christ, héritée de saint Augustin, et le contexte religieux des pays francs et saxons de son temps.

232. *Présence eucharistique et corps ressuscité*

« La chair du Christ est devenue eucharistie du fait de la résurrection²⁴⁹ ». Cette phrase a été relevée aussi par Gustave Martelet, qui en relativisait l'importance, en disant que la résurrection « demeurerait pour [Paschase] une réalité simplement *affirmée* », et qu'il importe de ne pas « forcer l'importance » de la phrase citée au début de ce paragraphe²⁵⁰. Matthieu Rouillé d'Orfeuil revient sur le jugement du Père Martelet, en attribuant à cette expression une importance « décisive » :

La réalité continue (la chair) passe donc, sans amoindrir la réalité de son identité propre (personnelle), de la condition physico-historique (incarnation sacrificielle), à travers l'état glorieux (résurrection), dans l'état sacramental (eucharistie)²⁵¹.

Nous partageons cette appréciation, tout en divergeant sur son interprétation de la compréhension paschasienne du corps ressuscité.

Paschase ne nous a pas laissé de développements significatifs sur sa conception du corps ressuscité du Christ. Cependant, il semble que son incapacité à résoudre la tension entre perceptibilité

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 232.

²⁴⁹ [...] *facta est eucharistia ex resurrectione caro Christi. Ibid.*, p. 32.

²⁵⁰ Gustave MARTELET, « Silhouette d'ensemble des deux crises eucharistiques du IX^e et du XI^e siècles », 138-144, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme. Chemins théologiques d'un renouveau chrétien*, Paris, Desclée, 1972, p. 142.

²⁵¹ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence et résurrection*, p. 240.

et imperceptibilité de la présence vient de sa lecture de saint Augustin²⁵². Dans son Sermon 361 « Sur la résurrection des morts », Augustin explique que le corps du Christ peut être dit présent selon trois modes (Augustin et ses commentateurs n'emploient pas toujours les mêmes expressions pour désigner ces modes ; pour favoriser la clarté de l'exposé, nous les appellerons « présence d'immensité », « présence locale » et « présence de grâce ») :

Selon sa présence de beauté et de divinité <présence d'immensité ou de majesté>, le Christ est toujours avec le Père ; selon sa présence corporelle <présence locale> il est déjà au-dessus des cieux à la droite du Père ; mais selon sa présence de foi <présence de grâce> il est dans tous les chrétiens²⁵³.

Dans son Sermon 272, Augustin utilise un vocabulaire qui semble soumettre cette présence « corporelle » à la droite du Père aux conditions de la spatialité telles que nous les connaissons :

Ressuscité le troisième jour, il est monté au ciel le jour qu'il voulait ; c'est là (*illuc*) qu'il éleva son corps ; c'est de là (*inde*) qu'il viendra juger les vivants et les morts ; c'est là (*ibi*) qu'il siège maintenant à la droite du Père²⁵⁴.

Augustin précise sa pensée au sujet de la localisation du corps glorieux du Christ dans le *Tractatus in Ioannem*, où il met en relation sa présence d'immensité et sa présence locale après l'Ascension :

En effet, selon la chair que le Verbe a assumée, selon celle qui est née de la Vierge... qui a été fixée au bois [...] qui a été enfermée dans le sépulcre, qui s'est manifestée dans la résurrection, « vous ne l'aurez pas toujours avec vous » (cf. Mt 28,20) [...] il est monté au ciel, et il n'est pas ici (*hic*). Il est là (*ibi*) en effet, il siège à la droite du Père ; il est aussi ici (*hic*), car

²⁵² Pour ce paragraphe, voir G. MARTELET, *Résurrection*, p. 133-136. Pour la question des modalités de la présence divine, voir Christof MÜLLER, « Praesentia dei (De-) », *AugL* 4, col. 879-884.

²⁵³ *Secundum enim praesentiam pulchritudinis et diuinitatis suae semper cum Patre est ; secundum praesentiam corporalem iam supra coelos ad dexteram Patris est ; secundum praesentiam uero fidei in omnibus christianis est.* AUGUSTIN, Sermon 361 (Sur la résurrection des morts) 7, PL 39, 1599-1611, col. 1602.

²⁵⁴ [...] *tertia die resurrexit, quo die uoluit, in coelum ascendit; illuc leuauit corpus suum; inde est uenturus ut iudicet uiuos et mortuos; ibi est modo sedens ad dexteram Patris.* ID., Sermon 272 (Aux néophytes, sur le sacrement [baptême]), PL 38, col. 1246.

sa présence de majesté <d'immensité> ne s'est pas éloignée. Autrement dit : selon la présence de majesté <d'immensité> nous possédons toujours le Christ ; selon la présence de la chair <locale>, il a justement dit aux disciples : « Vous ne m'aurez pas toujours »²⁵⁵.

Ces affirmations sont assez étonnantes dans le contexte de la philosophie néoplatonicienne qui fut celle d'Augustin depuis son séjour milanais, et qui lui permit de surmonter les problèmes qu'il se posait alors quant à l'origine du mal et sur la nature de Dieu²⁵⁶. Mais cette philosophie l'enfermait dans un piège dualiste : l'homme est par son corps prisonnier du monde sensible, et par son esprit, membre du monde intelligible. Ainsi, la frontière qui sépare ombre et réalité traverse l'homme lui-même :

Pour Augustin comme pour Platon, l'âme est un pur esprit, qui n'a de soi aucun lien nécessaire avec le monde des corps et dont l'activité spirituelle tend à être conçue comme d'autant plus pure et intense qu'elle se libère et se dégage du corps²⁵⁷.

Néanmoins, Augustin n'hésite pas à affirmer que le corps du Christ, qui en tant que corps relève du sensible, appartient dorénavant au monde divin, « au-dessus des cieux à la droite du Père ». Gustave Martelet commente :

Or, c'est bien ce que la foi nous dit, que le Christ en son « corps » est intégré à l'ordre de l'« esprit » et que le Christ se trouve glorifié dans le monde d'*en haut*, selon ces éléments physiques et corporels *montés* de

²⁵⁵ *Secundum carnem uero quam uerbum assumsit, secundum id quod de Virgine natus est [...] quod ligno confixus [...] quod in sepulcro conditus, quod in resurrectione manifestatus, « non semper habebitis uobiscum » (cf. Mt 28,20) [...] adscendit in caelum, et non est hic. Ibi est enim, sedet ad dexteram Patris ; et hic est, non enim recessit praesentia maiestatis. Aliter : secundum praesentiam maiestatis semper habemus Christum ; secundum praesentiam carnis, recte dictum est discipulis : « Me autem non semper habebitis ».* ID., *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*, 50, 13, éd. Augustin MAYER, Turnhout, Brepols, CCL 36, 1954, p. 439.

²⁵⁶ Aimé SOLIGNAC, « Introduction », AUGUSTIN, *Les confessions*, éd. Martin SKUTELLA, introd. et notes A. SOLIGNAC, trad. Eugène Tréheorel – Guilhem (André) Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer, BAug 13, 1962, 9-270, p. 100-112 (rencontre à Milan avec le néoplatonisme), (lecture des écrits néoplatoniciens) p. 145-149.

²⁵⁷ L. BOUYER, *L'Église de Dieu. Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970, p. 41.

l'univers d'*en bas* ! Cette contradiction dans les termes, au regard du néoplatonicien, Augustin la reçoit de la Révélation où il croit la trouver attestée *telle quelle* [...]. Si scandaleuse pourtant que soit, à ses yeux de penseur, cette « donnée » chrétienne, il l'accepte sans hésiter, à titre de croyant. Son mérite est d'autant plus réel que la vision qu'il a du corps est plus chosiste et plus spatialisée²⁵⁸.

Mais pour Augustin, un corps, « c'est toujours un organisme individuel, formé de chair et d'os, composé d'organes distincts et strictement localisé. Sans doute admettait-il comme tous l'idée d'une chair spirituelle²⁵⁹ ». En parlant des habitants de la Jérusalem céleste, Augustin dit bien que leur corps est « désormais un corps céleste et spirituel, un corps angélique dans la compagnie des anges²⁶⁰ » ; mais comme le signale H. de Lubac, de telles affirmations n'arrachent pas le corps spirituel aux contraintes de notre corporéité :

[Augustin] manifeste une tendance, de plus en plus prononcée avec les ans [...] à les transposer sur le plan moral. Ce qu'il entrevoit dans la cité bienheureuse, c'est une parfaite *concordia carnis et spiritus*. Chair spirituelle, explique-t-il à maintes reprises, c'est avant tout chair soumise à l'esprit dans un esprit soumis à Dieu ; la chair ne gêne plus l'âme en rien et ne la détourne plus de la contemplation [...] les membres [d'un] corps glorieux [...] n'en étaient pas moins circonscrits dans l'espace comme au temps de leur lourdeur native [...] et comme les apôtres avaient pu palper le corps du Christ au cénacle au soir de la Résurrection, ainsi le pouvait-on encore au ciel et le pourrait-on lors de son retour à la fin des temps²⁶¹.

C'est cette vision « chosiste et spatialisée » qui conduit Augustin à tenir qu'il vaut « mieux garder le corps du Christ dans la spatialité de la gloire que de le dissiper dans la divine immensité²⁶² ». En 417, Augustin écrit à un certain Dardanus qui l'avait interrogé précisément sur cette question de la présence du Christ, demandant :

Comment on doit croire que se trouve maintenant dans le ciel l'homme Jésus Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, alors que, près de

²⁵⁸ G. MARTELET, *Résurrection*, p. 134.

²⁵⁹ H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 147.

²⁶⁰ [...] *corpus iam caeleste et spiritale, corpus angelicum in societate angelorum*. AUGUSTIN, « In psalmum 145 », 3, *Enarrationes in Psalmos*, éd. Eligius DEKKERS – Jean FRAIPONT, Turnhout, Brepols, CCSL 40, 1956, p. 2106.

²⁶¹ H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 147-149.

²⁶² *Ibid.*, p. 136.

mourir, attaché au bois de la croix, il dit au larron devenu croyant : « Tu seras aujourd'hui avec moi dans le paradis » (Lc 23,43)²⁶³ ?

Commentant les paroles du Christ au bon larron, Augustin dit : « Dieu et homme, il est en effet une unique personne et un seul Jésus-Christ, [présent] partout en ce qu'il est Dieu <présence d'immensité>, [présent] au ciel <présence locale>, en ce qu'il est homme²⁶⁴ ». Pour G. Martelet, le dilemme augustinien consiste dans le choix entre « un corps glorieux localement situé dans les cieux, ou une divine ubiquité. Celle-ci étant inadmissible puisque le Christ demeure à jamais *incarné*, reste seule possible une *glorification localisée aux cieux*²⁶⁵ ». Le réalisme même de l'Incarnation exige cette localisation : à la fin de sa lettre à Dardanus, Augustin explique comment

²⁶³ [...] *mediator Dei et hominum homo Christus Iesus quo modo nunc esse credatur in caelo, cum pendens in ligno iam que moriturus latroni credenti dixerit* : « *Hodie mecum eris in paradiso* » (Lc 23,43). AUGUSTIN, Lettre 187 (À Dardanus) 3, éd. A. GOLDBACHER, *Epistulae CLXXXV-CCLXX*, Prague – Vienne, F. Tempsky, CSEL 57, 1898, 81-119, p. 83. Pour la datation, voir Johannes DIVJAK, « *Epistulae* » *AugL* 2, 893-1057, col. 987 ; M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence et résurrection*, p. 146, n. 1.

²⁶⁴ *Una enim persona est Deus et homo et utrumque est unus Christus Iesus ubique per id, quod Deus est, in caelo autem per id, quod homo*. AUGUSTIN, Lettre 187, 10, p. 89-90.

²⁶⁵ G. MARTELET, *Résurrection*, p. 136 ; dans le même sens, H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 150 ; mais pour M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence et résurrection*, p. 152-156, Augustin ne fait pas de la présence du corps ressuscité du Christ dans les cieux une présence locale. Il le fait en s'appuyant sur la Lettre 187 et sur AUGUSTIN, *De sermone Domini in monte libros duos*, II, 5,17, éd. A. MUTZENBECHER, Turnhout, Brepols, CCSL 35, 1967, p. 107, avant de croiser ses propres conclusions avec les réflexions sur l'« utopie théologique » augustinienne développées à partir des *Confessions* par Jean-Luc MARION, « L'aporie du lieu » (§ 38), *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, Presses universitaires de France, « Épiméthée », 2008², p. 324-343. Ce faisant, il identifie l'habitation de Dieu dans les âmes des justes, dont parle Augustin en commentant « Notre Père, qui es aux cieux », avec la présence du Christ à la droite du Père, puisque ce sont, tous les deux, d'après ce que dit Augustin, des présences dans les « cieux ». Cependant, les contextes et les buts très différents de ces deux écrits augustiniens ne justifient pas une telle identification conceptuelle de ce qui est une simple identité verbale : l'habitation divine dans ces « cieux » qui sont les âmes des justes dont parle Augustin dans le *De sermone Domini* est à identifier plutôt avec la présence de « foi » dont il parle dans la Lettre 187. Pour Augustin, comme on peut le constater dans la conclusion de la Lettre à Dardanus et dans la phrase du Commentaire sur Jean citées ci-après, la présence de foi, comme la présence de majesté,

on doit comprendre la présence du Christ selon les trois catégories, de majesté, de foi, et corporelle :

Le Christ notre Seigneur est donc le Fils unique de Dieu, égal à son Père ; son Père est plus grand que lui en tant qu'il est fils d'homme ; et tu ne douteras pas qu'il est tout entier présent partout en tant que Dieu <présence de majesté>, et qu'il habite dans ceux en qui Dieu habite comme dans son temple <présence de foi ou de grâce>, et qu'il est dans quelque endroit du ciel <présence locale> en raison de la vérité de [son] corps²⁶⁶.

Il semble qu'Augustin tienne que cette présence au ciel devait être comprise comme étant une présence de type local lorsqu'il affirme dans son Commentaire sur l'évangile de Jean : « Le Seigneur est dans les hauteurs, mais le Seigneur Vérité se tient également ici. Le corps dans lequel le Seigneur est ressuscité peut être en effet dans un lieu, sa vérité est répandue partout²⁶⁷ ». Le Christ se trouverait donc au ciel selon sa présence locale, « dans un lieu », tandis que « sa vérité », qui désignerait ici la présence de majesté, serait « répandue partout ».

Revenons sur un passage cité plus haut à propos de la « vérité » du corps eucharistique du Christ : « celle [la chair] qui est née de Marie, a souffert sur la croix et est ressuscitée du tombeau²⁶⁸ ». D'après M. Rouillé d'Orfeuil, lorsque Paschase arrive à la résurrection, il change de registre. Avant la résurrection, il emploie le passif, mais, lorsqu'il en vient à la résurrection, « on passe d'une considération de la passivité de la chair (*nata est ; passa*) à une tournure active (*resurrexit*)²⁶⁹ ». Au terme d'une analyse phénoménologique, Rouillé

n'est pas directement applicable à la présence du *corps* du Christ, même ressuscité. C'est ainsi qu'il semble préférable de suivre sur ce point l'interprétation de G. Martelet et de H. de Lubac, et d'écarter celle de M. Rouillé d'Orfeuil.

²⁶⁶ *Christum autem Dominum nostrum unigenitum Dei Filium aequalem Patri eundemque hominis filium, quo maior est Pater, et ubique totum praesentem esse non dubites tamquam Deum et in eodem templo Dei esse tamquam inhabitantem Deum et in loco aliquo caeli propter ueri corporis modum.* AUGUSTIN, Lettre 187, 41, *Epistulae CLXXXV-CCLXX*, éd. A. GOLDBACHER, p. 118.

²⁶⁷ *Sursum est Dominus, sed etiam hic est Veritas Dominus. Corpus enim Domini in quo resurrexit, uno loco esse potest ; ueritas eius ubique diffusa est.* AUGUSTIN, Homélie 30, 1, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean. XVII-XXXIII*, introd. et trad. M.-F. BERROUARD, 614-635, p. 616-617.

²⁶⁸ [...] *quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulchro.* PASCHASE, LC 1, p. 15.

²⁶⁹ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence et résurrection*, p. 241.

d'Orfeuil conclut que si la chair du Christ, comme la nôtre, est « réception des phénomènes », elle devient, par la résurrection, « phénomène (pour nous) », car elle détient « une activité propre qui l'établit comme révélation ». Cette activité propre, affirme-t-il, « n'est aucunement une activité charnelle²⁷⁰ ». Cependant, il semble que Rouillé d'Orfeuil aille trop loin dans son analyse linguistique. La formulation *nata est [...] passa [...] et resurrexit* semble relever plus des manières habituelles de parler de la mort et résurrection du Christ que d'une volonté d'insinuer un nouveau type de présence charnelle en tant que « phénomène (pour nous) ». En effet, le symbole de Nicée par exemple, emploie exactement le même type de langage pour parler de la naissance, *homo factus est*, la mort, *passus [...] est*, et la résurrection du Christ, *resurrexit*. En outre, l'ambiguïté que nous avons relevée de l'enseignement de Paschase, quant à la possibilité de percevoir le corps eucharistique, suggère que l'analyse de M. Rouillé d'Orfeuil ne reflète pas fidèlement la pensée paschasienne sur le corps ressuscité : le corps du Ressuscité est bien présent au ciel de manière locale.

L'eucharistie, sacrement de la présence du Christ ressuscité, nourrit notre vie dans le Christ ; ainsi, l'eucharistie doit nécessairement contenir la vie du Christ, afin de pouvoir nous la communiquer. Dans sa deuxième lettre à Frédugard, Paschase dit :

Et si la vie ne s'y [dans le mystère de l'eucharistie] trouvait pas, il ne répandrait pas non plus la vie. Du reste, aucune nourriture, à part celle du Dieu vivant et éternel, ne procure la vie éternelle à ceux qui la reçoivent pour le salut. Car, comme il le dit lui-même, celui qui ne mange cette chair et qui ne boit ce sang, n'a pas la vie demeurant en lui (cf. Jn 6,53). Et donc ce sacrement qui confère la vie possède en lui-même ce qu'il confère à ceux qui le reçoivent comme il convient. Et si la vie est en lui [ce sacrement], il est la chair et le sang du vivant véritable, où se trouve en vérité la vie éternelle²⁷¹.

Cette vie concerne l'homme tout entier, corps et âme :

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 243.

²⁷¹ *Et si in eo uita non esset, nequaquam uitam refunderet. Alioquin non qualiscumque cibis nisi de uiuo Deo et aeterno uitam praestaret aeternam accipientibus se in salutem. Quoniam, ut ipse ait, qui non manducat hanc carnem neque bibit hunc sanguinem, non habet uitam in se manentem (cf. Jn 6,53). Et ideo sacramentum quod uitam tribuit, in se habet quod tribuit digne accipientibus se. Et si uita in eo est, caro uere uiuentis et sanguis est in quo uere uita aeterna est.* PASCHASE, Fréd., p. 146.

Donc c'est l'homme tout entier, constitué par deux réalités, qui est sauvé, et donc aussi richement nourri et fortifié par la chair et le sang du Christ. Ainsi, ce n'est pas, comme le prétendent certains, l'âme seule qui est nourrie par ce mystère, parce qu'elle n'est pas seule à être rachetée et sauvée par la mort du Christ ; c'est aussi notre chair qui est restaurée par lui [ce mystère] à l'immortalité et à l'incorruptibilité. Spirituellement inviscérée à la nôtre, la chair du Christ la transforme, afin que toute la réalité du Christ se trouve en notre chair, comme il est évident qu'il a pris la nôtre dans sa divinité²⁷².

C'est donc la chair et le sang vivants du Christ, né de Marie, crucifié, mort et ressuscité, qui nourrissent ceux qui les reçoivent de leur vie. Comme le dit G. Martelet :

C'est pour qu'il y ait Eucharistie que la Résurrection doit en faire partie. L'Eucharistie n'est, en effet, le pain de la Vie, qu'en nous livrant le Christ, unique en ses divers états, de la conception virginale à la gloire : elle contient *donc* toujours le Christ de la Résurrection²⁷³.

Mais si le corps du Christ, même ressuscité, garde son caractère de réalité susceptible d'être présente comme dans un lieu (et même si l'on doit affirmer avec Augustin que ce lieu est « à la droite du Père »), la réalité de sa présence dans l'eucharistie ne peut qu'être conçue en termes d'une présence locale. Cette manière de concevoir (non-conceptualisée) la présence eucharistique s'est trouvée confortée par la manière dont les Francs et les Saxons concevaient spontanément cette même présence.

233. *La foi eucharistique des Francs et des Saxons*

Nous avons vu comment Paschase Radbert utilise un langage qui insinue une présence eucharistique qui serait de quelque manière corporelle ou physique, et aussi comment son appel aux récits de miracles eucharistiques peut laisser entendre une présence matérielle du corps et du sang du Christ. Cette manière de parler

²⁷² *Totus enim homo qui ex duabus constat substantiis, redimitur et ideo carne simul Christi et sanguine saginatur. Denique non, sicut quidam uolunt, anima sola hoc mysterio pascitur, quia non sola redimitur morte Christi et saluatur, uerum etiam et caro nostra per hoc ad immortalitatem et incorruptionem reparatur. Carne quidem caro spiritaliter conuiscerata [nous avons osé traduire ce mot par le néologisme « inviscéré »] transformatur, ut et Christi substantia in nostra carne inueniatur, sicut et ipse nostram in suam constat adsumpsisse deitatem.* PASCHASE, LC 19, p. 101-102.

²⁷³ G. MARTELET, *Résurrection*, p. 143.

pourrait bien être une conséquence d'une conception augustinienne du corps ressuscité du Christ au ciel comme dans un lieu, en raison du souci qui habite Paschase d'identifier la présence eucharistique avec le corps de Jésus, né de Marie, crucifié, enseveli, ressuscité et monté aux cieux : s'il s'agit du même corps, il doit être présent de la même manière²⁷⁴. Cette façon de concevoir la présence eucharistique n'était vraisemblablement pas propre à Paschase, mais devait être assez largement partagée dans son milieu. Nous verrons que Ratramne, dans son propre traité eucharistique, témoigne que certains chrétiens pensent que, dans l'eucharistie, ce qui se fait « est accompli par une manifestation nue de la vérité même²⁷⁵ », et que donc la présence du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie est perceptible aux sens.

Nous savons par ailleurs que des croyances aux propriétés magiques de l'eucharistie circulaient à l'époque carolingienne, croyances qui mettaient les esprits sur la pente d'une conception charnelle de la présence eucharistique. Godescalc raconte comment il avait rencontré en Dalmatie un noble païen qui « m'avait supplié de boire par cet amour de Dieu qui avait fait son sang à partir du vin²⁷⁶ ». On trouve des cas où des proches de personnes défuntent enterraient le pain eucharistique avec des morts comme assurance contre les épreuves de l'au-delà, ou des emplois judiciaires de l'eucharistie, de type ordalies, comme lorsque l'évêque Abraham de Freising l'utilisait pour se disculper d'accusations d'adultère avec l'impératrice Judith²⁷⁷. Paschase lui-même fait allusion à ceux qui croyaient à une présence charnelle dans l'eucharistie à la manière des capharnaïtes, pour les réprouver²⁷⁸.

De telles mentalités, qui impliquent une compréhension naïve de la présence eucharistique, ne pouvaient que favoriser le développement d'une conception physicienne de cette même présence.

²⁷⁴ Cette hypothèse a été émise par C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 12, n. 32.

²⁷⁵ [...] *ipsius ueritatis nuda manifestatione peragatur*. RATRAMNE, DC, 2, p. 43.

²⁷⁶ [...] *bibere me suppliciter petiuit in illius Dei amore qui de uino sanguinem suum facit*. GODESCALC, *De corpore et sanguine Domini*, p. 325, l. 12-13.

²⁷⁷ Valerie I.J. FLINT, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 214, n. 43 (enterrement de l'eucharistie avec des morts) ; p. 283, n. 88 (Abraham de Freising).

²⁷⁸ PASCHASE, *Fréd.*, l. 64-70, p. 147.

Mais d'où viennent de telles manières de penser l'eucharistie, inconnues de l'Antiquité chrétienne, mais qui surgissent dans l'Occident du haut Moyen Âge ? Répondre véritablement à cette question dépasserait la portée de cette étude, mais on peut au moins esquisser une hypothèse. À l'instar de la société tardo-antique, une grande partie de l'Occident du haut Moyen Âge peut être caractérisée comme une société païenne récemment passée au christianisme²⁷⁹. Mais le monde de l'Antiquité tardive, en Orient et en Occident, a commencé à passer à la foi chrétienne « en masse » après trois siècles d'une évangélisation lente, accompagnée d'un effort soutenu de ce que l'on peut qualifier d'inculturation intellectuelle, accomplie par les Pères et les évêques anté-nicéens, et poursuivie à l'époque post-constantinienne par les travaux des grands conciles et par des penseurs comme Basile, Hilaire et Léon, et tant d'autres. Cela signifie que, lorsque des païens ont commencé à demander le baptême, les pasteurs de l'Église disposaient déjà de ressources théologiques et catéchétiques pour leur présenter la foi en des termes que les nouveaux convertis pouvaient intégrer, dans une société d'une culture littéraire et philosophique hautement développée, même si cette culture était réservée à une élite. Dans la célébration de sa liturgie, l'Église intégrait les apports de la culture hellénistique – de ses écoles de rhétorique et de philosophie –, à la structure typologique de la Création et de l'histoire du salut, culminant dans la mort et la résurrection du Christ, mystère du salut devenu salut pour chacun dans les sacrements, et plus particulièrement dans l'eucharistie. Dès avant l'époque constantinienne, l'Église avait déjà bien commencé le travail de purification du désir naturel – tellement caractéristique de la piété païenne –, de pouvoir adorer un sacré localisé, notamment dans le développement du culte des martyrs et de leurs reliques, ainsi que dans le développement de la vie ascétique, travail qui s'est

²⁷⁹ On peut néanmoins y distinguer différents cas : des territoires restés majoritairement chrétiens, comme l'Italie ; des territoires où l'arrivée des peuples barbares a non seulement modifié la démographie mais désorganisé la vie religieuse et porté atteint à la vie intellectuelle, et où les nouveaux venus étaient encore des convertis relativement récents ; des territoires où les conquérants barbares étaient déjà chrétiens, mais ariens ; des territoires en cours d'évangélisation à l'époque carolingienne, ce qui était le cas en Saxe. Voir Pierre RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare. VI^e-VIII^e siècles*, Paris, Seuil, PatSor 4, 1962 ; ID., *Grandes invasions et empires*, Paris, Larousse, 1968 ; Lucien MUSSET, *Les invasions : les vagues germaniques*, Paris, Presses universitaires de France, 1965.

poursuivi par la suite, et qui a été étudié de manière éclairante par Peter Brown²⁸⁰. Dans le monde de la religiosité païenne, la barrière entre ciel et terre était rendue poreuse dans des lieux sacrés et à travers des personnes légitimement et localement définies : temples, oracles, manifestations rituelles ou phénomènes naturels qui étaient censés permettre une voie d'accès objectivement délimitée au divin. Mais le christianisme, notamment au moyen du culte des saints, s'est mis à désacraliser le cosmos en le vidant de ses multiples « dieux » : la nature sacralisée est devenue la nature tout simplement, issue des mains créatrices de Dieu comme lieu où s'épanouit l'homme :

L'essor du culte des saints fut ressenti par les contemporains [il s'agit ici de l'Antiquité tardive], sans ambiguïté, comme une rupture entre la plupart des frontières imaginaires que les Anciens avaient établis entre Ciel et Terre, divin et humain, espace civique et espace non-civique [...]. En effet, le culte des saints impliquait des changements dans l'ordre de l'imaginaire, changements qui, pour le moins, convergeaient avec les nouveaux modèles de relations humaines dans l'ensemble de la société romaine tardive. Il désignait des êtres humains morts comme objets d'une vénération absolue, et il attachait fermement ces êtres exceptionnels, morts et invisibles, à des lieux visibles et précis²⁸¹.

Mais – et c'est capital – ces lieux précis sont des lieux « faits de mains d'homme », non pas des « hauts lieux » naturels ; Peter Brown dit à propos du récit de Grégoire de Tours sur la transformation en sanctuaire de saint Hilaire, d'un cratère marécageux au sommet d'une montagne en Auvergne, ancien site de culte païen :

Le pèlerinage à la montagne se poursuit. Mais la *religio* sort bel et bien du marécage. À sa place, nous avons une construction humaine – un édi-

²⁸⁰ On peut consulter plusieurs ouvrages de Peter BROWN : *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad. Aline Rousselle, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1983 ; *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. A. Rousselle, Paris, Cerf, « Histoire », 1984 ; *L'essor du christianisme occidental. Triomphe et diversité : 200-1000*, trad. Paul Chemla, Paris, Seuil, « Faire l'Europe », 1997 ; *L'autorité et le sacré. Aspects de la christianisation dans le monde romain*, trad. Thierry Loisel, Paris, Noësis, 1998 ; *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive : vers un Empire chrétien*, trad. Pierre Chuvin – Huguette Meuneier-Chuvin, Paris, Seuil, « Des travaux », 1998 ; *À travers un trou d'aiguille. La richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme, 350-550*, trad. Béatrice Bonne, Paris, Les Belles Lettres, « Histoire », 2016.

²⁸¹ Peter BROWN, *Le culte des saints*, p. 34-35.

fi ce de pierre ; la *praesentia* d'un être humain –, les reliques de saint Hilaire ; et le pouvoir de saint Hilaire est censé opérer à travers les relations qui sont la quintessence de l'humain : l'amitié et l'intercession. Le site lui-même est incorporé à une structure administrative dépendant de l'autorité d'êtres humains résidant en une ville forte éloignée (par la distance physique et psychologique) des replis gorgés de sens d'un paysage autrefois sacré²⁸².

Cette nouvelle sacralité christianisée de la sainteté se distinguait de la sacralité païenne en étant explicitement une réalisation humaine, même accomplie par la grâce de Dieu, et elle constituait une ouverture en vue du bien de tous. La réception solennelle des reliques de saints à Rouen vers la fin du IV^e ou au début du V^e siècle par l'évêque saint Victrice (mort avant 410), ami de Martin de Tours et correspondant d'Ambroise et de Paulin de Nole, en témoigne²⁸³. Promoteur de la vie monastique, Victrice faisait plus qu'exalter les saints lorsqu'il accueillait leurs reliques comme s'il recevait l'empereur, tout en mêlant au cortège du clergé des moines et des vierges : « Il s'assurait que leur arrivée serait l'occasion pour les chrétiens de Rouen d'ouvrir à une catégorie nouvelle l'idée qu'ils se faisaient de leur propre communauté²⁸⁴ ».

La christianisation des Barbares n'a pas bénéficié de la même préparation, sur un temps long, que celle de l'Empire romain : ils sont entrés dans l'Église massivement, et pour ainsi dire de plain-pied. Les Francs sont devenus chrétiens à la suite de leur roi Clovis. Ils ont pu bénéficier d'une longue fréquentation des Gallo-Romains, chrétiens de longue date et dépositaires d'une culture classique christianisée. Cependant, cette culture et les écoles qui la transmettaient subirent un long déclin du VI^e jusqu'au milieu du VIII^e siècle, jusqu'à ce que naisse un nouveau type d'école, proprement chrétien²⁸⁵. Puis ces nouveaux chrétiens que furent encore les Francs ont fait rentrer les Saxons dans l'Église, de manière plus ou moins volontaire. Malgré des efforts, dont la fondation de Corvey faisait partie, pour leur proposer une véritable évangélisation, leur christianisme a dû rester longtemps assez superficiel : on peut dire que

²⁸² *Ibid.*, p. 161.

²⁸³ VICTRICE DE ROUEN, *Liber de laude sanctorum*, 3, PL 20, 443-458, col. 445B-C.

²⁸⁴ P. BROWN, *Le culte des saints*, p. 129 ; voir Pierre ANDRIEU-GUITRANCOURT, « La vie ascétique à Rouen au temps de saint Victrice », *RSR* 40, 1951-1952, p. 90-106.

²⁸⁵ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, p. 548-552.

l'Europe barbare a reçu sa catéchèse après, parfois bien après, son baptême. Dans ce contexte, il n'y a pas à s'étonner que des baptisés aient conservé assez longtemps des réflexes hérités de leurs ancêtres païens, à l'intérieur d'une foi chrétienne réelle. On pourrait dire que la piété eucharistique naïve des moines saxons, pour lesquels Paschase écrivait, constituait un cas d'inculturation mal conçu, et qu'elle a soulevé des problèmes théologiques qui resteraient sans issue jusqu'à l'époque de la grande scolastique.

3. De la *mîmêsis* symbolique à la *mîmêsis* dramatique

Le titre du chapitre 4 du *De corpore et sanguine Domini* de Paschase Radbert : « Est-ce en figure ou en vérité que ce mystère de la coupe devient sacrement ? », aurait certainement suscité l'étonnement des Pères de l'Église dont pourtant Paschase se réclamait, aussi bien dans l'opposition qu'elle pose entre « vérité » et « mystère », que dans la possibilité qu'elle laisse au « mystère » d'être autre chose qu'un « sacrement ». Quelle que fût leur manière de conceptualiser la relation entre la figure et son modèle, la capacité du modèle divin de vivre et agir dans la figure, permettant à la figure *d'être* vérité, leur était parfaitement évidente. Mais dans l'Occident latin du début du IX^e siècle, cette question pouvait être posée, ce qui mettait un théologien comme Paschase devant un problème considérable, car il se trouvait confronté à une contradiction. D'une part, la tradition théologique et liturgique tenait les sacrements, donc l'eucharistie, comme figures, et, à la suite d'Augustin, les situait à l'intérieur de la catégorie des signes. Mais d'autre part, son raisonnement prenait appui sur la triple base que nous avons définie, à savoir : un principe herméneutique, la vérité de la Parole divine de Vérité ; un principe sotériologique, la nécessité en vue de son efficacité de rédemption que l'eucharistie rende présents le vrai corps et le vrai sang du Christ né de Marie, crucifié et ressuscité ; et une conclusion de logique théologique, la possibilité pour le Christ, en tant que Dieu tout-puissant, de passer outre les lois de la nature. D'où son problème : puisqu'en vertu de son principe herméneutique, les paroles du Christ à la Cène sont à comprendre à la lettre, « sacrement » et « figure » ne sont plus des synonymes, car si le sacrement était « figure » du corps, il ne serait pas le corps en réalité, mais de manière fictive ou métaphorique.

À partir de ce point nouveau, Paschase innove de plusieurs manières : dans sa méthodologie ; dans sa conception originale de l'eucharistie comme « caractère » ; dans la « fonction figurative » qu'il attribue à l'eucharistie. Il est ainsi conduit à une certaine marginalisation de la dimension sacrificielle de l'eucharistie, à une conception affaiblie de la relation entre Écriture et sacrement, et à une difficulté à conceptualiser aussi bien la distinction entre le corps eucharistique et le corps historique que l'identité entre le corps historique et le corps ecclésial, faute de pouvoir penser un corps unique présent sous des modes différents.

Il innove dans sa méthode. Contrairement à un Ambroise, il n'est pas mystagogue. Ambroise (comme tant d'autres) revenait sur une liturgie qui venait d'être célébrée, rappelait à ses auditeurs ce qu'ils avaient vu, entendu et expérimenté, afin d'en faire sortir le sens, non pas simplement une doctrine, mais un enseignement doctrinal capable de nourrir la vie chrétienne de ses auditeurs dans toutes ses dimensions : une mystagogie structurée par la liturgie elle-même, qui en découlait avant d'y revenir. Mais Paschase part de principes abstraits, les trois bases que nous avons identifiées, puis les applique à la liturgie : à l'opposé d'un Guardini, pour Paschase, l'idée (qui pourtant se veut réaliste) est supérieure à la réalité. Le sens de sa démarche est : le Christ est la Vérité, donc l'eucharistie doit être *telle* pour être en conformité avec cette Vérité ; et non pas : dans la liturgie on dit ceci et on fait cela, d'où on comprend que l'eucharistie est *telle*. Sa refonte de la définition du « sacrement » qui lui vient d'Augustin par l'entremise d'Isidore en est une bonne illustration. Ce qui chez Augustin était un cas particulier de la liturgie et fondamentalement une action du Christ, devient chez Paschase une chose sacrée donnée en vue du salut, exprimée dans un langage qui tend à devenir abstrait et à la compréhension de laquelle son contexte de célébration liturgique n'apporte pas grand-chose. Cette nouvelle méthodologie marquera profondément la sacramentaire au long du Moyen Âge et jusqu'à aujourd'hui.

Il innove évidemment et nécessairement en raison de l'opposition qu'il voit entre « vérité » et « figure », ce qui le conduit à privilégier le *sacramentum-secretum*, au risque d'occulter le *sacramentum-signum*. Mais il ne peut pas faire l'économie de la seconde, car il admet que « puisque le sacrement est un mystère, nous ne pouvons

pas refuser de le reconnaître comme figure²⁸⁶ ». C'est pour répondre à cette exigence qui lui vient de la Tradition qu'il forge ce que nous avons appelé sa propre interprétation de la catégorie de « caractère », qui le mènera à ce que nous avons qualifié d'« hylémorphisme » avant la lettre, ou sacramentaire à deux étages, mettant le « caractère » du côté de la vérité, et la « figure » du côté du rite : c'est pour ainsi dire l'enveloppe sensible qui signifie extérieurement ce qu'elle contient.

De cette deuxième innovation découle une troisième : il attribue à l'eucharistie une fonction en tant que figure ou « fonction figurative ». Cette « fonction figurative » permet à l'eucharistie de représenter le corps et le sang en même temps qu'elle les cache à notre vue, en particulier lorsqu'il s'agit de commémorer le sacrifice du Christ. Mais cette fonction figurative est purement didactique : elle fait des rites des carrières de matériaux pouvant servir à illustrer des vérités de foi, mais en soi, ces rites ne font rien, n'accomplissent pas ce qu'ils sont censés signifier²⁸⁷.

Ces innovations conduisent à trois conséquences principales :

1. Paschase marginalise la dimension sacrificielle de l'eucharistie. Ce n'est pas qu'il n'en parle pas, encore moins qu'il la nie : simplement, elle n'est pas bien intégrée à sa pensée, car elle n'y trouve pas une place adéquate. La messe est sacrifice car elle est « imitation » de celui du Christ sur la croix, mais malgré son réalisme au sujet de la présence, il n'arrive pas à formuler une pensée réaliste du sacrifice, le rattachant surtout à ce qui constitue pour lui des actions à sens métaphorique. L'idée de l'eucharistie en tant que sacrifice d'action de grâce est totalement absente.
2. Il infléchit la compréhension de l'idée d'« accomplissement des Écritures ». Cette idée a été diversement comprise avant Paschase, mais chez lui se trouve un durcissement. Puisque la fonction de la figure est essentiellement didactique, les types de

²⁸⁶ *Vnde quia mysticum est sacramentum, nec figuram illud negare possumus.* PASCHASE, LC 4, p. 28.

²⁸⁷ La liturgie romaine actuelle utilise encore en partie cette manière de faire, comme lorsque les rites qui suivent l'imposition des mains et la prière consécra-toire dans une ordination sont qualifiés de « rites explicatifs ».

L'Ancien Testament sont pour lui des préfigurations dans un sens plutôt métaphorique : l'idée que le Christ poursuit son œuvre d'accomplissement des Écritures par sa présence dans le rite que l'Église célèbre aujourd'hui lui semble étrangère. En conséquence, si sa méthodologie est celle de l'exégète, il ne comprend aucunement la liturgie comme l'accomplissement aujourd'hui des Écritures : le lien entre Écriture et liturgie se situe au niveau du langage et non pas au niveau de l'être.

3. Une dernière conséquence découle de sa compréhension des trois manières de parler du corps du Christ – le corps ecclésial, le corps sacramentel et le corps historique, né de Marie – liée à sa conception du réalisme eucharistique. Les deux derniers sont tellement identifiés l'un à l'autre qu'il n'est pas évident de dire en quoi ils se distinguent exactement, tandis que l'Église se distingue aisément : les deux derniers sont le vrai corps, la vraie chair du Christ, tandis que c'est la manducation de la vraie chair qui fait des chrétiens les membres du vrai corps qu'est l'Église. On pourrait parfois penser qu'il y a en réalité deux corps : l'Église et le corps de chair, né de Marie et présent dans l'eucharistie, car Paschase n'a pas une idée distinctement formulée d'un seul corps présent sous des modes différents.

Ces déplacements et infléchissements sont à comprendre à la lumière des développements intellectuels, sociaux, culturels et même politiques de l'époque carolingienne : l'inculturation de la foi dans la société germanique, la monarchie carolingienne en tant que monarchie sacrale, les efforts pour intégrer l'enseignement des Pères de l'Église, et les retombées de la réforme liturgique, avec l'arrivée en Gaule franque des livres liturgiques romains, leur lente assimilation, puis leur adoption dans des formes gallicanisées. Deux de ces éléments sont d'une importance particulière dans notre étude. D'une part, la manière de comprendre le mode de présence du corps ressuscité du Christ est d'une importance décisive pour la compréhension de sa présence eucharistique et pour la manière de formuler cette compréhension. C'est pour cette raison qu'Ambroise et Augustin sont au centre de ces débats, comme l'avait si bien vu Hériger. Dans notre étude de Paschase, nous avons tenu compte de la pensée d'Augustin à ce sujet ; nous étudierons celle d'Ambroise dans le chapitre suivant. D'autre part, la question de la réforme liturgique doit

être soulevée. Ce sera le sujet de la deuxième partie de notre travail, dans le but de vérifier si on trouve dans les liturgies gallicanes, romaines et romano-franques des conceptions et fonctionnements analogues à ceux que nous avons trouvés dans des prières eucharistiques de l'Antiquité chrétienne.

Cependant, notre étude de Paschase Radbert nous permet de caractériser ses notions de figure, de caractère et de fonction figurative comme *mimêsis* dramatique. La *mimêsis* symbolique consiste en une représentation d'une réalité par autre chose de dissemblable qui tient lieu de cette réalité, et par l'emploi des mots en tant que signes, mis en relation au moyen d'une sorte de code, souci de la cohérence narrative du texte ou du récit, mais qui n'est pas réductible à la métaphore ou au simple jeu de langage : le référent est présent dans ce qui le révèle tout en le cachant. Dans ce que nous appelons la *mimêsis* dramatique, il s'agit toujours de la représentation d'une réalité par une autre qui lui est dissemblable, et que l'on peut déchiffrer au moyen d'un code. Mais on passe du côté d'une réalité présente et agissant de manière cachée à une réalité, soit absente, soit, comme l'eucharistie, présente, mais d'une autre manière, à propos de laquelle on tient un discours symbolique qu'il faut ensuite expliquer. C'est comme lorsque Paschase dit qu'on mélange un peu du pain consacré dans le calice afin de montrer que ce pain et ce vin rendent immortels et incorruptibles ceux qui en mangent et en boivent : il faut avoir accès au code pour le comprendre, et ce n'est pas l'action de les mélanger qui accomplit cet effet. Ainsi, la compréhension et l'efficacité du rite lui sont extérieures. La liturgie devient déjà drame sacré, sans toutefois s'y réduire.

Chapitre 3

Ratramne de Corbie : *ueritas in narratione monstratur*

Selon l'hypothèse la plus probable, ce serait en 843 que Ratramne aurait écrit son ouvrage *De corpore et sanguine Domini* en réponse à une question de Charles le Chauve. Ratramne présente la question royale comme une invitation à dirimer un conflit entre deux groupes de fidèles au sujet de la compréhension de l'eucharistie :

Tandis que certains des fidèles disent que, dans le mystère du corps et du sang du Christ, célébré dans l'Église chaque jour, rien n'est accompli sous une figure ou sous le voile [d'un symbole], mais [que tout] est accompli par une manifestation nue de la vérité même, d'autres affirment que ces [réalités] sont renfermées sous la figure d'un mystère, et que ce qui paraît aux sens corporels diffère de ce que la foi perçoit : on estime que la différence entre les deux n'est pas petite¹.

En interrogeant le moine de Corbie, l'empereur cherche à promouvoir l'unité de foi de ses sujets en vue de leur salut, un souci qui se trouvait au cœur de l'exercice de la fonction royale carolingienne :

Qu'y a-t-il de plus digne de la providence royale que de comprendre de manière catholique les mystères sacrés de celui qui a daigné lui accorder un trône royal, et de ne pas souffrir que ses sujets tiennent des opinions divergentes quant au corps du Christ, dont il est établi que la rédemption chrétienne dépend tout entière² ?

¹ *Dum enim quidam fidelium, corporis sanguisque Christi <misterium> quod in ecclesia cotidie celebratur dicant, quod nulla sub figura, nulla sub obvelatione fiat, sed ipsius ueritatis nuda manifestatione peragatur, quidam uero testentur quod haec sub misterii figura contineantur, et aliud sit quod corporeis sensibus appareat, aliud autem quod fides aspiat, non parua diuersitas inter eos esse dignoscitur.* RATRAMNE, DC 2, p. 43.

² *Quid enim dignius regali prouidentia quam de illius sacris misteriiis catholice sapere, qui sibi regale solium dignatus est contribuere ? Et subiectos pati non posse diuersa sentire de corpore Christi in quo constat christianae redemptionis summam consistere ?* RATRAMNE, DC 1, p. 43.

Hannah Matis a évoqué la possibilité que Charles, après avoir réuni les opinions des théologiens les plus respectés, ait piloté des délibérations à sa cour en vue de résoudre les questions en jeu, comme on avait procédé lors des débats sur l'adoptianisme, sur l'iconoclasme et sur la prédestination³. Mais si, comme c'est probable, Charles a posé sa question en pensant surtout à la controverse entre Amalaire et Florus, il a pu être déçu par le livre que Ratramne lui a remis, car il n'en parle point. Ratramne y traite bien davantage de la manière juste de concevoir la présence du Christ dans le pain et le vin eucharistiques que de la manière juste d'interpréter les rites de la messe (il en parle, mais cet aspect de la question ne se trouve pas au centre de ses préoccupations). C'est peut-être une des raisons du peu de diffusion du traité de Ratramne : en effet, si l'empereur y avait trouvé une réponse satisfaisante pour ses propres interrogations, il s'en serait sans doute fait le promoteur.

1. Une réponse à une question posée pour réfuter deux erreurs

Plusieurs commentateurs ont signalé que Ratramne cherche à réfuter deux prises de position théologiques chez « certains des fidèles » qu'il estime fausses : que le corps et le sang du Christ soient présents dans l'eucharistie de manière sensible, et que le corps et le sang eucharistiques doivent être identifiés avec le corps et le sang historiques du Christ, nés de la Vierge Marie⁴. Pour Ratramne, ces deux questions sont interdépendantes : croire que le corps et le sang incarnés sont présents dans le sacrement revient à croire à une présence matérielle qui serait, au moins potentiellement, perceptible aux yeux du corps. Si combattre l'un de ces deux aspects implique un combat contre l'autre⁵, son souci primordial est de réfuter la

³ Hannah MATIS, « Ratramnus of Corbie, Heinrich Bullinger and the English Reformation », *Viator* 43/1, 2012, 375-392, p. 378 ; voir T.F.X. NOBLE, « Kings, Clergy and Dogma », p. 250-252.

⁴ J.F. FAHEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn*, p. 37-47 ; B. NEUNHEUSER, *L'eucharistie*, t. 2, p. 42-45 ; J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 148 ; B. STOCK, *The Implications of Literacy*, p. 268 ; J. PELIKAN, *La tradition chrétienne. III La théologie médiévale*, p. 79 ; C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 20.

⁵ RATRAMNE, DC 5, p. 44.

croyance en une présence qui serait potentiellement perceptible. Il le fait principalement dans la première partie de son traité, mais cet aspect reste présent aussi dans la deuxième partie, où il cherche surtout à distinguer le corps eucharistique du Christ dans l'Église de son corps historique dans l'Incarnation⁶.

Qui sont ces chrétiens qui pensaient que le corps et le sang du Christ devenaient présents de manière sensible, visible, dans l'eucharistie ? Celia Chazelle a émis l'hypothèse que des moines de Corvey, certainement des Saxons, convertis de fraîche date, et peut-être aussi des moines de Corbie, croyaient en effet à une présence sensible et perceptible du Christ dans l'eucharistie, et que Ratramne en avait conclu que cette croyance venait de leur compréhension de la doctrine eucharistique de Paschase. Cette croyance aurait pu prendre trois formes : ils auraient pu penser que le pain et le vin assumaient les caractéristiques sensibles de la chair et du sang du Christ ; ou que, lors de la transformation du pain et du vin en corps et sang du Christ, le Christ transformait son propre aspect physique en celui du pain et du vin ; ou enfin, que le Christ assurait habituellement sa présence physique dans l'eucharistie en prenant sur lui les caractéristiques sensibles du pain et du vin, tandis que, à certains moments et de manière extraordinaire, il rendait perceptibles les apparences propres de sa chair et de son sang lors des miracles eucharistiques⁷. Cette hypothèse comporte deux avantages : elle tient compte du fait que Ratramne veut réfuter les erreurs d'un groupe de personnes, et non pas celles d'un individu comme Paschase ; et elle ne présuppose pas que Ratramne n'avait pas lu ou compris les nombreux passages où Paschase affirme que la présence eucharistique du Christ n'est pas sensible. Mais il est parfaitement vraisemblable que des moines de Corvey, et peut-être aussi de Corbie, aient été confortés dans leur croyance en une présence sensible par l'enseignement de Paschase ; certains passages où il affirme de manière très appuyée le réalisme eucharistique, ainsi que l'importance qu'il accorde aux récits de miracles eucharistiques ont pu être compris en ce sens, surtout dans le cas où des groupes de moines auraient pu

⁶ C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 20-21 ; *EAD.*, *The Crucified God*, p. 233.

⁷ *EAD.*, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 7-8.

lire ou discuter ces passages en dehors de leur contexte. De nombreux moines de ces deux communautés n'avaient qu'une formation intellectuelle rudimentaire, demeurant incapables de lire Paschase avec profit, ou même de comprendre un exposé oral de sa théologie⁸. C'est ainsi que, selon Chazelle, Ratramne aurait été amené à réfuter l'idée d'une présence sensible tenue par certains de ses confrères, une idée qui serait le fruit d'une lecture défectueuse de Paschase, mais qui ne reflétait point sa véritable pensée. Cette hypothèse respecte aussi le fait que Ratramne n'évoque ni Paschase ni son enseignement dans son propre ouvrage, comme le souligne Jean-Paul Bouhot⁹.

11. *Mysterium aut ueritas* : contre une présence sensible

La transcription que donne Ratramne de la question du roi laisse entendre que Charles avait employé, pour les opposer, les expressions *mysterium*, « mystère », et *ueritas*, « vérité »¹⁰. Chacun de ces deux mots recouvre un champ sémantique très vaste : ils peuvent désigner n'importe quelle réalité dans lesquelles la foi discerne autre chose que ne reconnaissent les sens corporels et la raison humaine¹¹. Ils manquent donc de précision. En outre, par le mot *mysterium*, le souverain faisait peut-être allusion aux interprétations allégoriques d'Amalaire, auquel cas le sens de sa question serait : « La vérité de l'unique corps du Christ, défendue victorieusement par Florus, exclut-elle les mystères, les explications symboliques d'Amalaire¹² ? » Mais le souci de Ratramne est d'affirmer que la présence du corps du Christ dans l'eucharistie est spirituelle et imperceptible, et nullement matérielle ou perceptible¹³. C'est pour cette raison que Ratramne va devoir reformuler la question royale. En effet, comme rappelle J.-P. Bouhot, on ne peut pas opposer *mysterium* et *ueritas* :

⁸ Pour le niveau culturel peu évolué des premiers destinataires de l'ouvrage de Paschase, voir PASCHASE, *LC*, Prologue à Warin, l. 39-41, p. 5 ; B. STOCK, *The Implications of Literacy*, p. 263 ; D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, p. 82.84 ; C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 7.

⁹ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 157-158.

¹⁰ RATRAMNE, *DC* 2, p. 43, l. 10-12.

¹¹ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 148.

¹² J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 87 et n. 31.

¹³ C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 9.

Mysterium [...] insiste sur l'aspect inconnaissable et secret d'une chose, mais désigne en même temps cette chose dans sa totalité : le mystère de l'eucharistie est la vérité du corps et du sang du Christ, présent sous la figure du pain et du vin. *Mysterium*, à moins de ne lui accorder une signification négative qui n'est pas la sienne dans la tradition patristique, est à la fois *ueritas* et *figura*, et donc ne peut être opposé à l'un de ces deux termes¹⁴.

Donc Ratramne, contrairement à Paschase, demeure proche de la compréhension de la *mimêsis* typologique et de sa mise en œuvre liturgique et sacramentelle explorée dans les deux premiers chapitres de cette étude : sa perspective est encore celle de « l'identité dans la différence ». Mais dans le contexte théologique et pastoral du IX^e siècle, cette perspective ne va plus de soi, et ne suffit plus pour répondre aux questions que l'on commençait alors à se poser. C'est ainsi que Ratramne va devoir changer de perspective.

12. Corps historique et corps sacramentel

Ce changement est devenu nécessaire en particulier en raison de l'idée dont Ratramne constate l'attrait, chez ses confrères et contemporains, d'une présence sensible du corps du Christ dans le sacrement. Selon Ratramne, si le corps et le sang historiques du Christ, qui ont été présents sur la terre, qui sont morts et ensevelis, sont ressuscités et sont montés au ciel, et qui seront de nouveau perceptibles à nos yeux corporels lors de son retour glorieux, sont renfermés en vérité dans l'eucharistie, il devient impossible d'affirmer que la présence eucharistique n'est perceptible qu'à l'esprit ou à l'âme, et aucunement par les sens corporels¹⁵. Ceci est le cas parce que, pour Ratramne, le corps et le sang historiques du Christ ne peuvent être compris qu'en tant que réalités charnelles, présentant les caractéristiques sensibles du corps et du sang telles que nous les expérimentons habituellement. Si le pain et le vin eucharistiques n'en prennent pas l'aspect, c'est qu'ils ne sont pas ce corps et ce sang historiques : « Comment donc peut-on appeler le corps et le sang du Christ

¹⁴ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 149.

¹⁵ C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 25.

[quelque chose] dans lequel on ne peut reconnaître aucun changement¹⁶ ? » À ce propos, Ratramne invoque l'autorité d'Ambroise :

« Ce n'est donc pas une nourriture corporelle, mais spirituelle » [...] Assurément c'est le corps du Christ, mais pas selon un mode corporel, mais spirituel. C'est le sang du Christ, mais pas selon un mode corporel, mais spirituel. Rien ici n'est expérimenté corporellement, mais spirituellement. C'est le corps du Christ, mais pas selon un mode corporel. Et c'est le sang du Christ, mais pas selon un mode corporel¹⁷.

Cette citation devrait suffire à démontrer que Ratramne n'entendait en aucun cas s'opposer au réalisme eucharistique : au XVI^e siècle, lorsqu'un réformateur comme Heinrich Bullinger, d'abord brièvement dans son introduction à la première traduction allemande de l'ouvrage de Ratramne (Zürich, 1532), puis de manière plus développée dans son Commentaire de 1 Corinthiens (Zürich, 1534) et enfin dans son *De Origine erroris* (Zürich 1568), se réjouissait de trouver en lui un allié dans son opposition au réalisme, il a été obligé de manipuler le texte du traité afin d'y trouver ce qu'il avait envie de lire¹⁸. Ratramne ne s'opposait pas au réalisme, mais à l'affirmation d'une présence physique qu'il estimait contraire à la Tradition de l'Église. C'est donc au moyen d'un appel systématique à cette Tradition qu'il essaya d'élaborer une théologie eucharistique qui prend soin d'exclure une présence sensible, donc matérielle ou physique, du corps du Christ, sans nier pour autant la réalité de cette présence.

¹⁶ *Et quomodo iam corpus Christi et sanguis dicetur, in quo nulla permutatio facta esse cognoscitur ?* RATRAMNE, DC 12, p. 45 ; aussi 9-12, p. 44-46 ; 16, p. 47 ; 42-43, p. 54 ; 45, p. 54 ; 47-49, p. 55 ; 52, p. 55-56 ; 54, p. 56 ; 57, p. 57 ; 62, p. 58 ; 71-72, p. 60-61.

¹⁷ « *Non ergo corporalis esca sed spiritalis est.* » [...] *Est quidem corpus Christi sed non corporale, sed spiritale. Est sanguis Christi sed non corporalis, sed spiritalis. Nihil igitur hic corporaliter sed spiritaliter sentiendum. Corpus Christi est, sed non corporaliter. Et sanguis Christi est, sed non corporaliter.* RATRAMNE, DC 60, p. 58 ; AMBROISE, *De mysteriis* 9, 58, éd. B. BOTTE, p. 191-192.

¹⁸ H. MATIS, « Ratramnus of Corbie, Heinrich Bullinger and the English Reformation », p. 380-385.

2. Entre fait empirique et figure sacramentelle

Si la méthode de Paschase est celle de l'exégèse biblique, celle de Ratramne est celle de l'analyse grammaticale, avec un souci de la logique et de l'établissement des définitions claires¹⁹ : le moine de Corbie prenait plus de soin que nombre de ses contemporains dans l'élaboration de ses définitions et ses distinctions²⁰. Le plan très clair de son traité eucharistique donnera sa structure générale à cette étude, donc en deux parties qui correspondent globalement aux deux grandes parties de son traité. Dans la première partie, il explore la différence entre fait empirique et figure sacramentelle, en précisant le sens de plusieurs expressions importantes, autour de la question de la manière selon laquelle une réalité se fait connaître ; on ajoutera quelques autres expressions qui semblent également indispensables pour bien saisir le sens de son propos. Après ces questions de terminologie, nous suivrons Ratramne tandis qu'il développe sa pensée en trois grandes étapes : son point de départ est la foi en tant que fondement de la doctrine eucharistique ; puis, en s'inspirant d'une traduction latine des *Catégories* d'Aristote, il cherche à montrer qu'il est contradictoire de parler de « changement » dans l'eucharistie ; enfin, il développe ce que nous appellerons une « théologie sacramentaire de l'identité dans la différence ». Cette troisième partie comporte elle-même quatre étapes : un examen des sacrements chrétiens et certains de leurs types bibliques ; un exposé des catégories de figure et de sacrement à la lumière de l'enseignement d'Augustin ; une reprise commentée de la définition isidorienne de « sacrement » ; et en dernier lieu sa réponse à la question : « Quel corps du Christ les fidèles reçoivent-ils dans l'église ? »

21. Comment une réalité se fait connaître

Au début de sa première partie, Ratramne cite les deux questions du roi :

Votre majesté demande si ce qui est reçu par la bouche des fidèles dans l'église devient le corps et le sang du Christ en mystère ou en vérité [...].

¹⁹ D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, p. 88 ; C.M. CHAZELLE, *The Crucified God*, p. 233.

²⁰ D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, p. 88.

Et si c'est ce même corps qui est né de Marie, et a souffert, est mort et a été enseveli, et qui, ressuscité et monté aux cieux, s'est assis à la droite du Père²¹.

Ratramne donnera sa réponse à cette première question dans la première partie du traité, réservant sa réponse à la deuxième question à la deuxième partie. Il commence en définissant les termes de la première question, dit-il, pour « ne pas se trouver arrêté par une ambiguïté de langage²² », ce qui annonce d'entrée de jeu sa méthode grammaticale et logique. Mais en formulant ces définitions il transforme le sens de la question, car il écarte l'opposition que Charles sous-entendait entre *mysterium*, « mystère » et *ueritas*, « vérité » en substituant « figure » au « mystère ». Il explique donc comment il entend les termes « figure » et « vérité », les deux manières au moyen desquelles les choses se manifestent à l'être humain et entrent en rapport avec lui au plan de la connaissance sensible²³. Cette manifestation se fait soit selon les « indices normaux de signalisation » de la chose, soit « par l'intermédiaire d'une manifestation sensible qui ne [lui] appartient pas en propre²⁴ ». Dans le premier cas, il s'agit d'une manifestation « en vérité » ; dans le deuxième cas, d'une manifestation « en figure ».

211. Veritas

Comme chez Paschase, le concept de « vérité » est au cœur du traité eucharistique de Ratramne. Mais il emploie ce terme presque toujours selon un sens bien précis, disons, technique. Dans le *De corpore, ueritas*, « vérité », ne signifie pas « une correspondance

²¹ *Quod in ecclesia ore fidelium sumitur corpus et sanguis Christi, quaerit uestrae magnitudinis excellentia in misterio fiat, an in ueritate [...]. Et utrum ipsum corpus sit quod de Maria natum est, et passum, mortuum et sepultum, quodque resurgens et caelos ascendens ad dexteram Patris considereat.* RATRAMNE, DC 5, p. 44.

²² [...] *ne dubietatis ambage detineamur*, RATRAMNE, DC 6, p. 44.

²³ Selon R. BÉRAUDY, « Les catégories de pensée de Ratramne dans son enseignement eucharistique », *Corbie, abbaye royale*, 157-180, p. 171, « Ratramne n'a pas de mots propres pour désigner [le rapport entre une chose et le sujet] au niveau de l'action », il limite son examen à ce rapport au plan de la connaissance.

²⁴ *Ibid.*

exacte entre l'énoncé et son référent » ou « ce qui s'oppose au mensonge » comme pour Paschase, mais « la vérité physique²⁵ » ou « la manifestation d'une chose 'par elle-même', ou par ses indices normaux de signalisation²⁶ ». Ratramne donne deux définitions de *ueritas* dans son chapitre 8, l'une au début, et l'autre à la fin :

« Vérité » est la démonstration d'une réalité manifeste, nullement cachée par des ombres imagées, mais de manière limpide et ouverte, et pour parler encore plus clairement, communiquée par les sens naturels²⁷.

La vérité, c'est-à-dire la signification nue et découverte²⁸.

Ces deux définitions montrent que, pour Ratramne, la vérité se rapporte à ce que Roger Béraudy désigne comme la connaissance sensible²⁹, à savoir par l'intermédiaire des sens, comme lorsqu'il décrit l'aspect sensible du pain après la consécration :

Extérieurement il a la forme du pain qu'il avait auparavant, il montre la [même] couleur, la [même] saveur est ressentie³⁰.

Ces définitions comportent à la fois une dimension négative, car elles excluent une connaissance au moyen d'un voile qui manifesterait une réalité en la dissimulant sous des traits qui lui seraient étrangers, et une dimension positive, car elles affirment qu'une chose se laisse percevoir directement sous ses indices propres de signalisation. Ainsi, « pour qu'il y ait *ueritas*, il est [...] nécessaire qu'une chose se manifeste ouvertement sous ses traits propres³¹ ».

Entre ces deux définitions complémentaires, Ratramne

²⁵ *Early Medieval Theology*, éd. et trad. George E. McCracken avec Allen Cabaniss, Louisville KT – Londres, Westminster John Knox Press, « The Library of Christian Classics », 1957, 2006, p. 118, n. 35.

²⁶ R. BÉRAUDY, *L'enseignement eucharistique de Ratramne*, p. 73 ; ID., « Les catégories de pensée de Ratramne », p. 171.

²⁷ *Veritas [...] est, rei manifestae demonstratio, nullis umbrarum imaginibus obvelatae, sed puris et apertis, utque planius eloquamur naturalibus significationibus insinuatae*. RATRAMNE, DC 8, p. 44.

²⁸ [...] *ueritas [...] est nuda et aperta significatio*. RATRAMNE, DC 8, p. 44.

²⁹ R. BÉRAUDY, *L'enseignement eucharistique de Ratramne*, p. 73-74 ; ID., « Les catégories de pensée de Ratramne », p. 160-161 ; 170-171.

³⁰ *Exterius quidem panis quod ante fuerat forma pretenditur, color ostenditur, sapor accipitur*. RATRAMNE, DC 9, p. 45.

³¹ R. BÉRAUDY, « Les catégories de pensée de Ratramne », p. 172.

donne une illustration du sens spécifique qu'il attribue à « vérité » :

Par exemple quand on dit que le Christ est né de la Vierge, a souffert, a été crucifié, est mort et a été enseveli : ici rien n'est voilé sous les ombres des figures, mais la réalité des faits est montrée par le sens naturel des mots, et il n'y a rien d'autre à comprendre que ce qui est dit³².

Ces propositions sont « vraies » parce que leurs termes désignent directement et sans métaphore les réalités auxquelles elles renvoient, et qui se manifestent par elles-mêmes³³. Il est important de bien saisir que cette définition comporte deux aspects : il s'agit de réalités sensibles, et aussi de réalités sensibles *connues directement*. Il s'agit donc d'un *mode* de connaissance.

Ratramne utilise *ueritas* aussi dans son sens ordinaire, à savoir ce qui s'oppose au faux, au début et à la fin de son traité, en s'adressant au roi Charles pour évoquer sa recherche de la doctrine vraie, la vérité catholique de l'eucharistie³⁴. Le sens « technique » qu'il donne au mot ailleurs dérive de ce sens ordinaire, mais il est bien plus circonscrit, et comporte toujours une dimension de « réalité sensible ». Il est donc significatif que les mots qu'emploie Ratramne pour désigner la connaissance de la vérité dans ce sens spécifique appartiennent tous au champ sémantique de la connaissance au moyen des sens : les substantifs *sensus corporeus* (sens corporel)³⁵, *aspectus corporis* (l'apparence d'un corps)³⁶, *humanus sensus* (sens humain)³⁷, *sensus carnis* (sens charnel) et *sensus corporis* (sens du corps)³⁸ ; *oculum carnis* (œil de la chair)³⁹, et les verbes *uidere* (voir) et *cernere* (apercevoir)⁴⁰. *Cernere* est même employé par opposition à *credere* (croire) : « Ce n'est pas la même chose qui est vue et qui est

³² *Ut pote cum dicitur Christus natus de uirgine, passus, crucifixus, mortuus, et sepultus. Nihil enim hic figuris obuelantibus adumbratur, uerum rei ueritas naturalium significationibus uerborum ostenditur, neque aliud hic licet intellegi quam dicitur.* RATRAMNE, DC 8, p. 44.

³³ Voir J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 151.

³⁴ RATRAMNE, DC 3, p. 43 ; 102, p. 69.

³⁵ *Ibid.* 17, p. 47.

³⁶ *Ibid.* 5, p. 44.

³⁷ *Ibid.* 4, p. 41 ; 9, p. 45.

³⁸ *Ibid.* 11, p. 45 ; 18, p. 47.

³⁹ *Ibid.* 2, p. 43 ; 5, p. 44 ; 9, p. 45, 9, p. 45 ; 11, p. 45 ; 56, p. 57

⁴⁰ *Videre* : *ibid.* : 10, p. 45 ; 11, p. 45 ; 20, p. 48 ; 43, p. 54 ; 52, p. 56 ; 56, p. 56 ; 69, p. 60 ; 94, p. 67 ; 101, p. 69 ; *cernere* : 19, p. 48 ; 59, p. 58.

crue⁴¹ ». Ratramne n'emploie jamais ces deux verbes, *uidere* et *cernere*, pour désigner la connaissance au moyen de la foi⁴², ce qui souligne le caractère sensible, physique, de son emploi habituel de *ueritas*.

212. *Figura et obumbratio*

Ueritas ne s'oppose pas donc pour Ratramne à « mensonge », mais à *figura*, « le 'déguisement' qui, à la fois, cache une réalité et la manifeste⁴³ ». « Figure » ne doit pas être comprise comme « signe sensible⁴⁴ » mais selon la définition qu'en donne Ratramne : « Figure » désigne une certaine ombre qui montre ce qu'elle entend sous une espèce de voile⁴⁵.

Ainsi, la figure établit un certain lien : elle « montre » (*ostendens*), de manière imparfaite, par « une certaine ombre » (*obumbratio quaedam*), un sens, ce qu'« elle entend », qui permet de percevoir quelque chose des réalités spirituelles⁴⁶.

Ratramne illustre cette définition par les expressions néotestamentaires de « pain quotidien », « pain vivant descendu du ciel » et « vraie vigne » :

Par exemple, voulant dire « parole », nous disons « pain », comme dans l'oraison dominicale nous demandons à ce que le « pain quotidien » nous soit donné (Lc 11,3), ou quand le Christ, parlant dans les évangiles, dit : « Je suis le pain vivant descendu du ciel » (Jn 6,41), ou quand il s'appelle la vigne et ses disciples les sarments, disant : « Je suis la vraie vigne, et vous les sarments » (Jn 15,5). Car tous ces [textes] disent une chose, mais

⁴¹ *Non ergo sunt idem quod cernuntur et quod creduntur. Ibid.*, 19, p. 48.

⁴² R. BÉRAUDY, « Les catégories de pensée de Ratramne », p. 161.

⁴³ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁴ Pierre BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. II^e Série. L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, Lecoffre, 1906³, p. 352.354 ; J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, p. 182 ; « Il y a une figure dans l'Eucharistie, parce qu'il y a du mystère dans l'Eucharistie, parce que lorsque nous appelons l'Eucharistie corps et sang du Seigneur, ces mots désignent aux yeux de notre corps ce qu'en toute autre circonstance nous appellerions pain et vin, et c'est à cause de cela qu'ils sont une 'figure' ». Raoul HEURTEVENT, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, Paris, Beauchesne, ETH 5, 1912, 191-192, p. 192.

⁴⁵ *Figura est obumbratio quaedam, quibusdam uelaminibus quod intendit ostendens. RATRAMNE, DC, 7, p. 44.*

⁴⁶ Nous avons repris, en le modifiant quelque peu, le commentaire de J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 150.

signifient une autre. D'autre part, « vérité » est la démonstration d'une réalité manifeste, nullement cachée par des ombres imagées, de manière limpide et ouverte, et pour parler encore plus clairement, communiquée par les sens naturels : comme par exemple quand on dit que le Christ est né de la Vierge, a souffert, a été crucifié, est mort et a été enseveli. Ici rien n'est voilé sous les ombres des figures, mais la réalité des faits est montrée par le sens naturel des mots, et il n'y a rien d'autre à comprendre que ce qui est dit. Mais il n'en est pas ainsi dans les cas cités plus haut. Du point de vue de la réalité concrète, le pain n'est pas le Christ, la vigne n'est pas le Christ, les sarments ne sont pas les apôtres⁴⁷.

En choisissant ces exemples, Ratramne semble restreindre le champ signifiant de la figure à celui du langage, de la métaphore : il revient au niveau de la question initiale du roi Charles, qui s'inquiétait de ce que certains des fidèles « disent » une chose, et d'autres, autre chose⁴⁸. Augustin avait déjà employé une expression semblable en parlant de l'eucharistie à des néophytes à la Pentecôte :

Nous savons d'où notre Seigneur Jésus Christ a pris chair : de la Vierge Marie. Enfant, il a été allaité, il a été nourri, il a grandi, il a été conduit à l'état de jeunesse, il a souffert la persécution de la part des juifs, il a été suspendu au bois, il a été tué sur le bois, il a été descendu du bois, il a été enterré, le troisième jour il est ressuscité, il est monté au ciel le jour qu'il voulait ; il y a fait monter son corps, d'où il viendra pour juger les vivants et les morts ; il s'y trouve maintenant assis à la droite du Père : comment se fait-il que le pain puisse être son corps ? Et la coupe, ou ce que la coupe contient, comment est-il le sang du Christ ? Voilà pourquoi : c'est parce qu'ils sont appelés des sacrements, puisqu'en eux on voit une chose, mais on comprend une autre. Ce qu'on voit a une apparence corporelle ; ce qu'on comprend a un fruit spirituel. Si tu veux comprendre [ce qu'est] le corps du Christ, écoute ce que l'apôtre dit aux fidèles : « Vous êtes le

⁴⁷ *Verbi gratia, « uerbum » uolentes dicere « panem » nuncupamus, sicut in oratione dominica « panem otidianum dari nobis » (Lc 11,3) expostulamus, uel cum Christus in euangelio loquitur dicens : « Ego sum panis uiuus qui de caelo descendi » (Jn 6,41). Vel cum seipsum uitem, discipulos autem palmites appellat : « Ego sum » dicens « uitis uera, uos autem palmites » (Jn 15,5). Haec enim omnia aliud dicunt, et aliud innuunt. Veritas uero est, rei manifestae demonstratio, nullis umbrarum imaginibus obuelatae, sed puris et apertis, utque planius eloquamur naturalibus significationibus insinuatæ. Ut pote cum dicitur Christus natus de uirgine, passus, crucifixus, mortuus, et sepultus. Nihil enim hic figuris obuelantibus adumbratur, uerum rei ueritas naturalium significationibus uerborum ostenditur, neque aliud hic licet intellegi quam dicitur. At in superioribus non ita. Nam substantialiter nec panis Christus, nec uitis Christus, nec palmites apostoli. RATRAMNE, DC 7-8, p. 44.*

⁴⁸ *Ibid.* 2, p. 43 ; mais Ratramne craignait que cette divergence au niveau de l'énoncé occultât une divergence au niveau de la foi.

corps du Christ, et ses membres » (Rm 12,5 ; 1 Co 12,27). Donc si vous êtes le corps du Christ et ses membres, c'est votre mystère qui est déposé sur la table du Seigneur : vous recevez votre propre mystère⁴⁹.

Ratramne ne cite pas Augustin, mais son texte semble lui faire écho de deux manières : dans la manière de mettre en regard les événements de la vie du Christ et les espèces eucharistiques, et dans la formulation de ce qu'est une figure. Le moine de Corbie dit que les figures « disent une chose, mais signifient une autre », tandis que l'évêque d'Hippone disait qu'il s'agit de sacrements, dans lesquels on « voit une chose, mais on comprend une autre ». « Figure » signifie donc une relation entre deux réalités ; cette relation peut aussi être désignée par *imago* (image)⁵⁰, *pignus* (gage)⁵¹, *memoria* (mémorial)⁵², *similitudo* (ressemblance)⁵³ et *sacramentum* (sacre-

⁴⁹ *Dominus noster Iesus Christus, nouimus unde acceperit carnem : de uirgine Maria. Infans lactatus est, nutritus est, creuit, ad iuuenilem aetatem perductus est, a Iudaeis persecutionem passus est, ligno suspensus est, in ligno interfectus est, de ligno depositus est, sepultus est, tertia die resurrexit, quo die uoluit in coelum ascendit ; illuc leuauit corpus suum ; inde est uenturus ut iudicet uiuos et mortuos ; ibi est modo sedens ad dexteram Patris : quomodo est panis corpus eius ? Et calix, uel quod habet calix, quomodo est sanguis eius ? Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud uidetur, aliud intelligitur. Quod uidetur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualement. Corpus ergo Christi si uis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus, « Vos autem estis corpus Christi, et membra » (Rm 12,5 ; 1 Co 12,27). Si ergo uos estis corpus Christi et membra, mysterium uestrum in mensa Dominica positum est : mysterium uestrum accipitis. AUGUSTIN, Sermon 272 (Aux néophytes, sur le sacrement [baptême]), PL 38, col. 1246-1247.*

⁵⁰ *Et modus iste in figura est et imagine, « Et de cette manière c'est [le corps du Christ dans l'Église] en figure et en image », RATRAMNE, DC 84, p. 64.*

⁵¹ *Et pignus enim, et imago alterius rei sunt, id est non ad se sed ad aliud aspiciunt. « Car le gage comme l'image sont de quelque autre chose, à savoir qu'ils renvoient non pas à eux-mêmes mais à autre chose. » Ibid. 86, p. 64.*

⁵² *Docemur a Salvatore, necnon a sancto Paulo apostolo quod iste panis et iste sanguis, qui super altare ponitur, in figuram, siue memoriam Dominicae mortis ponatur, ut quod gestum est in preterito presenti reuocet memoriae. « Nous avons appris du Sauveur, et aussi du saint apôtre Paul, que ce pain et ce sang qui sont déposés sur l'autel le sont en figure ou en mémorial de la mort du Seigneur, afin que ce qui a été accompli jadis puisse être rappelé à [notre] mémoire dans le présent. » Ibid. 100, p. 68.*

⁵³ *Haec uero caro quae nunc similitudinem illius in misterio continet, non sit specie caro sed sacramento. « Mais cette chair qui maintenant contient sa ressemblance [du Christ] en mystère, n'est pas de la chair selon l'apparence mais en sacrement. » Ibid. 57, p. 57.*

ment)⁵⁴. Elle permet d'exprimer l'existence d'un aspect mystérieux et caché d'une réalité autrement inaccessible et inatteignable à l'esprit humain.

La « figure » comporte son propre poids de vérité, comme aussi la réalité qu'elle désigne en la voilant d'une ombre, *obumbratio*. Une réalité quelconque est « figure » si elle renvoie à une autre réalité, distincte d'elle. Ainsi, le sens que Ratramne attribue à « figure » et « vérité » rend impossible de penser que le pain et vin eucharistique soient le corps et sang historiques de Jésus, ou que ce corps et ce sang y soient présents de manière sensible⁵⁵. La « figure » indique de manière voilée autre chose qu'elle-même. Mais d'après des expressions comme « voilé sous les ombres des figures » ou « voilé par des figures⁵⁶ », elle désigne aussi le voile qui dérobe aux sens la manifestation naturelle d'une réalité, en la faisant connaître par les indices de signalisation propre du voile, comme au moyen d'un masque.

La « figure » désigne autre chose par « une certaine ombre », *obumbratio*. Ratramne n'utilise ce mot qu'ici. Mais la place centrale de sa définition de « figure » dans l'ensemble de sa pensée, et le fait qu'il emploie aussi d'autres expressions de même sens, tels *adumbrare* (voiler, cacher), *uelamentum* (voile, rideau), *obuelare* (couvrir, voiler) et *obuelatio* (voiler ou masquer)⁵⁷ souligne l'importance de cette idée de « voilement ». J.-P. Bouhot signale que dans l'usage chrétien, *obumbratio* et *obumbrare* désignent souvent l'action mystérieuse et puissante de Dieu :

La protection des Hébreux dans le désert, par exemple, est assurée par la nuée qui recouvre le camp de son ombre (Sg 19,17, cf. Ps 90,4 ; 139,8 ; Ba 5,8) ; la puissance du Très-Haut étend son ombre sur la Vierge Marie et de même sur les disciples à la transfiguration (Lc 1,35 ; Mt 17,5)⁵⁸.

On peut aussi signaler que la puissance céleste de Dieu est symbolisée dans le sanctuaire terrestre par les ailes des chérubim qui

⁵⁴ Nous préciserons davantage le sens de « sacrement » chez Ratramne plus loin.

⁵⁵ C.M. CHAZELLE, *The Crucified God*, p. 233.

⁵⁶ [...] *figuris obuelantibus adumbratur*, RATRAMNE, DC 8, p. 44 ; [...] *figuris obuelatur*. *Ibid.* 94, p. 67.

⁵⁷ *Ibid.* 8, p. 44 ; 16, p. 47 ; 69, p. 60 ; 2, p. 43.

⁵⁸ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 149-150.

couvrent de leur ombre le propitiatoire (He 9,5), et aussi la force miraculeuse de l'ombre de Pierre (Ac 5,15)⁵⁹. « Ombre » est donc un terme positif et non pas négatif, et signifie non pas absence et manque, mais présence et force.

Nous avons vu plus haut que le réalisme eucharistique de Paschase et son souci de fidélité à l'enseignement d'Augustin au sujet des signes dans les Livres II et III du *De doctrina christiana* l'ont conduit à opérer un déplacement de cet enseignement. Ratramne reste plus proche de l'exposé augustinien. Il ne cite pas l'exemple du bœuf qui est signe de l'évangéliste, mais sa pensée reflète exactement ce qu'Augustin en dit. Le bœuf et l'évangéliste existent réellement tous les deux ; le bœuf peut être un signe de l'évangéliste ; mais il n'est pas possible d'identifier le bœuf avec l'évangéliste. Le bœuf ne sera jamais « en vérité » l'évangéliste⁶⁰, car pour qu'une réalité matérielle ou corporelle puisse être présente « en vérité », elle doit nécessairement l'être avec toutes ses caractéristiques physiques et sensibles.

213. *Mysterium et sacramentum*

Au cours de son commentaire de la définition de « sacrement » d'Isidore de Séville, Ratramne donne sa propre définition de *mysterium* :

Que nous est-il enseigné par ceci, sinon que le corps et le sang du Seigneur sont appelés mystères parce qu'ils possèdent un caractère secret et caché ? C'est-à-dire, ils sont une chose selon ce qu'ils désignent extérieurement, et autre chose selon leur opération intérieure et invisible⁶¹.

Ce qui constitue pour ainsi dire le mystère est qu'une réalité sensible renferme autre chose de secret. Comme le précise R. Béraudy, « cette présence cachée constituerait, en quelque sorte,

⁵⁹ *Ibid.* p. 150, n. 9.

⁶⁰ AUGUSTIN, *De doctrina christiana* II, 10, 15, introd. et trad. M. Moreau, notes I. Bochet – G. Madec, p. 156 ; C.M. CHAZELLE, *The Crucified God*, p. 233-234.

⁶¹ *Quid istinc perdocemur, nisi quod corpus et sanguis Domini propterea misteria dicuntur quod secretam et reconditam habeant dispositionem ? Id est aliud sint quod exterius innuant, et aliud quod interius inuisibiliter operentur.* RATRAMNE, DC 47, p. 55.

l'élément formel de la définition⁶² ». Il convient donc de distinguer dans le mystère un aspect extérieur et visible et un aspect intérieur et invisible, c'est-à-dire sa manifestation sensible et son efficacité spirituelle. Le mystère se caractérise par la présence d'une réalité invisible, à laquelle la réalité sensible sert d'indice anormal ou inhabituel de signalisation⁶³ : s'il manque une réalité cachée à l'intérieur d'une réalité sensible, on ne peut parler de « mystère ». Donc s'il y a « mystère », il y a nécessairement une « figure », sinon il n'y aurait rien de secret ou de caché. C'est ainsi que Ratramne dit de l'eucharistie que « c'est une figure parce que c'est un mystère⁶⁴ ». Mais en distinguant dans le « mystère » la réalité invisible et la réalité qui la manifeste en la cachant, il n'en fait pas un composé de deux réalités, dont l'une serait cachée à l'intérieur de l'autre : « mystère » désigne la réalité en tant que cachée, ce qui englobe nécessairement ce qui la cache. Il s'agit d'une unique réalité :

Mais l'invisible est la réalité mystérieuse elle-même, saisie par la foi, tandis que le visible n'est pas autre chose que cette même réalité en tant qu'elle s'offre aux sens sous une présentation d'emprunt⁶⁵.

Ratramne formule deux définitions du sacrement :

- La première fait partie de son commentaire de la définition d'Isidore, elle-même reprise d'Augustin (nous y reviendrons) : « tout sacrement contient quelque chose de caché dans le divin, et une chose y paraît de manière visible, tandis qu'il y a une autre chose qui est à recevoir invisiblement⁶⁶ ».

D'emblée il précise que le sacrement « contient » quelque chose de caché ou de secret, ce qui le différencie du « mystère ». Le « mystère » est caractérisé par la *présence* d'une réalité secrète, tandis que le « sacrement » l'est par *ce qui* contient la réalité secrète.

⁶² R. BÉRAUDY, *L'enseignement eucharistique de Ratramne*, p. 91 ; *Id.*, « Les catégories de pensée de Ratramne », p. 176.

⁶³ Voir aussi RATRAMNE, DC 9, p. 44, l. 34 – p. 45, l. 1 ; 11, p. 45, l. 28-29.

⁶⁴ [...] *figura sit, quia misterium*. *Ibid.* 97, p. 68.

⁶⁵ R. BÉRAUDY, « Les catégories de pensée de Ratramne », p. 177 ; voir aussi *Id.*, *L'enseignement eucharistique de Ratramne*, p. 92-93.

⁶⁶ [...] *omne sacramentum in diuinis rebus aliquid secreti continere, et aliud esse quod uisibiliter appareat, aliud uero quod inuisibiliter sit accipiendum*. RATRAMNE, DC 45, p. 54.

- Sa seconde définition, qui forme la conclusion de son exposé de la définition d'Isidore, fait appel également à cette distinction entre visible et invisible, car il y affirme que le sacrement est constitué d'une réalité visible qui cache une force salutaire invisible : « Ainsi on les appelle des sacrements parce que sous le voile des réalités corporelles, la puissance divine accorde secrètement le salut à ceux qui les reçoivent par la foi⁶⁷ ».

Ainsi, on voit que si « mystère » et « sacrement » désignent la même réalité, les deux termes ne sont pas exactement synonymes : « sacrement » se trouve du côté du voile, donc de la « figure », qui contient la réalité cachée, tandis que « mystère » se trouve du côté de cette réalité cachée qui se manifeste voilée par la « figure ».

214. Substantia

Dans son traité eucharistique, Ratramne utilise le substantif *substantia* dix-sept fois, et l'adjectif *substantialiter* une fois. Puisque ce mot a pris un grand poids dans le développement ultérieur de la théologie eucharistique, et pour éviter les malentendus qui peuvent surgir lorsque l'on relit des auteurs plus anciens à travers des catégories plus récentes, il a paru utile d'exposer le, ou les, sens que Ratramne attribue à ces mots. En effet, il l'emploie en trois sens différents, mais voisins : un premier, que nous avons rendu par « réalité concrète », « réalité sensible » ou « nature sensible », selon le contexte ; un deuxième, traduit par « soutien », choix suggéré par la traduction par Bernard Botte du *De mysteriis* d'Ambroise ; et un troisième, traduit par « réalité invisible », « réalité » tout court ou même par « substance ». Mais Ratramne n'utilise jamais ce mot dans le sens de la métaphysique aristotélicienne, en relation avec des « accidents ». « Substance » concerne donc autant ce que perçoivent les sens que les réalités spirituelles. Il emploie *res* de manière semblable, comme on peut le voir dans les deux citations suivantes. La première traite du changement du pain et du vin en corps et sang du Christ :

Non pas qu'il y ait deux réalités (*rerum*) différentes qui existent, à savoir, le corps et l'esprit, mais une seule et même réalité (*res*) qui d'un point de vue possède l'apparence (*species*) du pain et du vin, mais d'un autre c'est le corps et le sang du Christ. Car selon ce qui concerne la corporéité des

⁶⁷ *Hinc etiam et sacramenta uocitantur, quia tegumento corporalium rerum uirtus diuina secretius salutem accipientium fideliter dispensat. Ibid. 48, p. 55.*

deux, les apparences (*species*) sont celles des créatures corporelles ; mais selon le pouvoir de ce qui est devenu spirituel, ils sont les mystères du corps et du sang du Christ⁶⁸.

Dans la seconde citation, Ratramne oppose la *substantia* et la *res* perçues par les sens à la *substantia* et à la *res* connues de la foi :

Et puisque selon l'apôtre la foi est « la preuve des choses (*rerum*) qui ne paraissent pas » (cf. He 11,1), c'est-à-dire non pas des réalités concrètes (*substantiarum*) qui sont visibles mais de celles qui ne sont pas visibles, nous ne recevons rien ici selon la foi, car nous discernons ce qui existe selon les sens du corps⁶⁹.

Ici, *substantia* est utilisé pour désigner aussi bien les choses visibles, perceptibles par les sens, que les choses invisibles, imperceptibles aux sens, et *res* pour des choses invisibles et spirituelles, donc comme synonyme de *substantia*. Selon R. Béraudy, Ratramne « se sert du terme *substantia* pour désigner indifféremment une chose en tant qu'elle est en rapport avec le corps ou avec l'âme⁷⁰ ». Nous partageons partiellement cette conclusion, car elle a besoin d'être nuancée, dans la mesure où elle reflète le jugement de Béraudy quant à l'indifférence de Ratramne aux questions proprement philosophiques⁷¹.

2141. « Réalité sensible / concrète »

Le premier sens de *substantia* chez Ratramne, « réalité sensible », doit être compris à la lumière du couple « vérité (sensible) – figure », si important dans sa pensée sacramentaire. Au chapitre 10,

⁶⁸ *Non quod duarum sint existentiae rerum inter se diuersarum corporis uidelicet et spiritus, uerum una eademque res secundum aliud species panis et uini consistit, secundum aliud autem corpus est et sanguis Christi. Secundum namque quod utrumque corporaliter contingitur, species sunt creaturae corporeae, secundum potentiam uero quod spiritualiter factae sunt, misteria sunt corporis et sanguinis Christi. Ibid. 16, p. 47.*

⁶⁹ *Et cum fides secundum apostolum sit « rerum argumentum non apparent<i>um » (cf. He 11,1), id est non earum quae uidentur sed quae non uidentur substantiarum, nihil hic secundum fidem accipiemus, quoniam quicquid existit, secundum sensus corporis diiudicamus. Ibid. 11, p. 45.*

⁷⁰ R. BÉRAUDY, *L'enseignement eucharistique de Ratramne*, p. 65 ; *Id.*, « Les catégories de pensée de Ratramne », p. 167.

⁷¹ « Nous savons que Ratramne n'est pas un philosophe, et qu'il ramène toute connaissance religieuse à la perception sensible. » R. BÉRAUDY, *L'enseignement eucharistique de Ratramne*, p. 63 ; *Id.*, « Les catégories de pensée de Ratramne », p. 168.

en affirmant que le caractère inchangé des apparences sensibles du vin eucharistique interdit de parler de changement du vin comme du pain, il pose la question : « Qu'y a-t-il à voir en surface à part la réalité sensible du vin⁷² ? » Ici, le contexte le rend évident : l'auteur parle des qualités sensibles du vin après la consécration qui demeurent inchangées, car ce sont ces qualités que l'on perçoit « en surface ». *Substantia* « désigne [...] ce qu'est un être avec lequel on entre en rapport au moyen du corps⁷³ », et se trouve donc du côté de la *ueritas* sensible ou extérieure, comme on le constate dans un passage où Ratramne commente ce qu'il présente comme une citation des *Étymologies* d'Isidore de Séville, mais qui est en réalité la reprise du commentaire qu'il en a fait quelque lignes plus haut (nous avons mis entre guillemets la partie du texte où Ratramne se cite de manière quelque peu oblique) :

Et parce qu'en vertu d'une puissance invisible ils existent comme quelque chose de très différent par rapport à ce qu'ils paraissent visiblement, il [Isidore] signale la distinction quand il dit : « Le pain et le vin sont assimilés au corps et au sang du Seigneur pour ceci : comme la réalité sensible (*substantia*) du pain et du vin visibles nourrit et enivre l'homme extérieur, ainsi le Verbe de Dieu, qui est le pain vivant, renouvelle les âmes des fidèles qui y participent »⁷⁴.

La *ueritas* extérieure et sensible, qui paraît visiblement, nourrit le corps, mais la puissance invisible par l'opération de la figure permet d'affirmer que le pain et le vin « existent comme quelque chose de très différent ». Dans la figure, la réalité sensible, la « vérité », diffère nécessairement de la réalité à laquelle renvoie la figure :

Car du point de vue de la réalité concrète (*substantialiter*), le pain n'est pas le Christ, la vigne n'est pas le Christ, les sarments ne sont pas les apôtres. Donc dans le premier exemple, le discours manifeste la figure,

⁷² *Quid enim aliud in superficie quam substantia uini conspicitur ?* RATRAMNE, DC 10, p. 45.

⁷³ R. BÉRAUDY, *L'enseignement eucharistique de Ratramne*, p. 64 ; ID., « Les catégories de pensée de Ratramne », p. 168.

⁷⁴ *Et quia longe aliud per potentiam inuisibilem existunt quam uisibiliter appareant, discernit, dum dicit, « Panem et uinum ideo corpori et sanguini Domini comparari, quia sicut uisibilis panis et uini substantia exteriorum nutrit et inebriat hominem, ita uerbum Dei, qui est panis uiuus, participatione sui fidelium recreat mentes ».* RATRAMNE, DC 43, p. 54.

mais dans le deuxième exemple, la vérité, c'est-à-dire la signification nue et découverte, est montrée dans le récit⁷⁵.

C'est la conclusion du passage cité plus haut dans notre discussion du couple *figura – obumbratio* : « le premier exemple » désigne le pain, la vigne et les sarments, tandis que « le deuxième exemple » désigne le Christ en tant qu'il est né de la Vierge, a souffert, est mort et a été enseveli. On pourrait aussi traduire *substantia* par « réalité sensible », mais il semble qu'ici Ratramne ne vise pas simplement ce qui se voit : la vigne est une métaphore, et non pas un sacrement, et la métaphore s'oppose à la signification « nue et découverte ». Cette signification est révélée *in narratione*, « dans le récit ».

2142. « Soutien »

Le deuxième sens est « soutien » ; dans ce sens, il se trouve toujours dans l'expression « soutien de la vie éternelle », reprise des catéchèses baptismales d'Ambroise :

Car il [Ambroise] dit : « Ce 'pain vivant qui est descendu du ciel' (Jn 6,50) fournit le soutien (*substantiam*) de la vie éternelle »⁷⁶.

C'est Bernard Botte qui traduit ici *substantia* par « soutien », choix qui nous a paru judicieux. Ce soutien comporte une dimension « substantielle », car la vie éternelle est accordée aux fidèles dans et par leur participation au corps du Christ à la fois eucharistique et ecclésial ; mais dans le même temps, la vie éternelle n'est pas réductible au seul acte de la communion eucharistique qui demeure le moyen en vue d'une fin qui le dépasse. Un peu plus loin, Ratramne utilise à proximité le mot *substantia* deux fois, dans les deux sens que nous venons d'exposer, pour affirmer que la vie éternelle n'est pas donnée par des apparences sensibles, mais par une réalité spirituelle, inaccessible aux sens, et perceptible à la seule foi :

⁷⁵ *Nam substantialiter nec panis Christus, nec uitis Christus, nec palmites apostoli. Quapropter hic figura, superius uero ueritas in narratione monstratur, id est nuda et aperta significatio. Ibid. 8, p. 44.*

⁷⁶ *Ait namque : « Iste 'panis uiuus qui de caelo descendit' (Jn 6,50), uitae aeternae substantiam subministrat ». Ibid. 52, p. 55 ; AMBROISE, *De mysteriis* 8, 47, éd. B. BOTTE, p. 182-183.*

Saint Ambroise dit que dans ce mystère du sang et du corps du Christ s'est fait un changement à la fois merveilleux, parce que divin, et aussi inexprimable, parce qu'incompréhensible. Qu'ils disent, ceux qui ne veulent rien prendre selon la force cachée intérieure, mais [veulent] penser que tout paraît de manière visible, quelle sorte de changement s'est accompli ici. Car d'après la nature sensible (*substantiam*) des réalités créées, ce qu'ils étaient avant la consécration, ils le demeurent après. Avant ils étaient du pain et du vin ; maintenant on voit qu'ils en gardent l'apparence une fois consacrés. C'est donc un changement intérieur par la force puissante du Saint-Esprit que la foi voit, dont l'âme se nourrit, qui fournit le soutien (*substantiam*) de la vie éternelle⁷⁷.

2143. « Réalité (invisible) »

Le troisième sens de *substantia* est « réalité invisible », « réalité » tout court ou même « substance ». R. Béraudy le définit comme « la réalité qui s'offre à la foi, et qui agit sur l'âme⁷⁸ ». Ce sens paraît une première fois lorsque Ratramne dénonce une compréhension capharnaïte de l'eucharistie en mettant ces paroles dans la bouche du Christ :

Comprenez alors que ma chair n'a pas à être mangée par les croyants comme l'estiment les gens sans foi, mais que le pain et le vin vraiment changés par le mystère en la réalité (*substantiam*) de mon corps et mon sang sont à recevoir par les croyants⁷⁹.

À la lumière du contexte immédiat, mais aussi de l'ensemble du traité, il n'est pas possible qu'ici Ratramne entende par *substantia*, « réalité sensible » ! Il ne peut s'agir que d'une réalité invisible, non-sensible et spirituelle. On retrouve ce sens dans la conclusion de la

⁷⁷ *Dicit sanctus Ambrosius in illo misterio sanguinis et corporis Christi commutationem esse factam, et mirabiliter, quia diuine, et ineffabiliter, quia incomprehensibile. Dicant qui nihil hic uolunt secundum interius latentem uirtutem accipere, sed totum quod apparet uisibiliter aestimare, secundum quid sit hic commutatio facta. Nam secundum creaturarum substantiam, quod fuerunt ante consecrationem, hoc et postea consistunt. Panis et uinum prius existere, in qua etiam specie iam consecrata permanere uidentur. Est ergo interius commutatum Spiritus Sancti potenti uirtute quod fides aspicit, animam pascit, aeternae uitae substantiam subministrat.* RATRAMNE, DC 54, p. 56.

⁷⁸ R. BÉRAUDY, *L'enseignement eucharistique de Ratramne*, p. 64 ; ID., « Les catégories de pensée de Ratramne », p. 168 ; on voit ici que Béraudy ne distingue pas les deuxième et troisième sens du terme.

⁷⁹ *Tunc intelletis quod non sicut infideles arbitrantur carnem meam a credentibus comedendam, sed uere per misterium panem et uinum in corporis et sanguinis mei conuersa substantiam a credentibus sumenda.* RATRAMNE, DC 30, p. 51.

première partie du traité :

À partir de ce qui a été dit jusqu'alors, il a été démontré que le corps et le sang du Christ que les fidèles reçoivent par la bouche dans l'Église sont des figures selon l'apparence visible ; mais selon leur réalité (*substantiam*) invisible, à savoir la puissance du Verbe divin, le corps et le sang du Christ existent véritablement. Ainsi, selon la créature visible ils nourrissent le corps, tandis que selon la force d'une réalité (*substantiae*) plus puissante, ils nourrissent et sanctifient les esprits des fidèles⁸⁰.

Il semble donc que, pour Ratramne, *substantia* désigne deux niveaux de la réalité, l'un sensible et visible, et l'autre spirituel et invisible. La figure ou sacrement se situe au premier niveau, et la *ueritas* au deuxième ; c'est la figure du premier niveau qui permet au corps du Christ d'exister (*existere*) véritablement (*uere*) au deuxième, et ainsi de soutenir la vie des fidèles. Ce sens de « soutien » se situe à un niveau intermédiaire : il est visible puisqu'il est donné (*subministrare*) au moyen des apparences sensibles, et invisible en tant que « force d'une réalité plus puissante », *potentioris uirtus substantiae*.

Nous avons vu, dans notre discussion de Paschase, que Henry Chadwick a souligné, à propos des débats eucharistiques du XI^e siècle, que *substantia* renvoie à une « réalité concrète », par opposition à une « invention imaginaire⁸¹ » : cette précision s'applique autant à Ratramne qu'à Paschase, même si Ratramne connaissait les catégories de « substance » et d'« accident ». Il les aurait trouvées dans la version latine des *Catégories* d'Aristote dont il disposait (où elles sont désignées comme *usian* et *accidens*⁸²), et il les a employées dans son *Liber de anima ad Odonem*, où il donne une définition de « substance » par opposition aux « accidents » :

⁸⁰ *Ex his omnibus quae sunt actenus dicta monstratum est quod corpus et sanguis Christi quae fidelium ore in ecclesia percipiuntur, figurae sint secundum speciem uisibilem. At uero secundum inuisibilem substantiam, id est diuini potentiam uerbi, corpus et sanguis uere Christi existunt. Vnde secundum uisibilem creaturam corpus pascunt, iuxta uero potentioris uirtutem substantiae mentes fidelium et pascunt et sanctificant. Ibid. 49, p. 55.*

⁸¹ Henry CHADWICK, « Ego Berengarius », *JThS* NS 40/2, 1989, 414-445, p. 426.

⁸² ARISTOTE, *Anonymi paraphrasis Themistianae*, dans *Aristoteles latinus. Categoriae uel Praedicamenta*, éd. Lorenzo MINIO-PALUELLO, Bruges – Paris, Desclée de Brouwer, CPMA 1, 1-5. 1961, p. 139-140.

Et la blancheur et la noirceur et la grandeur ne peuvent exister en dehors de quelque substance : en effet, elles n'existent que dans des corps. Ôte le corps : ni aucune couleur [...] ni la grandeur ne se maintiendra. Et c'est ainsi pour les autres accidents⁸³.

Son souci dans le *Liber de anima* est de montrer que les accidents sont des attributs de la substance, et non pas de la personne : s'il savait manier ces concepts dans son investigation de la nature de l'âme, l'emploi qu'il en fait dans le *De corpore* montre qu'ils ne sont en rien structurants pour sa pensée eucharistique. Son emploi de *substantia*, tout en faisant référence à la philosophie d'Aristote, appartient davantage à l'ordre de la logique qu'à celui de la métaphysique. *Substantia* désigne la réalité d'une chose connue. Un objet physique est normalement connu par ses qualités sensibles, qui font partie de sa réalité même, et peuvent donc être désignées par *substantia* : elles sont comme l'épiphanie de sa réalité. Mais une réalité spirituelle, comme un sacrement ou les effets d'un sacrement, est connue par la foi. Les sens y perçoivent la réalité des qualités sensibles, la *substantia*, d'une chose :

Comme il a pu changer la réalité sensible (*substantiam*) du pain et la créature du vin en son propre corps qui devait souffrir, et en son sang qui serait ensuite versé, ainsi il pouvait dans le désert changer la manne et l'eau [jaillie] du rocher en son corps et son sang⁸⁴.

Mais la foi perçoit la réalité spirituelle, la *substantia* d'autre chose que les sens ne sauraient percevoir.

215. *Connaissance sensible, connaissance de foi, connaissance intellectuelle*

D'après l'analyse de R. Béraudy, pour Ratramne, « la connaissance humaine revêt deux formes : la connaissance sensible et la

⁸³ *Et albedo enim et nigredo et magnitudo praeter substantiam non sunt : sunt enim in corporibus. Tolle corpus, nec color aliquis constabit... nec magnitudo constabit. Sic et in caeteris accidentibus.* RATRAMNE, *Liber de anima ad Odonem Bellouacensem*, éd. C. LAMBOT, Namur, Godenne, AMNam 2, 1953 (*De anima ad Odonem*), 6, p. 59.

⁸⁴ *Sicut [...] paulo antequam pateretur panis substantiam et uini creaturam conuertere potuit in proprium corpus quod passurum erat, et in suum sanguinem qui post fundendus exstabat, sic etiam in deserto manna, et aqua de petra, in suam carnem in sanguinem conuertere preualuit.* RATRAMNE, DC 28, p. 50.

foi. De la connaissance proprement intellectuelle il n'est pas question⁸⁵ ». Cependant, Gérard Mathon et Jean-Paul Bouhot ont contesté cette thèse selon laquelle Ratramne ignorait tout simplement la connaissance intellectuelle⁸⁶. Nous allons donc examiner comment Ratramne semble comprendre les différents types de connaissance humaine.

Ratramne n'emploie jamais l'expression « connaissance sensible », mais un texte comme celui-ci (qui fait écho à une catéchèse de Cyrille de Jérusalem) montre qu'il avait une conscience de l'unité des différents types de connaissance au moyen des sens, ce qui justifie l'emploi de l'expression :

Le vin aussi, qui, par la consécration du prêtre, devient le sacrement du sang du Christ, montre une chose en surface, mais il contient intérieurement autre chose. Qu'y a-t-il à voir en surface que la réalité concrète du vin ? Goûte : c'est la saveur du vin. Renifle : c'est l'odeur du vin. Regarde : c'est la couleur du vin⁸⁷.

Ratramne emploie des expressions comme *sensus corporeus*, *aspectus corporis*, *humanus sensus*, *sensus carnis*, *sensus corporis*, *oculum carnis*, *uidere* et *cernere* quand il parle de connaissance sensible, type de connaissance dont l'objet est la « vérité », dans le sens spécifique que nous avons déjà exposé.

Ratramne utilise plusieurs expressions pour désigner la connaissance par la foi, comme *oculum fidei* (l'œil de la foi), *uisus mentis* (la vision de l'esprit), *mens* (l'entendement [de l'esprit]), *contuitus fidelis animi* (le regard de l'âme croyante), *fides* (la foi), *aspectus fidei* (la vision de la foi)⁸⁸. Le verbe qu'emploie toujours Ratramne pour désigner cette activité cognitive de la foi est *credere* : « c'est en croyant

⁸⁵ R. BÉRAUDY, *L'enseignement eucharistique de Ratramne*, p. 45 ; *Id.*, « Les catégories de pensée de Ratramne », p. 158-159.

⁸⁶ Gérard MATHON, *L'anthropologie chrétienne en Occident de saint Augustin à Jean Scot Érigène. Recherches sur le sort des thèses augustinienes durant le Haut Moyen Âge*, Thèse de doctorat, Lille, Faculté de théologie, 1964, 2^e partie : *Terminos Patrum non transgrediari*, p. 324-329 ; J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 148, n. 3.

⁸⁷ *Vinum quoque quod sacerdotali consecratione Christi sanguinis efficitur sacramentum, aliud superficiei tenus ostendit, aliud interius continet. Quid enim aliud in superficie quam substantia uini conspicitur ? Gusta, uinum sapit. Odora, uinum redolet. Inspice, uini color intuetur.* RATRAMNE, DC 10, p. 45 ; voir CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* 4, 3, éd. et trad. A. PIEDAGNEL, p. 137.

⁸⁸ RATRAMNE, DC, 5, p. 44 ; *ibid.* ; 9, p. 45 ; *ibid.* ; 11, p. 45 ; 52, p. 59.

que la foi connaît⁸⁹ ». Pour parler de cette connaissance par la foi, Ratramne se sert du vocabulaire de la connaissance sensible, mais il précise toujours par des expressions comme *mens*, *fides* ou *anima* qu'il s'agit bien d'une puissance spirituelle et non pas corporelle.

Quant à la connaissance intellectuelle, selon R. Béraudy, bien que Ratramne emploie dans son *De corpore* le verbe *intellegere* (comprendre, se faire une idée de, saisir, concevoir), c'est toujours pour désigner soit la connaissance sensible, soit la connaissance de la foi ; donc la traduction la plus adéquate d'*intellego* serait « percevoir⁹⁰ » :

Parmi eux, il y eut ceux dont le Seigneur avait dit qu'ils percevaient non pas selon l'esprit mais selon la chair, et qui dorénavant n'allaient plus avec lui⁹¹.

Et puisque ce pain n'est pas appelé le corps des croyants [dans la phrase précédente, Ratramne disait que le pain eucharistique est la figure du corps ecclésial du Christ] de manière corporelle mais de manière spirituelle, ainsi il faut percevoir [qu'il est] le corps du Christ non pas de manière corporelle, mais de manière spirituelle⁹².

Celui-là [le corps né de Marie et maintenant assis à la droite du Père] est entier, sans division en parties, sans être voilé par quelque figure ; mais celui qui demeure sur la table du Seigneur est une figure puisque c'est un sacrement, et, selon ce qui est extérieurement visible, possède l'aspect corporel qui nourrit le corps, tandis qu'il est perçu intérieurement comme possédant un fruit spirituel qui vivifie l'âme⁹³.

Cependant, Ratramne parle explicitement de la connaissance intellectuelle dans ses deux traités sur l'âme humaine, où il explore « le problème de l'union de l'âme et du corps et de leurs rapports

⁸⁹ R. BÉRAUDY, *L'enseignement eucharistique de Ratramne*, p. 47 ; *Id.*, « Les catégories de pensée de Ratramne », p. 161 ; RATRAMNE, DC 12, p. 46 ; 19, p. 48 (deux fois) ; 26, p. 50 ; 72, p. 61 ; 77, p. 62 (deux fois) ; 89, p. 65 ; 101, p. 69.

⁹⁰ R. BÉRAUDY, *L'enseignement eucharistique de Ratramne*, p. 45-46 ; *Id.*, « Les catégories de pensée de Ratramne », p. 159.

⁹¹ *De quibus fuerant illi qui in euangelio dicta Domini non spiritaliter sed carnaliter intellegentes recesserunt ab eo, et iam cum illo non ibant.* RATRAMNE, DC 34, p. 51.

⁹² *Et sicut non corporaliter, sed spiritaliter panis ille credentium corpus dicitur, sic quoque Christi corpus non corporaliter, sed spiritaliter necesse est intellegatur.* *Ibid.*, 74, p. 61.

⁹³ *Illud integrum est, neque ulla sectione diuiditur, nec ullis figuris obuelatur ; hoc uero quod supra mensam Domini continetur, et figura est quia sacramentum est, et exterius quod uidetur speciem habet corpoream quae pascit corpus, interius uero quod intellegitur, fructum habet spiritalem qui uiuificat animam.* *Ibid.*, 94, p. 67.

récioproques impliqués par la localisation et la circonscription⁹⁴ ». Le premier, plus bref, a été écrit en 853, peut-être pour Charles le Chauve⁹⁵, et a été édité par dom Wilmart en 1931⁹⁶. Il s'agit essentiellement d'un florilège patristique destiné à montrer que la thèse d'une âme matérielle ne trouve pas de soutien dans la tradition de l'Église⁹⁷. Le deuxième, plus substantiel, a été édité en 1953 par dom Lambot⁹⁸, c'est une œuvre de controverse écrite en 863 à la demande de l'évêque Odon de Beauvais contre un moine nommé Macaire et un disciple de ce dernier dont nous ignorons le nom⁹⁹. Mabillon pensait que ce disciple était un moine de Corbie ; dom Lambot, un moine de Saint-Germer de Fly¹⁰⁰, dans l'Oise actuelle ; plus récemment, Dermot Moran a proposé Fleury¹⁰¹. Macaire et son disciple défendaient la thèse de l'unicité de l'âme de toute l'humanité en s'appuyant sur le *De quantitate animae* d'Augustin.

La prise en compte de ces deux traités montre que, pour Ratramne, l'esprit (*animus*) humain peut connaître les réalités spirituelles directement, et les réalités corporelles, par l'intermédiaire des sens. Cette connaissance des réalités corporelles se réalise de deux manières : soit, si elles lui sont présentes, par la vision corporelle, soit, si elles sont absentes, par la vision intellectuelle. Comme l'œil est l'instrument de la vision corporelle, l'*intellectus* est l'instrument

⁹⁴ G. MATHON, *L'anthropologie chrétienne en Occident*, 2^e partie, p. 255-256.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 255.

⁹⁶ RATRAMNE, *De anima*, dans André WILMART, « L'opuscule de Ratramne sur la nature de l'âme » (*De anima*), *RBen* 43, 1931, 207-233.

⁹⁷ Dermot MORAN, *The Philosophy of John Scottus Eriugena : A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1989, p. 22.

⁹⁸ RATRAMNE, *De anima ad Odonem*. Jusqu'à la parution de cette édition par les soins de dom C. Lambot, l'ouvrage n'a été connu que par des extraits dans *Acta sanctorum Ordinis Sancti Benedicti. Saeculum IV, Pars secunda*, J. MABILLON, « Praefatio », p. LIII-LIV, n. 156-158 ; disponible en ligne : <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433002995623&view=1up&seq=63> [consulté le 10/05/24]. Le manuscrit de Saint-Éloi de Noyon consulté par Mabillon est maintenant perdu ; l'édition de dom Lambot a été faite à partir d'une copie du XVIII^e s. exécutée en vue d'une édition mauriste projetée mais jamais réalisée.

⁹⁹ RATRAMNE, *De anima ad Odonem*, « Introduction », p. 8 ; voir aussi Philippe DELHAYE, *Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle*, Namur, Godenne, AM-Nam 1, 1950.

¹⁰⁰ RATRAMNE, *De anima ad Odonem*, « Introduction », p. 9 ; O.M. PHELAN, « Horizontal and Vertical Theologies », p. 278.

¹⁰¹ Dermot MORAN, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, p. 22.

de la vision spirituelle. Cependant, Ratramne précise : « Par la lumière de l'intelligence, nous examinons non seulement les réalités spirituelles, mais aussi les réalités corporelles¹⁰² ». Il poursuit en disant comment se fait le passage de la connaissance corporelle à la connaissance intellectuelle : « Pour cette raison, une fois dérobée la présence de cette vision, qui est fugace et limitée, la vision des connaissances laisse la place à l'image mentale, à savoir les connaissances¹⁰³ ». En présence d'un objet, la vision corporelle est une « image mentale » (*noticiae uisum*) ; en l'absence de l'objet, cette « image mentale » devient une « connaissance » (*notio mentis*). On trouve les mêmes idées exprimées dans un vocabulaire différent dans le *Liber de anima* :

D'abord, il est néanmoins nécessaire que les choses qui existent subsistent selon leurs formes et selon leurs qualités. Les images de ces choses, quand elles sont perçues par les sens du corps puis formées dans l'esprit, deviennent ces idées dans l'âme que l'on appelle les images des choses recueillies¹⁰⁴.

Si on croise cette conception de la connaissance intellectuelle avec ce que nous avons vu à propos de la connaissance de foi dans le *De corpore*, on se rend compte que tout ce que dit Ratramne sur ce dernier type de connaissance est aussi à rapporter à la connaissance intellectuelle ; de fait, dans le *De corpore*, il ne distingue pas ces deux formes de connaissance :

Dans la montée de l'âme vers Dieu, il y a des degrés de connaissance dans le monde ou dans la nature ; c'est toujours l'âme qui poursuit son ascension, passant de l'exercice de la *ratio* [raison] à celui de la *mens* [esprit] dans un climat qui suppose évidemment la purification et l'aide de la grâce. La connaissance de foi vivifie la connaissance intellectuelle. Elle

¹⁰² *Per intelligentiae uero lumen non solum spiritualia sed etiam corporalia examinamus.* RATRAMNE, *De anima*, p. 221.

¹⁰³ *Idcirco, remouens hanc uisionis presentiam, quae breuis admodum est et angusta, noticiae uisum, uidelicet mentis notionem, substituit, per [...] notos.* Ibid., p. 221.

¹⁰⁴ *Etenim primum necesse est, res quae sunt subsistere suis formis suisque qualitatibus. Harum rerum imagines, dum per sensus corporis perceptae in mente formantur, fiunt quaedam conceptiones animarum, quae dicuntur imagines rerum perceptarum.* RATRAMNE, *De anima ad Odonem* 9, p. 131.

lui permet de se surpasser [et] de s'élever au-dessus d'elle-même, mais elle la suppose dès le point de départ¹⁰⁵.

Autrement dit, dans le cas du *De corpore*, la connaissance intellectuelle devient connaissance de foi quand elle s'applique à ce qui est objet de foi, comme la présence du Christ dans l'eucharistie¹⁰⁶.

216. Corporele et spiritale

« Le corporel », *corporele*, est ce que font connaître les sens, qui est visible et palpable : « le corps qu'il a pris de la Vierge Marie, qui a souffert, qui a été enseveli, qui est ressuscité, fut assurément un vrai corps. C'est-à-dire qu'il demeurerait visible et pouvait être touché¹⁰⁷ ». Il a aussi la capacité d'entrer en relation avec d'autres corps, il peut les nourrir ou les laver : « et extérieurement, selon ce qui est visible, il a une apparence corporelle qui nourrit le corps¹⁰⁸ ». Ratramne illustre ces deux caractéristiques corrélatives du « corporel », à savoir d'être perceptible par les sens et de pouvoir entrer en relation avec d'autres corps, en disant : « Car ce qui est goûté est corporel, et charme le palais¹⁰⁹ ».

Selon R. Béraudy, pour Ratramne, le « spirituel », *spiritale*, est ce que la foi connaît dans une réalité « corporelle » :

Car si, comme selon certains, rien n'est ici reçu de manière figurée, mais que tout est visible en vérité, la foi n'a rien à y faire, parce que rien de spirituel ne s'y réalise, mais, quoi que ce soit, tout est reçu entièrement selon son sens corporel¹¹⁰.

Cependant, ce que nous venons de voir permet d'affirmer qu'il force le trait, ce qui trouve une confirmation dans un commentaire de ce passage de l'*Exameron* de saint Ambroise :

¹⁰⁵ G. MATHON, *L'anthropologie chrétienne en Occident*, 2^e partie, p. 324.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 328-329.

¹⁰⁷ [...] *corpus quod sumpsit de Maria uirgine, quod passum, quod sepultum est, quod resurrexit, corpus utique uerum fuit. Id est quod uisibile atque palpabile manebat.* RATRAMNE, DC 62, p. 58.

¹⁰⁸ [...] *et exterius quod uidetur speciem habet corpoream quae pascit corpus.* *Ibid.* 94, p. 67.

¹⁰⁹ *Quicquid enim sapit corporale est, et fauces delectat.* *Ibid.* 58, p. 57.

¹¹⁰ *Nam si secundum quosdam figurate nihil hic accipitur sed totum in ueritate conspiciatur, nihil hic fides operatur, quoniam nihil spiritale geritur, sed quicquid illud est, totum secundum corpus accipitur.* *Ibid.* 11, p. 45.

Donc est à l'image de Dieu ce qui n'est pas regardé corporellement, mais par la force de l'esprit, qui voit les choses absentes, qui va voir au-delà des mers, qui dépasse l'apparence, qui examine les choses cachées, qui porte çà et là ce qu'il perçoit à travers tous les confins de la terre et les secrets du monde ; qui réunit à Dieu, qui adhère au Christ, descend aux enfers et en remonte, retourne libre au ciel. Écoute enfin celui qui dit : « Car notre citoyenneté est aux cieux » (Ph 3,20) »¹¹¹.

Dans son commentaire, Ratramne affirme que, puisque le terme de toute connaissance est Dieu lui-même, au-delà de toute créature, l'esprit appelé à atteindre ce sommet de la contemplation doit pouvoir gravir ses degrés inférieurs : « Car celui qui n'est pas élevé d'abord au-dessus de ce qui est plus bas n'est pas capable d'atteindre ce qui est plus haut¹¹² ». En vertu de sa nature propre, l'âme possède la capacité de communier à l'ensemble de l'univers spirituel au moyen de la connaissance intellectuelle (ce qui lui fournit un argument contre l'idée d'une matérialité de l'âme). La connaissance comporte des degrés ; en les gravant, elle ne change pas de nature, mais se dilate jusqu'à l'infini¹¹³ :

Enfin, il franchit l'étendue de la terre, la profondeur de la mer, l'immensité de l'air, la hauteur du ciel ; il franchit tout le sensible, tout le raisonnable, et enfin, ayant tout dépassé, il atteint ce qu'il perçoit au-delà de tout ce qui est¹¹⁴.

L'approche philosophique (plus implicite qu'explicite) de Ratramne est en fait platonicienne :

¹¹¹ *Ea igitur est ad imaginem Dei quae non corporeo aestimatur, sed mentis uigore, quae absentes uidet, transmarina uisu obit, transcurrit aspectu, scrutatur abdita, huc atque illuc uno momento sensus suos per totius orbis finis et mundi secreta circumfert ; quae Deo iungitur, Christo adhaeret, descendit in infernum atque ascendit, libera uersatur in caelo. Denique audi dicentem : « Nostra autem conuersatio in caelis est » (Ph 3,20). RATRAMNE, *De anima*, l. 359-364, p. 219 ; AMBROISE, *Hexameron* 8, 45, *Sancti Ambrosii opera*, éd. Karl SCHENKL, Vienne – Prague, Tempsky – Leipzig, Freytag, CSEL 32/1, 1896, p. 236.*

¹¹² *Non enim pertingere ualet quisquam quod altius est nisi prius superauit quod inferius est.* RATRAMNE, *De anima*, l. 504-506, p. 222.

¹¹³ G. MATHON, *L'anthropologie chrétienne en Occident*, 2^e partie, p. 322.

¹¹⁴ *Supergreditur denique latitudinem terrae, profundum maris, aeris uastitatem, sublimitatem aetheris ; omne sensibile, omne rationabile supergreditur, et superatis cunctis tandem pertingit quem super omnia esse cernit.* RATRAMNE, *De anima*, l. 509-512, p. 222.

Ratramne, en bon platonicien qui s'ignore, est dichotomiste. Il admet d'une part la connaissance sensible (*carnaliter, corporaliter*) qui suppose la présence *hic et nunc* (*presente corpore [...] exterius*) de l'objet connu, comme aussi l'action réciproque des deux, l'objet laissant dans l'esprit une *notitia* qui est obtenue par impression. À cette *notitia* l'esprit par sa propre activité (*uigor*) substitue une notion (*notionem mentis*) dont il peut faire usage lorsque l'objet a disparu. On a alors la connaissance intellectuelle (*spiritualiter*). Ce mot et ceux de la même racine sont donc à comprendre par opposition à *corporaliter* comme s'opposent dans le composé humain le corps, *caro – corpus* et l'âme, *spiritus uel anima uel mens* et non dans le sens plus exclusif de vie surnaturelle et de connaissance de foi¹¹⁵.

C'est de cette manière que G. Mathon résume sa mise au point de l'exposé de R. Béraudy. On peut dire avec raison que Ratramne distingue deux plans de la connaissance, désignés par deux groupes de termes caractéristiques :

*corporale, corporaliter, exterius ;
spirital, spiritualiter, interius.*

Toutefois il convient d'éviter de limiter le deuxième plan à la connaissance de foi : la connaissance intellectuelle devient connaissance de foi quand elle s'applique à l'objet de la foi.

22. Le fondement de la doctrine eucharistique : la foi

Après avoir défini ce qu'il entend par « vérité » et « figure », Ratramne entre dans le vif de sa discussion :

Revenons maintenant à la question qui nous occupe ici, à savoir le corps et le sang du Christ. Car si ce mystère n'est accompli sous aucune figure, alors c'est à tort qu'il est appelé mystère. Car on ne peut pas dire « mystère » là où rien n'est caché, où rien ne s'écarte des sens corporels, où rien n'est recouvert sous un quelconque voile¹¹⁶.

Mais il constate que tel n'est pas le cas, car le pain et le vin conservent toutes leurs propriétés sensibles, forme, couleur, saveur,

¹¹⁵ G. MATHON, *L'anthropologie chrétienne en Occident*, 2^e partie, p. 325.

¹¹⁶ *Nunc redeamus ad illa, quorum causa misterium illud peragitur, iam misterium non rite uocatur. Quoniam misterium dici non potest in quo nihil est abditum, nihil a corporalibus sensibus remotum, nihil aliquo uelamine contextum.* RATRAMNE, DC 9, p. 44-45.

odeur¹¹⁷ : le sacrement « montre une chose extérieurement aux sens humains, et proclame autre chose intérieurement à l'entendement des fidèles¹¹⁸ ». Cette permanence des propriétés sensibles du pain et du vin après la « consécration mystique¹¹⁹ » (on pourrait aussi traduire « consécration sacramentelle ») revêt pour Ratramne une importance décisive, car si tout se joue au niveau des apparences sensibles, on n'est plus dans le registre de la foi ; si la figure est absente, on n'est plus dans celui du mystère : « Car il n'y aura pas de mystère dans ce qui ne contient rien de secret, rien de caché¹²⁰ ».

23. Peut-on parler de « changement » dans l'eucharistie ?

L'eucharistie est donc une figure, car les figures disent une chose, mais signifient autre chose. Selon la « vérité », c'est-à-dire au niveau de la réalité sensible, le pain n'est pas de la chair, et le vin n'est pas du sang : la vérité, *ueritas*, dans le sens particulier que lui attribue Ratramne, est la manifestation claire d'une réalité. Ce qui conduit à la question déjà citée : « Comment donc peut-on appeler [le pain et le vin eucharistiques] le corps et le sang du Christ ce en quoi on ne peut reconnaître aucun changement¹²¹ ? » Pour formuler sa réponse, Ratramne doit pouvoir caractériser le changement subi par le pain et le vin dans la célébration eucharistique, ce qu'il fait à travers les deux catégories de *permutatio* (changement) et *demutatio* (changement, avec parfois une connotation négative, ce qui ne semble pas être le cas ici ; pour marquer la différence terminologique, nous l'avons traduit par « altération », même s'il nous semble que dans l'usage qu'en fait Ratramne il n'y a pas de différence de sens).

¹¹⁷ *Ibid.* 9-10, p. 45.

¹¹⁸ [...] *aliud exterius humanis sensibus ostendit, et aliud interius fidelium mentibus clamat. Ibid.* 9, p. 45.

¹¹⁹ [...] *misticam consecrationem. Ibid.* 10, p. 45.

¹²⁰ *Nec iam misterium erit in quo nihil secreti nihil abditum continebitur. Ibid.* 11, p. 45.

¹²¹ *Et quomodo iam corpus Christi et sanguis dicetur, in quo nulla permutatio facta esse cognoscitur ? Ibid.* 12, p. 45.

231. *L'apport des Catégories d'Aristote : permutatio et demutatio*

Selon David Ganz, Ratramne est redevable pour ces termes à la traduction latine des *Catégories* d'Aristote, introduite dans les milieux savants carolingiens par Alcuin¹²². Trois traductions latines des *Catégories* circulaient au haut Moyen Âge¹²³. La plus ancienne est une paraphrase tardo-antique connue sous le titre de *Categoriae decem* (l'édition moderne porte le titre de *Paraphrasis themistiana*) faite probablement entre 350 et 380, qui a été attribuée à tort à Augustin depuis la fin du VIII^e siècle jusqu'à la fin du XVII^e siècle¹²⁴. La deuxième est la traduction très littérale¹²⁵ de Boèce, dont Cassiodore est le dernier auteur à se servir¹²⁶. La troisième est une traduction composite qui réunit les *lemmata* du *Commentaire* de Boèce sur les *Catégories* avec les passages qui y faisaient défaut, ajoutés par un traducteur inconnu¹²⁷, peut-être Alcuin¹²⁸, à l'époque carolingienne. Il

¹²² D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, p. 89.

¹²³ Pour une brève description de ces trois versions, contextualisée par une présentation du développement des études philosophiques et de l'introduction de la logique dans l'étude de la théologie à l'époque carolingienne, voir R. MCKITTERICK, *The Frankish Kingdoms*, p. 286-291.

¹²⁴ ARISTOTE, *Aristotele latinus, Paraphrasis Themistiana*, p. 133-175 ; voir : L. MINIO-PALUELLO, « The Text of the *Categoriae* : The Latin Tradition », CQ 39, 3/4, 1945, 63-74, p. 65-68 ; ARISTOTE, *Categoriae*, éd. L. MINIO-PALUELLO, « Préface », p. LXXVII-LXXX ; H. CHADWICK, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 113-114. Cette version se trouve aussi dans Migne : PSEUDO-AUGUSTIN, *Categoriae decem ex Aristotele excerptae*, PL 32, col. 1419-1440.

¹²⁵ [...] *almost a Greek text in Latin letters*. « presque un texte grec en lettres latines. » L. MINIO-PALUELLO, « The Text of the *Categoriae* », p. 68.

¹²⁶ ARISTOTE, *Liber Aristotelis de decem praedicamentis (Translatio Boethii)*, dans *Categoriae*, éd. L. MINIO-PALUELLO, p. 5-41 ; voir : L. MINIO-PALUELLO, « The Text of the *Categoriae* », p. 68-70 ; ARISTOTE, *Categoriae*, éd. L. MINIO-PALUELLO, « Préface », p. IX-XII ; H. CHADWICK, *Boethius*, p. 135-137 ; Jonathan BARNES, « Boethius and the Study of Logic », p. 73-89, Osmund LEWREY, « Boethian Logic in the Medieval West », p. 90-134, Margaret T. GIBSON, « The *Opuscula Sacra* in the Middle Ages », *Boethius, His Life, Thought and Influence*, éd. EAD., Oxford, Blackwell, 1981, p. 214-234.

¹²⁷ ARISTOTE, *Categoriae editio composita (uulgata)*, dans *Categoriae*, éd. L. MINIO-PALUELLO, p. 47-79.

¹²⁸ H. CHADWICK, *Boethius*, p. 136-137.

en existe trois manuscrits du IX^e siècle¹²⁹ ; cette traduction a commencé à être plus largement copiée et diffusée à partir du XI^e siècle¹³⁰, devenant ensuite la version usuelle jusqu'au début du XVI^e siècle¹³¹. Si ce n'est pas Alcuin qui a introduit les écrits logiques de Boèce et la version des *Catégories* connue sous le titre de *Categoriae decem* dans le monde carolingien, c'est dans ses œuvres qu'on trouve le témoignage le plus ancien de leur présence au VIII^e siècle¹³² ; et c'est à travers cette version ancienne que Ratramne et des savants comme Jean Scot Érigène, Héiric d'Auxerre et Rémi d'Auxerre ont été initiés à la logique aristotélicienne¹³³. Cependant, il semble que Ratramne ne reprenne pas sa terminologie directement d'une traduction connue. Un examen des indices de l'édition de Minio-Paluello montre que les *Categoriae decem* n'emploient pas les deux termes *permutatio* et *demutatio*. Cependant, dans sa section qui correspond au chapitre 9 des *Catégories*, on trouve plusieurs fois les mots *immutatio* et *commutatio*¹³⁴. Nous verrons que les *Categoriae decem* ont nourri la réflexion de Ratramne sur la question du changement. Elles ont pu influencer le vocabulaire qu'il a utilisé pour exprimer sa propre pensée à ce propos ; mais Ratramne utilise aussi d'autres termes. Dans la conclusion du commentaire du texte dans son édition du *De corpore*, J.N. Bakhuizen van den Brink dresse la liste de divers synonymes qu'emploie Ratramne ; pour ce qui concerne le changement, il relève : *transitus, transire, conuerti, sanctificare et conficere*¹³⁵.

Les occurrences de *permutatio* et *demutatio* se trouvent toutes

¹²⁹ Karlsruhe Reichenau ms 172 (écrit avant 822) ; Saint-Pétersbourg (anc. Leningrad) ms F.V. Class. Lat. 7 ; Vercelli Arch. Capit. S. Eusebii ms 138. Voir John MARENBO, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, 1981, p. 16, n. 5.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 16-17.

¹³¹ L. MINIO-PALUELLO, « The Text of the *Categoriae* », p. 70-73 ; ARISTOTE, *Categoriae*, éd. L. MINIO-PALUELLO, « Préface », p. XII-XXII ; nous ne tenons pas compte ici de la traduction de Guillaume de Moerbeke, bien plus tardive.

¹³² Dans son poème sur York, Alcuin cite Aristote et Boèce parmi les auteurs dont les ouvrages se trouvaient dans la bibliothèque de la cathédrale : *Alcuini (Albini) Carmina, Poetae Latini aevi Carolini*, t. 1, éd. E. DÜMMER, Berlin, Weidmann, MGH PL 1, 1964, 160-351, p. 204, l. 1547.1549 ; J. MARENBO, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, p. 4.

¹³³ *Ibid.*, p. 16-17.67-87 ; R. MCKITTERICK, *The Frankish Kingdoms*, p. 286.

¹³⁴ ARISTOTE, *Aristoteles latinus, Paraphrasis Themistiana* 170-175, p. 173-175.

¹³⁵ RATRAMNE, DC, Chapitre 4, p. 144.

dans la partie du traité qui va du chapitre 12 au chapitre 14, qui forment un ensemble cohérent :

12. Et comment donc peut-on appeler le corps et le sang du Christ quelque chose où aucun changement n'a été reconnu avoir eu lieu ? Car tout changement se fait soit à partir de ce qui n'est pas vers ce qui est, soit de ce qui est vers ce qui n'est pas, soit de ce qui est vers ce qui est. Cependant, dans ce sacrement, si on le considère uniquement selon la vérité simple, et sans le croire autre que ce qui est visible, on reconnaît qu'aucun changement n'a eu lieu. Car il n'est pas passé de ce qui n'était pas vers quelque chose qui est, comme ce changement se fait quand les choses naissent. En effet, si elles n'existaient pas auparavant, ils ont accompli le passage du non-être à ce qui est afin qu'ils puissent exister. Mais ici le pain et le vin existaient avant de faire le passage vers le sacrement du corps et sang du Christ. Mais [ils n'ont] pas [fait] le passage qui va de ce qui est vers ce qui n'est pas, lequel passage se fait dans les choses qui subissent la destruction quand elles disparaissent. Car toute chose qui disparaît existait auparavant : ce qui n'a jamais existé ne peut pas être détruit. Ici aussi on reconnaît que ce type de passage n'a pas eu lieu, puisque selon la vérité, on reconnaît que l'apparence de la créature qui existait auparavant demeure.
13. De même, le changement qui se fait de ce qui est vers ce qui est, qui est perçu dans les choses qui subissent des modifications de leurs qualités, par exemple quand ce qui était noir auparavant devient blanc, n'est pas reconnu comme ayant eu lieu. Car aucun changement de toucher, de couleur ou d'odeur n'est constaté ici. Donc si rien ici n'a changé, alors il n'est rien d'autre que ce qu'il était auparavant. Mais il est néanmoins autre. Car le pain est devenu le corps du Christ, et le vin le sang du Christ. En effet, il le dit lui-même : « Prenez et mangez, ceci est mon corps » (Mt 26,26). De même, parlant de la coupe, il dit : « Prenez et buvez, ceci est le sang du nouveau testament qui sera versé pour vous » (Mt 26,28 ; Mc 14,24).
14. On doit demander à ceux qui ne veulent rien prendre dans un sens figuré mais soutiennent que tout existe dans la simplicité de la vérité, de dire quel type d'altération aurait eu lieu, s'ils ne sont plus ce qu'ils étaient auparavant, à savoir du pain et du vin, mais sont le corps et le sang du Christ. Car de fait, selon l'apparence d'une chose créée, et la forme des réalités visibles, ces deux choses, à savoir le pain et le vin, n'ont en eux

rien de changé. Et s'ils n'ont subi aucun changement, ils ne sont rien d'autre que ce qu'ils étaient auparavant¹³⁶.

Au début du chapitre 12, Ratramne présente les trois types de changement : l'origine, la destruction, et la modification des qualités¹³⁷. Cette présentation reprend, en des termes différents et en éliminant la question du mouvement, celle d'Aristote en traduction latine :

Tout changement se fait [...] soit d'un sujet à un autre sujet, comme l'origine ou la naissance [...] soit d'un sujet au non-sujet, comme la destruction ou la corruption [...] soit d'un sujet à un autre sujet, comme le mouvement¹³⁸.

¹³⁶ 12. *Et quomodo iam corpus Christi et sanguis dicetur, in quo nulla permutatio facta esse cognoscitur ? Omnis enim permutatio aut ex eo quod non est in id quod est efficitur, aut ex eo quod est in id quod non est, aut ex eo quod est in id quod est. In isto autem sacramento si tantum in ueritatis simplicitate consideretur, et non aliud credatur quam quod aspicitur, nulla permutatio facta cognoscitur. Nam nec ex eo quod non erat transiit in aliquid quod sit, quomodo fit transitus in rebus nascentibus. Si quidem non erant prius, sed ut sint, ex non esse, ad id quod est esse transitum fecerunt. Hic uero panis et uinum prius fuere quam transitum in sacramentum corporis et sanguinis Christi fecerunt. Sed nec ille transitus qui fit ex eo quod est esse, ad id quod est non esse, qui transitus in rebus per defectum occasum patientibus existit. Quicquid enim interit, prius subsistendo fuit. Nec interitum pati potest quod numquam fuit. Hic quoque, non iste transitus factus esse cognoscitur, quoniam secundum ueritatem species creaturae quae fuerat ante, permansisse cognoscitur. 13. Item illa permutatio quae fit ex eo quod est in eo quod est, quae perspicitur in rebus qualitatis uarietatem patientibus, uerbi gratia quando quod ante nigrum fuerat in album demutatur, nec hic facta esse cognoscitur. Nihil enim hic, uel tactu, uel colore, uel sapore permutatum esse deprehenditur. Si ergo nihil est hic permutatum, non est aliud quam ante fuit. Est autem aliud. Quoniam panis corpus, et uinum sanguis Christi facta sunt. Sic enim ipse dicit : « Accipite et comedite, hoc est corpus meum » (Mt 26,26). Similiter et de calice loquens dicit : « Accipite et bibite, hic est sanguis noui testamenti qui pro uobis fundetur » (Mt 26,28 ; Mc 14,24). 14. Quaerendum ergo est ab eis qui nihil hic figurate uolunt accipere, sed totum in ueritatis simplicitate consistere, secundum quid demutatio facta sit, ut iam non sint quod ante fuerunt, uidelicet panis atque uinum, sed sint corpus atque sanguis Christi. Secundum speciem namque creaturae, formamque rerum uisibilem, utrumque hoc id est panis et uinum nihil habent in se permutatum. Et si nihil permutationis pertulerunt, nihil aliud existunt quam quod prius fuere. RATRAMNE, DC 12-14, p. 45-46.*

¹³⁷ RATRAMNE, DC 12, p. 45-46.

¹³⁸ *Omnis immutatio fit [...] aut ex subiecto in subiectum ut est ortus uel natiuitas [...] aut ex subiecto in non subiectum ut est interitus uel corruptio [...] aut ex subiecto in subiectum ut est motus. ARISTOTE, Aristoteles latinus. Categoriae paraphrasis Themistiana 170, p. 173.*

Il passe en revue ensuite ces trois types de changement, afin de vérifier leur pertinence à l'eucharistie envisagée « uniquement selon la vérité simple¹³⁹ », donc selon le sens qu'il attribue à ce terme, la manifestation claire d'une réalité perçue par les sens naturels. On n'y constate aucune naissance, aucun passage du non-être vers l'être, car « ici le pain et le vin existaient avant de faire le passage vers le sacrement du corps et sang du Christ¹⁴⁰ ». Il ne s'y trouve aucune disparition ou destruction, car on peut constater que « l'apparence de la créature qui existait auparavant demeure¹⁴¹ ». Enfin, les qualités du pain et du vin demeurent inchangées, « car aucun changement de toucher, de couleur ou d'odeur n'est constaté ici¹⁴² ».

Ratramne termine son analyse par une conclusion à deux niveaux. Il affirme d'abord, en ce qui concerne la « vérité », à savoir au niveau de ce que peuvent percevoir les sens : « Si rien ici n'a changé, alors il n'est rien d'autre que ce qu'il était auparavant¹⁴³ ». Mais il existe un niveau de réalité qui transcende ce que peuvent percevoir les sens : « Mais il est néanmoins autre. Car le pain est devenu le corps du Christ, et le vin, le sang du Christ¹⁴⁴ ». Du point de vue de la vérité sensible, rien n'est changé, et donc ils ne sont *rien d'autre*, mais ils sont néanmoins *autre*¹⁴⁵, « car le pain est devenu le corps du Christ, et le vin le sang du Christ¹⁴⁶ ». Pour Ratramne, comme pour Paschase, cette altérité trouve son fondement dans les paroles du Christ rapportées par les Écritures, ici par des citations de Mt 26,26.28 et Mc 14,24.

Ratramne somme maintenant ces « certains des fidèles » qu'il avait mentionnés au chapitre 2 et qui « ne veulent rien prendre dans

¹³⁹ [...] *tantum in ueritatis simplicitate consideretur*. RATRAMNE, DC 12, p. 46.

¹⁴⁰ [...] *panis et uinum prius fuere quam transitum in sacramentum corporis et sanguinis Christi fecerunt*. Ibid.

¹⁴¹ [...] *species creaturae quae fuerat ante, permansisse cognoscitur*. Ibid.

¹⁴² *Nihil enim hic, uel tactu, uel colore, uel sapore permutatum esse deprehenditur*. Ibid. 13, p. 46 ; cf. ARISTOTE, *Aristoteles latinus. Categoriae paraphrasis Themistianae*, 27-30, p. 139-140, où il est question des changements des accidents (*accidens*) d'une substance (*usian*).

¹⁴³ *Si [...] nihil est hic permutatum, non est aliud quam ante fuit*. RATRAMNE, DC 13, p. 46.

¹⁴⁴ *Est autem aliud. Quoniam panis corpus, et uinum sanguis Christi facta sunt*. Ibid.

¹⁴⁵ Cf. Ibid. 13, p. 46 : *Si ergo nihil est hic permutatum, non est aliud quam ante fuit. Est autem aliud*.

¹⁴⁶ *Quoniam panis corpus, et uinum sanguis Christi facta sunt*. Ibid.

un sens figuré [...] mais soutiennent que tout existe dans la simplicité de la vérité » d'expliquer « quel type d'altération aurait eu lieu, s'ils ne sont plus ce qu'ils étaient auparavant, à savoir du pain et du vin, mais sont le corps et le sang du Christ ». Selon la « vérité », c'est-à-dire selon les indices normaux de signalisation, rien n'est changé.

232. *Conficere*

Nous avons signalé que *conficere* figure parmi les termes que Ratramne emploie pour signifier le changement. Il s'en sert deux fois, d'abord au chapitre 9, où il parle du mystère comme d'une réalité recouverte d'un quelconque voile¹⁴⁷, avant de préciser :

Mais ce pain à partir duquel le ministre confectionne le corps du Christ montre une chose extérieurement aux sens humains, et proclame autre chose intérieurement à l'entendement des fidèles¹⁴⁸.

Il poursuit en soulignant la différence entre la perception sensible et la perception au moyen de la foi :

Extérieurement il a la forme du pain qu'il avait auparavant, il montre la même couleur, la saveur est reçue, mais intérieurement une chose très différente, bien plus excellente, est reproduite, car une réalité céleste et divine, à savoir le corps du Christ, est révélée, qui n'est ni vue, ni reçue, ni mangée par les sens charnels, mais par le regard de l'âme croyante¹⁴⁹.

Ce texte fait partie du dossier assemblé par dom Botte¹⁵⁰ ; il relève de la deuxième forme de l'expression qu'il signale : *conficere corpus*, sans *sacramentum*.

La deuxième occurrence se trouve au chapitre 73, où il rappelle que l'eucharistie figure non pas seulement le corps du Christ, mais l'unité de tous les croyants qui forment un seul corps en lui :

¹⁴⁷ RATRAMNE, DC 9, p. 44, l. 31- p. 45, l. 1.

¹⁴⁸ *At ille panis qui per sacerdotis ministerium Christi corpus conficitur, aliud exterius humanis sensibus ostendit, et aliud interius fidelium mentibus clamat.* RATRAMNE, DC 9, p. 45.

¹⁴⁹ *Exterius quidem panis quod ante fuerat forma pretenditur, color ostenditur, sapor accipitur. Ast interius longe aliud multoque preciosius, multoque excellentius intimatur, quia caeleste, quia diuinum, id est Christi corpus ostenditur, quod non sensibus carnis, sed animi fidelis contuitu uel aspicitur, uel accipitur, uel comeditur.* Ibid.

¹⁵⁰ B. BOTTE, « *Conficere corpus Christi* », p. 311.

Ainsi il est façonné à partir de beaucoup de grains de blé, parce que le corps du peuple croyant est augmenté par [le rassemblement] de beaucoup de fidèles au moyen de la parole du Christ¹⁵¹.

Ici, *conficere* désigne la confection matérielle du pain qui est utilisé dans l'eucharistie, non pas ce dont il est l'objet dans la célébration eucharistique. C'est pour cette raison que nous avons ici traduit par « façonner ». Cependant, si on doit les distinguer, il convient de ne pas séparer de manière radicale la confection du pain pour l'eucharistie de la célébration avec du pain de l'eucharistie. D'abord, il s'agit du même mot en latin, *conficere*, un verbe qui depuis Ambroise au moins a acquis un sens technique dans le vocabulaire théologique. Ensuite, le contexte global de son emploi dans un traité de théologie eucharistique invite à y voir une certaine coloration en provenance de ce sens technique. Enfin, le contexte immédiat plaide aussi en faveur d'une telle interprétation. C'est déjà le fait même de sa fabrication à partir de multiples grains qui lui fait figurer l'unité des croyants dans le Christ. Dans le chapitre suivant, Ratramne dira que l'obligation de mêler de l'eau avec le vin, geste qui fait partie intégrante de l'action liturgique, signifie que le corps – le peuple – ne peut exister sans la tête – le Christ, et inversement¹⁵², « de telle manière que dans ce sacrement l'eau porte l'image du peuple¹⁵³ » : ce qui revient à dire que l'eau est la figure du peuple.

Ainsi, chez Ratramne, il nous semble qu'il convient de traduire *conficere* soit par « confectionner », lorsqu'il vise directement la célébration eucharistique, soit par « façonner » (ou par un synonyme) quand il ne la vise pas directement, mais dans ce cas, sans écarter totalement le sens technique. Néanmoins, il semble aussi que Ratramne n'emploie pas ce terme dans la même perspective que Paschase. Chez Paschase, qui demeure à cet égard plus proche d'Ambroise, il sert à mettre à distance l'action de l'homme, sans toutefois l'éliminer : c'est surtout Dieu qui agit à l'intérieur du geste humain, et c'est pour cette raison que nous avons traduit *conficere* par « confectionner » lorsqu'il est employé dans son *De corpore*. Dans la

¹⁵¹ *Unde multis frumenti granis conficitur, quia corpus populi credentis, multis per uerbum Christi fidelibus augmentatur.* RATRAMNE, DC 73, p. 61.

¹⁵² *Ibid.* 74, p. 61.

¹⁵³ *Aqua denique in illo sacramento populi gestat imaginem.* *Ibid.* 75, p. 61.

mesure où on peut l'affirmer à partir de deux occurrences seulement, il semble que chez Ratramne l'emploi de ce terme opère une certaine revalorisation de l'action humaine, car il s'en sert aussi pour désigner la préparation plus éloignée de la matière de la célébration. Pour exprimer cette idée, nous oserons une transposition de l'expression du cardinal de Lubac : « Le pain et le corps se façonnent, chaque jour, l'un par l'autre¹⁵⁴ ».

24. Une théologie sacramentaire de l'identité dans la différence

En poursuivant son argumentation, Ratramne tire les conséquences de ce qu'il vient de démontrer : ceux auxquels il s'oppose sont enfermés dans un dilemme. Puisqu'on ne peut pas dire que le pain et le vin ont subi un changement sensible ou corporel (*corporaliter*), il faut admettre soit qu'ils ont subi un changement qui n'est pas corporel (*secundum aliud quam secundum corpus*), soit qu'ils ne sont pas le corps et le sang du Christ¹⁵⁵. Il est donc nécessaire de croire que le pain et le vin subissent un changement selon la figure :

Mais puisqu'ils confessent que ce sont le corps et le sang du Christ, et qu'ils ne peuvent être tels sans l'accomplissement d'un changement pour le mieux, et que ce changement n'a pas eu lieu de manière corporelle mais de manière spirituelle, il faut donc dire que [ce changement] a eu lieu de manière figurée, parce que sous le voile du corps du pain et du corps du vin, le corps spirituel et le sang spirituel du Christ existent¹⁵⁶.

Nous reviendrons plus loin sur « le corps spirituel et le sang spirituel du Christ » à propos de la manière qu'a Ratramne de concevoir le corps ressuscité du Christ. Mais il convient dès maintenant de signaler que ces deux réalités, l'une sensible, « le voile du corps du pain et du corps du vin », et l'autre spirituelle, « le corps spirituel et le sang spirituel du Christ¹⁵⁷ », ne constituent pas deux réalités juxtaposées, ce qui est déjà insinué par l'emploi du mot « corps »

¹⁵⁴ « L'Église et l'Eucharistie se font, chaque jour, l'une par l'autre », H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 292.

¹⁵⁵ RATRAMNE, DC 15, p. 46-47.

¹⁵⁶ *At quia confitentur et corpus et sanguinem esse Christi, nec hoc esse potuisse nisi facta in melius commutatione, neque ista commutatio corporaliter, sed spiritualiter facta sit, necesse est iam ut figurate facta esse dicitur, quoniam sub uelamento corporei panis corporeique uini spiritale corpus Christi spiritualisque sanguis existit. Ibid. 16, p. 47.*

¹⁵⁷ [...] *spiritale corpus Christi spiritualisque sanguis existit. Ibid.*

pour désigner le pain et le vin, mais une seule réalité appréhendée de deux manières, par les sens et par la foi :

Non pas qu'il y ait deux réalités différentes qui existent, à savoir, le corps et l'esprit, mais une seule et même réalité qui, d'un point de vue, possède l'apparence du pain et du vin, mais d'un autre est le corps et le sang du Christ¹⁵⁸.

241. Des types bibliques à leur accomplissement dans l'Église

Pour illustrer son propos, Ratramne prend les exemples du baptême chrétien, du « baptême » du premier peuple de Dieu dans le nuage et dans la mer, et de la manne comme figure de l'eucharistie, avant d'appliquer ses acquis à l'eucharistie chrétienne. Il présente l'eau du baptême comme un élément naturel et corruptible qui reçoit une force divine :

Mais la force du Saint-Esprit advient par la consécration sacerdotale, et elle devient capable de purifier non pas seulement des corps mais même des âmes, et d'éloigner des souillures spirituelles par une puissance spirituelle¹⁵⁹.

La perspective de Ratramne ici est celle de la force ou de l'efficacité du sacrement, ce à quoi il se trouve obligé en raison de son choix d'analogie : il ne peut pas y être question de l'affirmation d'une présence. Dans le baptême comme dans l'eucharistie, ce qui se présente aux sens est un objet matériel, naturel, mais qui possède une force spirituelle perceptible à la foi seule. De même, l'eau de la mer Rouge et du nuage divin, selon le témoignage de 1 Co 10, 1-4, possédait la capacité de sanctifier ceux qui y ont été baptisés :

Et donc la mer et le nuage accordaient la purification de la sanctification, non pas en tant qu'ils existaient comme réalités corporelles, mais ils contenaient la sanctification du Saint-Esprit selon ce qu'ils étaient invisibles.

¹⁵⁸ *Non quod duarum sint existentiae rerum inter se diuersarum corporis uidelicet et spiritus, uerum una eademque res secundum aliud species panis et uini consistit, secundum aliud autem corpus est et sanguis Christi. Ibid.*

¹⁵⁹ *Sed accessit Sancti Spiritus per sacerdotis consecrationem uirtus, et efficax facta est non solum corpora uerum etiam animas diluere, et spirituales sordes spiritali potentia dimouere. Ibid. 17, p. 47.*

ment. Car en eux existait une forme visible qui apparaissait aux sens corporels, non pas en image mais en vérité, et aussi une puissance spirituelle qui rayonnait de l'intérieur, et qui paraissait non pas aux yeux de la chair, mais aux lumières de l'esprit¹⁶⁰.

Quant à la manne, sa manducation était déjà communion au corps et au sang du Christ. Comme l'eau jaillie du rocher, elle conservait toutes ses caractéristiques naturelles et sensibles, car elle a nourri corporellement le peuple ; mais, devenue corps du Christ, elle l'a aussi nourri spirituellement. Il y a identité entre la manne et le corps du Christ, mais aussi une différence, car la manne ne se donne pas à voir comme chair, mais comme pain. De cette manière, l'eucharistie célébrée par l'Église est révélée et réalisée dans toute sa plénitude¹⁶¹ :

C'est une merveille, certes, car c'est incompréhensible et inestimable. Il n'avait pas encore assumé l'homme, il n'avait pas encore goûté la mort pour le salut du monde, il ne nous avait pas encore rachetés par son sang, et déjà dans le désert nos pères, par une nourriture spirituelle et une boisson spirituelle, mangeaient son corps et buvaient son sang. L'apôtre se lève comme un témoin, criant que nos pères ont mangé la même nourriture spirituelle et ont bu la même boisson spirituelle. Il ne faut pas chercher à savoir comment cela a pu se faire, mais s'employer à croire que ce fut ainsi. Car le même qui maintenant dans l'Église transforme spirituellement par sa vertu toute-puissante le pain et le vin en la chair de son corps et le flot de son propre sang, faisait alors invisiblement son corps de la manne donnée du ciel, et son propre sang de l'eau jaillie du rocher¹⁶².

¹⁶⁰ *Igitur et mare et nubes non secundum hoc quod corpus extiterant sanctificationis munditiam prebuere, uerum secundum quod inuisibiliter Sancti Spiritus sanctificationem continebant. Erat namque in eis et uisibilis forma quae corporeis sensibus appareret non in imagine sed in ueritate, et interius spiritalis potentia refulgebat quae non carnis oculis sed mentis luminibus appareret. Ibid. 21, p. 48.*

¹⁶¹ *Ibid. 22, p. 48-49.*

¹⁶² *Mirum certe quoniam incomprehensibile, et inaestimabile. Nondum hominem assumpserat, nondum pro salute mundi mortem degustauerat, nondum sanguine suo nos redemerat, et iam nostri patres in deserto per escam spiritalem potumque inuisibilem eius corpus manducabant, et eius sanguinem bibebant, uelut testis exstat apostolus clamans, eandem escam spiritalem manducasse, eundem potum spiritalem bibisse patres nostros. Non istic ratio qua fieri potuerit disquirenda, sed fides quod factum sit adhibenda. Ipse namque qui nunc in ecclesia omnipotenti uirtute panem et uinum in sui corporis carnem et proprii cruoris undam spiritaliter conuertit, ipse tunc quoque manna de caelo datum*

Afin de prévenir l'objection que le corps du Christ ne pouvait être donné sous un voile sacramentel avant l'Incarnation, Ratramne convoque l'autorité des Psaumes, dans « l'homme a mangé le pain des anges » (Ps 77,25), qu'il interprète ainsi :

Le psalmiste, ou plutôt l'Esprit Saint qui parle à travers le psalmiste, montre de manière certaine soit ce que nos pères ont reçu dans cette manne céleste, soit ce que les fidèles doivent croire au sujet du mystère du corps du Christ¹⁶³.

Les fidèles doivent donc croire que le pain et le vin sont devenus le corps et le sang du Christ non pas « en vérité », à savoir par une transformation physique des espèces, mais « en figure ». Que cela soit fait avant ou après l'Incarnation n'a pas d'importance, puisque le Christ pouvait faire du pain son corps avant même la Passion :

Donc comme peu de temps avant sa Passion il a pu changer la réalité sensible du pain et la créature du vin en son propre corps qui devait souffrir, et en son sang qui serait ensuite versé, ainsi il pouvait dans le désert changer la manne et l'eau [jaillie] du rocher en son corps et son sang, quoique son corps ait attendu longtemps après pour être suspendu sur la croix pour nous, et son sang pour être versé pour nous laver¹⁶⁴.

C'était possible justement parce que dans le sacrement le corps et le sang ne sont pas donnés « en vérité », mais « en figure » : il n'est pas question de « couper en morceaux sa chair qui a été suspendue à la croix pour être mangée par les disciples¹⁶⁵ », ce qui aurait été « criminel » (*scelus*). Ratramne met dans la bouche du Christ une petite exhortation où il affirme que « le pain et le vin changés par le

corpus suum, et aquam de petra profusam proprium sanguinem inuisibiliter operatus est. Ibid. 25, p. 49.

¹⁶³ *Ostendit certe psalmista uel magis Spiritus Sanctus loquens in psalmista, uel quid patres nostri in illo manna caelesti perceperint, uel quid fideles in misterio corporis Christi credere debeant. Ibid. 26, p. 49-50.*

¹⁶⁴ *Sicut ergo paulo antequam pateretur panis substantiam et uini creaturam conuertere potuit in proprium corpus quod passurum erat, et in suum sanguinem qui post fundendus exstabat, sic etiam in deserto manna, et aqua de petra, in suam carnem et sanguinem conuertere preualuit, quamuis longe post et caro illius in cruce pro nobis pendenda, et sanguis eius in ablutionem nostram fundendus superabat. Ibid. 28, p. 50.*

¹⁶⁵ [...] *caro ipsius quae pependit in cruce particulatim concidenda foret, et a discipulis manducanda. Ibid. 29, p. 50.*

mystère en la réalité de mon corps et mon sang sont à recevoir par les croyants¹⁶⁶ ». On ne se situe pas au niveau de la chair, mais au niveau de l'Esprit qui fait vivre (Jn 6,64) :

Ainsi, dans ce mystère du corps et du sang, c'est l'action de l'Esprit qui donne la vie. Sans cette action, ces mystères ne peuvent rien. Car ils peuvent nourrir le corps, mais ils ne peuvent pas nourrir l'âme¹⁶⁷.

Au niveau de l'Esprit, ou de la connaissance de la foi, c'est le corps et le sang du Christ – identité – mais au niveau de la chair, ou de la connaissance sensible (ou de la « vérité », selon le sens que Ratramne donne à ce mot), c'est du pain et du vin – dans la différence. Le pain et le vin sont figures d'une réalité spirituelle, le corps ressuscité et glorifié, donc spirituel, du Christ, non pas selon son mode d'existence ordinaire.

242. Augustin : de la figure au sacrement

Ratramne prend en témoin l'autorité d'Augustin, l'« illustre docteur de l'Église¹⁶⁸ », pour montrer que l'eucharistie doit être comprise comme une « figure ». Il le fait au moyen de deux citations qui, comme nous l'avons déjà vu, ont troublé Frédugard. Le but de la première est double : écarter toute idée d'une présence sensible, et donc affirmer que l'eucharistie est « figure » :

« Si vous ne mangez pas », dit le Seigneur, « la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » (Jn 6,53). Il paraît nous ordonner une agression ou une dépravation. C'est donc une figure (*figura*) qui prescrit de communier à la passion du Seigneur et de garder au plus profond de notre mémoire le souvenir doux et salutaire de sa chair qui fut crucifiée pour vous et couverte de plaies¹⁶⁹.

¹⁶⁶ [...] *per misterium panem in uinum in corporis et sanguinis mei conuersa substantiam a credentibus sumenda. Ibid.* 30, p. 51.

¹⁶⁷ *In hoc itaque misterio corporis et sanguinis, spiritalis est operatio quae uitam prestat. Sine cuius operatione misteria illa nihil prosunt. Quoniam corpus quidem pascere possunt, sed animam pascere non possunt. Ibid.* 31, p. 51.

¹⁶⁸ [...] *doctor Ecclesiae precipuus. Ibid.* 33, p. 51.

¹⁶⁹ « *Nisi manducaueritis* », inquit Saluator, « *carnem Filii Hominis et biberitis sanguinem eius, non habebitis uitam in uobis* » (Jn 6, 53). *Facinus uel flagitium uidetur iubere : figura ergo est, praecipiens passioni Domini esse communicandum et suauiter atque*

Ratramne en conclut que les « capharnaïtes » qui se sont insurgés contre cette parole du Christ l'ont fait parce qu'ils le comprenaient comme exigeant un acte d'anthropophagie, ce qui aurait impliqué une présence sensible, « en vérité », de la chair ; mais selon Augustin, « les mystères du corps et du sang du Christ sont célébrés par les fidèles sous une figure¹⁷⁰ ».

Puis, pour mieux expliciter le sens de « figure, » il fait une citation un peu longue d'une lettre d'Augustin à l'évêque Boniface, qui constitue un exposé de la différence entre un sacrement et son référent, dont le sacrement assume le nom :

Bien sûr, nous disons souvent à l'approche de Pâques : « Demain », ou « après-demain », ce sera la Passion du Seigneur » ; cependant, il a souffert il y a bien des années, et sa Passion n'a eu lieu qu'une seule fois. De même, le dimanche de Pâques nous disons : « Aujourd'hui le Seigneur est ressuscité » ; cependant, bien des années se sont passées depuis le jour où il est ressuscité. Pourquoi personne n'est sot au point de nous accuser de mentir en parlant ainsi, en donnant ces noms aux tels jours en raison d'une ressemblance aux jours où ces choses se sont accomplies, de sorte que l'on dise « ce jour », même s'il ne l'est pas, mais il lui ressemble dans le retour du temps, et on dit que l'événement a eu lieu en ce jour en raison de sa célébration sacramentelle, même s'il n'a pas eu lieu ce jour-là mais il y a longtemps ? Le Christ n'a-t-il pas été immolé une seule fois en lui-même ? Mais il s'immole dans le sacrement, non pas seulement à chaque célébration des fêtes de Pâques, mais chaque jour pour le peuple. Et celui qui, interrogé à ce propos, répondait qu'il s'immolait, ne mentirait nullement. Car si les sacrements n'avaient pas quelque ressemblance avec les choses dont ils sont les sacrements, ils ne seraient point des sacrements. Cependant, la plupart du temps ils reçoivent les noms de ces choses [dont ils sont les sacrements] en raison de cette ressemblance. Donc, comme le sacrement du corps du Christ est d'une certaine manière le corps du Christ, et que le sacrement du sang du Christ est le sang du Christ, ainsi le sacrement de la foi est la foi¹⁷¹.

utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et uulnerata sit.
AUGUSTIN, *De doctrina christiana* III, 16, 24, introd. et trad. M. Moreau, notes I.
Bochet – G. Madec, p. 298-269.

¹⁷⁰ [...] *mysteria corporis et sanguinis Christi sub figura [...] a fidelibus celebrari.*
RATRAMNE, DC 34, p. 51.

¹⁷¹ *Nempe saepe ita loquimur ut Pascha propinquant dicamus crastinam uel perendinam Domini passionem, cum ille ante tam multos annos passus sit, nec omnino nisi semel illa passio facta sit. Nempe ipso die dominico dicimus, hodie Dominus resurrexit, cum ex quo resurrexit tot anni transierint. Cur nemo tam ineptus est ut nos ita loquentes*

Qui dit : « une certaine ressemblance » dit : « pas identique en tout ». Comme l'écrit David Ganz : « Les sacrements ne sont pas identiques aux réalités dont ils sont les sacrements¹⁷² ». Autrement dit, il s'agit d'une « identité, mais dans la différence ». Ratramne respecte l'enseignement d'Augustin sur le *signum translatum* et sur la *figura* que nous avons exposé plus haut dans notre discussion de Paschase, lorsqu'il souligne la différence entre ce qui est vu et ce qui est cru ; la matière sensible du pain n'est ni le « vrai » corps du Christ, ni ne possède les qualités sensibles de ce corps. Il possède néanmoins « une certaine ressemblance » avec ce corps, une ressemblance que Ratramne prend soin d'articuler au sacrifice :

Cependant, il nous a laissé un exemple qui est présenté chaque jour aux croyants dans le mystère du corps et du sang du Seigneur, afin que qui-conque s'en approche sache qu'il lui faut s'associer à ses souffrances dont il attend l'image dans les mystères sacrés¹⁷³.

L'eucharistie n'est pas seulement figure du corps et du sang, mais de l'acte sacrificiel par lequel les hommes sont sauvés. Ratramne cite He 7,26-27 pour affirmer le caractère unique du sacrifice du Christ, mais affirme aussi que ce sacrifice est offert tous les jours sacramentellement, « en mystère » :

Il ne répète pas chaque jour ce qu'il a fait une fois pour toutes. Il s'est offert pour les péchés du peuple une fois pour toutes. Mais cette même

arguat esse mentitos ? Nisi quia istos dies secundum illorum quibus haec gesta sunt similitudinem nuncupamus. Vt dicatur ipse dies qui non est ipse, sed reuolutione temporis similis eius, et dicatur illo die fieri propter sacramenti celebrationem, quod non illo die sed iam olim factum est ? Nonne semel immolatus est Christus in seipso ? Et tamen in sacramento non solum per omnes Paschae sollempnitates sed omni die populis immolatur. Nec utique mentitur qui interrogatus eum responderit immolari. Si enim sacramenta quandam similitudinem rerum earum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac ipsa autem similitudine plerumque iam ipsarum rerum nomina accipiant. Sicut ergo secundum quandam modum sacramentum corporis Christi, corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi, sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est. AUGUSTIN, « Lettre à Boniface » 98, 9, CSEL 34/2, p. 530-531.

¹⁷² *Sacraments are not the same as those things of which they are the sacraments.* D. GANZ, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, p. 89.

¹⁷³ *Exemplum autem nobis reliquit quod in misterio Dominici corporis et sanguinis cotidie credentibus presentatur, ut quisquis ad illud accesserit, nouerit se passionibus eius sociari debere, quarum imaginem in sacris misteriis prestolatur.* RATRAMNE, DC 38, p. 53.

offrande est célébrée chaque jour par les fidèles, mais en mystère, afin que ce que le Seigneur Jésus-Christ a accompli en s'offrant une fois pour toutes soit réalisé quotidiennement en mémorial de sa passion par la célébration des mystères¹⁷⁴.

Le Christ nous a laissé une « reproduction » (*exemplum*¹⁷⁵) de sa Passion, son « image » (*imago*¹⁷⁶), par laquelle nous participons à sa propre offrande :

Celui qui y participe sait qu'il doit se préparer de manière à être son imitateur en mourant avec lui dont il confesse la mémoire de la mort, non pas seulement en croyant, mais même en goûtant¹⁷⁷.

Il nous semble que cette phrase renferme une ambiguïté voulue – meurt-on avec le Christ en « goûtant » (*gustando*), par la manducation du pain eucharistique ; ou en « expérimentant » (*gustando*), en mourant avec (*commoriendo*) lui ? Il ne s'agit pas de choisir l'une des alternatives, mais de comprendre la première comme une annonce qui contient déjà la seconde. La relation « d'identité dans la différence » entre le sacrifice unique du Christ et le sacrifice quotidien de l'Église ne s'enferme pas dans son expression rituelle, mais transforme la vie du chrétien, jusque dans sa mort, devenue une mort avec le Christ.

243. Isidore : du sacrement au mystère

Ensuite c'est Isidore de Séville qui fournit à Ratramne des outils pour mettre au point l'articulation de l'eucharistie comme sacrement du corps du Christ à l'eucharistie comme sacrement du sacrifice du Christ, puis de mener à son terme son argumentation, qui le conduit de la figure, par le sacrement, au mystère, et ainsi de montrer que, dans le mystère, une réalité spirituelle est donnée sous le voile d'une figure.

¹⁷⁴ *Quod semel fecit non cotidie frequentat. Semel enim pro peccatis populi se obtulit. Celebratur tamen haec eadem oblatio singulis per fideles diebus, sed in misterio. Ut quod Dominus Iesus Christus semel se offerens adimpleuit, hoc in eius passionis memoriam cotidie geritur per misteriorum celebrationem. Ibid. 39, p. 53.*

¹⁷⁵ *Ibid. 38, p. 53, l. 3.*

¹⁷⁶ *Ibid., l. 6.*

¹⁷⁷ *Quibus quisquis participat, aduertat se talia debere preparare, ut eius imitator existat commoriendo, cuius memoriam mortis non solum credendo uerum etiam gustando confitetur. Ibid.*

Ratramne s'appuie d'abord sur l'étymologie de « sacrement » donnée par Isidore dans ses *Étymologies* :

On dit « sacrifice » en tant qu'un « faire sacré », parce qu'il est consacré par la prière mystique [ou : sacramentelle] en mémorial de la Passion subie par le Seigneur pour nous. Pour cette raison nous appelons sur son ordre corps et sang du Christ ce qui, fait à partir des fruits de la terre, est sanctifié et devenu sacrement par l'opération invisible de l'Esprit de Dieu. Les Grecs appellent ce sacrement du pain et de la coupe *eucharistia*, ce qui se traduit « bonne grâce » en latin. Et qu'y a-t-il de meilleur que le sang et le corps du Christ ?

En effet, le pain et le vin sont assimilés au corps et au sang du Seigneur pour ceci : comme la réalité sensible de ces pain et vin visibles nourrit et enivre l'homme extérieur, ainsi le Verbe de Dieu, qui est le pain vivant, renouvelle les âmes des fidèles qui y participent¹⁷⁸.

L'eucharistie est un sacrifice parce que la « prière mystique » la consacre comme mémorial de la Passion du Christ. En commentant Isidore, Ratramne insiste surtout sur la distinction entre le visible et l'invisible : « La passion du Seigneur n'a eu lieu qu'une seule fois, tandis que son mémorial est représenté dans les rites

¹⁷⁸ *Sacrificium dictum quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur in memoriam pro nobis Dominicae passionis. Unde hoc eo iubente corpus Christi et sanguinem dicimus, quod dum sit ex fructibus terrae, sanctificatur, et fit sacramentum operante inuisibiliter Spiritu Dei. Cuius panis et calicis sacramentum greci eucharistiam dicunt, quod latine « bona gratia » interpretatur. Et quid melius sanguine et corpore Christi ? Panis uero et uinum ideo corpori et sanguini Domini comparante, quia sicut huius uisibilis panis uinique substantia exteriorem nutrit et inebriat hominem, ita uerbum Dei qui est panis uiuus participatione sui fidelium recreat mentes. Ibid. 40, p 53-54. La citation a été présentée en deux parties parce que, si le premier paragraphe est bien tiré des *Étymologies*, le deuxième ne l'est pas. Le premier paragraphe cite ISIDORE, *Étymologies* 6, 19, 38, éd. et trad. C. CHAPARRO GÓMEZ p. 137-139 ; il y précède immédiatement la définition du « sacrement » que Ratramne cite un peu plus loin. Le deuxième paragraphe n'est pas une citation des *Étymologies*, malgré l'identification dans ce sens de l'édition de Bakhuizen van den Brink ; G.E. MCCracken, *Early Medieval Theology*, p. 130, n. 68, signale comme un *somewhat similar passage* : ISIDORE, *De ecclesiasticis officiis* 1, 18, 3, éd. Christopher M. LAWSON, Turnhout, Brepols, CCCM 113, 1989, p. 20 : « Panis » enim « quem frangimus » (1 Co 10,16) corpus Christi est qui dixit : « Ego sum panis uiuus qui de caelo discendi » (Io 6,51) ; uinum autem sanguis eius est, et hoc est quod scriptum est : « Ego sum uitis » (Io 15,1). Sed panis quia corpus confirmat ideo corpus Christi nuncupatur ; uinum autem, quia sanguinem operatur in carne, ideo ad sanguinem Christi refertur. Ce texte nous semble plus *somewhat que similar*.*

sacrés¹⁷⁹ » ; le pain et le vin sont devenus le corps et le sang du Christ, « certes, non pas de manière visible, mais comme le dit le docteur cité : 'Par l'opération invisible de l'Esprit de Dieu'¹⁸⁰ » ; « d'où ils sont appelés le sang et le corps du Christ, parce qu'ils ne sont pas reçus selon ce qui est vu extérieurement, mais selon ce qu'ils sont devenus par l'opération intérieure de l'Esprit divin¹⁸¹ ».

C'est par le biais de cette insistance en termes isidoriens sur la différence entre le visible et l'invisible que Ratramne en vient à la définition du sacrement par Isidore. Comme lors de l'étude de l'usage que fait Paschase de cette définition, les phrases d'Isidore et du commentaire qu'en fait Ratramne ont été numérotées : les phrases citées directement d'Isidore sont indiquées par des chiffres arabes, tandis que les commentaires de Ratramne sont indiqués au moyen de lettres ; la phrase d'Isidore retravaillée par Paschase, qui a été omise par Ratramne, est indiquée en caractères barrés :

- (1) Un sacrement est dans quelque célébration lorsque l'action posée est accomplie afin qu'on la comprenne comme signifiant quelque chose qui est à recevoir saintement.
- (a) En disant ceci, il montre que tout sacrement contient quelque chose de caché dans le divin, et qu'une chose y paraît de manière visible, tandis qu'il y a une autre chose qui est à recevoir invisiblement. Puis il montre quels sont les sacrements que les fidèles doivent célébrer quand il dit :
- (2) Or les sacrements sont : le baptême et le chrême, le corps et le sang.
- (3) Ils sont dits sacrements en raison de ceci : sous le voile des objets matériels de ces mêmes sacrements, la force divine opère le salut de manière cachée ; et ainsi on les appelle sacrements, en raison de leurs forces secrètes ou sacrées.
- ~~(4) C'est pourquoi ces sacrements s'accomplissent pour notre salut par les mains de l'Eglise, car l'Esprit demeurant en elle opère de manière cachée l'effet de ces mêmes sacrements.~~

...

¹⁷⁹ [...] *dominica passionem semel esse factam. Eius uero memoriam in sacris sollemnibus representari*. RATRAMNE, DC 41, p. 54.

¹⁸⁰ *Non quidem uisibiliter, sed sicut ait presens doctor : « Operante inuisibiliter Spiritu Dei »*. RATRAMNE, DC 42, p. 54.

¹⁸¹ *Vnde et sanguis et corpus Christi dicuntur, quia non quod exterius uidentur, sed quod interius diuino Spiritu operante facta sunt accipiuntur*. Ibid. 43, p. 54.

- (b) Un peu plus loin, il dit :
- (5) En grec on dit mystère, parce qu'il possède un caractère secret et caché.
- (c) Que sommes-nous enseignés par ceci, sinon que le corps et le sang du Seigneur sont appelés mystères parce qu'ils possèdent un caractère secret et caché ? C'est-à-dire, ils sont une chose selon ce qu'ils désignent extérieurement, et autre chose selon leur opération intérieure et invisible.
- (d) Ainsi on les appelle des sacrements parce que sous le voile des réalités corporelles la puissance divine accorde secrètement le salut à ceux qui les reçoivent par la foi¹⁸².

On peut d'abord relever une différence de méthode que nous avons déjà signalée ailleurs. Paschase ne dit jamais qu'il cite Isidore (pas plus qu'Isidore ne dit qu'il reprend Augustin). Chacun s'empare d'un texte faisant autorité, sans hésiter à le modifier afin de le faire servir à ses propres fins. Mais Ratramne, qui cite Isidore une première fois au chapitre 40, introduit sa citation en disant : « Ainsi le bienheureux Isidore dans son *Livre des étymologies*, dit ceci¹⁸³ » ; et lorsque Ratramne en vient à la définition du sacrement un peu plus loin, il précise : « C'est ainsi que ce même docteur dit¹⁸⁴ ». Ensuite, il transcrit tel quel le texte isidorien, sans modification, mais en y insérant ses propres commentaires, tout en prenant soin de distinguer ses commentaires de sa citation, en introduisant des tournures

¹⁸² 45. *Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intellegatur, quod sancte accipiendum est. Haec dicendo ostendit omne sacramentum in diuinis rebus aliquid secreti continere, et aliud esse quod uisibiliter appareat, aliud uero quod inuisibiliter sit accipiendum.*

46. *Quae sunt autem sacramenta fidelibus celebranda consequenter ostendens ait : Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis. Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum uirtus diuina secretius salutem eorum sacramentorum operatur. Unde et a secretis uirtutibus uel sacris sacramenta dicuntur. Et in consequentibus ait : Grece mysterium dicitur, quod secretam et reconditam habeat dispositionem.*

47. *Quid istinc perdocemur, nisi quod corpus et sanguis Domini propterea misteria dicuntur quod secretam et reconditam habeant dispositionem ? Id est aliud sint quod exterius innuant, et aliud quod interius inuisibiliter operentur.*

48. *Hinc etiam et sacramenta uocitantur, quia tegumento corporalium rerum uirtus diuina secretius salutem accipientium fideliter dispensat.* RATRAMNE, DC 45-48, p. 54-55.

¹⁸³ *Hinc beatus Isidorus in Libris ethimologiarum, sic ait. Ibid. 40, p. 53.*

¹⁸⁴ *Hinc etiam idem doctor dicit. Ibid. 45 p. 54.*

comme : « en disant ceci, il [Isidore] montre », « quand il [Isidore] dit » ou « que sommes-nous enseignés par ceci ? »

Reprenons l'ensemble du passage.

(1) Puisque Ratramne cite Isidore sans modification, il semble revenir à une vision plus liturgique et moins réifiée : le sacrement est « dans quelque célébration », et identifié avec une « action posée » qui « signifie quelque chose » et qui est « à recevoir saintement ». C'est-à-dire que c'est l'action, et non pas « quelque chose », un objet sacré, qui est à recevoir. Cette action est « à comprendre » comme « signifiant quelque chose » ; il n'est pas quelque chose, mais une action significative. On doit la « comprendre » et la « recevoir saintement » : il semble que les deux termes soient corrélatifs, que l'on doive « recevoir » autant par la compréhension, une activité qui peut chez Ratramne aller du niveau intellectuel au niveau spirituel, que par la participation extérieure. De fait, les deux aspects ne doivent pas être séparés : on doit participer au sacrement intérieurement et extérieurement.

(a) Dans la première partie de son commentaire, Ratramne, comme nous l'avons vu plus haut, situe le sacrement du côté du « contenant » (le mot est inadéquat, car il suggère la réduction du sacrement à un objet sensible ; si le sacrement comporte nécessairement une dimension sensible, Ratramne ne dit rien qui puisse faire penser qu'il envisageait une telle réduction). Autrement dit, il situe le sacrement du côté de la *species*, qui peut très bien être une action, comme l'ablution baptismale. Puis il souligne la distinction entre la dimension visible et la dimension invisible : « une chose paraît » et « autre chose [...] est à recevoir invisiblement ». À ce propos, il faut signaler que la traduction « chose » n'est pas très satisfaisante, car le mot français suggère facilement une réalité matérielle, tandis qu'en latin, *aliquis* et *aliud* ont un sens bien plus indéterminé. C'est la « chose cachée » qui est « à recevoir saintement » : la participation au sacrement (visible) est le moyen de réception de la réalité spirituelle, donc en participant à l'un, on reçoit l'autre. Ce ne sont pas deux réalités juxtaposées, mais une seule à deux dimensions.

Ratramne termine ce paragraphe par une formule de transition qui permet de revenir au texte d'Isidore : « Les fidèles doivent

[les] célébrer ». Ici Ratramne ne fait pas de distinction entre des ministres actifs et des fidèles plus ou moins passifs : tous doivent « concélébrer ».

- (2) Après cette formule de transition, il précise qu'il s'agit des sacrements que nous appelons ceux de l'initiation chrétienne.
- (3) Les mots d'Isidore qu'il cite exactement permettent à Ratramne de souligner de nouveau le caractère secret des sacrements : sous « le voile (*tegumentum*) des objets matériels », Dieu opère le salut « de manière cachée (*secretior*) », et c'est ce caractère secret qui leur vaut le nom de sacrements. *Tegumentum*, dont le sens exact est « ce qui couvre », ne se trouve dans le *De corpore* que dans la citation précédente d'Isidore, et lorsqu'il le commente ici. Il a le même sens que *uelamen* (voile), et l'usage qu'en fait Ratramne appartient au même champ sémantique qu'*obumbratio* (ombre). Donc on peut penser que pour Ratramne, le sacrement selon la définition d'Isidore constitue un cas particulier de « figure » selon la définition qu'il avait donnée de ce mot au début de son traité : « 'Figure' désigne une certaine ombre qui montre ce qu'elle entend sous une espèce de voile¹⁸⁵ ». Il y a lieu de rappeler ici le caractère positif d'*obumbratio*, et donc de *tegumentum* pour Ratramne : la puissance divine agit et se révèle par son « ombre ».
- (4) Ratramne ne retient pas la quatrième phrase de la définition isidorienne. Son omission ne tient sûrement pas à un mépris du salut, mais à la différence de son approche par rapport à Paschase. Paschase voulait avant tout fonder le réalisme du salut sur le réalisme de la présence eucharistique du Christ (ou plus exactement sa propre conception de ce réalisme) : il a donc retenu cette phrase, tout en la reformulant.
- (b) Comme auparavant, Ratramne signale qu'il revient à la citation ; il fait remarquer aussi (« un peu plus loin ») qu'il omet le passage où Isidore dit que l'indignité du ministre ne diminue pas la légitimité du sacrement.
- (5) Ce passage est aussi important pour Ratramne que pour

¹⁸⁵ *Figura est obumbratio quaedam, quibusdam uelaminibus quod intendit ostendens. Ibid. 7, p. 44.*

Paschase. En effet, ils sont autant convaincus l'un que l'autre que le sacrement possède un caractère mystérieux ou caché : tout l'enjeu est la manière d'interpréter ce caractère caché.

- (c) Maintenant, Ratramne applique la définition d'Isidore à l'eucharistie : « Le corps et le sang du Seigneur sont appelés mystères parce qu'ils possèdent un caractère secret et caché ». Il affirme de manière appuyée la distinction entre le visible et l'invisible : le pain et le vin « sont une chose selon ce qu'ils désignent extérieurement », à savoir, ils gardent toutes les caractéristiques sensibles du pain et du vin, tandis qu'ils sont « autre chose selon leur opération intérieure et invisible », à savoir ils permettent aux croyants de percevoir et de communier au corps et au sang du Christ.
- (d) Enfin, Ratramne revient au thème du salut. Mais il le traite selon sa propre perspective, qui est d'exclure toute possibilité d'une présence sensible du Christ dans l'eucharistie. Il reprend le terme isidorien de *tegumentum* (voile) : dans les sacrements (donc dans l'eucharistie), Dieu accorde le salut *secretius* (secrètement), « à ceux qui les reçoivent par la foi ». C'est la foi, et en aucun cas les sens corporels, qui permet de percevoir la présence du Christ « sous le voile des réalités corporelles ». Ici, « réalité » (*res*) est à comprendre dans un sens entièrement matériel : c'est le voile perceptible qui révèle et occulte à la foi la force de Dieu à l'œuvre dans le sacrement.

244. Quel corps les fidèles reçoivent-ils dans l'Église ?

On peut résumer l'argumentaire de la première partie du traité comme suit :

- Une réalité est présente « en vérité » lorsqu'elle se manifeste aux sens corporels par ses indices habituels de signalisation.
- Une réalité peut aussi se manifester de manière voilée, à savoir en figure, lorsqu'une réalité sensible renvoie à une autre réalité, sensible ou spirituelle, distincte de cette première réalité.
- Si le pain et le vin après la consécration devenaient le corps et le sang du Christ « en vérité » et non pas « en figure », la

foi serait inopérante, donc le mystère n'existerait pas.

- Si dans l'eucharistie il n'y avait de réalité que la réalité sensible, on ne pourrait pas parler de changement dans l'eucharistie.
- Dans l'eucharistie, le changement se fait selon la figure (*figurate*) et spirituellement (*spiritualiter*), car les effets spirituels de l'eucharistie dépassent les possibilités de la réalité sensible.
- C'est ainsi un changement selon l'identité spirituelle (au corps et au sang du Christ) dans la différence sensible (les qualités sensibles du pain et du vin demeurant inchangées), comme dans les types vétérotestamentaires des sacrements.
- Comme l'enseigne Augustin, un sacrement et la réalité dont il est le sacrement sont deux réalités distinctes, mais un sacrement porte à bon droit le nom de la réalité à laquelle il ressemble.
- Dans l'eucharistie, selon la définition de sacrement d'Isidore de Séville, le pain et le vin sont changés invisiblement en corps et sang du Christ par la puissance invisible du Saint-Esprit pour le salut de ceux qui y participent¹⁸⁶.

Tout ce développement permet à Ratramne de formuler une réponse à la première partie de la question du roi Charles telle qu'il l'avait lui-même reformulée :

À partir de tout ce qui a été dit jusqu'ici, on a démontré que le corps et le sang du Christ qui sont reçus dans la bouche des fidèles dans l'Église sont des figures selon leur apparence visible ; mais selon leur réalité invisible, à savoir la puissance du Verbe divin, le corps et le sang du Christ existent véritablement. Ainsi, selon la créature visible ils nourrissent le corps, mais selon la force d'une réalité plus puissante, ils nourrissent et sanctifient les esprits des fidèles¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Pour une autre présentation, on peut se reporter à J.F. FAHEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn*, p. 42.

¹⁸⁷ *Ex his omnibus quae sunt actenus dicta monstratum est quod corpus et sanguis Christi quae fidelium ore in ecclesia percipiuntur, figurae sint secundum speciem uisibilem. At uero secundum inuisibilem substantiam, id est diuini potentiam uerbi, corpus et sanguis uere Christi existunt. Vnde secundum uisibilem creaturam corpus pascunt, iuxta uero*

J.-P. Bouhot résume ainsi comment les chapitres 20 à 49 du traité présentent la relation entre figure et vérité, et la manière d'atteindre l'une et l'autre :

L'objet connu est atteint en *figure* OU en *vérité*, l'objet de foi, symétriquement, est atteint en *figure* ET en *vérité* [...] dans l'ordre de la foi, figure et vérité ne s'opposent pas, mais coexistent sans s'éliminer réciproquement¹⁸⁸.

On peut aller encore un peu plus loin en affirmant que le sacrement a besoin de la vérité, une réalité sensible, *et* de la figure, un référent différent par rapport à la réalité sensible, pour exister, car sans les deux, il est impossible de parler de figure.

3. Entre intérieur et extérieur, visible et invisible

Ayant répondu à la première partie de la question, Ratramne en vient à la seconde, qui semble viser, sans le nommer, l'enseignement de Paschase :

Maintenant on propose d'examiner la deuxième question et de voir si ce corps qui est né de Marie, a souffert, est mort et a été enterré, et qui siège à la droite du Père, est ce qui est pris chaque jour dans l'Église dans la bouche des fidèles par le mystère des sacrements¹⁸⁹.

En réalité, Ratramne aurait pu s'arrêter à la fin de sa première partie, car il a répondu à la question du roi. Pourtant, il continue. D'après Jean-Paul Bouhot, deux motivations conduisent Ratramne à poursuivre sa réflexion¹⁹⁰. Nous les qualifierions l'une de pastorale, et l'autre de personnelle. La première motivation, pastorale, serait son souci d'être compris par le plus grand nombre. *Veritas* et *figura* sont en effet des termes techniques, légués par l'Antiquité et transmis par la tradition de l'Église, comme nous l'avons vu dans notre

potentioris uirtutem substantiae mentes fidelium et pascunt et sanctificant. RATRAMNE, DC 49, p. 55.

¹⁸⁸ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 153.

¹⁸⁹ *Iam nunc secundae quaestionis propositum est inspiciendum, et uidendum, utrum ipsum corpus quod de Maria natum est, et passum, mortuum, et sepultum, quodque ad dexteram Patris consideat, sit quod ore fidelium per sacramentorum misterium, in ecclesia cotidie sumitur.* RATRAMNE, DC 50, p. 55 ; cf. PASCHASE, LC 1, l. 51-52, p. 15.

¹⁹⁰ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 153-154.

première partie, familiers aux théologiens et aux exégètes. Mais ils ne sont pas bien connus du plus grand nombre des croyants : l'hypothèse même de ce travail est que leurs sens antiques étaient en train de se transformer au sein de la réforme liturgique carolingienne au point de les rendre inadéquats pour rendre compte théologiquement des sacrements. Ratramne semble être conscient de cette « crise de sens » typologique, car il sait que ses contemporains, les *quidam fidelium* du chapitre 2, parlent de l'eucharistie de manière bien plus concrète : pour eux, parler du corps et du sang du Christ, c'est parler du Christ exactement comme il s'est présenté aux yeux et au toucher des apôtres pendant sa vie terrestre. L'hypothèse d'une volonté de corriger de telles conceptions nous paraît fondée, et la deuxième motivation, plus personnelle, proposée par Bouhot, nous le paraît encore plus. C'est la nécessité qu'il ressent de montrer l'accord de son analyse avec la tradition des Pères. Or, la tradition patristique ne connaît pas d'analyse en tant que telle de l'eucharistie au moyen des deux catégories de *figura* et de *ueritas*. Pour être crédible, il a besoin de montrer que la distinction qu'il vient de poser entre le corps historique du Christ (exprimé par le concept de *ueritas*) et son corps eucharistique (exprimé par le concept de *figura*) est néanmoins conforme à cette tradition¹⁹¹. Pour y arriver, il ne lui suffit pas de redire l'enseignement de ses devanciers : il a autant besoin de la voix de l'Antiquité que de créativité dans l'emploi de ce que cette voix lui dit¹⁹².

Ratramne garde dans la seconde partie de son traité la méthode caractéristique de la première : il renverse seulement l'ordre de sa présentation. Il convoque d'abord l'autorité des Pères, Ambroise et Jérôme, afin de fonder en tradition la distinction qu'il pose entre le corps historique et le corps eucharistique du Christ. Puis, dans les chapitres 71 et 72, il donne la conclusion de son investigation patristique dans ce que J. Fahey a résumé dans un syllogisme :

M. Des choses qui sont différentes ne sont pas identiques.

m. Or la chair et le sang eucharistiques sont différents de la chair et du sang crucifiés.

¹⁹¹ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 154.

¹⁹² J.F. FAHEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn*, p. 48.

C. Donc le corps né de Marie et le corps qui est pris chaque jour dans l'Église ne sont pas identiques¹⁹³.

La suite du traité est consacrée à expliciter la mineure de ce syllogisme, en s'appuyant essentiellement sur Augustin, mais en citant aussi un texte de Fulgence de Ruspe d'inspiration clairement augustinienne¹⁹⁴, et en faisant allusion à la lettre 63 de Cyprien¹⁹⁵. Ratramne s'appuie aussi sur la *lex credendi* au moyen de citations de plusieurs oraisons liturgiques. Il y développe un exposé du caractère figuratif de l'eucharistie, de sa nature eschatologique, et du type de présence nécessité par ce caractère eschatologique. Nous suivrons ces grandes étapes, avant de présenter une hypothèse : que la pensée de Ratramne se trouve comme tendue entre deux pôles, celui d'une présence du corps conçue de manière augustinienne, et celui d'une vision du corps transfiguré conçue de manière ambrosienne.

31. Ambroise retourné contre lui-même : la non-identité des corps historique et eucharistique

Ratramne insiste tout au long de son ouvrage sur la distinction entre figure et chair, image et réalité, spirituel et corporel, mais il en multiplie les rappels dans sa deuxième partie. Il souligne combien sont différents d'une part, le corps et le sang eucharistiques, et d'autre part, la chair et le sang sensibles de Jésus mort et ressuscité, qui s'est offert en sacrifice une fois pour toutes¹⁹⁶ : le corps eucharistique du Christ se distingue de son corps historique comme le spirituel se distingue du charnel¹⁹⁷. Pour se justifier, il s'appuie d'abord sur Ambroise, au moyen de citations abondantes du *De mysteriis* et du *De sacramentis*. Il affirme chercher « soigneusement ce qu'en pense saint Ambroise¹⁹⁸ ». Mais la distinction que Ratramne veut démontrer est plutôt étrangère à la pensée d'Ambroise ; c'est ainsi qu'il cite des passages où Ambroise se montre particulièrement explicite sur l'eucharistie, les reproduisant « avec exactitude mais non sans

¹⁹³ *Ibid.*, p. 46.

¹⁹⁴ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 154.

¹⁹⁵ CYPRIEN, *Lettre 63*, 13, *Epistulae* 58-81, éd. G.F. DIERCKX, p. 406-409.

¹⁹⁶ C.M. CHAZELLE, *The Crucified God*, p. 235, n. 96.

¹⁹⁷ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 154.

¹⁹⁸ [*Percunctemur*] *quid ex hoc sanctus Ambrosius sentiat*. RATRAMNE, DC 71, p. 55.

quelques omissions probablement volontaires comme l'a pensé Hériger de Lobbes¹⁹⁹ », puis les interprétant de manière à les faire rentrer dans sa propre problématique, qui n'était en rien celle de l'évêque de Milan. En effet, son but n'est pas d'exposer la pensée véritable d'Ambroise, mais de saper les fondements de l'enseignement de Paschase :

Il est assez piquant de remarquer que toute l'argumentation de Ratramne, augustinien s'il en est, est empruntée à saint Ambroise ; c'est qu'il s'agit de retourner contre Radbert les textes de l'évêque de Milan allégués par lui²⁰⁰.

Une lecture des grandes étapes de son exposé permettra de mieux repérer sa méthodologie et de vérifier ce jugement.

Ratramne cite d'abord un texte où Ambroise évoque la manne :

En vérité, il est admirable que Dieu ait fait pleuvoir la manne pour nos pères et qu'ils aient été rassasiés chaque jour d'une nourriture du ciel. C'est pourquoi il est dit : « L'homme a mangé le pain des anges » (Ps 77,25). Pourtant ceux qui ont mangé la manne sont tous morts. Cette nourriture, au contraire, que tu reçois, ce pain vivant qui est descendu du ciel, fournit le soutien de la vie éternelle, et quiconque le mange ne mourra jamais (Jn 6,49.59), car c'est le corps du Christ²⁰¹.

Ambroise relève ici la différence d'effet entre la manne et l'eucharistie. Les Hébreux ont mangé la manne : cette nourriture leur a servi de soutien de la vie terrestre mais, quoique d'origine céleste – « le pain des anges » – et donnée de manière « admirable », elle ne les a pas empêchés de mourir comme tous les autres. En revanche, l'eucharistie donne un « soutien » qui accorde la vie éternelle : Ambroise s'appuie sur l'évangile de Jean pour affirmer que « quiconque le mange ne mourra jamais ». Le projet d'Ambroise

¹⁹⁹ J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie*, p. 154.

²⁰⁰ H. PELTIER, « Ratramne », *DTC* 13², 1780-1787, col. 1782.

²⁰¹ *Reuera mirabile est quod manna Deus pluerit patribus, et cotidiano caeli pascebantur alimento. Vnde dictum est : « Panem angelorum manducavit homo » (Ps 77,25). Sed tamen panem illum qui manducaverunt, omnes in deserto mortui sunt. Ista autem esca quam accipis, iste panis uiuus qui descendit de caelo, uitae aeternae substantiam subministrat, et quicumque hunc manducauerit non morietur in aeternum (Jn 6,49.59), et corpus Christi est.* RATRAMNE, DC 51, p. 55 ; AMBROISE, *De mysteriis* 8, 47, éd. B. BOTTE, p. 182-183.

dans cette partie de son exposé est de « prouver [...] que les sacrements de l'Église sont [...] supérieurs à la manne²⁰² », tout en conduisant ses auditeurs à percevoir ce qui est invisible aux yeux, « car on ne voit pas ce qui est invisible et les yeux des hommes ne peuvent le saisir²⁰³ » : son commentaire de la manne est en cohérence exacte avec ce projet. Le projet de Ratramne est autre : dans son propre exposé, il ne retient pas l'aspect de la supériorité de l'eucharistie par rapport à la manne, le seul aspect qui ressort de sa citation d'Ambroise, mais seulement la dialectique visible – invisible (présente dans le *De mysteriis*, mais pas dans la citation qu'il commente ici) :

Vois de quelle manière ce docteur dit que le corps du Christ est la nourriture que les fidèles reçoivent dans l'Église. Car il dit : « Ce pain vivant qui est descendu du ciel » (Jn 6,50) fournit le soutien de la vie éternelle. Il s'ensuit que ce qu'on voit, qu'on prend corporellement, sur lequel les dents pressent, que la gorge avale, qui est reçu dans l'intérieur du ventre, ne fournit pas le soutien de la vie éternelle, n'est-ce pas ? De cette manière il nourrit une chair qui mourra, ne fournit aucune incorruptibilité, et on ne peut pas dire de lui en vérité que « celui qui en mangera ne mourra pas pour l'éternité » (Jn 6,50). Ce que le corps prend est corruptible et ne peut pas accorder à ce corps de ne pas mourir pour l'éternité, car ce qui est soumis à la corruption n'a pas la force de fournir l'éternité. La vie est donc présente dans ce pain, invisible aux yeux du corps, mais visible aux yeux de la foi. Ceci est donc « le pain vivant descendu du ciel » (Jn 6,51), et au sujet duquel on dit en vérité : « Quiconque en mange ne mourra pour l'éternité », et que c'est le corps du Christ²⁰⁴.

²⁰² [...] uolumus conprobare quia... sunt sacramenta ecclesiae [...] praestantiora quam manna. AMBROISE, *De mysteriis* 8, 44, éd. B. BOTTE, p. 180-181.

²⁰³ [...] quoniam quae sunt inuisibilia non uidentur nec possunt humanis oculis comprehendere. Ibid.

²⁰⁴ Vide secundum quid doctor iste corpus Christi dicat esse escam, quam fideles accipiunt in ecclesia. Ait namque : « Iste panis uiuus qui de caelo descendit » (Jn 6,50), uitae aeternae substantiam subministrat. Num secundum hoc quod uidetur, quod corporaliter sumitur, quod dente premitur, quod fauce gluttitur, quod receptaculo uentris suscipitur, aeternae uitae substantiam subministrat ? Isto namque modo carnem pascit morituram, nec aliquam subministrat in corruptionem, neque dici uere potest, ut « quicumque hunc manducauerit non morietur in aeternum » (Jn 6,50). Et hoc enim quod sumit corpus corruptibile est, nec ipsi corpori potest prestare ne moriatur in aeternum, quoniam quod corruptioni subiacet, aeternitatem prestare non ualet. Est ergo in illo pane uita, quae non oculis apparet corporeis, sed fidei contuetur aspectu. Qui etiam « panis uiuus qui descendit de caelo existit » (Jn 6,51), et de quo uere dicitur, quicumque hunc manducauerit non morietur in aeternum, et qui est corpus Christi. RATRAMNE, DC 52, p. 55-56.

Ce que veut montrer Ratramne est la distinction radicale entre d'une part le pain sensible et corruptible que les fidèles mangent lors de la communion, soumis au processus digestif et qui, comme la manne, soutient uniquement cette vie terrestre, et d'autre part « la vie » qui est présente « dans ce pain, invisible aux yeux du corps, mais visible aux yeux de la foi ». C'est cette vie invisible que Ratramne identifie avec le « pain vivant » de Jn 6 et le corps du Christ.

Ratramne, en suivant l'exposé d'Ambroise, mais en l'infléchissant pour le faire servir à sa propre problématique, évoque ensuite la puissance créatrice de la Parole divine, qui a créé l'univers et formé le corps humain du Fils dans le sein de la Vierge Marie. Comme Ambroise, il commence par la Création *ex nihilo* :

De même dans la suite. Quand il parle de la force toute-puissante du Christ, il dit ceci : « La parole du Christ, qui a pu faire de rien ce qui n'était pas, ne peut-il donc changer les choses qui sont en ce qu'elles n'étaient pas ? Car il n'est pas moins difficile de donner aux choses une nouvelle nature que de changer cette nature »²⁰⁵.

Ambroise cherche ici à montrer, à partir des miracles de Moïse, de Josué et d'Élisée, comment la bénédiction prophétique a pu changer la nature²⁰⁶, et comment la parole même du Christ possède une puissance plus grande encore :

La parole du Christ, qui a pu faire de rien ce qui n'était pas, ne peut-elle donc pas changer les choses qui sont en ce qu'elles n'étaient pas ? Car il n'est pas moins difficile de donner aux choses une nouvelle nature que de changer cette nature²⁰⁷.

Dans son propre développement, dans un texte que nous avons déjà vu lorsque nous avons cherché à préciser les sens du mot

²⁰⁵ *Item in consequentibus. Cum de omnipotente uirtute Christi loqueretur sic ait : « Sermo ergo Christi qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt in id mutare quod non erant ? Nonne maius est nouas res dare, quam mutare naturas ? »* RATRAMNE, DC 53, p. 56 ; AMBROISE, *De mysteriis* 8, 52, éd. B. BOTTE, p. 186-187.

²⁰⁶ AMBROISE, *De mysteriis* 8, 51, éd. B. BOTTE, p. 184-187, citant Ex 4,3-4 ; 7,19-21 ; 14,21-22 ; Jos 3,16 ; Ps 113,35 ; Ex 17,1-7 ; 15,22-25 ; 2 R 18,38.

²⁰⁷ *Sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt in id mutare quod non erant ? Non enim minus est nouas rebus dare quam mutare naturas.* AMBROISE, *De mysteriis* 8, 52, éd. B. BOTTE, p. 186-187.

substantia chez Ratramne, le moine de Corbie retient l'idée d'une intervention divine, mais son but est toujours de fonder la distinction entre le visible et l'invisible, et de sommer ses opposants à définir le changement que le pain et le vin auraient subi :

Saint Ambroise dit que dans ce mystère du sang et du corps du Christ s'est fait un changement à la fois merveilleux, parce que divin, et aussi inexprimable, parce qu'incompréhensible. Qu'ils disent, ceux qui ne veulent rien prendre selon la force cachée intérieure, mais [veulent] penser que tout paraît de manière visible, quelle sorte de changement s'est accompli ici. Car d'après la nature sensible (*substantiam*) des réalités créées, ce qu'ils étaient avant la consécration, ils le demeurent après. Avant ils étaient du pain et du vin ; maintenant on voit qu'ils en gardent l'apparence une fois consacrées. C'est donc un changement intérieur par la force puissante du Saint-Esprit que la foi voit, dont se nourrit l'âme, qui fournit le soutien (*substantiam*) de la vie éternelle²⁰⁸.

Il affirme surtout qu'aucun changement sensible ne s'opère lors de la consécration. Cette idée est totalement absente de l'œuvre d'Ambroise, qui n'a jamais été confronté à l'idée d'un tel changement dans l'eucharistie ; donc il n'a jamais eu besoin de la réfuter. Pour Ambroise, il allait sans doute de soi que le changement eucharistique était intérieur et spirituel, et dans ses catéchèses, il invite ses auditeurs à passer du visible à l'invisible ; cependant, il ne s'en préoccupe pas dans les passages que cite Ratramne. Quand il en parle explicitement, c'est plutôt à propos des ministres : « Tu as vu là [au baptistère] le lévite, tu as vu le prêtre, tu as vu le grand prêtre. Ne considère pas leur aspect extérieur, mais la grâce de leur ministère²⁰⁹ ». Donc Ratramne diverge de celui dont il se réclame, sans toutefois le contredire, lorsqu'il affirme ce caractère spirituel contre ceux qui soutenaient que la transformation eucharistique était au

²⁰⁸ *Dicit sanctus Ambrosius in illo misterio sanguinis et corporis Christi commutationem esse factam, et mirabiliter, quia diuine, et ineffabiliter, quia incomprehensibile. Dicant qui nihil hic uolunt secundum interius latentem uirtutem accipere, sed totum quod apparet uisibiliter aestimare, secundum quid sit hic commutatio facta. Nam secundum creaturarum substantiam, quod fuerunt ante consecrationem, hoc et postea consistunt. Panis et uinum prius exsistere, in qua etiam specie iam consecrata permanere uidentur. Est ergo interius commutatum Spiritus Sancti potenti uirtute quod fides aspicit, animam pascit, aeternae uitae substantiam subministrat.* RATRAMNE, DC 54, p. 56.

²⁰⁹ *Vidisti illic leuitam, uidisti sacerdotem, uidisti summum sacerdotem. Noli considerare corporum figuras sed ministeriorum gratiam.* AMBROISE, *De mysteriis* 2, 6, éd. B. BOTTE, p. 158-159.

moins potentiellement sensible.

Mais il doit encore faire appel à l'autorité d'Ambroise pour justifier son refus de l'assertion centrale de Paschase, l'identification du corps eucharistique du Christ avec le corps né de Marie, mort sur la croix et ressuscité d'entre les morts, ce qui ne devait pas être évident, car l'évêque de Milan dit explicitement : « Eh bien, ce que nous confectionnons, c'est le corps né de la Vierge [...]. C'est la vraie chair du Christ qui a été crucifiée, qui a été ensevelie²¹⁰ ».

Ratramne cherche toujours à fonder la distinction entre le corps historique et le corps eucharistique, tandis qu'Ambroise voulait fonder la foi eucharistique de ses néophytes dans le témoignage des Écritures quant à la toute-puissance de Dieu et de sa Parole. En outre, son propre réalisme ne pouvait nullement conclure à un caractère potentiellement sensible de la présence eucharistique du Christ. C'est ainsi que Ratramne poursuit en citant le passage que nous avons omis de notre citation précédente d'Ambroise, entre les mots « Vierge » et « C'est » : « Pourquoi cherches-tu ici l'ordre de la nature dans le corps du Christ, alors que le Seigneur Jésus lui-même a été enfanté par une Vierge en dehors du cours de la nature²¹¹ ? » La suite que donne Ratramne à cette phrase montre combien il s'écarte du raisonnement d'Ambroise, même s'il le suit matériellement. L'évêque de Milan dit qu'après la consécration, on appelle d'un autre nom ce qu'on disait du pain – « après la consécration, c'est le corps qui est désigné [...]. Et tu dis : 'Amen', c'est-à-dire : 'C'est vrai'²¹² ». Ce n'est pas un simple changement de nom, mais une transformation véritable, qui suscite l'adhésion de la foi. Ambroise n'affirme pas explicitement qu'il ne s'agit pas d'un changement matériel, reconnu non pas par les sens, mais par l'esprit et par le cœur ; toutefois, sa manière d'en parler rend évident que c'est ce qu'il pense : « Ce que prononce la bouche, que l'esprit le reconnaisse. Ce

²¹⁰ *Et hoc quod conficimus corpus ex uirgine est [...]. Vera utique caro Christi quae crucifixus est, quae sepulta est.* AMBROISE, *De mysteriis* 8, 53, éd. B. BOTTE, p. 186-189. Traduction légèrement modifiée : Botte traduit *conficimus* par « nous produisons », ce qui est juste, mais pour garder la cohérence des traductions nous y avons substitué « nous confectionnons ».

²¹¹ *Quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse Dominus Iesus partus ex uirgine ?* AMBROISE, *De mysteriis* 8, 53, éd. B. BOTTE, p. 188-189.

²¹² [...] *post consecrationem corpus significatur... Et tu dicis : Amen, hoc est, uerum est.* AMBROISE, *De mysteriis* 8, 54, éd. B. BOTTE, p. 188-189.

qu'exprime la parole, que le cœur le ressent²¹³ ». En revanche, pour Ratramne, c'est toujours le caractère non-sensible du corps eucharistique qui est au premier plan.

Comme Ambroise, qui invite ses néophytes à l'adhésion de la foi au mystère eucharistique par leur « Amen », Ratramne fait parler ses auditeurs, mais dans un sens bien différent :

Mais maintenant [l'un des] auditeurs se lève et dit que c'est le corps du Christ que l'on voit et son sang que l'on boit, et qu'il ne faut pas chercher comment cela s'est fait, mais tenir que cela s'est fait. En effet, tu sembles bien juger, mais si tu examines soigneusement la force des mots : tu crois, certes, par la foi au corps et au sang du Christ, mais si tu comprenais que ce que tu crois, tu ne le vois pas encore – car si tu le voyais, tu dirais : « Je vois » – tu ne dirais pas : « Je crois que c'est le corps et le sang du Christ ». Maintenant donc, puisque la foi voit tout ce qui est, et que l'œil de la chair ne saisit rien, comprends que le corps et le sang du Christ sont ce que l'on comprend [à leur sujet] non pas en apparence mais en vertu²¹⁴.

Aussi comme Ambroise, il affirme l'importance de la foi, mais surtout il polémique de manière explicite et appuyée contre des opposants qu'il met en scène en train de le disputer : ne peut-on pas penser que de telles scènes ont très bien pu se produire à Corbie, lorsque Ratramne enseignait ou prêchait ?

La clef de voûte de tout l'argumentaire de Ratramne se trouve dans la citation qu'il fait ensuite d'Ambroise :

C'est la vraie chair du Christ qui a été crucifiée, qui a été ensevelie. C'est donc vraiment le sacrement de sa chair. Le Seigneur Jésus lui-même le proclame : « Ceci est mon corps »²¹⁵.

²¹³ *Quod os loquitur, mens interna fateatur ; quod sermo sonat, affectus sentiat. Ibid.*

²¹⁴ *Hic iam surgit auditor et dicit corpus esse Christi, quod cernitur, et sanguinem qui bibitur, nec quaerendum quomodo factum sit, sed tenendum, quod sic factum sit. Bene quidem sentire uideris, sed si uim uerborum diligenter inspexeris ; corpus quidem Christi sanguinemque fideliter credis, sed si perspiceres quia quod credis nondum uides ; nam si uideres diceris : « Video », non diceres : « Credo corpus sanguinemque esse Christi ». Nunc autem quia fides totum quicquid illud est aspicit, et oculus carnis nihil apprehendit, intellege quod non in specie sed in uirtute corpus et Christi sanguis existant, quae cernuntur. RATRAMNE, DC 56, p. 56-57.*

²¹⁵ *Vera utique caro Christi quae crucifixae est, quae sepulta est, uerae ergo carnis illius sacramentum est. Ipse clamat Dominus Iesus : « Hoc est corpus meum ». AMBROISE, De mysteriis 8, 53, éd. B. BOTTE, p. 186-189.*

Dans une note marginale dans le manuscrit de Gand identifiée comme étant de la main d'Hériger de Lobbes, au f. 36v., donc entre les deux citations d'Ambroise, on lit cette interpellation :

Ô Ratramne, ici tu as omis : « Il est donc évident », dit Ambroise, « que la Vierge a enfanté hors du cours de la nature. Eh bien, ce que nous confectionnons, c'est le corps né de la Vierge »²¹⁶.

C'est l'une des notes marginales dont nous avons déjà parlé : Hériger a compris que Ratramne a détourné le problème en omettant la phrase qui le gênait. Si Ratramne reproduisait ses citations avec plus d'exactitude que Paschase, il n'hésitait pas à citer de manière sélective afin d'éviter des textes qui n'allaient pas dans son sens. Plutôt que de s'appuyer sur ce qu'Ambroise avait réellement écrit, Ratramne part dans un développement où il tente d'établir une distinction, ou plutôt une séparation, entre « la chair » et ce qu'Ambroise appelle « le sacrement de la chair ». Cette distinction peut et doit être faite – la manducation eucharistique n'est pas un acte anthropophage – mais elle ne doit pas devenir une séparation ; surtout, il nous semble que cet aspect de son argumentaire est particulièrement faible, car il force le trait en insistant sur une première phrase d'Ambroise, sans tenir compte d'une deuxième ; or, chacune des deux est nécessaire à une compréhension juste de l'autre.

D'après l'analyse que Ratramne fait d'Ambroise, on dirait que l'évêque de Milan parlait de deux réalités différentes en elles-mêmes : d'une part, « la chair du Christ qui a été crucifiée, qui a été ensevelie, à savoir selon laquelle le Christ a été et crucifié et enseveli, il [Ambroise] dit 'C'est la vraie chair du Christ' », et d'autre part : « Mais au sujet de celle qui est prise dans le sacrement il dit : 'C'est donc vraiment le sacrement de sa chair'²¹⁷ ». Il semble que Ratramne fait dire à Ambroise qu'il existe deux corps, deux chairs du Christ, deux réalités sensibles toutes les deux liées au Christ, le corps qui a

²¹⁶ *O Ratramne hic pretermisisti : « Liqueat » inquit Ambrosius, « quod praeter naturae ordinem uirgo generauit, et hoc quod conficimus corpus ex uirgine est ».* RATRAMNE, DC 57, p. 57, note i.m. ; AMBROISE, *De mysteriis* 8, 53, éd. B. BOTTE, p. 186-189, trad. modifiée (« confectionnons » à la place de « produisons »).

²¹⁷ *De carne Christi quae crucifixa est, quae sepulta est id est secundum quam Christus et crucifixus est, et sepultus, ait : « Vera utique caro Christi ».* *At de illa quae sumitur in sacramento dicit : « Verae ergo carnis illius sacramentum est ».* RATRAMNE, DC 57, p. 57 ; AMBROISE, *De mysteriis* 8, 53, éd. B. BOTTE, p. 188-189.

été crucifié et enseveli, et le corps qui est pris dans le sacrement. Mais quand on lit Ambroise, on est plutôt porté à comprendre une seule réalité, un seul corps ou chair du Christ, présent soit sous un mode sensible – et sous ce mode, il est né de la Vierge, a été crucifié et enseveli – soit sous un mode sacramentel – et sous ce mode que « par ses sacrements [le pain et le vin consacrés] le Christ nourrit son Église²¹⁸ ». C'est sa manière de comprendre *ueritas*, par opposition à *mysterium* et *sacramentum*, qui conduisent Ratramne à imposer cette distinction sur un texte qui ne sépare pas, mais qui distingue pour unir. Contrairement à son assertion dans ce sens, c'est Ratramne, et nullement Ambroise, qui enseigne en « distinguant le sacrement de la chair de la vérité de la chair, puisqu'il [Ambroise] dirait que ce fut dans la vérité de la chair qu'il a prise de la Vierge qu'il avait été crucifié et enseveli²¹⁹ ». La distinction entre « mystère » et « vérité de la nature », qui pose entre le corps historique et le corps sacramentel du Christ une telle séparation que l'on est conduit à les comprendre comme étant des réalités différentes et qu'il veut attribuer à Ambroise, est en réalité la sienne :

Mais il [Ambroise] dirait du mystère qui est maintenant accompli dans l'Église qu'il est le sacrement de sa vraie chair dans laquelle il avait été crucifié. Il est évident qu'il enseigne aux fidèles que cette chair selon laquelle le Christ avait été et crucifié et enseveli ne fut pas un mystère mais une vérité naturelle. Tandis que cette chair qui contient maintenant sa ressemblance dans le mystère, n'est pas de la chair en apparence mais en sacrement²²⁰.

On retrouve ici le vocabulaire caractéristique de Ratramne : c'est la relation entre ces deux réalités, le corps historique et le corps sacramentel, qui est désignée par *similitudo* (ressemblance). Comme

²¹⁸ *His [...] sacramentis pascit ecclesiam suam Christus.* AMBROISE, *De mysteriis* 8, 55, éd. B. BOTTE, p. 188-189.

²¹⁹ [...] *distinguens sacramentum carnis, a ueritate carnis, quatinus in ueritate carnis, quam sumpserat de uirgine diceret eum et crucifixum et sepultum.* RATRAMNE, DC 57, p. 57.

²²⁰ *Quod uero nunc agitur in ecclesia misterium, uerae illius carnis in qua crucifixus est diceret esse sacramentum. Patenter fideles instituens quod illa caro secundum quam et crucifixus est Christus, et sepultus, non sit misterium sed ueritas naturae. Haec uero caro quae nunc similitudinem illius in misterio continet, non sit specie caro sed sacramento.* Ibid.

nous l'avons vu plus haut, Ratramne cherche ainsi à exprimer l'existence d'un aspect mystérieux et caché d'une réalité autrement inaccessible à l'esprit de l'homme. Mais c'est bien Ratramne qui s'exprime ici, même s'il cherche à se parer de l'autorité d'Ambroise.

De tels raisonnements ont permis à ses critiques d'accuser Ratramne de nier le réalisme eucharistique, tandis que d'autres s'en sont servis pour appuyer leur propre mise en cause de ce réalisme. Maints passages de son œuvre s'y prêtent, mais si on prend l'ensemble de l'œuvre, on peut voir que de telles prises de position sont infondées. D'abord, il ne s'oppose pas au réalisme en tant que tel, mais au réalisme exprimé dans des termes qui pouvaient conduire à concevoir la présence eucharistique sous un mode au moins potentiellement sensible. En outre, son œuvre contient suffisamment de passages comme le suivant, qui conclut le chapitre 57, pour démontrer ce caractère infondé :

Si vraiment c'est du pain selon l'apparence, [c'est] le vrai corps du Christ selon le sacrement, comme « le Seigneur Jésus lui-même le proclame : 'Ceci est mon corps' »²²¹.

S'il faut éviter d'utiliser de tels passages pour faire de Ratramne un paléo-thomiste, en y voyant se profiler une distinction entre substance et accident, alors qu'il convient toujours de le situer dans une dialectique entre le spirituel, donc non-sensible, et le corporel, donc sensible, ils montrent néanmoins qu'il est réaliste à sa façon. Cependant, ses catégories l'empêchent de formuler son réalisme de manière satisfaisante.

Ratramne peut sembler avoir trouvé un soutien plus solide en citant Jérôme à la fin de son plaidoyer pour une distinction entre corps historique et corps sacramentel, ouvrant la transition vers sa présentation de l'eucharistie comme figure :

Le sang et le corps du Christ peuvent être compris de deux manières : soit celle, spirituelle et divine, dont lui-même disait : « Ma chair est une vraie nourriture, et mon sang est une vraie boisson » (Jn 6,55), soit la

²²¹ *Siquidem in specie panis est, in sacramento uerum Christi corpus, sicut « ipse clamat dominus Ihesus : 'Hoc est corpus meum' ».* Ibid. ; AMBROISE, *De mysteriis* 8, 53, éd. B. BOTTE, p. 186-189.

chair qui a été crucifiée, et le sang versé par la lance du soldat²²².

Au moins matériellement, Jérôme semble parler de deux chairs, l'une spirituelle, l'autre matérielle, et Ratramne serait en bon droit de conclure :

[Jérôme dit qu'] elles [la chair spirituelle donnée en nourriture et la chair crucifiée transpercée par la lance] diffèrent entre elles autant que les réalités spirituelles des réalités corporelles, les choses visibles des choses invisibles, les réalités divines et les réalités humaines ; et puisqu'elles sont différentes les unes des autres, elles ne sont pas les mêmes²²³.

Mais un examen quelque peu attentif montre que Ratramne va plus loin que son autorité. « Compris de deux manières » (*dupliciter intellegitur*) ne pose pas une distinction radicale ou objective, mais indique plutôt une seule réalité abordée de deux manières différentes, comme on peut entendre de deux manières un même texte²²⁴. Il ne s'agit pas d'aller aussi loin qu'un auteur comme Robert Bellarmin qui, dans le contexte polémique avec des Réformés, attribuait à Jérôme ce qu'Henri de Lubac appelait « des préoccupations [...] d'ordre [...] physiquement ontologique²²⁵ » en affirmant qu'« il distinguait la chair qui est dans l'eucharistie de celle qui a été crucifiée seulement selon les accidents, parce qu'elle était certainement une chair passible sur la croix : dans l'eucharistie elle est impassible,

²²² *Dupliciter [...] sanguis Christi et caro intellegitur, uel spiritalis illa atque diuina de qua ipse dicit, « Caro mea uere est cibus, et sanguis meus uere est potus » (Jn 6,55), [...] uel caro [...] quae crucifixa est, [et sanguis] qui militis effusus est lancea.* RATRAMNE, DC 70, p. 60 ; JÉRÔME, *Commentaire sur la Lettre aux Éphésiens* 1, 1,7, PL 26, 451A. Le premier [...] indique que Ratramne a sauté un passage, et le deuxième que les mots plus loin entre crochets ne se trouvent pas à la même place par rapport à la PL.

²²³ *Quantum differunt spiritalia, et corporalia, uisibilia, et inuisibilia, diuina, atque humana. Et quod a se differunt, non idem sunt.* RATRAMNE, DC 71, p. 60.

²²⁴ H. de LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 141 ; il donne comme exemples de cette expression utilisée dans ce sens : JÉRÔME, *Locus iste dupliciter intelligitur. Commentaire du prophète Isaïe* 8, 27,7, PL 24, 9-678, col. 309D ; *dupliciter accipetur*, Lettre 78, 18 (à Fabiola), *Epistulae LXXI-CXX*, t. 2, éd. Isidor HILBERG, Vienne, Tempsky – Leipzig, Freytag, CSEL 55, 1912, 49-87, p. 67.

²²⁵ H. de LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 360.

ayant un mode d'exister spirituel et divin²²⁶ ». Mais dans la suite du texte de Jérôme, on peut lire :

Selon cette division et la diversité du sang et de la chair qui est reçue dans ses saints, il s'ensuit que l'une est la chair qui verra le salut de Dieu, et l'autre la chair et le sang qui ne peuvent pas posséder le Royaume de Dieu²²⁷.

Jérôme ne cherchait pas tant à établir une ontologie eucharistique, que d'envisager le salut des membres du corps du Christ qu'est l'Église sous une opposition de rapports. Comme le dit H. de Lubac, en parlant de chair « spirituelle et divine », Jérôme ne cherche pas à définir l'eucharistie en elle-même ou le mode de présence du Christ en elle ; Jérôme « insiste avant tout sur la vertu vivifiante de l'eucharistie, vertu liée en fait à la foi et aux dispositions du communiant²²⁸ ». J.F. Fahey propose deux interprétations possibles de ce passage : soit que tous les chrétiens qui sont membres de l'Église, à savoir, son corps, ne persévéreront pas jusqu'à la pleine vision du royaume de Dieu ; soit qu'après la mort, les corps des croyants seront transformés, de manière à ce que leur chair, devenue spirituelle, puisse entrer en possession de ce Royaume. Il ne nous est pas nécessaire de trancher ici : il suffit de réaliser que Jérôme n'établissait pas une division qui impliquerait l'existence de deux corps du Christ, de deux Églises, ou une différence telle entre nos corps actuels et le corps ressuscité qu'elle supprimerait toute continuité entre ces deux corps. Non seulement Ratramne exagère la portée de la phrase qu'il cite, en lui donnant une valeur absolue qu'elle n'a pas, mais encore il en déforme le sens en le citant hors de son contexte afin de la faire servir à son propre projet.

Ratramne termine cette partie de son exposé en réaffirmant

²²⁶ [...] *distinguit carnem, quae est in Eucharistia, ab illa, quae fuit crucifixa, solum quoad accidentia, nimirum quod in cruce fuit caro passibilis : in Eucharistia sit impassibilis, et spirituali ac diuino quodam modo se habens*. Robert BELLARMIN, *De sacramento eucharistiae* II, 23, *Opera omnia*, t. 3, éd. Xisto Riario SFORZA, Naples, G. Pedone Lauriel, 1872, 235-576, p. 326.

²²⁷ *Iuxta hanc diuisionem, et in sanctis eius diuersitas sanguinis et carnis accipitur, ut alia sit caro quae uisura est salutare Dei, alia caro et sanguis quae regnum Dei non queat possidere*. JÉRÔME, *Commentaire sur la Lettre aux Éphésiens* 1, 1,7, PL 26, 451A.

²²⁸ H. de LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 141-142.

la différence entre ces deux chairs, fondée sur sa manière de concevoir l'idée de « vérité », à savoir « la signification nue et découverte²²⁹ » d'une réalité, tellement différente de celle de Paschase, à la lumière d'une opposition entre visible et invisible, en disant de quelle manière « elles ne sont pas les mêmes » :

En effet, cette chair qui a été crucifiée avait été faite chair de la Vierge, assemblée grâce aux os et aux nerfs et reconnaissable grâce aux traits des membres humains, vivifiée dans sa propre vie et mise adéquatement en mouvement par une âme spirituelle. Tandis que, selon l'apparence qu'elle porte extérieurement, la chair spirituelle qui nourrit spirituellement le peuple croyant est faite de grains de froment par les mains d'un artisan, sans être assemblée par des os et des nerfs, non reconnaissable par des traits humains, sans vie en provenance d'une substance [ici, Ratramne utilise *substantia* dans le sens de « réalité invisible », ce qui autorise à traduire par « substance »] raisonnable, incapable de se mouvoir par ses propres moyens. Car ce qu'elle fournit comme principe [ici, *substantia* semble avoir plutôt le deuxième sens que nous avons identifié : « soutien »] de vie est d'une puissance spirituelle, d'une efficacité invisible et d'une force divine. Par rapport à ce qui est visible de l'extérieur, elle est très différente dans sa condition de ce qu'elle est crue être en mystère. En outre, la chair du Christ qui a été crucifiée ne se donnait à voir comme étant différente à l'extérieur de l'intérieur, car elle existait en tant que vraie chair d'un homme véritable, c'est-à-dire un vrai corps ayant l'apparence d'un corps véritable²³⁰.

Pour qu'une réalité puisse être qualifiée de « vraie », son apparence doit correspondre à sa nature. L'apparence de l'eucharistie, corps du Christ, ne correspond pas à la réalité d'un corps humain, donc elle ne peut pas être dite « vrai corps », ni identifiée avec son corps historique.

²²⁹ [...] ueritas [...] est nuda et aperta significatio. RATRAMNE, DC 8, p. 44.

²³⁰ Illa namque caro quae crucifixa est de uirginis carne facta est, ossibus et nervis compacta et humanorum membrorum liniametis distincta, rationalis animae spiritu uiuificata in propriam uitam, et congruentes motus. At uero caro spiritalis quae populum credentem spiritaliter pascit, secundum speciem quam gerit exterius, frumenti granis, manu artificis consistit, nullis nervis ossibusque compacta, nulla membrorum uarietate distincta, nulla rationali substantia uegetata, nullos proprios potens motus exercere. Quicquid enim in ea uitae prebet substantiam, spiritalis est potentiae, et inuisibilis efficientiae, diuinaeque uirtutis. Atque aliud longe consistit secundum quod exterius conspicitur, atque aliud secundum quod in misterio creditur. Porro caro Christi quae crucifixa est, non aliud exterius quam quod interius erat ostendebat, quia uera caro ueri hominis existebat. Corpus utique uerum in ueri corporis specie consistens. RATRAMNE, DC 72, p. 60.

32. L'eucharistie comme figure et le réalisme eucharistique

En commentant sa citation de Jérôme, Ratramne parlait de la confection du pain devenu « la chair spirituelle qui nourrit spirituellement le peuple croyant » à partir « de grains de froment ». C'est en partant de ce constat qu'il applique à l'eucharistie la doctrine sur la figure qu'il avait exposée dans sa première partie : « 'Figure' désigne une certaine ombre qui montre ce qu'elle entend sous une espèce de voile²³¹ ». Augustin avait développé de manière particulièrement riche la signification ecclésiale de l'eucharistie. C'est donc tout naturellement que Ratramne s'en inspire au long de trois chapitres qui ont donné lieu à des interprétations divergentes :

73. Il faut tenir compte du fait que ce n'est pas uniquement le corps du Christ qui est figuré dans ce pain, mais aussi le corps du peuple qui croit en lui ; d'où il est façonné de beaucoup de grains de froment, parce que le corps du peuple croyant est augmenté de beaucoup de fidèles par la parole du Christ.

74. De même que l'on reçoit le corps du Christ dans la réalité comme dans le mystère de ce pain, de même aussi on enseigne les membres du peuple croyant ; et comme on appelle ce pain le corps des croyants non pas de manière corporelle mais de manière spirituelle, ainsi aussi il faut comprendre le corps du Christ non pas de manière corporelle, mais de manière spirituelle.

75. De même aussi il est commandé de mélanger de l'eau dans le vin qui est appelé le sang du Christ, et il n'est pas permis d'offrir l'un sans l'autre. Car ni le peuple sans le Christ, ni le Christ sans le peuple, comme ni la tête sans le corps, ni le corps sans la tête ne peuvent exister. Ainsi donc, dans ce sacrement l'eau porte l'image du peuple. Pour cette raison, si ce vin qui est sanctifié par le service des ministres est changé en sang du Christ de manière corporelle, il faut que l'eau qui y est également mélangée soit aussi transformée de manière corporelle en sang du peuple croyant. En effet, là où il y a une seule action de sanctifier, il s'ensuit qu'il y a une seule œuvre, et là où il y a une cause identique, il y a aussi un mystère identique. Mais nous ne voyons rien de changé dans l'eau selon le corps ; il s'ensuit donc que rien ne se fait voir dans le vin de manière corporelle. Ce qui est signifié dans l'eau au sujet du corps du

²³¹ *Figura est obumbratio quaedam, quibusdam uelaminibus quod intendit ostendens. Ibid. 7, p. 44.*

peuple est à recevoir spirituellement. Il faut donc recevoir spirituellement ce qui est porté à la connaissance dans le vin au sujet du sang du Christ²³².

Ratramne commence par un rappel de la finalité ecclésiale de l'eucharistie : la réunion de multiples grains de froment pour faire un seul pain symbolise (nous avons traduit *figuro* par « figurer », mais « symboliser » serait possible aussi) la réunion de nombreux fidèles dans un seul corps, et le mélange de l'eau avec le vin signifie que dans l'eucharistie, le Christ n'est jamais présent sans son Église, la tête sans son corps. Ce type d'interprétation est parfaitement classique : Augustin²³³ l'enseignait déjà, comme plus tard

²³² *Considerandum quoque quod in pane illo non solum corpus Christi, uerum corpus etiam in eum credentis populi figuretur. Vnde multis frumenti granis conficitur, quia corpus populi credentis, multis per uerbum Christi fidelibus augmentatur.*

Qua de re sicut in misterio panis ille, Christi corpus accipitur, sic etiam in misterio, membra populi credentis in Christum intimantur. Et sicut non corporaliter, sed spiritualiter panis ille credentium corpus dicitur, sic quoque Christi corpus non corporaliter, sed spiritualiter necesse est intellegatur.

*Sic et in uino qui sanguis Christi dicitur, aqua misceri iubetur, nec unum sine altero permittitur offerri. Quia nec populus sine Christo, nec Christus sine populo, sicut nec caput sine corpore, uel corpus sine capite ualet existere. Aqua denique in illo sacramento populi gestat imaginem. Igitur si uinum illud sanctificatum per ministrorum officium, in Christi sanguinem corporaliter conuertitur, aqua quoque quae pariter admixta est, in sanguinem populi credentis necesse est corporaliter conuertatur. Vbiq̃ue namque una sanctificatio est, una consequenter operatio, et ubi par ratio, par quoque consequitur misterium. At uidemus in aqua secundum corpus nihil esse conuersum. Consequenter ergo et in uino nihil corporaliter ostensum. Accipitur spiritualiter quicquid in aqua de populi corpore significatur. Accipiat ergo necesse est spiritualiter quicquid in uino de Christi sanguine intimatur. Ibid. 73-75, p. 61. Ces trois chapitres font écho à CYPRIEN, Lettre 63, 13, *Epistulae* 58-81, éd. G.F. DIERCKX, p. 406-409, où l'évêque de Carthage parle d'abord du mélange de l'eau dans le vin, puis de la fabrication du pain à partir de multiples grains, en tant que symboles de l'union du peuple avec le Christ et de l'impossibilité de les séparer. Ratramne ne cite pas Cyprien directement, mais il développe les mêmes idées, en inversant l'ordre : il parle du pain avant de parler du mélange d'eau. Bakhuizen van den Brink renvoie à Cyprien pour le mélange d'eau au chapitre 75 de son édition du DC, p. 61, mais omet de signaler la lettre de Cyprien aux chapitres 73-74.*

²³³ Voir surtout AUGUSTIN, Sermon 227 (Sur les mystères, le saint jour de Pâques), *Sermons pour la Pâque*, éd. et trad. Suzanna POQUE, Paris, Cerf, SC 116, 1966, 234-234, où il parle du pain fait à partir de multiples grains joints ensemble par le mélange de l'eau comme les chrétiens sont réunis par l'eau du baptême, et aussi du baiser de paix : « De même que tes lèvres s'approchent des lèvres de ton

l'Aquinat²³⁴. Mais comme il l'a souvent fait avec ses citations, Ratramne se sert de cette doctrine pour exprimer une idée bien personnelle qui ne se trouve pas chez ses devanciers : puisque les fidèles ne sont présents que de manière spirituelle dans les espèces eucharistiques, car personne ne croit que l'eau est changée en sang des fidèles, il s'ensuit que le corps du Christ y est présent de la même manière. Au cas où son lecteur hésiterait, Ratramne insiste : les fidèles et le corps du Christ sont bien présents dans le sacrement de manière identique, il est même nécessaire (il dit deux fois *necesse est*) de croire que le Christ y est présent de la même manière que les fidèles. Pour le démontrer, il s'appuie sur la forme liturgique de la célébration : « une seule action de sanctifier » (*una sanctificatio*) produit « une seule œuvre » (*una [...] operatio*, dans le sens de « résultat »), à savoir, un seul mode de présence ; les deux présences, du Christ et des fidèles, sont réalisées par « une cause identique » (nous avons traduit *ratio* par « cause », dans le sens de « raison d'être »), qui donne lieu à « un mystère identique » (*par [...] misterium*).

Doit-on en conclure que ces trois chapitres dissipent toute ambiguïté possible sur la question : Ratramne s'opposait-il seulement aux exagérations physiciques de ses contemporains, ou s'opposait-il aussi à tout réalisme eucharistique ? Car ces chapitres semblent nous mettre en face d'une alternative : soit le Christ n'y est présent que de manière métaphorique, soit les fidèles y sont spirituellement présents. En 1712, Jacques Boileau (1635-1716) a publié une édition du *De corpore* accompagnée d'une traduction française et d'une réfutation du jésuite Jean Hardouin (1646-1729), qui accusait l'auteur du traité (qu'il identifiait comme Jean Scot Érigène) d'être un proto-calviniste²³⁵. Dans sa présentation de l'ouvrage, Boileau soutenait que Ratramne ne voulait pas aller jusqu'au bout de

frère, de même ton cœur ne doit pas s'éloigner de son cœur », [...] *quomodo labia tua ad labia fratris tui accedunt, sic cor tuum a corde eius non recedat.*, p. 240-241 ; aussi Hugo LANG, *Sancti Aurelii Augustini Textus Eucharistici Selecti*, Bonn, Petri Hanstein, 1933, p. 55, n. 2 relève une vingtaine d'autres textes d'Augustin exposant cette doctrine.

²³⁴ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 74, art. 1, ad 1, dit que la Passion du Christ aurait pu être signifiée de manière plus éclatante par un animal immolé, ce qui aurait l'inconvénient de ne pas symboliser l'unité de l'Église.

²³⁵ Jean HARDOUIN, *Sancti Ioannis Chrysostomi epistola ad Caesarium monachum*, Paris, F. Muguet, 1689, p. 295.

son raisonnement, mais disait simplement que l'eucharistie comprenait une dimension métaphorique, et que tout n'y paraissait pas de manière ouverte²³⁶. Dans le même sens, August Nāgle pensait que Ratramne parlait d'une simple analogie entre la présence du Christ dans l'eucharistie et sa signification ecclésiale, et qu'il n'entendait pas situer les deux au même niveau de réalité²³⁷. Dans le sens contraire, J. Geiselmann y voyait la preuve certaine que Ratramne enseignait une présence simplement métaphorique du Christ. Lorsqu'il établit un lien si étroit entre le symbolisme du corps du Christ et le symbolisme de l'Église, Ratramne révèle sa vraie compréhension de *figura* : non pas la présence d'une réalité nouvelle sous une apparence qui ne lui est pas propre, mais la simple présence intentionnelle de la réalité ainsi signifiée²³⁸. Donc Ratramne refuse toute idée d'une réelle transformation eucharistique : le sang du Christ n'est pas plus présent sous l'apparence du vin que n'est le sang des fidèles sous celle de l'eau²³⁹ ; quand il dit que le Christ est présent « spirituellement » (*spiritualiter*), il l'entend *modo symbolico* (dans le sens d'une simple métaphore)²⁴⁰.

Si tel était vraiment le cas, comment devrait-on comprendre des passages comme celui cité un peu plus haut : « Le vrai corps du Christ selon le sacrement » ? Nous venons de voir que Ratramne qualifie la sanctification du pain et du vin d'« œuvre » (*operatio*) :

²³⁶ RATRAMNE, *Traité du Corps et du Sang du Seigneur : Composé en Latin, il y a plus de huit cens ans, par Ratramne, ou Bertram, Prêtre, Religieux de l'Abbaye de Corbie : Traduit en François, Avec des Remarques, Où l'on fait voir, que ce Livre ne contient pas d'autres sentimens, que ceux de l'Eglise Catholique, Apostolique et Romaine, touchant le Sacrement de l'Eucharistie*, éd. et trad. Jacques BOILEAU, Paris, la Veuve d'Edme Martin et Jean Boudot, 1686 ; traduction latine reproduite sous le titre *Dissertatio in Librum De Corpore et Sanguine Domini* dans PL 121, 171-222, col. 199D-200A.

²³⁷ Das « *figurari* » hat hier offenbar analog dem definierten Begriffe von *figura* die Bedeutung « unter einer Hülle präsent sein ». August NÄGLE, *Ratramnus und die hl. Eucharistie*, Vienne, Mayer, ThSLG 5, 1803, p. 154, n. 3.

²³⁸ Doch ist die Erklärung von *figurari* (unter der Hülle zugegen sein) schwerlich angängig [...]. Ja hier lehnt er eine « Verwandlung » des Wassers in das Volk Christi, auf das es sich bezieht, ausdrücklich ab. Die Beziehung ist somit eine rein ideelle, hindeutende. J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, p. 183.

²³⁹ Aber so wenig die Beziehung des Wassers zum Volk eine realistisch-metabolische ist, so wenig die des Weines zum Herrnblut. *Ibid.*, p. 190.

²⁴⁰ [...] So müssen wir die Beziehung zwischen Wein und Herrnblut konsequent ebenso als geistig, d.h. symbolisch fassen. *Ibid.*, p. 190.

c'est un langage plutôt réaliste, qui admet difficilement une interprétation métaphorique²⁴¹. Ratramne dit même : « Car si c'est le corps du Christ, et si on dit en vérité que c'est le corps du Christ, c'est vraiment le corps du Christ²⁴² ». Mais un problème demeure : ressuscité et glorifié, le vrai corps du Christ est incorruptible, impassible et éternel ; or, dans la célébration de l'eucharistie, ce corps est divisé en morceaux, broyé par les dents, et soumis à la digestion²⁴³. Cependant, il convient de distinguer le visible et l'invisible, le sensible et l'objet de la foi :

Mais c'est une chose qui est accomplie extérieurement, une autre qui est crue par la foi. Ce qui relève des sens corporels est corruptible, mais l'objet de la foi est incorruptible. Donc ce qui paraît au dehors n'est pas la réalité elle-même mais l'image de la réalité, mais ce que l'esprit saisit et comprend est la réalité en elle-même²⁴⁴.

Ratramne exprime ici l'objet même de son travail : il ne cherche ni à s'opposer à la réalité de la présence du Christ (et nous pensons qu'il y croyait), ni à la démontrer (il n'en avait pas besoin, car personne ne la niait), mais simplement à montrer que cette présence du corps du Christ se réalise selon un mode spirituel, et non pas charnel. Pour Ratramne, *spiritualiter* s'oppose à *corporalis* ou *secundum corpus* et n'exclut pas la présence d'un corps, mais uniquement une présence à la manière d'un corps²⁴⁵.

²⁴¹ J.F. FAHEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn*, p. 69.

²⁴² *Si enim corpus Christi est, et hoc dicitur uere quia corpus Christi est, in ueritate corpus Christi est.* RATRAMNE, DC 77, p. 62.

²⁴³ *Ibid.* 77, p. 62, l. 3-8.

²⁴⁴ *Sed aliud est quod exterius geritur, aliud uero quod per fidem creditur. Ad sensum quod pertinet corporis, corruptibile est, quod fides uero credit, incorruptibile. Exterius igitur quod apparet, non est ipsa res, sed imago rei, mente uero quod sentitur, et intellegitur ueritas rei.* *Ibid.*

²⁴⁵ Pour éviter toute compréhension anachronique, rappelons la mise au point d'Henri de Lubac au sujet de la distinction *spiritualiter* – *corporaliter* avant la controverse bérengarienne : « C'est qu'à l'antithèse traditionnelle de la chair et de l'esprit une antithèse tout autre avait tenté, sous les mêmes mots, de se substituer : celle de la réalité et du symbole. Après s'être opposé à *carnaliter*, *spiritualiter* en était venu à s'opposer non seulement à *sensualiter*, mais à *naturaliter* et à *substantialiter*. Il tendait à se confondre avec un vague *figuraliter*. Or, il y allait de toute la foi. *Spiritualiter intellegere*, après avoir désigné longtemps une condition de rectitude, en venait au contraire à désigner une déviation. » H. DE LUBAC,

Dans ce cas, il convient de suivre Fahey dans son analyse²⁴⁶ : Ratramne enseignait que les fidèles sont insérés spirituellement, mais aussi réellement, dans l'eucharistie, à un niveau plus profond que la métaphore du pain fait de multiples grains ou du vin mêlé d'eau pour faire une seule boisson, à savoir au niveau de la raison d'être de la métaphore. Le vin et l'eau sont offerts ensemble afin que le sacrement porte l'image de la réalité. L'eau et le vin sont l'objet d'une commune sanctification, sont l'objet d'une seule œuvre, et deviennent ensemble un seul mystère, à savoir un seul sacrement. Les fidèles sont réellement unis à leur tête, le Christ, donc ils se trouvent réellement à l'intérieur du mystère eucharistique.

C'est une doctrine profondément augustinienne²⁴⁷. Selon Augustin, l'eucharistie est le sacrifice du Christ total, tête et membres :

Ainsi [le Christ] est-il le prêtre : c'est lui-même qui offre, et il est lui-même l'oblation. Et il a voulu que soit sacrement quotidien de cette réalité, le sacrifice de l'Église qui, étant le corps dont il est la tête, apprend à s'offrir elle-même par lui²⁴⁸.

C'est « le sacrifice des chrétiens » et « le sacrifice de l'Église » :

Tel est le sacrifice des chrétiens : « à plusieurs, n'être qu'un seul corps dans le Christ » (Rm 13,5). Et ce sacrifice, l'Église ne cesse de le reproduire dans le sacrement de l'autel bien connu des fidèles, où il lui est montré que dans ce qu'elle offre, elle est elle-même offerte²⁴⁹.

Ratramne s'appuie sur ce rapport profond de l'Église à l'eucharistie pour illustrer le mode de présence du Christ dans l'eucharistie, en faisant écho à Augustin lui-même dans un sermon pour le

Corpus mysticum, p. 182. Or Ratramne se situe en amont de ces évolutions, et c'est en partie pour cette raison que nous avons parfois dit « métaphore » plutôt que « symbole ».

²⁴⁶ J.F. FAHEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn*, p. 69-71.

²⁴⁷ Pour la doctrine eucharistique d'Augustin, voir M. KLÖCKENER, « *Sacramentum corporis et sanguinis Christi* », *AugL* 4, col. 1289-1312.

²⁴⁸ *Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum cotidianum esse uoluit ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre.* AUGUSTIN, *Cité de Dieu* 10, 20, éd. B. DOMBART – A. KALB, introd. et notes G. Bardy, trad. G. Combès, p. 498-499.

²⁴⁹ *Hoc est sacrificium Christianorum : « Multi unum corpus in Christo » (Rm 13,5). Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quod offert, ipsa offeratur.* *Ibid.* 10, 6, p. 448-449.

jour de Pâques :

Ne prends pas cela pour chose vulgaire parce que tu le vois de tes yeux. Ce que tu vois passe, l'invisible qui est manifesté ne passe pas, mais demeure. Voici qu'on le reçoit, qu'on le mange, qu'on le détruit [...]. Le corps du Christ est-il détruit ? L'Église du Christ est-elle détruite ? Les membres du Christ sont-ils détruits ? Non certes²⁵⁰ !

L'eucharistie n'est pas une métaphore pour l'union entre le Christ-tête et ses membres, mais le moyen efficace et agissant de la réalité même de cette union²⁵¹.

Pour vérifier si chez Ratramne aussi l'eucharistie ne se réduit pas à une simple métaphore, il est nécessaire de revenir un instant à son vocabulaire, sa compréhension des termes de « figure » et « mystère » d'une part, et de « vérité » d'autre part²⁵². D'après Geiselmann, « figure » chez Ratramne faisait partie du domaine de la logique seulement, n'étant que signe conventionnel²⁵³, ce qui le condamnait à tenir une interprétation métaphorique de l'eucharistie, contrairement au réaliste Paschase²⁵⁴. Ratramne présente l'eucharistie de manière « subjective », c'est-à-dire à partir de la manière par laquelle les fidèles la perçoivent, et non pas à partir de ce qu'elle est en elle-même. L'incertitude peut donc demeurer : quand Ratramne parle d'une ombre qui désigne autre chose sous un voile, parle-t-il

²⁵⁰ *Non tibi uideatur uile, quia uides. Quod uides, transit, sed quod significatur inuisibile, non transit, sed permanet. Ecce accipitur, comeditur, consumitur. Numquid corpus Christi consumitur ? numquid ecclesia Christi consumitur ? numquid membra Christi consumuntur ? Absit.* AUGUSTIN, Sermon 227 (Sur les mystères, le saint jour de Pâques), p. 240-243.

²⁵¹ Au sujet de l'effacement progressif de cet enseignement, voir H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, ch. 10, « Du symbole à la dialectique », 248-277, en particulier p. 274-277.

²⁵² Nous suivons ici J.F. FAHEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn*, p. 56-62.

²⁵³ *Für Ratramnus ist figura eine logische Grösse [...] Figura hat demnach bei Ratramnus den Sinn von Zeichen [...]. In der näheren Ausführung bleibt Ratramnus auf der Linie des signifikativ Hindeutenden.* J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, p. 182.

²⁵⁴ *War es Radbert darum zu tun, das objektive Verhältnis des sinnlichen Elements und der in ihm gegenwärtigen geistigen Realität blosszulegen, so ist die Einstellung des Ratramnus eine durchgängig subjektive. Ihm ist es überall nicht um das Seinsverhältnis, sondern um das logische Verhältnis von Sakramentselement und wirklichem Leib und um die Erkenntnisfunktion des sakramentalen Elementes zu tun. Radbert ist Realist, Ratramnus dagegen Symboliker.* Ibid., p. 194.

d'une réalité réellement présente quoique de manière voilée, ou d'une réalité absente qui est simplement insinuée par le pain et le vin sur l'autel ? À elle seule, sa définition de *figura* admet les deux interprétations, et puisque les exemples de figures qu'il donne, comme la parole de Dieu en tant que pain dans le Notre Père, ou le Christ comme la vraie vigne dans le discours après la Cène²⁵⁵ sont des métaphores, on pourrait penser qu'il a une compréhension métaphorique de l'eucharistie. Cependant, la définition que Ratramne donne de « vérité » appartient également au domaine de la logique : « la démonstration d'une réalité manifeste, nullement cachée par des ombres imagées, mais clairement et ouvertement²⁵⁶ ». La différence entre vérité et figure est que dans la première, tout est manifeste, tandis que dans la deuxième, tout est voilé ; donc l'opposition n'est pas tant entre une réalité et une métaphore, mais entre *une manière d'être* manifeste et *une manière d'être* voilée²⁵⁷. Nous avons vu plus haut que quand il veut illustrer ce qu'il entend par « vérité », Ratramne donne comme exemple que c'est la « vérité » de *dire* que le Christ est né de la Vierge, qu'il a souffert et qu'il est mort²⁵⁸ : ce qui importe ici est le mode de connaissance qui, dans ce cas, est direct. Ce constat confirme que la distinction que vise Ratramne n'est pas celle entre une réalité donnée et la présentation de cette réalité dans l'ordre de la logique, soit de manière directe, soit de manière indirecte, mais celle entre deux formes différentes de présentation d'une réalité, l'une directe, et l'autre indirecte. Il s'agit donc d'une distinction entre deux modes d'existence possibles, et non pas une distinction entre le réel et le métaphorique.

Puisque la distinction qu'établit Ratramne entre « vérité » et « figure » ne constitue pas un obstacle à une conception réaliste de l'eucharistie, on est en droit d'accorder tout leur poids à des expressions qu'il emploie pour en qualifier la manière d'accomplir la transformation : « merveilleusement [...] divinement [...] ineffablement

²⁵⁵ RATRAMNE, DC 7, p. 44.

²⁵⁶ [...] *rei manifestae demonstratio, nullis umbrarum imaginibus obvelatae, sed puris et apertis*. Ibid. 8, p. 44.

²⁵⁷ It seems, therefore, that the opposition which the author intended to bring out was not the difference which exists between the eucharist and a mere symbol, but that which exists between an evident manner of existence and a veiled manner of existence. J.F. FAHEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn*, p. 57.

²⁵⁸ RATRAMNE, DC 8, p. 44.

[...] de manière incompréhensible²⁵⁹ ». Seule la foi permet d'appréhender la présence du corps du Christ dans l'eucharistie, mais ce n'est pas la foi qui la « produit » (ou l'imagine !), mais l'acte objectif qu'est la consécration sacerdotale :

Mais ce pain à partir duquel le ministre confectionne le corps du Christ montre une chose extérieurement aux sens humains, et proclame autre chose intérieurement à l'entendement des fidèles²⁶⁰.

C'est toujours de deux modes d'existence, donnant lieu à deux modes de perception, qu'il s'agit. Ratramne cite encore Augustin dans son commentaire de Jn 6 pour affirmer qu'un manque de foi, empêchant celui qui s'approche de l'eucharistie d'en percevoir la réalité, n'ôterait rien à cette réalité, mais empêcherait l'eucharistie d'atteindre son but salutaire :

Que signifie : « sont esprit et vie » (Jn 6, 63) ? Elles [ces paroles] sont à comprendre spirituellement. Les as-tu comprises spirituellement ? « Elles sont esprit et vie. » Les as-tu comprises charnellement ? Même alors, « elles sont esprit et vie », mais elles ne le sont pas pour toi²⁶¹.

33. Réserve eschatologique ou dédoublement du corps ?

Pour le lecteur moderne – mais la tendance s'était amorcée dès l'époque où écrivait Ratramne – cette manière d'articuler figure et vérité peut être déroutante et donner lieu à des malentendus. Ratramne comme Paschase sont redevables à Augustin dans leurs formulations, même s'ils aboutissent à des résultats bien différents. Dans sa discussion des signes, Augustin ne distingue jamais le signe qui indique une présence réelle du signifié du signe qui y renvoie seulement. Comme le signale Fahey, cela ne dénote nullement une confusion entre les ordres de la logique et de la réalité, mais simplement que cette distinction n'altère pas la nature des signes en tant

²⁵⁹ [...] *mirabiliter* [...] *diuine* [...] *ineffabiliter* [...] *incomprehensible*. Ibid. 54, 56.

²⁶⁰ *At ille panis qui per sacerdotis ministerium Christi corpus conficitur, aliud exterius humanis sensibus ostendit, et aliud interius fidelium mentibus clamat*. RATRAMNE, DC 9, p. 45.

²⁶¹ *Quid est « spiritus et uita sunt » (Jn 6, 63) ? Spiritualiter intellegenda sunt. Intellexisti spiritualiter ? « Spiritus et uita sunt ». Intellexisti carnaliter ? Etiam sic illa « spiritus et uita sunt », sed tibi non sunt*. AUGUSTIN, Homélie 27, 6, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean*. XVII-XXXIII, introd. et trad. M.-F. Berrouard, p. 546-547.

que telle²⁶². Ratramne voulait démontrer l'impossibilité d'une perception sensible du corps du Christ – de la « vérité » de son corps, selon sa terminologie – dans l'eucharistie. Pour ce faire, il s'est attaché à démontrer que ce qui dans l'eucharistie est accessible aux sens entre dans la catégorie augustinienne de *signum translatum*, qui signifie autre chose que sa signification naturelle ; pour illustrer son propos, il a cité des exemples métaphoriques, ce qui n'implique nullement qu'il tenait l'eucharistie pour une simple métaphore. C'est tout simplement que, comme le relève très justement Fahey, « seuls de tels exemples langagiers fournissent un quelconque parallèle avec la fonction symbolique des éléments sensibles de l'eucharistie²⁶³ », et peuvent aussi montrer que le corps du Christ peut être présent « en figure », sans être en même temps présent « en vérité », selon le sens que Ratramne attribue à cette expression.

C'est vers la fin du traité que Ratramne laisse entrevoir quelque chose de la motivation théologique profonde de son opposition déterminée au type de réalisme promu par son confrère. Paschase était mû par sa conviction que la présence de la vraie chair crucifiée du Christ était nécessaire au salut de ceux qui communiaient, tandis que Ratramne tenait à ce que rien ne diminue l'importance unique de la révélation du corps glorieux du Christ lors de son retour²⁶⁴. Par ce souci, que nous avons qualifié de « réserve eschatologique », puisque la pleine manifestation du corps ressuscité est tenue « en réserve » jusqu'à son retour glorieux, Ratramne diverge de Paschase, mais aussi de Godescalc ; inversement ce souci le rapproche d'Hincmar²⁶⁵, lorsque dans les derniers chapitres du *De corpore* il articule les termes de figure (*figura*), image (*imago*), représentation (*similitudo*), gage (*pignus*) et sacrement (*sacramentum*) aussi bien à la fonction anamnétique de l'eucharistie qu'à sa fonction eschatologique.

²⁶² J.F. FAHEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn*, p. 59.

²⁶³ [...] only such linguistic examples provide any parallel with the symbolic functions of the sensible elements of the eucharist. (En italiques dans le texte.) *Ibid.*

²⁶⁴ C.M. CHAZELLE, « Figure, Character, and the Glorified Body », p. 22-23.

²⁶⁵ Dans son *Ferculum Salomonis* et son *De cauendis*. Voir C.M. CHAZELLE, *The Crucified God*, p. 236.

331. *L'eucharistie : gage des biens à venir*

C'est une postcommunion (Ratramne utilise l'expression plus typiquement gallicane de *Post misterium*) dont on trouve une version proche dans le Sacramentaire gélasien ancien (*Reg. lat.* 316) et certains gélasien du VIII^e siècle pour l'octave de la fête des apôtres Pierre et Paul qui sert de porte d'entrée eschatologique :

*Pignus aeternae uitae capientes,
humiliter imploramus, ut quod in
imagine contingimus sacramenti, ma-
nifesta participatione sumamus*²⁶⁶.

En prenant le gage de la vie éternelle, nous t'implorons humblement, afin que nous recevions par une participation manifeste ce que nous touchons en image du sacrement [génitif d'identité = l'image qu'est le sacrement].

Remarquons d'abord que Ratramne écrit que c'est la voix du prêtre qui dit l'oraison et que le peuple répond « Amen » : c'est la prière de tous. La version que cite Ratramne ne diffère de celle du Gélasien ancien que par l'omission d'une demande de l'intercession des apôtres, et par la substitution d'une expression prépositionnelle à un accusatif (*imaginem*) qui n'en modifie pas le sens. L'eucharistie est un gage de la vie éternelle, qui permet aux fidèles de la toucher, on a presque envie de l'effleurer, sans la tenir ou la retenir : le sacrement est l'image de la vie éternelle, il en donne les arrhes, mais il ne s'y identifie pas. Il comble ceux qui s'en nourrissent en creusant un vide eschatologique qui n'est pas tant un manque qu'une ouverture. Le commentaire que Ratramne en fait contient déjà les termes *pignus*, *imago* et *similitudo*, se situant toujours dans une dialectique entre image et réalité, caché et manifeste :

Car aussi bien le gage que l'image sont [l'image] d'une autre chose, à savoir ils ne se regardent pas [comprendre : ils ne se renvoient pas à eux-mêmes] mais ils regardent [renvoient à] autre chose. Car le gage l'est de cette chose pour laquelle il est donné ; l'image l'est de celle dont elle montre la représentation. Donc ils signifient cette réalité dont ils sont, ils

²⁶⁶ RATRAMNE, DC 85, p. 64 ; GeV, 949, GeGe 1220, GeS 983, GeA 1109. Cette oraison a connu un certain succès en Angleterre, où elle a été adaptée dans quelques églises pour les fêtes des saints Swithun (Salisbury), Nabor et Félix (Westminster), Piat (Hereford) : CO 4236 A & B ; mais elle n'a pas fait partie de la tradition grégorienne et ne s'est introduite dans aucune édition du Missel romain.

ne la montrent pas ouvertement... Pour cette raison, et le corps et le sang du Christ sont la réalité que l'Église célèbre, mais en tant que gage, en tant qu'image. Cependant, elle sera la vérité quand elle ne sera plus ni l'image, ni le gage ; mais la vérité de cette réalité apparaîtra²⁶⁷.

C'est justement en raison de ce caractère eschatologique de l'eucharistie, comme gage d'une « vérité » – à prendre toujours dans le sens d'une réalité connue directement, au moyen de ses indices normaux de signalisation – encore à venir, que « ce corps et ce sang [de l'eucharistie] sont le gage et l'image d'une réalité de l'avenir, afin que ce qui est maintenant montré par une représentation soit révélé par sa manifestation dans le futur²⁶⁸ ». C'est pour cette raison que l'eucharistie ne peut pas être identifiée avec le corps né de Marie : un gage, comme une représentation, se rapportent à autre chose qu'eux-mêmes.

Une autre postcommunion, celle du samedi des Quatre-Temps de septembre, permet à Ratramne d'avancer son argumentaire :

*Perficiant in nobis Domine quesumus
tua sacramenta quod continent, ut
quae nunc specie gerimus, rerum
ueritate capiamus*²⁶⁹.

Nous te supplions Seigneur, que
soit conduit à son achèvement ce
que contiennent tes sacrements,
afin que nous recevions la vérité
des réalités que nous célébrons
maintenant en apparence.

Quel que soit le sens qu'avait *ueritas* pour le(s) rédacteur(s) de cette oraison, il faut l'entendre ici selon le sens que Ratramne donne à ce mot, ce qui trouvera une confirmation dans le commentaire qu'il en fait :

²⁶⁷ *Et pignus enim, et imago alterius rei sunt, id est non ad se sed ad aliud aspiciunt. Pignus enim illius rei est pro qua donatur. Imago illius, cuius similitudinem ostendit. Significanti enim ista, rem cuius sunt, non manifeste ostendunt [...]. Qua de re et corpus Christi et sanguis est quod ecclesia celebrat, sed tamquam pignus, tamquam imago. Veritas uero erit cum iam nec pignus, nec imago, sed ipsius rei ueritas apparebit.* RATRAMNE, DC 86-87, p. 64.

²⁶⁸ [...] *hoc corpus et sanguis, pignus et imago rei sunt futurae, ut quod nunc per similitudinem ostenditur, in futuro per manifestationem reueletur.* Ibid.

²⁶⁹ RATRAMNE, DC 88, p. 64 ; GrG 719 ; aussi GrP 693, GeV 1051, GeGe 1506, GeA 1376, GeS 1231, GeB 899.

On dit que ce qui est célébré ici l'est en apparence, non pas en vérité, c'est-à-dire en ressemblance et non pas par la manifestation de la réalité en elle-même. En effet, l'apparence et la vérité sont différentes l'une de l'autre. C'est pourquoi le corps et le sang qui est célébré dans l'Église diffère de ce corps et sang qui, dans le corps du Christ, par la résurrection, est dès à présent reconnu comme glorifié. Ce corps-ci est un gage et une apparence, mais ce corps-là est la vérité elle-même. Donc nous célébrons celui-ci, jusqu'à ce que nous parvenions à celui-là ; et quand nous serons arrivés jusqu'à celui-là, celui-ci sera ôté²⁷⁰.

Comme le dit Jean de Montclos, « Ratramne donne de cette oraison un commentaire qui pouvait, à tort, être entendu comme impliquant la négation de la présence réelle » ; il précise très justement « à tort », car Ratramne ne combat pas le réalisme en écrivant « pas en vérité », mais il défend un mode spirituel de présence qui exclut la présence d'un corps selon un mode charnel²⁷¹. L'expérience de la présence charnelle du Christ ressuscité et glorifié est réservée à sa manifestation eschatologique : ce que l'Église célèbre est « gage » et « similitude », non-identifiable au corps glorieux du Christ, la « vérité elle-même ». En outre, Ratramne évoque une autre opposition entre le corps eucharistique et le corps glorifié. Le premier est spirituel, accessible à la seule foi :

Car ce qui est célébré en chemin est à recevoir spirituellement, parce que la foi croit ce qu'elle ne voit pas, et nourrit spirituellement l'âme et réjouit le cœur et accorde la vie éternelle et incorruptible²⁷².

Mais le second demeure palpable et visible :

²⁷⁰ *Dicit quod in specie gerantur ista, non in ueritate, id est per similitudinem, non per ipsius rei manifestationem. Differunt autem a se species et ueritas. Quapropter corpus et sanguis quod in ecclesia geritur, differt ab illo corpore et sanguine quod in Christi corpore per resurrectionem iam glorificatum cognoscitur. Et hoc corpus pignus est, et species, illud uero ipsa ueritas. Hoc enim geretur, donec ad illud perueniatur. Ubi uero ad illud peruentum fuerit, hoc remouebitur.* RATRAMNE, DC 88, p. 64.

²⁷¹ Jean DE MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI^e siècle*, Leuven, SSL, 37, 1971, p. 313-314, signale que Bérenger de Tours avait été gêné par ce passage, et que Lanfranc avait donné son propre commentaire de cette oraison : LANFRANC, *Liber de corpore et sanguine Domini*, PL 150, col. 436B-437A.

²⁷² *Hoc namque quod agitur in uia, spiritualiter est accipiendum, quia fides quod non uidet credit, et spiritualiter pascit animam, et laetificat cor, et uitam prebet aeternam, et incorruptionem.* RATRAMNE, DC 89, p. 65.

Mais ce corps dans lequel le Christ a souffert et est ressuscité existe comme son propre corps, pris du corps de la Vierge Marie, palpable et visible même après la résurrection, comme lui-même a dit à ses disciples : « Touchez et voyez qu'un esprit n'a pas de chair et d'os comme vous voyez que j'en ai » (Lc 24,39)²⁷³.

Nous reviendrons à cette assertion en abordant la question du corps ressuscité dans une partie suivante, « *Entre présence augustinienne et transfiguration ambrosienne* ».

Ratramne revient à l'eschatologie et à ce que nous avons qualifié de « réserve eschatologique » en s'approchant de sa conclusion ; à la différence d'Hincmar qui, un peu plus tard, exhortera le roi Charles à se réjouir de l'avant-goût des joies futures accordé dès à présent dans l'eucharistie²⁷⁴, il insiste sur le manque inhérent au sacrement, puisque nous sommes toujours dans l'attente du retour glorieux du Christ :

Quand nous serons arrivés jusqu'à la vision du Christ, nous n'aurons plus besoin de tels moyens pour nous rappeler ce que sa bonté sans limites a enduré pour nous. Puisque nous le contemplerons face à face, nous ne serons plus avertis par des rappels extérieurs en provenance de réalités temporelles, mais, par la contemplation de la vérité elle-même, nous verrons comment nous devons rendre grâce à l'auteur de notre salut²⁷⁵.

Il demeure dans la perspective de l'épître aux Hébreux, sur laquelle il s'est appuyé dans sa première discussion du sacrifice au chapitre 39 pour qualifier la relation entre le sacrifice unique du Christ et le sacrifice offert tous les jours dans l'Église « en mystère²⁷⁶ ».

²⁷³ *At uero corpus illud in quo passus est et resurrexit Christus, proprium eius corpus existit, de uirginis Mariae corpore sumptum, palpabile, seu uisibile, etiam post resurrectionem, sicut ipse discipulis ait : « Palpate et uidete quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me uidetis habere » (Lc 24,39). Ibid.*

²⁷⁴ HINCMAR, *De cauendis uitiiis* 3, 2, p. 245-246.

²⁷⁵ [...] *ubi peruenerimus ad uisionem Christi, talibus non opus habebimus instrumentis, quibus admoneamur, quid pro nobis immensa benignitas sustinuerit. Quoniam ipsum facie ad faciem contemplantes, non per exteriorem temporalium rerum admonitionem commonebimur. Sed per ipsius contemplationem ueritatis aspiciemus, quemadmodum nostrae salutis auctori gratias agere debeamus.* RATRAMNE, DC 100, p. 68-69.

²⁷⁶ *Ibid.* 39, p. 53.

332. *Le sacrifice qui transcende le temps*

C'est à l'intérieur de sa discussion de la valeur eschatologique de l'eucharistie que Ratramne revient à sa dimension sacrificielle, au moyen d'une citation du *De fide* de Fulgence de Ruspe, ce qui ne l'éloigne point de la pensée d'Augustin, et qui lui permet de situer le sacrifice aussi dans sa dialectique habituelle entre visible et invisible²⁷⁷ :

Tiens très fermement, n'entretiens le moindre doute qu'il s'est offert pour nous en sacrifice et offrande à Dieu en odeur agréable, lui-même, le seul engendré, le Dieu Parole faite chair. [Ce fut] à lui et au Père et au Saint-Esprit que les patriarches, les prophètes et les prêtres du temps de l'Ancien Testament ont sacrifié des animaux. Et maintenant, à savoir au temps du Nouveau Testament, c'est à lui avec le Père et avec l'Esprit Saint, avec qui il est une seule divinité, qu'à travers toute la terre la sainte Église catholique ne cesse d'offrir le sacrifice du pain et du vin dans la foi et dans la charité. Car dans ces victimes charnelles avait été signifiée la chair du Christ qui, sans péché lui-même, serait offert pour nos péchés, et aussi le sang qui serait versé pour la rémission de nos péchés. En effet, dans ce sacrifice l'action de grâce et le mémorial sont action de grâce et mémorial de la chair du Christ qu'il a offerte pour nous, et le sang que ce même Dieu a versé pour nous²⁷⁸.

De manière analogue à la manne, dont la manducation était

²⁷⁷ J.F. FAHEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn*, p. 53 ; « Les Africains, cela se comprend, restent fidèles à la pensée de saint Augustin ; tels, par exemple, saint Fulgence de Ruspe (533) et Facundus d'Hermiane (vers 572). » Voir aussi Georges BAREILLE, « L'Eucharistie d'après les Pères », *DTC* 5, 1121-1183, col. 1182.

²⁷⁸ *Firmissime tene, et nullatenus dubites ipsum unigenitum Deum Verbum carnem factum, se pro nobis obtulisse sacrificium, et hostiam Deo in odorem suauitatis. Cui cum Patre et Spiritu Sancto a patriarchis, a prophetis et sacerdotibus tempore ueteris testamenti animalia sacrificabantur. Et cui nunc id est tempore noui testamenti, cum Patre et Spiritu Sancto, cum quibus illi est una diuinitas, sacrificium panis et uini, in fide et caritate, sancta catholica ecclesia per uniuersum orbem terrae offerre non cessat. In illis enim carnalibus uictimis significatio fuit carnis Christi quam pro peccatis nostris ipse sine peccato fuerat oblaturus, et sanguis quem erat effusus in remissionem peccatorum nostrorum. In isto autem sacrificio gratiarum actio, atque commemoratio est carnis Christi, quam pro nobis obtulit, et sanguinis quem pro nobis idem Deus effudit.* RATRAMNE, *DC* 90, p. 65 ; FULGENCE, *De fide ad Petrum, Opera*, 62, éd. Jacques FRAIPONT, Turnhout, Brepols, CCSL 91A, 1968, 711-760, p. 750. On serait sans doute en droit de traduire *commemoratio* par « rappel » ou « souvenir », mais nous avons préféré « mémorial » en raison de la signification sacrificielle de ce terme dans son usage liturgique, ce à quoi invite le contexte.

déjà communion au corps et au sang du Christ, le corps du Christ était déjà offert dans les sacrifices charnels de l'ancienne Loi, et le sang du Christ était déjà versé dans ses libations de sang. Le verbe qu'il utilise est certes *significo*, que l'on pourrait aussi traduire par « signifier » ou « désigner ». Cependant, il se traduit aussi par « symboliser », et Ratramne semble bien lui accorder un sens plutôt fort à dimension ontologique. Il l'emploie ailleurs dans des contextes où il est évident qu'il vise la présence du Christ soit dans les types vétérotestamentaires, soit, comme ici, dans l'eucharistie (et nous avons vu plus haut que son emploi de ce type de langage ne montre pas qu'il s'opposait au réalisme eucharistique) :

D'autre part, le sang du Christ que les croyants boivent copieusement et son corps qu'ils mangent sont une chose quant à l'apparence, et un autre quant au sens²⁷⁹.

Ce faisant, il reprend l'usage de son maître Augustin qui, commentant le discours sur le pain de vie et parlant de la manne, disait :

Ce pain a été figuré par la manne ; ce pain a été figuré par l'autel de Dieu. Ce furent là des sacrements : en tant que signes ils sont différents, par la réalité signifiée, ils sont pareils²⁸⁰.

En raison de ce que nous avons déjà vu quant à la manne, on peut penser que Ratramne comprenait ce passage comme enseignant que les Israélites recevaient le corps du Christ dans leur manducation de ce pain miraculeux ; on peut aussi avoir la certitude qu'il ne trahissait pas Augustin en le pensant, car l'évêque d'Hippone dit ailleurs :

Il dit : « Ils ont mangé la même nourriture spirituelle ». Il aurait suffi qu'il dise : « Ils ont mangé une nourriture spirituelle ». [Mais] il dit : « la même ». Je ne trouve pas comment comprendre « la même » sauf qu'ils

²⁷⁹ *Ast nunc sanguis Christi quem credentes ebibunt, et corpus quod comedunt, aliud sunt in specie, et aliud in significatione.* RATRAMNE, DC 69, p. 60.

²⁸⁰ *Hunc panem significavit manna, hunc panem significavit altare Dei. Sacramenta illa fuerunt. In signis diuersa sunt, in re quae significatur, paria sunt.* Ibid. 78, p. 62 ; AUGUSTIN, Homélie 26, 12, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean, XVII-XXXIII*, introd. et trad. M.-F. Berrouard, p. 512-513. Trad. modifiée pour tenir compte du texte cité par Ratramne : le texte de la BAUG met le deuxième verbe au présent.

ont mangé ce que nous mangeons [...]. Je dirais brièvement : ceux qui ont reconnu le Christ dans la manne ont mangé la même nourriture spirituelle que nous²⁸¹.

On peut donc conclure que Ratramne voyait dans les sacrifices charnels de l'ancienne Loi non seulement des annonces du sacrifice du Christ, mais des actualisations par avance de ce sacrifice, et nous avons donc choisi d'indiquer par la traduction la compréhension que Ratramne avait du texte qu'il citait, sans émettre de jugement sur ce que Fulgence lui-même voulait exprimer. Au cours de notre étude des liturgies gallicanes au premier tome, nous avons parlé des « récits d'institutions non-scripturaires », des « références mémoriales » et des textes qui semblent en conserver le souvenir, comme la *contestatio* de la messe du mardi de Pâques du *Missale Gothicum* (formulaire 37) et du *Missale Gallicanum Vetus* (formulaire 31)²⁸². Cette *contestatio* porte le même regard que Ratramne sur la valeur des rites de l'ancienne Loi : le Christ y est vraiment présent et agissant, et la séparation qu'instaure l'écoulement du temps est abolie, ou plutôt surmontée, dans le Christ. Son jugement sur ces rites a pu être influencé par un contexte où le souvenir de ce type de texte demeurerait vivant.

La citation de Fulgence se termine ainsi :

Ainsi, dans ces sacrifices [de l'Ancien Testament] était signifié en figure ce qui nous serait donné [le sacrifice du Christ]. Mais dans ce sacrifice est montré ouvertement ce qui nous a été déjà donné²⁸³.

Ici, Fulgence met en regard les sacrifices de l'Ancien Testament, qui figuraient – donc de manière cachée – le sacrifice du Christ, et ce sacrifice qui a été accompli de manière visible. Mais dans le commentaire qu'il donne à la suite, Ratramne en modifie le

²⁸¹ « *Eundem* », inquit, « *cibum spiritualement manducauerunt* ». *Sufficerat, ut diceret, « Cibum spiritualement manducauerunt ».* « *Eundem* », inquit. « *Eundem* » non inuenio quomodo intellegam nisi eum quam manducamus et nos [...] Breuiter ego dixerim : quicumque in manna Christum intellexerunt, eundem quem nos cibum spiritualement manducauerunt. AUGUSTIN, Sermon 352 (De l'utilité de faire pénitence 2) 2, 3, PL 39, 1549-1560, col. 1552.

²⁸² GaG 291 ; GaV 206.

²⁸³ *In illis ergo sacrificiis quid nobis esset donandum figurate significabatur. In hoc autem sacrificio, quid nobis iam donatum sit euidenter ostenditur.* RATRAMNE, DC 90, p. 66 ; FULGENCE, *De fide*, 62, éd. J. FRAIPONT, p. 750-751.

sens ; il ne s'agit plus de la préfiguration mystérique et de l'accomplissement en vérité, mais de la figure d'une réalité à venir qui contenait en quelque sorte cette réalité – les sacrifices charnels qui donnaient déjà accès à la réalité spirituelle de l'eucharistie –, et d'une autre figure, celle d'une réalité passée qui l'actualise dans le présent – l'eucharistie qui donne accès au sacrifice du Christ :

Disant que dans ces sacrifices-là « ce qui nous serait donné était signifié », mais que dans ce sacrifice-ci « ce qui a été donné » est commémoré, il montre clairement que, comme celui-là tenait la figure des choses à venir, ainsi ce sacrifice-ci est la figure des choses passées²⁸⁴.

Il opère ce déplacement de sens puisque son objet est toujours de démontrer la non-identité du corps eucharistique avec le corps historique, ce dont Fulgence ne parle aucunement ici, malgré l'affirmation de Ratramne qu'il l'avait « déclaré très clairement²⁸⁵ » :

Car ce [corps]-là [était] le sien propre et véritable, n'ayant en lui rien de mystique ou de figuré, mais ce [corps]-ci est mystique, montrant une chose extérieurement par la figure, et faisant sentir autre chose intérieurement par la compréhension de la foi²⁸⁶.

De manière un peu paradoxale, Ratramne unit ici pour mieux séparer : il a une vision du sacrifice, voire de la liturgie, qui permet de transcender le temps et de tenir ensemble, dans l'*actio*, présent, passé et avenir. Ici, « avenir » fonctionne selon un double sens : le sens historique ordinaire, comme lorsque les anciens sacrifices « contenaient » déjà l'offrande du Christ, mais aussi le sens eschatologique, déjà présent à l'intérieur de ce premier sens en raison de son objet divin, et rendant présent le monde de la résurrection. Mais cette vision unificatrice lui sert à affirmer de nouveau cette distinction qui est plus une séparation et à laquelle il tient tellement : le corps eucharistique du Christ n'est pas identique au corps né de

²⁸⁴ *Dicens quod « in illis [...] sacrificiis quid nobis esset donandum significabatur », in isto uero « sacrificio, quid [...] sit donatum » commemoretur, patenter innuit, quod sicut illa figuram habuere futurorum, sic et hoc sacrificium figura sit preteritorum.* RATRAMNE, DC 91, p. 66.

²⁸⁵ [...] *evidentissime declarauit.* Ibid. 92, p. 66.

²⁸⁶ *Illud namque proprium et uerum nihil habens in se uel mysticum, uel figuratum, hoc uero mysticum, aliud exterius per figuram ostendans, aliud interius per intellectum fidei representans.* Ibid.

la Vierge.

333. *Entre présence augustinienne et transfiguration ambrosienne*

Nous avons vu comment Ratramne cite Ambroise et le commente abondamment, comme s'il voulait tordre son texte, l'essorer afin d'en extraire la moindre goutte de sens ; mais en réalité il en tord presque le sens²⁸⁷. Il cherchait à démontrer que Paschase n'avait pas compris Ambroise, mais il ne parvint qu'à un succès très partiel, au prix de l'omission de la phrase déjà signalée par Hériger²⁸⁸. Ainsi, toute l'analyse de Ratramne repose sur une méprise (consciente ou non, mais il nous paraît inconcevable que Ratramne ait pu faire un tel contresens par simple erreur) : il prétend qu'Ambroise voulait distinguer « soigneusement » (*diligenter*) l'eucharistie du corps historique du Christ. Mais ce n'était nullement son but. Il voulait plutôt prévenir l'objection : « Peut-être pourrais-tu dire : Je vois autre chose. Comment affirmes-tu que je reçois le corps du Christ ?²⁸⁹ » Pour ce faire, il affirmait que les lois ordinaires de la nature ne s'appliquent pas à l'eucharistie : comme le Christ est né de la Vierge contrairement à ces lois, de même, son corps est présent dans l'eucharistie contrairement aux lois ordinaires de la nature. La chair naturelle du Christ et le sacrement de cette chair adviennent à l'existence par la toute-puissance divine : et c'est ainsi qu'Ambroise a formulé l'affirmation que nous venons de citer, que Ratramne s'est abstenu de citer. C'est en raison de cette abstention qu'Hériger l'a interpellé pour lui adresser des reproches posthumes.

Ce qu'Hériger n'a pas signalé est que, dans un autre endroit, après avoir cité un autre texte d'Ambroise à la lettre, Ratramne l'a modifié dans le commentaire qu'il en faisait. Voici d'abord la citation

²⁸⁷ Cette image nous a été suggérée par une phrase de J.F. FAHEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn*, p. 50 : *Despite the fact that Ratramn, subjected Ambrose to a close exegetical study, commenting on him phrase by phrase as if to wring every nuance out of his meaning, he failed to understand the real import of the passage.*

²⁸⁸ *Liquet igitur quod praeter naturae ordinem uirgo generauit. Et hoc quod conficimus corpus ex uirgine est.* « Il est donc évident que la Vierge a enfanté hors du cours de la nature. Eh bien, ce que nous confectionnons, c'est le corps né de la Vierge. » AMBROISE, *De mysteriis* 8, 53, éd. B. BOTTE, p. 186-189 (trad. modifiée).

²⁸⁹ *Forte dicas : Aliud uideo, quomodo tu mihi adseris quod Christi corpus accipiam ?* AMBROISE, *De mysteriis* 9, 50, éd. B. BOTTE, p. 184-185.

d'Ambroise :

Le Christ est dans ce sacrement, parce que c'est le corps du Christ. Ce n'est donc pas une nourriture corporelle, mais spirituelle. Aussi l'apôtre a dit en parlant de son type : « Nos pères ont mangé une nourriture spirituelle, ils ont bu une boisson spirituelle » (1 Co 10,3). Car le corps de Dieu est un corps spirituel, le corps du Christ est le corps de l'Esprit divin, parce que le Christ est Esprit, comme nous le lisons : « Le Christ Seigneur est Esprit en face de nous » (Lm 4,20 LXX)²⁹⁰.

Mais quand il commente la fin de la citation, à partir de « parce que le Christ est Esprit », Ratramne dit ceci :

Il montre ouvertement de quelle manière il est tenu pour le corps du Christ, à savoir à cause de ceci : l'Esprit du Christ est en lui, c'est-à-dire la puissance du Verbe divin, qui non seulement nourrit l'âme, mais la purifie aussi²⁹¹.

²⁹⁰ *In illo sacramento Christus est, quia corpus Christi est. Non ergo corporalis esca, sed spiritalis est. Vnde et apostolus inquit de tipo eius ait : « quia patres nostri escam spiritalem manducauerunt et potum spiritalem biberunt » (1 Co 10,3). Corpus enim Dei corpus spiritale est, corpus Christi, corpus est diuini Spiritus, quia spiritus, Christus, ut legimus : « Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus ».* RATRAMNE, DC 61, p. 58 ; AMBROISE, *De mysteriis* 9, 58, éd. B. BOTTE, p. 190-191 (trad. modifiée : « type » à la place d'« image »).

²⁹¹ *Patenter ostendit secundum quid habeatur corpus Christi, uidelicet secundum id, quod sit in eo Spiritus Christi, id est diuini potentia Verbi. Quae non solum animam pascit, uerum etiam purgat.* RATRAMNE, DC 64, p. 59. Fahey (*The Eucharistic Teaching of Ratramn*, p. 50) pense que Ratramne n'a pas compris Ambroise. Cependant, il a reproduit la phrase deux fois de manière exacte juste avant. En partie parce que la méprise serait tellement élémentaire (Ratramne n'est pas affligé de la même inculture que le prêtre de campagne du diocèse de Salzbourg dont se plaignait Boniface au temps de l'évêque Virgile), et en partie parce qu'il ne répugne pas à omettre ce qui le dérange, nous pensons que la modification (un génitif à la place d'un nominatif) a été effectuée en connaissance de cause. Pourtant, ce n'est peut-être pas un faux comme nous l'entendrions : comme les clercs de la chancellerie pontificale qui, probablement pour étayer leurs dossiers dans les négociations entre le Pape Étienne II et Pépin III, ont inventé la Donation de Constantin, comblant ainsi un trou dans les archives en produisant un document qu'ils étaient peut-être persuadés devoir y trouver, Ratramne a pu faire dire à Ambroise ce qu'il était persuadé qu'Ambroise voulait vraiment dire. Voir R. McKITTERICK, *The Frankish Kingdoms*, p. 48 : *The weight of opinion now is that the document was forged in the papal Curia in Rome in about 756, perhaps with the cognizance of the Pope, in order to represent what may have been imagined to be legal rights...* et les indications bibliographiques sur la question aux nn. 23-29.

Le changement de « [le] Christ [est] Esprit » en « [l'] Esprit du Christ » renverse le sens de l'énoncé. En passant de l'incarnation à l'eucharistie, Ambroise insiste surtout sur l'état spirituel qui est celui du corps du Christ à partir de la résurrection²⁹² : non seulement c'est le corps ressuscité, spirituel, glorieux, qui est le corps de l'eucharistie, c'est le fait de la résurrection qui rend possible l'eucharistie. Ambroise y énumère les diverses manières d'être spirituel, toutes en continuité les unes avec les autres, du corps eucharistique :

Parce qu'invisible, caché dans le sacrement ; parce qu'aliment de l'esprit, grâce à l'Esprit qui opère en lui²⁹³ ; parce qu'accomplissement en esprit des figures de l'Ancien Testament ; enfin, parce qu'étant le corps de celui qui ressuscita *totus Spiritus* [devenu entièrement Esprit], ressuscitant *per omnia Deus* [Dieu en toutes choses]²⁹⁴.

C'est le sens de « le Christ *est* Esprit ». Pour en expliciter la portée réelle, Ratramne aurait dû écrire, par exemple :

Il montre ouvertement de quelle manière il est tenu pour le corps du Christ, à savoir à cause de ceci : le Christ est Esprit, c'est-à-dire : son corps ressuscité devenu spirituel par la résurrection est en lui, dans la puissance du Verbe divin, qui non seulement nourrit l'âme, mais la purifie aussi.

Mais, fidèle en ceci à Augustin, Ratramne concevait tout corps, y compris le corps ressuscité du Sauveur, comme un organisme localisé. On le constate dans le commentaire qu'il fait du texte d'Ambroise qu'il avait « tordu » :

Le corps de Dieu, assurément, est un corps spirituel, et le corps qu'il a pris de la Vierge Marie, qui a souffert, qui a été enseveli, qui est ressuscité, fut assurément un vrai corps. C'est-à-dire qu'il demeurerait visible et pouvait être touché. Mais le corps qui est appelé le mystère de Dieu n'est pas corporel mais spirituel. S'il est spirituel, il est par conséquent non

²⁹² H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 145.

²⁹³ Pour l'expression « aliment de l'esprit », H. de Lubac renvoie ici à CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, PG 73, 19-1656, col. 481B (sur Jn 6,27 : « Travaillez non pas pour la nourriture qui se perd, mais pour la nourriture qui demeure jusque dans la vie éternelle, celle que vous donnera le Fils de l'homme ») et col. 561C (sur Jn 6,48-50 : « Moi, je suis le pain de la vie. Au désert, vos pères ont mangé la manne, et ils sont morts ; mais le pain qui descend du ciel est tel que celui qui en mange ne mourra pas. »).

²⁹⁴ H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 151.

visible, ni palpable. Ici le bienheureux Ambroise ajoute : « Le corps du Christ » dit-il, « est le corps de l'Esprit divin ». Or l'Esprit divin n'existe ni en tant que corps, ni en tant que corruptible, ni en tant que palpable. Mais ce corps qui est célébré dans l'Église, selon les apparences visibles, est corruptible et palpable²⁹⁵.

Nous pensons que, dans l'esprit de Ratramne, il s'agissait moins d'une incompréhension que d'une certitude qu'Ambroise n'aurait pas pu identifier de manière univoque le corps né de Marie avec le corps invisiblement présent dans l'eucharistie, car pour lui, il n'était pas possible qu'Ambroise et Augustin ne soient pas en parfait accord entre eux. Mais Ambroise, que Myrrha Lot-Borodine a qualifié de « dernier des Pères grecs avant saint Augustin²⁹⁶ », s'exprimait de manière bien différente de l'évêque d'Hippone. Comme le corps du Christ ressuscité, les corps des justes ressuscités seront bien des corps – « ils seront changés en [devenant] impérissables, étant sauve la vérité du corps²⁹⁷ » – mais ces corps ne seront plus charnels, même s'ils ont été chair. Dans un sens ils seront encore chair, mais « chair *transfigurée*²⁹⁸ ». Ambroise recevait cette idée du « corps pneumatique de l'âme²⁹⁹ » d'Origène³⁰⁰, qui l'avait développée à partir de sa lecture de saint Paul. Cette qualité spirituelle (qui ne veut en rien dire irréaliste) du corps ressuscité fonde aussi bien le corps eucharistique que le corps ecclésial, la « construction spiri-

²⁹⁵ *Deus utique Christus, et corpus quod sumpsit de Maria uirgine, quod passum, quod sepultum est, quod resurrexit, corpus utique uerum fuit. Id est quod uisibile atque palpabile manebat. At uero corpus quod misterium Dei dicitur, non est corporale sed spiritale. Quodsi spiritale, iam non uisibile, neque palpabile. Hinc beatus Ambrosius subiungit : « Corpus » inquit « Christi, corpus est diuini Spiritus ». Diuinus autem Spiritus, nihil corporeum, nihil corruptibile, nihil palpabile, quod sit existit. At hoc corpus quod in ecclesia celebratur, secundum uisibilem speciem, et corruptibile est, et palpabile.* RATRAMNE, DC 62, p. 58 ; AMBROISE, *De mysteriis* 9, 58, éd. B. BOTTE, p. 190-191.

²⁹⁶ M. LOT-BORODINE, « La doctrine de la déification dans l'Église Grecque jusqu'au XI^e siècle. II », *RHR* 107, 1933, 8-85, p. 49.

²⁹⁷ *Immutabuntur enim iusti in incorruptionem, manente corporis ueritate*, AMBROISE, *Commentaires sur douze psaumes*, Psaume 1, 51, PL 14, 921-1180, 949C.

²⁹⁸ H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 148.

²⁹⁹ « Toute cette doctrine sur le corps pneumatique de l'âme est manifestement basée sur l'eschatologie de saint Paul », Gérard VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer – Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1945, p. 465.

³⁰⁰ ORIGÈNE, *Traité des principes* II, 2-3, éd. H. CROUZEL – M. SIMONETTI, t. 1 (Livres I et II), Paris, Cerf, SC 252, 1978, p. 246-275.

tuelle du corps du Christ³⁰¹ » opérée par la communion eucharistique, par laquelle les chrétiens deviennent « concorporels [au Christ] selon l'homme spirituel³⁰² ».

Mais Ratramne, tout en se réclamant d'Ambroise, est bien trop augustinien pour pouvoir recevoir cette doctrine. Il renverse la perspective de la citation que fait Ambroise des *Lamentations* selon une ancienne version latine plus proche de la Septante que n'est la Vulgate, « Le Christ Seigneur est Esprit en face de nous » (Lm 4,20), remplaçant l'affirmation que le Christ est esprit par l'idée de l'esprit du Christ, qu'il identifie avec « la puissance du Verbe divin » dans l'eucharistie. Ce n'est pas le corps né de Marie qui est dans l'eucharistie, car ce corps, maintenant au ciel, demeure un « vrai corps », donc « visible et palpable », ce qui n'est pas le cas du corps de l'eucharistie. Néanmoins, on peut appeler le corps de l'eucharistie « corps du Christ », voire le « corps de l'Esprit divin³⁰³ », car c'est l'esprit du Christ qui est à l'œuvre dans l'eucharistie, « qui non seulement nourrit l'âme, mais la purifie aussi ».

4. De la *mimesis* icônique à l'herméneutique

Lorsqu'aux chapitres 7 et 8 Ratramne explique comment il comprend la différence entre « vérité » (*ueritas*) et « figure » (*figura*), il termine ainsi son exposé :

Du point de vue de la réalité concrète, le pain n'est pas le Christ, la vigne n'est pas le Christ, les sarments ne sont pas les apôtres. Donc dans le premier exemple, le discours manifeste la figure, mais dans le deuxième exemple, la vérité, c'est-à-dire la signification nue et découverte, est montrée dans le récit³⁰⁴.

³⁰¹ [...] *spiritualis aedificatio corporis Christi*. FULGENCE DE RUSPE, *A Monimus* 2, 11,1, *Fulgentii episcopi opera*, éd. J. FRAIPONT, Turnhout, Brepols, CCSL 91, 1968, 1-64, p. 46.

³⁰² [...] *concorporales illi secundum spiritualem hominem...* PSEUDO-PRIMASIIUS, *Commentaire de l'Épître aux Hébreux*, PL 68, 679-794, col. 708B. On peut rapprocher cette expression du terme « inviscéré » : ch. 2, n. 271. Pour la dernière partie de ce paragraphe, voir H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 148-149.

³⁰³ [...] *corpus diuini spiritus*. RATRAMNE, DC 65, p. 59.

³⁰⁴ [...] *substantialiter nec panis Christus, nec uitis Christus, nec palmites apostoli. Quapropter hic figura, superius uero ueritas in narratione monstratur, id est nuda et aperta significatio*. RATRAMNE, DC 8, p. 44.

Cette dernière phrase du chapitre 8, relue à la lumière de la totalité du traité, nous permet de formuler une hypothèse quant à la compréhension qu'a Ratramne de la typologie biblique et sacramentelle, telle que nous avons pu l'analyser à la suite de Frances Young : Ratramne demeure marqué par la tradition de la *mîmêsis* iconique, dans laquelle l'accomplissement des figures devient salut pour les croyants par l'actualisation du sacrifice du Christ, et dans la cohérence narrative du récit de cet accomplissement des figures par le Christ. Mais s'il en est marqué, il s'en écarte aussi. Il peut encore comprendre les types vétérotestamentaires comme la manne en tant que voies d'accès au mystère du Christ pour ceux qui y participaient. Il refuse d'opposer « mystère » (*mysterium*) à « vérité » (*ueritas*) ou à « figure » (*figura*). D'ailleurs le « mystère », où se trouve la présence cachée d'une réalité invisible qui se manifeste par des moyens anormaux de signalisation, présuppose la « figure », faute de quoi il n'y aurait rien de caché ; et « figure » signifie une relation entre deux réalités, une visible, et l'autre invisible. Néanmoins, il ne s'agit pas de deux réalités juxtaposées, mais de la réalité *en tant que cachée* : c'est moins la réalité cachée qui se trouve dans la réalité visible, que la réalité cachée qui englobe la réalité visible. Ainsi, ce qui est visible *est* la réalité cachée en tant qu'elle se présente aux sens corporels³⁰⁵. Il s'agit donc bien d'une seule réalité appréhendée de deux manières : par les sens du corps, capables seulement de connaître les apparences visibles ; et par la foi, qui seule peut saisir la réalité intérieure et spirituelle. Si c'est une seule réalité, et si c'est plutôt ce qui est intérieur, invisible, et accessible à la seule foi qui englobe ce qui est extérieur, visible, et connaissable par les sens, et non pas le contraire, alors le corps et le sang du Christ présents dans l'eucharistie « en figure » (*in figura*), le sont de manière bien plus réelle que le pain et le vin, présents « en vérité » (*in ueritate*), car ils ne sont là que pour servir de signes de la présence du corps et du sang. Le pain ou le vin « contiennent » (*continet*)³⁰⁶ ; le corps ou le sang « existent »

³⁰⁵ RATRAMNE, DC 16, p. 47.

³⁰⁶ *Vinum quoque quod sacerdotali consecratione Christi sanguinis efficitur sacramentum, aliud superficiei tenus ostendit, aliud interius continet.* « Le vin qui devient le sacrement du sang du Christ par la consécration sacerdotale, montre une chose en surface, mais contient autre chose intérieurement. » RATRAMNE, DC 10, p. 45.

(*existit*)³⁰⁷. Un peu plus loin, à la fin du chapitre 16, Ratramne s'adresse au roi après s'être demandé si l'on peut parler de changement dans l'eucharistie, et, le cas échéant, de quel type de changement. Il est arrivé à la conclusion qu'il y a effectivement un changement dans l'eucharistie, et que ce changement est de type spirituel :

Selon ce qui concerne la corporéité des deux, les apparences sont celles des créatures corporelles ; mais **selon le pouvoir de ce qui est devenu spirituel**, ils sont les mystères du corps et du sang du Christ³⁰⁸.

Compte tenu du sens précis que Ratramne donne aux termes employés ici, on doit comprendre la citation ainsi :

Les apparences corporelles du pain et du vin demeurent connaissables aux sens corporels ; mais selon le pouvoir de ce qui a été rendu connaissable à la foi, ils sont, de manière intérieure et cachée, le corps et le sang du Christ.

Il s'agit d'une « identité dans la différence » : ce qui se donne à voir, toucher, à goûter, est du pain et du vin ; mais la foi y reconnaît le corps et le sang du Christ. Ratramne ne dit rien d'autre que Thomas d'Aquin dans l'hymne *Adoro te* :

<i>Visus, tactus, gustus, in te fallitur ;</i>	La vue, le toucher, le goût, défont en toi ;
<i>sed auditus solus tuto creditur.</i>	mais seul ce qui est entendu est cru en sûreté.
<i>Credo quidquid dixit Dei Filius ;</i>	Je crois tout ce qu'a dit le Fils de Dieu :
<i>Nihil ueritatis Verbo uerius.</i>	Rien n'est plus vrai que la Parole de Vérité.

Le mot et le concept de « vérité » demeurent au cœur des débats carolingiens autour de l'eucharistie, et nous avons vu que Paschase et Ratramne rattachent des concepts très différents à ce même mot. Pour Paschase, « vérité », de manière tout à fait classique, désigne l'adéquation de l'énoncé à la chose exprimée, tandis que pour Ratramne, elle renvoie à « la manifestation d'une chose par

³⁰⁷ [...] *iste panis, et calix, qui corpus et sanguis Christi nominatur et existit, memoriam representat dominicae passionis*. « [...] ce pain et cette coupe, que l'on appelle le corps et le sang du Christ et qui le sont, mettent devant nos yeux le mémorial de la passion du Seigneur ». *Ibid.* 99, p. 68.

³⁰⁸ *Secundum [...] quod utrumque corporaliter contingitur, species sunt creaturae corporeae, secundum potentiam uero quod spiritaliter factae sunt, misteria sunt corporis et sanguinis Christi*. *Ibid.* 16, p. 47.

ses indices normaux de signalisation ». En conséquence, si pour Paschase « vérité » s'oppose à « mensonge », ce qui est aussi le cas de saint Thomas dans la citation de l'*Adoro te*, pour Ratramne, « vérité » s'oppose à « figure ». Il ne s'agit pas d'une opposition entre le vrai et le faux, le réel et l'irréel, mais entre deux moyens d'accès à la réalité, l'une corporelle, et l'autre spirituelle. Mais serait-il exact de dire que Ratramne limite le champ signifiant de la figure à celui du langage métaphorique ? Ce que nous avons vu devrait nous faire hésiter avant de répondre affirmativement. Sa méthode, certes, est celle de la grammaire et de la logique. Brian Stock a montré que le débat eucharistique du IX^e siècle mettait en cause le sens du mot « sacrement » (*sacramentum*) au tournant du passage de l'Antiquité tardive au Moyen Âge, lorsque « des éléments coutumiers, non-écrits et réellement oraux de la théologie du haut Moyen Âge ont été confrontés [...] par la logique des textes écrits³⁰⁹ ». Car « sacrement » peut être approché par deux chemins différents. Soit on le considère comme le signe extérieur et visible d'une grâce intérieure et spirituelle, soit comme le sens spirituel et intérieur d'un signe – objet, symbole, ou rite – extérieur et visible. Dans le premier cas, on met en avant l'objectivité du sacrement en tant que *sacrum signum* ou « signe sacré » : c'est la voie d'accès symbolique. Dans le second, on est plutôt à la recherche du sens du signe ; sans refuser le caractère corporel du sacrement en tant que signe, on met en avant son interprétation : c'est la voie d'accès herméneutique. Le sacrement devient ainsi un objet pour la réflexion : comme le suggérait Guibert de Nogent (1053-1125 ?) dans son étude sur le sens du culte des reliques, *De sanctis et eorum pigneribus*, le corporel devient objet de pensée et donc ouverture au spirituel³¹⁰. C'est ce que fait déjà Ratramne. Là où Paschase affirme une réalité historique et encore présente, Ratramne, sans nier la réalité d'une présence, « a considéré l'eucharis-

³⁰⁹ [...] customary, unwritten, or genuinely oral elements in medieval theology were [...] being challenged by the authority of written texts. B. STOCK, *The Implications of Literacy*, p. 253.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 254 ; GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat – De bucella iudae data et de ueritate Dominici corporis – De sanctis et eorum pigneribus*, éd. Centre de traitement électronique des documents (Louvain-la-Neuve, Belgique), Turnhout, Brepols, CCILL.A 77, 1993.

tie comme un problème intellectuel à résoudre à l'aide de la grammaire, de la logique et de l'allégorie³¹¹ ». « Figure » (*figura*) et « vérité » (*ueritas*) sont des catégories de la compréhension : ce constat nous conduit à reformuler la question que nous nous sommes posée. Ce n'est pas que Ratramne limite le champ signifiant de la figure à celui du langage métaphorique ; il serait plus exact de dire qu'il cherche à rendre compte des sacrements, donc de l'eucharistie, au moyen d'une analyse langagière. En conséquence, il aborde l'eucharistie du point de vue de la compréhension que nous pouvons en avoir, comment nous pouvons accéder à la réalité de ce qu'elle est. Il ne met pas en question la réalité de ce qu'elle est, et il l'affirme même au besoin. Cependant, son approche grammaticale et logique comporte un défaut méthodologique : il applique de manière unilatérale aux réalités concrètes des définitions qui désignent proprement des manières d'utiliser et de comprendre des mots. Lorsque la compréhension traditionnelle dans ses diverses formes d'expressions comme « figure » et « mystère » aura été totalement oubliée – Paschase semble l'avoir largement oubliée, tandis que Ratramne ne la retient que de manière atténuée – une expression comme « il est évident que ce pain et ce vin existent en tant que figurant le corps et le sang du Christ³¹² » pourrait alors être compris comme simple métaphore ou figure de style, « ouvrant la porte aux théories de l'impanation et de la présence purement figurative³¹³ ».

Pour préciser ce que nous entendons par l'affirmation que Ratramne demeure marqué par la tradition de la *mimêsis* iconique, tout en s'en écartant, revenons aux chapitres 7 et 8 de son traité. Contrairement à Paschase, il revalorise la « figure » (*figura*), que ce soit l'eucharistie comme figure du corps et sang du Christ, ou la manne comme figure de ces mêmes réalités. Ce ne sont pas de simples métaphores : les réalités signifiées vivent et agissent cachées sous les voiles figuraux. Mais dans les exemples qu'il donne de « figure » (*figura*) et de « vérité » (*ueritas*) dans ces deux chapitres, « le discours manifeste la figure [le pain, la vigne, les sarments] » (*figura [...] in narratione monstratur*), tandis que « la vérité [c'est-à-dire : la réalité

³¹¹ [...] considered the eucharist as an intellectual problem to be solved with the help of grammar, logic, and allegory. B. STOCK, *The Implications of Literacy*, p. 268.

³¹² [...] *claret quia panis ille uinumque figurate Christi corpus et sanguis existit*. RATRAMNE, DC 10, 45.

³¹³ Raoul HEURTEVENT, *Durand de Troarn*, p. 192.

concrète] [...] est montrée dans le récit » (*ueritas in narratione monstratur*)³¹⁴. Dans le premier cas, un effort mental est nécessaire pour passer de la figure sensible à sa signification réelle, tandis que dans le second, le sens est directement accessible dans la surface du récit. Pour la clarté de l'expression française, nous avons traduit l'unique verbe latin *monstro* deux fois par deux verbes français différents, « manifester » et « montrer » ; nous avons aussi traduit un seul substantif, *narratio*, deux fois, la première fois par « discours », et la seconde par « récit ». Il s'agit de deux manières différentes d'appréhender la réalité : dans la phrase latine, une seule *narratio* gouverne un seul verbe (*ostendo*) et montre à la fois la *figura* et la *ueritas*. Mais la phrase laisse entendre deux démarches indépendantes, qui peuvent exister l'une sans l'autre, et ceci pour deux raisons. Premièrement, Ratramne donne deux listes d'exemples distincts, en donnant deux séries de cas qualitativement différents : dans la première, des figures, et dans la deuxième, des faits historiques, sans chercher ici à montrer comment des vérités historiques peuvent être elles-mêmes figures (comme l'événement de l'Exode est un type de la Pâque du Christ), ou comment une figure peut renfermer la réalité à laquelle elle renvoie (il aurait pu parler ici de la manne, mais il ne le fait pas). Deuxièmement, même si un seul sujet et un seul verbe renvoient au plan grammatical à la fois à la figure et à la vérité, la structure de la phrase en *hic [...] superius uero*, « ceci [montre une chose], mais cela [montre autre chose] » montre aussi qu'il s'agit de deux démarches bien distinctes.

Il nous semble qu'il insiste sur cette séparation pour cinq raisons :

1. Son souci de rendre totalement inconcevable la moindre possibilité d'une présence sensible du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie, et qui l'a conduit à adopter sa définition de « vérité » (*ueritas*) comme « signification nue et découverte », l'oblige à les séparer. En réalité, il ne les sépare pas, car il peut présenter vérité et figure de manière unifiée, comme lorsqu'il parle de la manne comme si elle était déjà communion au corps du Christ, ou de la présence du sacrifice du Christ dans la messe.

³¹⁴ RATRAMNE, DC 8, p. 44.

Mais quand il veut réfléchir sur la relation entre « vérité » et « figure », il se trouve acculé à séparer ce que par ailleurs il unit. C'est ainsi qu'il interprète le « compris de deux manières » (*dupliciter intelligitur*) de Jérôme comme affirmant qu'il y a deux chairs du Christ, l'une spirituelle, et l'autre matérielle, la première susceptible d'être présente « en figure », et la deuxième « en vérité ».

2. Ratramne, en tant que disciple d'Augustin comme Paschase, tient absolument à la corporéité du corps glorieux du Christ d'une manière qui oblige à le penser comme étant visible, palpable, et – il ne le dit jamais mais c'en est la conséquence logique – localement présent. Cependant, et contrairement à Paschase, il est bien conscient que la présence dans l'eucharistie d'un corps du Christ, qui, même glorifié, demeurerait soumis de quelque manière que ce soit aux contraintes du temps et de l'espace, conduirait à des conséquences absurdes, ce qu'il montre en particulier dans sa discussion du changement. Cette manière de concevoir le corps ressuscité du Christ le conduit également à la même manière d'interpréter « compris de deux manières » (*dupliciter intelligitur*) : deux chairs du Christ, l'une spirituelle, présente « en figure » dans le rite, et l'autre matérielle, présente « en vérité » au ciel.
3. Ratramne était un platonicien qui s'ignorait, comme d'ailleurs l'ensemble de ses contemporains. Dans son étude sur la théologie eucharistique de Ratramne, J.F. Fahey passe en revue les enseignements eucharistiques des contemporains de Ratramne – Godescalc, Raban Maur, Amalaire, Florus, Walafrid Strabon, Jean Scot Erigène – et y trouve un large consensus : l'eucharistie est le vrai corps du Christ, mais cette réalité invisible n'est pas le corps né de Marie³¹⁵. Comme Ratramne, ils devaient cette conviction à leur lecture d'Augustin ; et dans la mesure où leur pensée possédait une structuration philosophique, cette structuration était platonicienne. L'influence de Platon sur les écrivains carolingiens était essentiellement indirecte, par la médiation

³¹⁵ J.F. FAHEY, « The Distinction between Christ's Eucharistic and Historical Bodies » (ch. 4), 82-129, *The Eucharistic Teaching of Ratramn*, p. 100-118.

d'Augustin et d'autres Pères de l'Église, sans formulation explicite et technique³¹⁶ : et le danger que fait courir un platonisme indirect est de tomber dans un diphysisme qui sépare ce qu'un disciple de Platon sait unir. Les concepts platoniciens de participation et d'émanation étaient bien connus d'Augustin³¹⁷, mais inconnus de Ratramne. S'il les avait connus, il aurait peut-être su s'inspirer de la distinction établie par Platon entre l'Idée et le phénomène³¹⁸ afin de maintenir une distinction entre le corps sacramentel et le corps historique qui n'allait pas jusqu'à les séparer au point d'en faire deux corps. Il aurait pu les distinguer sans en faire deux réalités totalement étrangères l'une à l'autre, ni en y voyant une simple différence de qualités sensibles, et ceci grâce à une différenciation enracinée dans celle, fondamentale, qui permettait aux platoniciens de rendre compte de l'unité et de la distinction de tout l'être³¹⁹. Mais ces concepts n'étaient présents que de manière diffuse et indirecte, et demeuraient insaisissables aux Carolingiens lecteurs des Pères, ce qui les empêchait d'interpréter les Pères de manière juste, et laissait Ratramne sans les ressources nécessaires pour établir clairement les distinctions dont il semble avoir pressenti le besoin.

4. N'ayant pas de métaphysique adéquate, Ratramne s'est tourné vers l'herméneutique. En disant cela, nous n'entendons pas qu'il a cherché une métaphysique, n'en a pas trouvé, puis, faute de mieux, a choisi l'herméneutique, ce qui serait absurde. Il s'agit simplement de caractériser un état de fait. Il a travaillé avec les outils dont il disposait : la logique et la grammaire, ce qui détermine une méthode herméneutique. Or ces mêmes outils l'obligeaient à séparer ce que les devanciers dont ils se réclamaient maintenaient ensemble. Il pouvait affirmer l'unité, comme quand il commentait la manne, mais il ne pouvait pas en rendre compte sur le plan philosophique ou théologique.

³¹⁶ Gabriel BRUNHES, *La foi chrétienne et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1903, p. 23.55-56.71 ; Raymond KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londres, Warburg Institute, 1939, p. 22-23.

³¹⁷ Voir Christian PIETSCH, « Participatio », *AugL* 4, col. 471-477 ; Michael ERLER, « Plato, platonici », *AugL* 4, col. 755-762.

³¹⁸ J.F. FAHEY, *The Eucharistic Teaching of Ratramn*, p. 158-162.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 156.

5. Enfin, cette incapacité se ressent même au niveau de l'exégèse, lorsqu'il fait dire à Jérôme qu'on doit comprendre qu'il existe deux chairs du Christ : il sépare ce que Jérôme distinguait sans séparer. Par ses soucis et ses préoccupations, Ratramne se situait déjà dans cette perspective que H. de Lubac a qualifié de « physiquement ontologique », alors que pour Jérôme et les autres Pères, les soucis étaient « d'ordre spirituel et moral (sans préjudice de la portée métaphysique de leurs affirmations)³²⁰ » :

Dans l'explication des figures bibliques, c'est un même sens spirituel qui, sous l'un de ses aspects, est « mystique » ou « allégorique », c'est-à-dire doctrinal, relatif au Christ et à son Église, et, sous un autre aspect, « moral » ou « tropologique », c'est-à-dire plus précisément spirituel relatif à la vie de l'homme intérieur [...]. Le « dogme » et la « morale », ou, si l'on veut, le « mystère » et la « mystique », ne sont point deux domaines séparés. Leur implication mutuelle est constante, et elle est telle, en bien des textes, que l'analyse ne saurait les dissocier³²¹.

L'exploration des approches exégétiques de l'Antiquité chrétienne par laquelle nous avons commencé cette étude a montré que cette unité embrassait aussi la liturgie et les sacrements : Ratramne ne se situe plus dans cette unité désormais fracturée, et sa pensée témoigne de cette fracture, marquée par l'empreinte d'une *mimêsis* iconique qui n'exerce plus de fonction unificatrice. John Van Engen a montré que pour un penseur comme Augustin, des symboles (ou des figures) constituaient « des sources de connaissance importantes et entièrement véridiques³²² ». Mais l'opposition que Ratramne instaure entre « vérité » et « figure » montre qu'il est sorti de cette unité, même s'il semble ne pas en être conscient.

³²⁰ H. de LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 360.

³²¹ *Ibid.*

³²² [...] *utterly true and important sources of knowledge*. John H. VAN ENGEL, *Rupert of Deutz*, Berkeley, University of California Press, « Publications of the UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies » 18, 1983, p. 72, n. 63.

Conclusion de la première partie :

Entre *μίμησις*, herméneutique et *ἀλληγορία*

1. Hériger avait-il raison ?

Hériger de Lobbes avait-il raison dans ses critiques de Paschase et de Ratramne ? Nous avons vu que sa critique de Paschase allant jusqu'à l'accuser d'avoir faussé une citation de saint Ambroise est trop sévère¹ : Paschase ne dit jamais qu'il cite Ambroise, et, comme Hériger finit par l'admettre, Paschase a exprimé les idées d'Ambroise assez fidèlement, même sans reproduire ses mots précisément². En revanche, les notes d'Hériger dans les marges du manuscrit de Gand du traité de Ratramne sont parfaitement exactes. Dans la première, Hériger montre que Ratramne a eu soin d'omettre une phrase dans une série de citations exactes du *De mysteriis* d'Ambroise ; or, si Ratramne l'avait retenue, il aurait été évident que le commentaire qu'il faisait de ses citations contredisait ce qu'Ambroise y enseignait³. Dans la deuxième note marginale, à la fin de cette série de citations et de leur commentaire, Hériger donnait un autre texte d'Ambroise (mais qui vient du *De sacramentis*) montrant également que Ratramne modifiait par omission le sens d'Ambroise⁴. Finalement, malgré son inexactitude textuelle,

¹ HÉRIGER, *Dicta*, PL 139, col. 179C.

² *Ibid.*, col. 187B-C.

³ RATRAMNE, DC 57, p. 57, note *i.m.*

⁴ O Ratramne, cur pretermisisti, quod item dicit beatus Ambrosius ? « Sicut uerus est Dei Filius Dominus noster Ihesus Christus, non sicut homines per gratiam, sed sicut Filius ex substantia Patris, ita uera caro, sicut ipse dixit, quam accipimus, et uerus est potus ». « Ô Ratramne, pourquoi as-tu omis ce qu'a dit aussi le bienheureux Ambroise ? 'De même que notre Seigneur Jésus-Christ est le vrai Fils de Dieu, non par grâce comme les hommes, mais en tant que Fils de Dieu né de la substance du Père, aussi c'est sa vraie chair que nous recevons, comme il l'a dit, et une

Paschase était bien plus fidèle que Ratramne dans son interprétation d'Ambroise, au moins quant aux textes où il fait indirectement référence à l'évêque de Milan. Mais pouvait-il en être autrement ? Tous les deux répondaient à des questions qu'Ambroise ne s'était jamais posées. Paschase et Ratramne avaient besoin de montrer que leurs enseignements étaient en conformité avec la Tradition, mais rien chez les Pères ne pouvait leur fournir ce qu'ils cherchaient. Ils ont donc été acculés à une certaine créativité dans leur emploi de cette Tradition.

Mais surtout, Hériger laisse entendre l'importance d'Ambroise et d'Augustin dans ces discussions, auxquels on peut encore ajouter Jérôme. Godescalc avait formulé une théorie du triple corps du Christ, fruit d'un amalgame entre le dossier rassemblé par Paschase dans le chapitre 7 de son traité sur les trois manières de parler du corps du Christ dans l'Écriture⁵ et l'enseignement d'Augustin sur le triple mode d'être du Christ dans son Sermon 341⁶. Or, la confrontation de cette théorie avec celle de la « double chair » qu'Hériger et des écrivains postérieurs pensaient trouver chez Jérôme⁷ les obligeait à chercher comment faire concorder ces enseignements :

Il était impossible de laisser croire à un « dissentiment » entre ces deux grandes autorités, et l'on se devait d'établir, selon l'usage, que leur diversité apparente n'était point contrariété : *uarie loquuntur, sed non contrarie* (« ils ont parlé de manière diverse mais sans se contredire »)⁸.

Ce développement aboutirait à l'assimilation des « deux chairs », matérielles et spirituelles, qu'on pensait trouver chez Jérôme, aux deux premiers « corps », historique et sacramentel, qu'on pensait trouver chez Augustin (mais dont parlait Paschase dans un autre sens que celui qu'on prêtait à Augustin), à la lumière

vraie boisson'. » RATRAMNE, DC 68, p. 60, note *ad calcem* ; AMBROISE, *De sacramentis* 6, 1,1, éd. B. BOTTE, p. 138-139, trad. modifiée pour tenir compte de la version qu'utilisait Ratramne, où manquait le mot *sanguis*.

⁵ PASCHASE, DC 7, p. 37-40.

⁶ AUGUSTIN, Sermon 341 (Contre les hérétiques ariens), PL 39, 1493-1501, col. 1493. Le texte de la PL donne un deuxième sous-titre qui est un ajout éditorial : « Comment le corps du Christ est compris selon trois modes dans les Écritures ».

⁷ JÉRÔME, *Commentaire sur la Lettre aux Éphésiens* I, 1,7, PL 26, 451A.

⁸ H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 145-146 ; HÉRIGER DE LOBBES, *Dicta*, PL 139, col. 180A, 183B-C.

de la théorie de Paschase sur la présence objective qui identifie sans distinction ces deux corps⁹.

Tout ce développement ne pouvait qu'accentuer un oubli que nous constatons déjà dans les deux traités de Paschase et de Ratramne : celui de l'enseignement d'Ambroise sur le corps glorieux du Christ. Puisque, pour Ambroise, « le Christ Seigneur est Esprit en face de nous » (Lm 4,20 LXX)¹⁰, la présence du corps né de Marie dans l'eucharistie ne lui pose pas de problème. Mais Paschase comme Ratramne font violence à la pensée d'Ambroise en se réclamant de lui pour affirmer des conceptions de l'eucharistie qui découlent de leurs compréhensions respectives de l'enseignement d'Augustin sur les caractéristiques du corps glorieux du Christ. Pour Augustin, la présence au ciel du corps glorieux du Christ doit être comprise comme une présence de type local, ce qui ressort de manière évidente d'une phrase du *Commentaire sur l'évangile de Jean* : « Le corps dans lequel le Seigneur est ressuscité peut être en effet dans un lieu¹¹ ». L'idée ambrosienne d'un corps ressuscité devenu spirituel était encore tenue à l'époque carolingienne par Érigène, qui disait que le baptême :

semble ne rien conférer au corps en cette vie, en revanche, lors de la résurrection future, il le rendra immortel et incorruptible, de mortel et corruptible qu'il était [...] même dans la vie présente, la vertu du sacrement sanctifie les corps des fidèles, puisque ceux-ci deviennent le temple de Dieu¹².

Un peu plus loin, il précise sa pensée :

De même que l'homme charnel tout entier, corps et âme, est dit « chair », de même l'homme spirituel tout entier, corps et âme, est dit « esprit »,

⁹ *Ibid.* 1, 17, col. 790-791.

¹⁰ « *Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus* » (Lm 4,20, LXX). AMBROISE, *De mysteriis* 9, 58, éd. B. BOTTE, p. 190-191.

¹¹ [...] *corpus enim Domini in quo resurrexit, uno loco esse potest*. AUGUSTIN, Homélie 30, 1, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*. XVII-XXXIII, introd. et trad. M.-F. Berrouard, p. 616.

¹² [...] *sacramentum uisibile baptismatis nihil adhuc in hac uita corpori uideatur conferre, in resurrectionem tamen futura de mortali efficiet immortale, de corruptibili incorruptibile [...] etiam in praesenti uita sanctificat fidelium corpora uirtus sacramenti, cum templum Dei efficiatur*. JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* III, 2, éd., introd., trad. É.A. Jeauneau, Paris, Cerf, SC 180, 1972, p. 201-211.

parce que les hommes qui, par le Saint-Esprit, naissent dans le Christ, ne font plus qu'un, selon le corps et l'âme, avec ce même Esprit. Cela nous permet de comprendre que le sacrement du baptême préfigure la mutation de la chair en esprit, ce qui se produira (à la fin des temps)¹³.

Donc, dans « l'homme charnel » la chair et aussi l'esprit sont « charnels » ; mais dans « l'homme spirituel », l'esprit, mais aussi la chair, ont été transformés pour devenir spirituels. Mais, comme le corps ressuscité du Christ demeure un vrai corps, il s'agit de vrais corps, mais changés de corps terrestres en corps célestes :

Nous croyons que le Christ est apparu à ses disciples dans un tel corps après la résurrection, non pas dans un autre, celui qui est né de la Vierge, a été suspendu sur la croix et ressuscité d'entre les morts ; mais ce même [corps], changé de mortel en immortel, d'animal en spirituel, de terrestre en céleste¹⁴.

Cette perspective demeurerait marginale. On peut facilement comprendre qu'elle ait été impénétrable aussi bien pour un Paschase que pour un Ratramne, pour qui un vrai corps devait demeurer sensible, donc finalement charnel. C'est pourquoi, pour Paschase, le corps du Christ né de Marie est présent dans l'eucharistie à la manière d'un corps avec tous les attributs de la corporéité, parce que le corps ressuscité du Christ garde tous ces attributs. Mais pour Ratramne, ce corps né de Marie n'est pas présent, justement parce que ce corps garde tous les attributs de la corporéité, et que, s'il était présent, il le serait nécessairement de manière sensible.

¹³ [...] sicut totus homo carnalis, anima et corpore, caro dicitur, ita et totus homo spiritualis, anima et corpore, spiritus, quoniam nascentes homines in Christo per Spiritum Sanctum unum cum ipso spiritu efficiuntur secundum corpus et animam. Vbi datur intelligi quod sacramentum baptismatis mutationem carnis in spiritum futuram esse praefigurat. Ibid.

¹⁴ In tali corpore Christum suis discipulis post resurrectionem apparuisse credimus, non quod aliud illud, aliud quod natum est ex uirgine, suspensum in cruce, resuscitatum a mortuis, sed id ipsum de mortali in immortale, de animali in spirituale, de terreno in caeleste mutatum. ID., *Periphyseon* V, éd. É.A JEAUNEAU, I. 6054-6059, p. 186.

2. Quel corps du Christ est présent dans l'eucharistie ?

Quel corps du Christ est donc présent ? Déjà dans le *De corpore* de Paschase, le corps historique et le corps eucharistique sont tellement identifiés l'un à l'autre que l'on ne peut même pas parler de modes différents de présence : le même corps est présent de manière univoque, la seule différence étant que dans l'eucharistie cette présence n'est pas perceptible aux sens (sauf quand elle l'est !). Bien qu'il dise que « l'on parle du corps du Christ selon trois manières dans les saintes Écritures¹⁵ », Paschase tend à identifier le corps historique et le corps eucharistique tandis qu'il en détache le troisième, le corps ecclésial : « La théorie paschasienne, même lorsqu'elle conservait son ancienne étiquette, devenait ainsi de plus en plus, en fait, une théorie du double corps : corps historico-sacramentel, corps ecclésial¹⁶ ». Chez Ratramne, on a aussi l'impression qu'il y a deux corps différents, mais dans son cas c'est l'historique et le sacramentel qui sont mis en évidence. Mais chez les deux auteurs, le lien avec le troisième, le corps ecclésial, s'il est nettement affirmé, n'est pas caractérisé de manière bien claire. Aussi, nous avons essayé de montrer que Ratramne enseignait la réalité d'une présence du corps du Christ dans l'eucharistie, et qu'il n'était donc pas un zwinglien qui s'ignorait. Cependant, de manière un peu analogue à l'ambiguïté de Paschase au sujet de la possibilité pour les sens corporels de percevoir le corps du Christ dans l'eucharistie, maintes formulations de Ratramne admettent, au moins matériellement, une interprétation non réaliste si elles sont enlevées de leur contexte. On peut même aller un peu plus loin : comme la pensée de Paschase, tout en l'excluant formellement, favorise la possibilité d'une présence sensible du corps du Christ, la pensée de Ratramne, tout en enseignant la réalité de cette présence de manière au moins implicite, peut favoriser des prises de position non réalistes en théologie eucharistique.

¹⁵ *Tribus [...] modis in Scripturis sacris corpus Christi appellatur.* PASCHASE, DC 7, p. 37.

¹⁶ H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 184.

3. Qu'est-ce qu'un sacrement ?

Chez Paschase et chez Ratramne, la définition du sacrement héritée d'Augustin par l'intermédiaire d'Isidore a été modifiée de manière significative. Chez Augustin, à l'intérieur de la catégorie de signes, on n'est jamais loin de la perspective d'Éphrem sur la sacramentalité de la Création, ayant « pour principe les correspondances secrètes entre les choses qui se voient et les choses qui ne se voient pas¹⁷ » : cette perspective embrasse rite, symbole et mystère. Chez Isidore, la vision s'est rétrécie : les sacrements, qui demeurent des signes, le sont en tant qu'« instruments salvifiques mystiques », où l'Esprit Saint agit de manière cachée¹⁸. Chez Paschase, outre la tendance à l'abstraction que nous avons constatée, l'importance de l'effet salvifique caché est retenue, mais surtout il introduit l'idée d'une « force consécrationnaire » divine¹⁹, ce qui permet au sacrement-signe de « contenir » en quelque sorte son référent, le faisant passer dès lors du côté du sacrement-secret, le « secret » étant la présence cachée du corps historique du Christ. Ratramne introduit son commentaire de la même définition d'Isidore par un retour sur Augustin, en citant sa lettre 98 à Boniface pour souligner que le sacrement est caractérisé par une ressemblance, et donc par une identité, entre lui et son référent. Cette ressemblance englobe la nature sacrificielle de l'eucharistie, un aspect que Paschase ne conceptualise pas de manière bien claire, même s'il l'affirme. Ratramne met aussi en avant le sacrement-secret, mais dans une autre perspective que Paschase. Celui-ci le fait pour affirmer que le vrai corps du Christ est présent de façon cachée, tandis que Ratramne cherche à revaloriser la qualité de signe, donc souligne le côté secret afin d'écarter toute possibilité d'une présence sensible du Christ dans l'eucharistie. Dieu accorde le salut *secretius* (secrètement), « à ceux qui les reçoivent [les sacrements] par la foi²⁰ ». C'est la foi, et en aucun cas les sens corporels, qui permet de percevoir la présence du Christ « sous le voile des réalités corporelles », donc au moyen du sacrement en tant que signe.

¹⁷ M. LOT-BORODINE, « Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient », p. 674, n. 1.

¹⁸ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie*, p. 94.

¹⁹ [...] *secretius uirtute diuina caro consecratur*. « la chair est secrètement consacrée par la force divine », PASCHASE, *LC* 3, p. 24.

²⁰ [...] *accipientium fideliter*. RATRAMNE, *DC* 48, p. 55.

Aussi bien Paschase que Ratramne, mais déjà Isidore, opèrent une certaine reification et décontextualisation du sacrement. Ils le mettent à part de la liturgie, tandis que pour Augustin la liturgie elle-même est sacrement ; et ce faisant ils font passer l'eucharistie d'une célébration sainte à un objet sacré. Un tel déplacement tend à rendre inopérante la *mimêsis*, qu'elle soit symbolique ou iconique, car elle suppose un cadre de symbolisme vivant et un jeu complexe de signes à des niveaux variés. Les mentalités ont changé depuis la fin de l'Antiquité, et ont désormais besoin d'autres voies d'approche de la liturgie et des sacrements.

4. Quand advient le sacrement ?

Dans la conclusion de notre étude des liturgies gallicanes et romaines à la fin du premier volume, nous avons écarté l'idée qu'on puisse tenir les paroles de l'institution comme « paroles de consécration » telle qu'on comprendra cette expression plus tard. Il ne s'agit pas de dire que les *verba Domini* n'ont rien à voir avec le changement du pain et vin en corps et sang du Christ, mais qu'il ne convient pas de réduire la portée du récit à ce changement. Nous avons aussi signalé que le caractère invariable du récit d'institution dans les liturgies gallicanes, le fait que les paroles du Christ y sont citées avec solennité et un contexte où tous les autres éléments de la prière eucharistique étaient variables, ont pu donner un relief particulier au récit. Un tel développement aurait pu être favorisé par les évolutions du sentiment religieux que nous avons constatées dans notre étude de Paschase Radbert et de Ratramne : un attrait parmi les Francs et les Saxons pour l'idée d'une présence perceptible du Christ dans l'eucharistie. Une telle conception de la présence eucharistique ne pouvait qu'accentuer l'importance accordée au changement eucharistique, et donc au moment de ce changement. Ces différents éléments ont pu favoriser l'émergence d'une compréhension des paroles du Christ comme « moment » de la consécration.

5. Entre *μίμησις* [*mímêsis*] dramatique et *ἀλληγορία* [allégorie]

Nous avons proposé de caractériser la manière qu'a Paschase de comprendre et de manier les notions de « figure », de « caractère », et de « fonction figurale » comme des mises en œuvre d'une *mímêsis* dramatique, issue en quelque sorte de la *mímêsis* symbolique : il s'agit de la représentation d'une réalité par ce qui lui est dissemblable et qui peut être déchiffrée une fois que l'on possède la clef interprétative du code. Mais il ne s'agit plus, comme dans la *mímêsis* symbolique, de la re-présentation : cette nouvelle forme de *mímêsis* ne rend pas présente la réalité à laquelle elle renvoie, ni quand il s'agit de l'Écriture, ni quand il s'agit des sacrements. Elle ne possède aucune valeur ontologique, car, en raison de l'opposition entre « figure » et « vérité » que Paschase affirme, le signe, en tant que signe, ne peut pas participer à la réalité du signifié. Elle peut servir à expliquer des rites, comme dans l'interprétation que donne Paschase de la commixtion, ce qui lui permet aussi de fournir un enseignement catéchétique. Le rite tend à devenir une représentation dramatique, et non pas une mise en présence ou re-présentation. Lorsqu'il s'agit de l'eucharistie, il n'en a pas besoin, car le signifié est purement et simplement identifié au signe. Le pain et le vin deviennent presque des illusions d'optique : il suffirait d'obtenir les lunettes appropriées pour voir corporellement le corps et le sang du Seigneur qui s'y cachent : *latens ueritas*. Finalement, les deux conceptions de « vérité » qu'ont Paschase et Ratramne ne sont pas si différentes : ce qui se donne à voir. Simplement, pour Paschase, quand il s'agit de l'eucharistie, la « vérité » se cache, au moins ordinairement.

Quant à Ratramne, nous avons cherché à montrer que son esprit conserve des soubassements de structuration en provenance de la tradition de la *mímêsis* iconique : ce qui lui permet une revalorisation de la « figure » et une compréhension de l'eucharistie comme une « identité » du corps et du sang du Christ avec ce qui se donne à voir comme du pain et du vin, donc « dans la différence ». Mais, puisque sa méthode est celle d'une recherche du sens du signe, sa perspective est celle de la compréhension que nous pouvons avoir de l'eucharistie, et il aboutit à une séparation entre deux manières différentes de percevoir la réalité, l'une au moyen des sens et l'autre

au moyen de la foi. Enfin, et en ceci il rejoint Paschase, il concevait le corps ressuscité du Christ comme présent de manière locale. Tandis que Paschase en tirait la conclusion que ce corps devait être présent dans l'eucharistie de la même manière qu'au ciel, Ratramne en concluait qu'il ne pouvait pas être présent dans l'eucharistie. Mais étant donné qu'il ne tenait, qu'en partie et de manière affaiblie, à la tradition de la *mîmêsis* iconique, sa méthode herméneutique le conduisait à séparer corps eucharistique et corps historique. Il s'agissait presque de la « différence dans l'unité », mais ce n'était qu'une unité de langage, car on appelait tous les deux « corps », presque en dépit de leur différence de nature.

Il nous semble que l'on peut faire encore un pas de plus. Paschase et Ratramne croient tous les deux à la présence réelle du corps du Christ dans l'eucharistie ; mais Ratramne nie que cette présence soit celle du corps historique, qui serait nécessairement présent en tant que corps. Paschase et Ratramne sont tous les deux témoins d'un « tournant herméneutique » carolingien : Ratramne dans sa méthode théologique elle-même, et Paschase dans sa manière d'aborder les rites et les textes de la célébration eucharistique. Ils divergent dans leur compréhension de « figure » et de « vérité ». Pour Ratramne, la distinction entre les deux se trouve au niveau de l'entendement humain ; par conséquent, si le corps et le sang du Christ étaient présents « en vérité » (*in ueritate*), nos sens corporels en percevraient la présence ; puisque tel n'est pas le cas, c'est qu'ils sont présents « en figure » (*in figura*), de manière symbolique. Pour Paschase, loin d'être des catégories de l'entendement, « figure » et « vérité » renvoient à la réalité dans ses dimensions physique, historique et ontologique. Une réalité est présente « en vérité » lorsqu'elle est réellement ce que l'on dit qu'elle est. Elle est « en figure » quand, demeurant ce qu'elle est, elle signifie, évoque ou représente autre chose. Les concepts de « caractère » (*character*) et de « fonction figurale » (ce dernier non formulé par lui) permettent à l'eucharistie, tout en étant « en vérité » le corps et sang historiques du Christ, de représenter, de « jouer » autre chose dans l'exécution du rite. C'est la parole de Dieu qui permet à l'entendement humain de passer du visible à la réalité invisible. Comme le dit Brian Stock : « La distinction entre *ueritas* et *figura* n'est rien de plus que celle entre la parole ou

texte originel et le commentaire qui en est fait plus tard²¹ ».

Chacun de ces deux théologiens a donc contribué à un déplacement important dans le discours et la méthode théologique. Dans son étude fondamentale, *The Great Code*, le théologien canadien Northrop Frye a distingué trois phases du langage, dont Frances Young résume ainsi la présentation :

1. La phase métaphorique, « dans laquelle ‘ceci est cela’, où le langage possède du *mana*, du pouvoir, où le nom est présence, où la parole évoque la chose, et où le discours est poésie ».
2. La phase métonymique, « dans laquelle ‘ceci tient lieu de cela’, une phase qui engendre commentaire et déduction, où la métaphore est reconnue comme figure de style, et où des images métaphoriques peuvent illustrer un argumentaire conceptuel ».
3. « La phase dans laquelle la structure verbale se tient ‘à côté’ de ce qu’elle représente, où la chose évoque la parole, la métaphore devient ‘simplement métaphorique’ et l’induction remplace la déduction, et où la question du vrai et du faux, le caractère factuel de l’énoncé sont primordiaux²² ».

Frye met la Bible dans la première phase, et une grande partie de la doctrine chrétienne dans la deuxième. Il pense que c’est la troisième phase qui prédomine aujourd’hui, et que le rôle principal de la littérature, et surtout de la poésie, est de maintenir vivante la

²¹ *The distinction between ueritas and figura was nothing more than that between the original word and/or text and subsequent commentary.* B. STOCK, *The Problem of Interpretation*, p. 270. Pour ce paragraphe, voir tout le paragraphe de Stock qui se termine par cette phrase.

²² [...] in which « this is that », where language has *mana*, power, where the name is presence, the word evokes the thing, and the utterance is poetry [...] in which « this stands for that », a phase which spawns commentary and deduction, where metaphor is recognised as a figure of speech, and metaphorical images illustrate a conceptual argument... The phase in which the verbal structure is « beside » what it represents, the thing evokes the word, metaphor becomes « mere metaphor », inductive reasoning replaces deductive, and the issue of truth and falsity, the actuality of the statement, has primacy. F.M. Young, *Biblical Exegesis*, p. 144-145, avec renvoi à Northrop FRYE, *The Great Code. The Bible and Literature*, New York – Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1981.

première phase du langage pendant les temps des phases subséquentes²³. Mais la lecture des traités eucharistiques de Paschase et de Ratramne suggère que c'est dès l'époque carolingienne que la théologie commence à passer de la deuxième à la troisième phase. Aussi bien chez Paschase que chez Ratramne, l'énoncé se tient « à côté » de la réalité et la chose évoque la parole ; dans les deux cas, il s'agit non pas d'une théologie « de » l'eucharistie mais d'une théologie « sur » l'eucharistie, avec un discours abstrait et une recherche de précision conceptuelle, très différente, par exemple, de la prédication mystagogique d'un Ambroise. Quant à la métaphore, pour Paschase, elle est déjà réduite à la « simple métaphore », tandis que pour Ratramne, s'il peut encore contenir réellement son référent, sa manière de *dupliciter intellegere* est davantage une compréhension à deux niveaux qu'un type de compréhension où le sensible devient épiphanie de l'invisible qui se tient et agit en lui, et ceci aussi bien dans l'exégèse de l'Écriture que dans la compréhension des rites.

Frances Young rappelle que toute œuvre littéraire est d'une manière ou d'une autre « allégorique », dans le sens étymologique du terme, car ses mots ne sont pas à prendre uniquement dans leur sens littéral, mais cherchent aussi à évoquer autre chose²⁴, ce qui peut être encore le cas de textes relevant de la troisième phase de Frye : il s'agit d'*ἀλληγορία* dans son sens originel : *ἄλλος* + *ἀγορεύω* (« autre » + « je parle en public »). Paschase et Ratramne sont parmi les premiers praticiens d'une nouvelle *ἀλληγορία* ou « allégorie », qui peut être mise en œuvre de deux manières :

1. Le discours théologique spéculatif d'un type nouveau, où, contrairement à ce que H. de Lubac a relevé quant au discours patristique, non seulement « dogme » et « morale », « mystère » et « mystique »²⁵, mais aussi « sacrements » et « liturgie », sont devenus des domaines séparés, ce dont les traités de Paschase et de Ratramne sont tous les deux des illustrations, chacun à sa manière.
2. Le commentaire de la liturgie, dans lequel débouchent aussi bien la *mimesis* dramatique de Paschase que l'herméneutique de

²³ F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 144-145.

²⁴ *Ibid.*, p. 189-191.

²⁵ H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 360.

Ratramne, dont le σκοπός commun est la vérité dogmatique, formulée de manière indépendante de la liturgie au moyen du raisonnement à partir des premiers principes qui lui sont extérieurs, vérité que le commentaire cherche à illustrer²⁶. Pour illustrer le fonctionnement typologique, Frances Young évoque « les représentations picturales de la *Biblia pauperum* médiévale²⁷ ». Dans cette ἀλληγορία liturgique, on peut citer deux modèles : celui, « allégorique » dans le sens habituel du terme, d'Amalaire, où les rites servent à illustrer des interprétations qui n'ont pas de véritable lien organique avec ce qu'elles sont censées « expliquer » ; et celui, considéré comme « littéral », de Florus de Lyon, mais qui constitue lui aussi une ἀλληγορία, car c'est un commentaire théologique dont la méthode est plus proche des traités de Paschase et de Ratramne que des homélies mystagogiques d'Ambroise et d'Augustin.

Il faut maintenant revenir à la liturgie, car ce fut au cours des siècles qui ont précédé les travaux de Paschase et de Ratramne que la liturgie romaine a émigré au-delà des Alpes pour s'acclimater et s'inculturer en pays franc, conduisant les théologiens carolingiens à s'interroger sur le sens de la liturgie et des sacrements, et à trouver des réponses aux questions nouvelles qui surgissaient alors.

²⁶ Voir H. BRICOUT, « L'interprétation allégorique, une pédagogie ? », *LMD* 282, 2015/2, 55-78.

²⁷ F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 154.

Deuxième partie :

La réforme liturgique carolingienne et la recherche d'une compréhension de la liturgie

Un renouveau culturel s'était déjà amorcé lorsque Charles (le futur Charlemagne) avait succédé avec son frère Carloman (mort en 771) à leur père Pépin III en 768. Avec le secours de l'évêque missionnaire anglo-saxon Boniface, la réforme de l'Église se met en route aussi. Les premiers conciles de réforme ont lieu dès l'année 743 (Estinnes, puis Soissons, 744), pour restituer les biens ecclésiastiques aux Églises, restaurer la discipline ecclésiastique et redresser les mœurs du clergé. Cependant, Charles n'entend pas assister à ce renouveau en spectateur passif. Il veut non seulement l'encourager, mais même en prendre la direction. Son intention au point de départ est très modeste et de caractère purement utilitaire : redonner au clergé franc le minimum d'instruction nécessaire au ministère paroissial. Et ce minimum est vraiment peu de chose : lire et écrire, savoir par cœur le *Pater* et le *Credo*, être en mesure de célébrer la messe et d'administrer les sacrements, s'y reconnaître dans le comput des fêtes liturgiques. Il faudra donc des maîtres capables d'enseigner. On ne cherche pas des penseurs profonds ou des artistes raffinés, mais des clercs qui possèdent à fond les rudiments, capables d'inculquer l'orthographe, la prononciation et la grammaire latines. Ce programme à caractère plutôt utilitaire ne peut se comprendre qu'à la lumière de la mission que le roi carolingien a reçue le jour de son sacre : conduire au salut éternel le peuple qui lui a été confié. Le programme de réforme culturelle qu'il entreprend, dans la ligne de ses

prédécesseurs, vise trois buts : favoriser l'unité de l'Empire ; instruire le clergé et le peuple ; rendre à l'écrit son rôle dans l'administration.

On a parfois noirci un peu trop le tableau de l'indigence à la veille de la réforme carolingienne. À ce propos, il sera utile de retenir trois points :

1. Le latin tardif et vulgaire qui semble dominer dans le *regnum* franc ne constituait pas nécessairement un obstacle à l'enseignement de la foi ou à la célébration de la liturgie. On peut penser que les fidèles comprenaient la messe célébrée selon des livres ressemblant au *Missale Gothicum* ou au Missel de Bobbio ; si les clercs écrivaient le latin comme ils le prononçaient, et si, par exemple, ils ne faisaient pas la différence entre l'ablatif et l'accusatif, leurs ouailles devaient faire de même.
2. Même des personnes instruites qui connaissaient le « bon » latin pouvaient éprouver des difficultés pour se comprendre. En 722, Boniface est allé à Rome rendre compte de son travail missionnaire au pape Grégoire II. Ils se sont parlés en latin, mais n'arrivaient pas à se comprendre, jusqu'au moment où ils ont eu l'idée de mettre ce qu'ils voulaient se dire par écrit. Dès lors, ils ont réalisé qu'ils s'exprimaient tous les deux en latin, mais qu'ils le prononçaient de manière différente, le pape comme il l'avait appris à Rome en tant que langue maternelle, Boniface comme il l'avait appris en tant que seconde langue dans sa jeunesse monastique à Exeter¹.
3. La question du latin fait surgir la question théologique de la relation du langage aux sacrements, qui sera d'une grande importance dans les débats philosophiques et théologiques du Moyen Âge lorsqu'elle rencontrera la méthode dialectique². Boniface s'est opposé à l'évêque Virgile de Salzbourg au sujet de la question d'un prêtre qui baptisait *In nomine patris et filii*, « Au nom de la patrie et de la fille ». Virgile pensait

¹ R. McKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge University Press, 1989, p. 11-12 et n. 20.

² À ce propos voir Irène ROSIER-CATACH, *La parole efficace : signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, « Des Travaux », 2004.

que le baptême ainsi administré était valide, et Boniface qu'il était invalide et devait être donné de nouveau. Interrogé, le pape Zacharie répondit :

Mais, frère très saint, si celui qui baptise n'introduit ni erreur [théologique] ni hérésie, mais simplement en raison de son ignorance de la langue latine se trompe en baptisant, comme nous venons de le dire, nous ne pouvons pas consentir à ce qu'ils soient de nouveau baptisés³.

La réforme liturgique fait donc partie de cet effort culturel qu'on appelle la Réforme carolingienne, dont la portée a sans doute dépassé les buts très modestes que les souverains s'étaient fixés. Au long du siècle qui a précédé la réforme, liturgistes, évêques, prêtres et moines ont fait preuve d'un réel intérêt pour la liturgie romaine, comme en témoignent les sources les plus anciennes, telles que le Missel irlandais palimpseste de Munich, le *Missale Francorum*, le *Missale Gallicanum Vetus*, le *Missale Gothicum* et le Missel de Bobbio. Mais il n'y aurait pas eu de véritable réforme liturgique (par opposition aux simples changements liturgiques) sans les pouvoirs séculiers qui en sont les promoteurs et les instruments. Néanmoins, cette romanisation partielle de la liturgie gallicane, spontanée et non-organisée, a certainement aidé à la réception et au succès de la réforme. Même si ce n'est ni Pépin, ni Charlemagne qui composent les livres liturgiques, ces chantiers se font à leur demande, et ils donnent les moyens dont ils disposent pour les réaliser. Cela ne signifie pas que les souverains carolingiens soient pragmatiques au point d'instrumentaliser la religion à la seule fin de fortifier leur pouvoir personnel ; ce sont des personnages profondément pieux et soucieux du bien de l'Église, convaincus d'avoir la mission sacrée d'étendre l'annonce de l'Évangile. Pour y parvenir, il est nécessaire d'avoir des clercs instruits qui puissent enseigner le peuple chrétien, convertir les peuples barbares et célébrer dignement. L'extension de l'empire poursuit le même objectif, à côté d'autres objectifs sans doute moins religieux. Néanmoins, pour les souverains carolingiens, christia-

³ *Sed, sanctissime frater, si ille, qui baptizauit, non errorem introducens aut heresim, sed pro sola ignorantia Romane locutionis infringendo linguam, ut supra fati sumus, baptizans dixisset, non possumus consentire, ut denuo baptizentur. Epistolae Merowingici et Karolini Aevi*, t. 1, S. Bonifatii et Lulli Epistolae 68, éd. E. DÜMMLER Berlin, Weidmann, MGH Ep 3, 1947, p. 336.

nisme et royauté forment une unité indissociable. De ce fait, la réforme liturgique, au service de la réforme de l'Église, est au vrai sens du terme une affaire d'État.

Cette réforme liturgique a transformé en profondeur la manière de célébrer : d'une liturgie gallicane plus ou moins romanisée, les Francs sont passés en quelques décennies à une liturgie romaine gallicanisée. Nous allons maintenant étudier cette liturgie à partir de ses sources principales, afin de repérer comment la liturgie romaine a été modifiée dans sa réception chez les Francs, et dans quelle mesure les deux formes de typologie constatées dans les liturgies gallicanes et romaines ont pu y être intégrées. Puis nous passerons à la question de la compréhension de la liturgie. On constate déjà un souci de comprendre les liturgies gallicanes et insulaires dans la première phase de leur romanisation, la phase dont témoignent les sources que nous venons de citer, comme le Missel de Bobbio : c'est ce qu'attestent des documents comme le Commentaire irlandais de la messe qui fait partie du Missel de Stowe, ou les Lettres du Pseudo-Germain dont il sera question au chapitre 5. C'est dans ces documents qu'on constate les premiers développements de ce qu'on désigne habituellement comme des commentaires allégoriques de la liturgie. Cette allégorie s'est développée dans le contexte de la romanisation de la liturgie qui a pu attiser le désir de mieux comprendre les nouvelles manières de célébrer. En outre, le Commentaire du Missel de Stowe provient d'une source qui témoigne d'une liturgie insulaire romanisée qui a rencontré des résistances et que le scribe Moelcaich a essayé de rendre plus conforme aux usages irlandais : ces nouveautés pouvaient susciter des difficultés et des résistances. Ce dernier chapitre de notre étude se fera non pas à partir des textes euchologiques, mais surtout à partir des rites, car ce sont les rites que les commentaires dits allégoriques, comme celui d'Amalaire, cherchent à interpréter. Nous tiendrons compte aussi des chants, car les chants liturgiques peuvent donner le sens des rites qu'ils accompagnent. Dans cette prise en compte rituelle, nous retournerons aux liturgies gallicanes et romaine, par une étude de leurs offertoirs et de leurs rites autour de la fraction et de la communion, avant de passer aux liturgies romano-franques. Cette étude peut aussi contribuer à la vérification des conclusions tirées à partir de l'étude des textes : la liturgie est action, donc elle n'est pas réductible à ses textes, quelle que soit leur importance.

Chapitre 4

La réforme liturgique carolingienne : des *libelli bene correcti* ?

0. Les sources liturgiques romano-franques¹

01. Les gélasiens du VIII^e siècle

En usage à Rome aux VII^e et VIII^e siècles dans des églises presbytérales, une version du sacramentaire Gélisien ancien est arrivée en Gaule vraisemblablement à la fin du VII^e ou au début du VIII^e siècle. Ce sacramentaire a dû y être assez largement diffusé au cours du VIII^e siècle ; avec des témoins du Grégorien du type II (proches du Grégorien de Padoue), il y a contribué à une romanisation progressive de la liturgie, née surtout d'initiatives locales, dont témoignent les sources liturgiques gallicanes dont nous disposons aujourd'hui, et ceci avant toute initiative de la royauté franque. Ces deux types de sacramentaires n'étaient pas les seuls moyens par lesquels des textes romains ont circulé parmi les Francs : son examen du *Missale Gothicum* et du Missel de Bobbio a conduit A. Chavasse à postuler la présence, dans la Gaule du VII^e siècle, d'un autre ancien sacramentaire romain, pré-gélisien et pré-grégorien, dont une grande partie du contenu était commune avec le *Veronense*². Mais cette lente pénétration des usages romains a franchi un pas décisif vers 760-770 avec la compilation et la diffusion rapide des gélasiens du VIII^e siècle.

¹ Le chiffrage de cette section « 0 » indique un complément d'information, non essentiel à la démonstration faite par l'auteur, mais pouvant s'avérer nécessaire afin de mieux en saisir la pertinence ensuite.

² A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélisien*, p. 595-678.

011. La compilation du prototype

Ce nouveau type de sacramentaire a été confectionné, probablement à l'abbaye de Flavigny (Bourgogne) vers 760-770, à partir de deux sources principales, un sacramentaire de type Gélasien ancien et un sacramentaire Grégorien de type II. Comme le dit M. Metzger :

Ces deux sacramentaires, apparemment aussi complets l'un que l'autre, sont à la fois convergents et bien différents, en tous les secteurs. Plutôt de choisir entre les deux, on préféra les combiner, pour en faire un nouveau Livre, adapté à l'évolution liturgique en cours³.

Ce livre est le « Gélasien du VIII^e siècle », ou « Gélasien franc », ou « Sacramentaire du roi Pépin »⁴. On y a intégré quelques autres textes romains avec des additions d'origine gallicane. Le compilateur (ou les compilateurs) a (ont) cherché d'abord à utiliser sans omission (ou presque) la totalité des pièces contenues dans ses deux sources principales, afin d'obtenir des messes à cinq formules en incorporant les fêtes propres de ses deux sources. Pour éliminer autant que possible les redoublements de textes occasionnés par la fusion des deux livres – dont les rédacteurs avaient souvent puisé aux mêmes sources –, il a intégré d'autres formules d'origine romaine, probablement en provenance d'un sacramentaire prégrégorien, mais également pour les messes des dimanches ordinaires, une liste

³ TSMO 70, p. 107.

⁴ Voir CLLA.1, p. 159 ; CLLA.S 368 ; Pierre DE PUNIER, « Le sacramentaire romain de Gellone », *EL* 48, 1934, p. 3-65.157-197.357-381.517-533 ; 49, 1935, p. 109-125.209-229.305-347 ; 50, 1936, p. 3-33.261-295 ; 51, 1937, p. 13-63.93-135.269-309, 52, 1938, p. 3-27 ; E. BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires romains. 2 : Les textes remaniés. 1. Le Gélasien du VIII^e siècle*, Québec, Presses universitaires Laval, « Bibliothèque Théologique de Laval », 1952. (BOURQUE 2/1), p. 223-233 ; A. CHAVASSE, « Le sacramentaire gélasien du VIII^e siècle. Ses deux principales formes », *EL* 73, 1959, p. 249-298 ; ID., *Le sacramentaire dans le groupe dit « gélasiens du VIII^e siècle ». Une compilation raisonnée. Étude des procédés de confection et Synoptiques nouveau modèle*, 2 t., Steenbruges, Abbaye Saint-Pierre, IP 14 A/B, 1984 ; Bernard MORETON, *The Eighth Century Gelasian Sacramentary. A Study in Tradition*, Oxford University Press, OTM, 1976 ; M. KLÖCKENER, « Sakramentarstudien zwischen Fortschritt und Sackgasse. Entschlüsselung und Würdigung des zusammenfassenden Werkes von Antoine Chavasse über die Gelasiana des 8. Jahrhunderts », *ALw* 32, 1990, p. 207-230.

indépendante de formulaires dominicaux⁵. Enfin, il a retenu un nombre restreint de pièces d'origine locale – c'est-à-dire gallicane –, pour compléter son livre, avec des rituels francs (ou plutôt des rituels hybrides romano-francs qui se trouvaient déjà dans le Gélasien ancien)⁶. Le prototype de ce sacramentaire d'un nouveau type – de contenu essentiellement romain mais de facture franque –, est aujourd'hui perdu, mais il en subsiste une douzaine de manuscrits qui en dérivent, appartenant à deux recensions successives de l'ouvrage, et tous différents les uns des autres. Des historiens de la liturgie ont attribué ce projet à une initiative du roi Pépin (751-768)⁷. L'occasion a pu être le séjour en pays franc du pape Étienne II de 754 à 760⁸. Pépin était déjà zélé pour la romanisation du culte⁹, et la présence du pape avec la chapelle pontificale au complet n'était pas sans effet sur les projets du roi (d'ailleurs ce séjour a profondément influencé bien d'autres aspects de la vie ecclésiastique en pays franc¹⁰).

⁵ A. CHAVASSE, « Les oraisons des dimanches ordinaires », *RBen* 93, 1983, p. 33-70.177-244 ; *ID.*, *Le sacramentaire dans le groupe dit « gélasiens du VIII^e siècle »*, t. 1, p. 93-103.

⁶ *Liber sacramentorum Gellonensis*, introd., tables et indices J. DESHUSSES, Turnhout, Brepols, CCSL 159A, 1981, « Introduction », p. XXIV-XXV (GeG) ; TSMO 70, p. 108-109.

⁷ E. BISHOP, « The Litany of the Saints in the Stowe Missal », *Liturgica Historica*, 137-164, p. 152, n. 1 ; A. CHAVASSE, « Le sacramentaire gélasien du VII^e s. Ses deux principales formes », *EL* 73, 1959, p. 249-298 ; *ID.*, *Le sacramentaire dans le groupe dit « gélasiens du VIII^e »* ; M. KLÖCKENER, « Sakramentarstudien zwischen Fortschritt und Sackgasse », p. 207-230 ; C. VOGEL, *Medieval Liturgy*, 1986, p. 71 ; É. PALAZZO, *Le Moyen Âge*, p. 70.

⁸ Pépin III est roi depuis 751 ; Étienne II vient le voir pour demander de l'aide militaire contre les Lombards. Pendant son séjour le pape donne de nouveau l'onction royale à Pépin et à ses fils Charles et Carloman, et Pépin promet de rendre au pape les territoires occupés par les Lombards.

⁹ Voir C. VOGEL, « Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne », *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma fino all'800*, SSAM 7, Spolète, 1960, p. 185-330.

¹⁰ Pour l'influence sur la liturgie du séjour du pape Étienne, voir Theodor KLAUSER, « Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom achten bis zum elften Jahrhundert », *HJ* 53, 1933, 169-189, p. 174, repris dans *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*, éd. E. DASSMANN, Münster, Aschendorff, JbAC.E 3, 1974, 139-154.

012. Le contenu des gélasiens du VIII^e siècle

L'ordonnance habituelle des formulaires du Temps est à six éléments, comme dans le Gélisien ancien, non pas celle à trois éléments comme dans le Grégorien : deux oraisons (généralement sans titre, mais parfois *oratio*), une secrète (*secreta*, mais quelquefois *super oblata*), la préface (*contestatio*, gallicane, mais très exceptionnellement *praefatio*), une postcommunion (*post communionem*), et une prière sur le peuple (*super populum*, rarement *ad populum*)¹¹. Dans les formulaires des saints, trois des formulaires sur cinq n'ont qu'une seule oraison avant la secrète (structure grégorienne), deux sur cinq en ont deux (structure gélasienne), et quelques formulaires seulement en ont trois (structure archaïque)¹². Les stations sont généralement indiquées, sauf dans le Sacramentaire d'Angoulême, où elles sont le plus souvent omises¹³.

Les travaux de P. de Puniet et d'E. Bourque ont conduit à diviser cette famille de sacramentaires en deux recensions. Ils ont vu dans le Sacramentaire de Gellone la première recension du Gélisien du VIII^e siècle, et dans tous les autres les témoins d'une deuxième recension, établie probablement par la même équipe que la première et peu de temps après¹⁴. A. Chavasse a affiné ce schéma, en montrant que cette révision cherchait surtout à pousser plus loin dans leur application, les principes qui avaient gouverné l'établissement de la première version, tout en se rapprochant davantage de la source grégorienne. Par ailleurs, il a mis en évidence que l'archétype de la deuxième recension n'était pas le Sacramentaire de Gellone lui-même, mais un autre sacramentaire, aujourd'hui perdu (« Gélisien franc I »), qui a servi de texte de base pour un autre manuscrit (« x »), lui aussi disparu – source directe du Sacramentaire de Gellone et des autres témoins de la première recension. C'est le « Gélisien franc I » qui a servi de base pour le travail de révision, qui a abouti à un deuxième archétype (« Gélisien franc II ») également perdu. Du « Géli-

¹¹ A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome*, p. 218 ; « Introduction », *Liber sacramentorum Gellonensis*, J. DESHUSSES, p. XVII.

¹² TSMO 70, p. 110.

¹³ *Ibid.*, p. 109, n. 4.

¹⁴ P. de PUNJET, « Le sacramentaire romain de Gellone », *EL* 48, 1934, p. 12-23 ; BOURQUE 2/1, p. 255-271.

sien franc II » dérivent directement deux sacramentaires qui se trouvent aujourd'hui à Saint-Gall (*mss.* 348 et 350) et un sacramentaire « y », perdu, source des autres témoins de la deuxième recension.

013. *La première recension : le Sacramentaire de Gellone*

Le témoin principal de la première recension est le Sacramentaire de Gellone, Paris BnF *lat.* 12048¹⁵. Il a été copié probablement dans le diocèse de Meaux, à l'abbaye Sainte-Croix (plus tard Saint-Faron), mais pour une église du diocèse de Cambrai, – vraisemblablement la cathédrale à la demande de son évêque Hildoard –, d'où il est parti pour l'abbaye de Gellone (Saint-Guilhem-du-Désert), dès sa fondation en 804 ou peu après, et dont il a pris le nom¹⁶.

La paléographie invite à dater le manuscrit de la deuxième moitié du VIII^e siècle et les enluminures vers 780¹⁷. Mais J. Deshusses a remarqué plusieurs caractéristiques liturgiques qui indiquent une date vers la fin de cette période¹⁸, conclusion qui a été confirmée par les recherches d'A. Chavasse¹⁹.

014. *La deuxième recension*

Peu de temps après sa confection vers 760-770, le « Gélasien franc I » a servi de base pour un travail de révision, qui a produit le « Gélasien franc II », tête de lignée de la deuxième recension. Nous ne présentons ici que les témoins cités dans ce travail.

0141. Le Sacramentaire d'Angoulême

Le Sacramentaire d'Angoulême, BnF *lat.* 816²⁰, a été copié pour une église d'Angoulême à la fin du VIII^e ou au début du IX^e

¹⁵ CLA 618 ; CLLA.1 855 ; CLLA.S 855, 392 ; BOURQUE 2/1, 22 ; J. DESHUSSES, « Le Sacramentaire de Gellone dans son contexte historique », *EL* 75, 1961, p. 193-210.

¹⁶ *Liber sacramentorum Gellonensis*, J. DESHUSSES, « Introduction », p. XX-XXIII.

¹⁷ E. Heinrich ZIMMERMANN, *Vorkarolingische Miniaturen*, t. 1, Berlin, Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, « Denkmäler deutscher Kunst », 1916, p. 90 ; A. WILMART, « Le copiste du Sacramentaire de Gellone au service du chapitre de Cambrai », *RBen* 42, 1930, 210-222, p. 222.

¹⁸ *Liber sacramentorum Gellonensis*, J. DESHUSSES, « Introduction », p. XVIII-XIX.

¹⁹ A. CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasien*, p. 556.

²⁰ *Liber Sacramentorum Engolismensis. Manuscrit B.N. Lat. 816 ; le sacramentaire gélasien d'Angoulême*, éd. Patrick SAINT-ROCH, Turnhout, Brepols, CCSL 159C, 1987 (GeA).

siècle²¹, mais de toute façon avant le décès de l'évêque d'Angoulême Sideramnus en 844, car la date de son décès a été ajoutée en haut du f. 72r²². C'est en toute probabilité le témoin le plus ancien de la deuxième recension ; Saint-Roch a proposé de dater le sacramentaire entre 768 et 781²³.

0142. Le Sacramentaire de Saint-Gall

Le Sacramentaire de Saint-Gall, *Stiftsbibliothek codex 348*²⁴, a été copié soit entre 790 et 800, entre 813 et 814, ou en 817, dans le nord de l'Italie ou dans la *Rhaetia Curiensis*. Il a servi brièvement à Coire, mais dès le premier quart du IX^e siècle il est passé à Saint-Gall²⁵. Comme son cousin, le Saint-Gall *Stiftsbibliothek codex 350*²⁶, il dérive directement de l'archétype « Gélisien franc II ». Il a dû servir à l'autel jusque peu après l'an 1000, car il comporte des annotations dans un but purement pratique dont les plus récentes datent des alentours de cette année²⁷.

0143. Le Sacramentaire d'Autun

Le Sacramentaire a été communément désigné par plusieurs titres : de Berlin (où il se trouve), d'Autun (l'hypothèse d'une origine autunoise a été émise par son éditeur moderne, O. Heiming), ou Phillipps (au XIX^e siècle le manuscrit a appartenu brièvement à Sir

²¹ CLLA.1 860 ; CLLA.S 860, 393/4 ; BOURQUE 2/1, 23 ; *Liber Sacramentorum Engolismensis*, P. SAINT-ROCH, « Introduction », p. VIII-IX.

²² *PRIDIE NONAS IVNII SIDERAMNVS EPISCOPVS MIGRAVIT CVM CHRISTO*. GeA p. 146 ; *Liber Sacramentorum Engolismensis*, P. SAINT-ROCH, « Introduction », p. IX.

²³ Résumés dans *Liber Sacramentorum Engolismensis*, P. SAINT-ROCH, « Introduction », p. XV-XXIII.

²⁴ *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung. Codex Sangall. No. 348. St Galler Sakramentarforschungen I*, éd. L.C. MOHLBERG, Münster, Aschendorff, LQ 1/2, 1918, 1939, 1971 (GeS).

²⁵ CLLA.1 830 ; CLLA.1 830, 381/2 ; BOURQUE 2/1, 24.

²⁶ *Ein St. Galler Sakramentar-Fragment (Cod. Sangall. n° 350) als Nachtrag zum fränkischen Sacramentarium Gelasianum (Codex Sangall. n° 348)*, Münster, Aschendorff, LQF 31, 1939 ; CLLA.1 831 ; CLLA.S 831, 382 ; BOURQUE 2/1, 24. D'origine (date, lieu et modèle) semblable au *Saint-Gall 348*, il n'en subsiste aujourd'hui qu'une partie : V^e semaine du Carême, dimanche des Rameaux, samedi saint, Pâques et semaine pascalle, dimanche *post albas* et Pâques *annotina*, et les dix derniers *libelli* votifs, à peine 58 pages sur un codex qui devait en compter au moins 376.

²⁷ BOURQUE 2/1, p. 128-129.

Thomas Phillipps avant son acquisition par la Bibliothèque royale de Berlin en 1887), *Deutsche Staatsbibliothek Berlin ms lat. 105* (Phill. 1667)²⁸. Il a été copié dans les dernières années du VIII^e siècle ou au début du IX^e siècle, dans l'est de la France ou à Autun, avant d'arriver dans les environs de Trèves dès le IX^e siècle²⁹.

02. Le Sacramentaire grégorien en pays franc

Nous avons déjà rencontré la famille grégorienne dans son contexte natif romain, mais à travers des témoins non-romains, car nous ne disposons d'aucun manuscrit d'origine romaine de la liturgie de cette ville. Il faut maintenant examiner brièvement cette famille dans le contexte de l'empire franc, car par le fait même de son arrivée, elle a changé de statut :

Ces importations romaines reçoivent un caractère officiel. Pour les nouveaux utilisateurs, ces livres liturgiques ne sont plus des collections composites de textes romains, mais *la liturgie romaine* transplantée chez eux³⁰.

Notre propos n'est pas de trancher le débat entre historiens sur les moyens juridiques mis en œuvre ou non pour « officialiser » ces livres, car quelle que soit la réponse, l'expression de dom Deshusses dit l'essentiel : par le fait même de leur existence et leur présence, ces livres sont *la liturgie romaine* passée au-delà des Alpes. Ceci transparaît dans le titre que la chancellerie impériale d'Aix-la-Chapelle a donné à l'*Hadrianum*, mais aussi dans le titre du Gélisien ancien : *Liber sacramentorum romanae aecclesiae ordinis anni circuli* – titre repris avec des variantes dans certains témoins du gélisien franc³¹. Ils sont devenus des modèles à imiter et à reproduire, des « édition-types », selon l'expression que nous avons employée au chapitre 4 du premier tome de cette étude. Cette imitation et cette reproduction n'exclurent nullement une grande créativité et une grande liberté dans leur transmission.

²⁸ *Liber Sacramentorum Augustodunensis*, éd. O. HEIMING, Turnhout, Brepols, CCSL 159B, 1984 (GeB).

²⁹ CLLA.1 853 ; CLLA.S 853, 390/1 ; BOURQUE 2/1 27 ; *Liber Sacramentorum Augustodunensis*, O. HEIMING, « Introduction », p. XII.XIII-XVIII.

³⁰ J. DESHUSSES, « Les sacramentaires », p. 39.

³¹ GeV, p. 7 ; aussi GeS, p. 1 ; GeB, p. 4.

021. La réception de l'*Hadrianum* en Gaule franque

Malgré cette exemplarité, ce livre comporte deux inconvénients pour un usage ordinaire dans le *regnum* franc. Le premier tient à son caractère stationnal : il ne contient pas l'ensemble des célébrations de l'année, mais seulement celles qui sont présidées par le pape. C'est ainsi que ne s'y trouvent point : les messes après l'Épiphanie, après l'Octave de Pâques³², et après la Pentecôte ; les rituels des funérailles et de la réconciliation des pénitents. En outre, le sacramentaire ne comporte ni des messes votives, si importantes pour la vie religieuse franque mais étrangères à l'esprit de la liturgie romaine, ni des bénédictions, surtout épiscopales, également inconnues à Rome³³. Les liturgistes francs avaient déjà opéré des innovations liturgiques profondes au cours du VIII^e siècle, avec l'abandon lent mais inexorable des livres gallicans, et de la liturgie qu'ils véhiculaient, pour les livres romano-francs que furent les gélasien du VIII^e siècle. Ils ont poursuivi cette activité de modification et d'adaptation dans leur réception de ce nouveau type de livre romain que le pape Hadrien avait envoyé à Charlemagne. Cette activité s'est exercée à un double niveau : la restauration du texte de l'*Hadrianum*, et son adaptation par l'apport d'éléments complémentaires. Il s'agit moins de remédier aux défauts liturgiques que de constituer un livre qui puisse s'imposer partout en raison de son caractère indubitablement romain et de la qualité aussi bien littéraire que pratique des éléments rassemblés³⁴. Comme le dit Philippe Bernard, ce travail d'adaptation :

³² Mais il contient, après le dimanche *post albas*, une série de dix-huit oraisons pour le temps pascal : GrH 440-457.

³³ Ces bénédictions ne semblent pas avoir joui de la faveur du Siècle apostolique ; le pape Zacharie (741-752) écrit à Boniface à leur sujet : *Pro benedictionibus autem quas faciunt Galli, ut nosti, frater, multis uitiis uariantur. Nam non ex apostolica traditione hoc faciunt, sed per uanam gloriam hoc operantur, sibi ipsi damnationem adhibentes*. « À propos des bénédictions que font les Francs, comme tu le sais, frère, elles sont affectées de nombreuses tares. Ils ne font pas cela en vertu d'une tradition apostolique, mais par vaine gloire, travaillant à leur propre damnation ». Lettre 87 (Du pape Zacharie à Boniface), *Bonifatii et Lulli epistolae*, MGH.Ep 3, 369-372, p. 371 ; trad. Martin MORARD, « *Sacramentarium immixtum* et uniformisation romaine », *ALw* 46, 1/2, 2004, 1-30, p. 20, n. 72.

³⁴ M. MORARD, « *Sacramentarium immixtum* », p. 12-13.

n'était pas le témoin d'un désarroi qui aurait été provoqué par l'inadéquation du sacramentaire *Hadrianum* à la fonction contre-nature à laquelle les Francs tenaient à toute force à le destiner, moyennant la nécessité de le compléter en catastrophe³⁵.

Nous laisserons de côté le volet de correction du texte, car il ne concerne pas directement notre étude, pour passer directement au volet d'adaptation.

0211. Un livre supplémenté : « tout ce que nous avons reconnu nécessaire à notre époque »

Le Supplément à l'*Hadrianum* est précédé d'une préface habituellement connue par son premier mot, *Hucusque*, qui sépare le sacramentaire « de Grégoire » qui la précède (« Jusqu'ici »), du Supplément, qui la suit. Son auteur présente ainsi son travail de compilation, qu'il prend soin de séparer de son travail éditorial de correction :

Mais il existe d'autres formulaires que la Sainte Église utilise nécessairement et que le même Père [Grégoire] a omis, voyant qu'ils avaient déjà été édités par d'autres. Nous avons donc estimé qu'il valait la peine de cueillir ces textes comme fleurs des champs épanouies, de les rassembler et, après les avoir corrigés, amendés et fait précéder de titres de chapitres, de les disposer séparément dans le corps de ce livre afin que l'habileté du lecteur y trouve tout ce que nous avons reconnu nécessaire à notre époque, bien que nous en ayons trouvé beaucoup déjà insérés dans d'autres sacramentaires. Pour marquer la séparation, nous avons placé cette petite préface au milieu de l'ouvrage de façon à ce qu'elle soit la fin d'un livre et le début de l'autre. Chacun d'eux ayant ainsi été disposé à sa place, de part et d'autre, on saura ce qui a été édité par saint Grégoire et ce qui l'a été par d'autres Pères [...] S'il plaît donc à quelqu'un d'accueillir ce que nous avons rassemblé sans la morgue de l'arrogance, avec le plus grand zèle et le respect de l'amour, nous prions qu'il ne soit pas ingrat à l'égard de notre peine, mais rende plutôt grâce avec nous au dispensateur de tous les biens [...]. Notre lecteur perspicace saura alors

³⁵ Philippe BERNARD, « Benoît d'Aniane est-il l'auteur de l'avertissement *Hucusque* et du Supplément au sacramentaire *Hadrianum* ? », *StMed*, 3, 39, 1998, 1-120, p. 9.

que nous n'avons mis dans ce livre que ce que des hommes éminents et fort instruits ont écrit avec grande attention³⁶.

Le Supplément qui suit se divise en deux grandes parties, la deuxième se divisant aussi en deux sections distinctes. On a d'abord un recueil de cent quarante-cinq formulaires, principalement gélasiens, pour donner des textes que l'*Hadrianum* ne fournit pas³⁷. La préface du Supplément donne cet avertissement quant à la collection de deux cent vingt-et-une préfaces par laquelle s'ouvre sa deuxième partie³⁸:

Ces textes écrits avec zèle sont suivis de préfaces qui doivent être chantées aux dimanches, fêtes et fêtes et pour les solennités des saints, ainsi qu'aux autres offices de l'Église. Si le prudent lecteur cherche avec attention et intérêt, il pourra très facilement les trouver placées en leurs lieux et corrigées³⁹.

³⁶ *Sed quia sunt et alia quaedam, quibus necessario sancta utitur ecclesia quae idem pater ab aliis iam edita esse inspiciens praetermisit, idcirco opere pretium duximus, ea uelut flores pratorum uernantes carpere, et in unum congerere, atque correcta et emendata, suisque capitulis praenotata, in huius corpore codicis seorsum ponere, ut in hoc opere cuncta inueniret lectoris industria, quaecumque nostris temporibus necessaria esse perspeximus, quamquam pluriora etiam in aliis sacramentorum libellis inuenissemus inserta. Hanc uero discretionis gratia praefaciunculam in medio conlocauimus, ut alterius finis alterius quoque exordium, esset libelli, ita uidelicet ut hinc inde ordinabiliter eisdem positus libellis, nouerit quisque quae a beato Gregorio, quaeue sint ab aliis edita patribus... Si cui autem placent ea quae sine fastu arrogantiae summo studio pioque collegimus amore suscipere, precamur ut non ingratus nostro existat labori, sed potius una nobiscum gratias agat omnium bonorum largitori [...] Nouerit itaque nos perspicacitas lectoris, non alia huic inseruisse operi nisi ea quae a probatissimis et eruditissimis magna diligentia exarata sunt uiris. Préface Hucusque, GrS 1019b, l. 17-27.31-34.40-42 ; trad. M. MORARD, « Sacramentarium immixtum », p. 27-28.*

³⁷ Formules pour six dimanches après l'Épiphanie (*Theophania*) et 23 dimanches après la Pentecôte ; six messes « quotidiennes » ; des communs des saints ; des bénédictions ; 33 messes votives ; des formulaires pour des pénitents, pour les malades et pour les défunts ; des bénédictions, dont des formules monastiques ; des oraisons pour les Laudes et les Vêpres ; des prières d'exorcisme.

³⁸ GrS 1516-1737.

³⁹ *Haec studiose prescripta secuntur praefationes in dominicis et diebus festis feriisque, uel in solemnitatibus sanctorum, siue in ceteris ecclesiasticis canendae officiiis. Quas si prudens lector diligenter sollicitae curioseque inspexerit suis in locis ordinatas atque correctas, perfacile inuenire poterit. GrS 1515 ; trad. M. MORARD, « Sacramentarium immixtum », p. 20.*

La deuxième section de la deuxième partie donne une série de cinquante-et-une bénédictions épiscopales⁴⁰, suivies des rites des ordinations, de l'ostiariat au sous-diaconat⁴¹.

Dans son étude récente des préfaces du Supplément, Franck Ruffiot a passé en revue les différentes tentatives d'identifier son compilateur, principalement Alcuin (v. 730-804) et Benoît d'Aniane (v. 750-821) ; à son tour, il a exposé des arguments biographiques et historiques, théologiques et enfin littéraires lui permettant d'affirmer que c'est Théodulf d'Orléans (v. 750-821) qui a rassemblé le *corpus* de préfaces⁴².

Le sanctoral du Supplément suit le calendrier romain, sans retenir un seul saint franc, mais les ajouts sont surtout en provenance des gélasiens du VIII^e siècle. Selon J. Deshusses, le compilateur du Supplément s'est servi d'un sacramentaire grégorien préhadrianique, le « Missel d'Alcuin⁴³ », des sources gallicanes (pour un nombre très restreint de formules) et des sources hispano-wisigothiques (pour quatre messes votives, un grand nombre de préfaces, et surtout toutes les bénédictions épiscopales sauf une)⁴⁴. Mais F. Ruffiot a signalé que les indications de Deshusses sont incomplètes, tant du côté wisigothique que du côté des gélasiens francs : il conviendrait de compléter l'apparat de Deshusses par l'apport de cette recherche récente⁴⁵.

0212. *L'Hadrianum* : une relique et une référence

Martin Morard a proposé une analogie éclairante qui peut aider à comprendre la réception du sacramentaire Grégorien en pays franc. De la même manière que l'abbé Angilbert demandait au pape

⁴⁰ GrS 1738-1789.

⁴¹ GrS 1790-1805.

⁴² F. RUFFIOT, *Théodulf d'Orléans*, p. 251-280. Il propose aussi, à titre d'hypothèse, de l'identifier comme compilateur de la collection de bénédictions épiscopales, peut-être aussi de l'ensemble du Supplément avec la préface : p. 288. Voir aussi : *ID.*, « Théodulf d'Orléans, auteur des préfaces et des bénédictions du Supplément au *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum* », *ALw* 61, 2019, p. 1-19.

⁴³ J. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien* t. 2, « Introduction », p. 25-26.

⁴⁴ J. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien* t. 1, « Introduction », p. 68-69.

⁴⁵ F. RUFFIOT, *Théodulf d'Orléans*, p. 102-138. Peut-on espérer une nouvelle édition de SpicFri 16 incorporant cet apport ?

Hadrien des reliques pour son église de Saint-Riquier⁴⁶, Charlemagne lui demandait un *sacramentarium immixtum* : le Sacramentaire de Grégoire était à la fois une relique et une référence. Mais l'intégration de ce sacramentaire exigeait un gros travail rédactionnel pour assurer à la fois la qualité des textes et son harmonisation avec la tradition locale, car « seule doit être transmise la tradition vivante de l'Église romaine, non un fossile extrait des archives⁴⁷ ».

Les changements liturgiques de l'époque carolingienne se sont opérés sur un temps long, ce qui est inévitable lorsque les livres sont disséminés sous forme manuscrite. Mais ils ont été profonds et durables. Leur application s'est faite sous le signe de l'autorité : l'autorité de la liturgie romaine, qui est l'autorité des saints Pères, avec Grégoire le Grand comme garant de l'authenticité liturgique. Mais l'autorité de cette réforme a été aussi celle du roi franc. Un sacramentaire « copié à partir de l'exemple authentique conservé à la Bibliothèque du palais royal » – *Ex authentico libro bibliothecae cubiculi scriptum* – faisait autorité en tant que copie fidèle de son modèle. Un sacramentaire copié à partir de l'*Hadrianum* corrigé et supplémenté faisait autorité en raison de ses qualités intrinsèques, exposées dans la Préface, mais aussi de l'autorité de Grégoire, ainsi que de l'autorité du souverain qui s'en faisait le promoteur. Ce phénomène a opéré un déplacement de l'autorité de la liturgie et de ses livres. À l'idée de la conformité du rite avec son modèle biblique dont il tenait son authenticité et son efficacité – l'idée que le modèle vit et agit dans le rite – on a ajouté l'idée que l'authenticité du rite tenait à la conformité du rite avec son modèle officiellement approuvé. De cette manière, un mouvement a été amorcé d'une typologie biblique, sacramentelle, liturgique et ontologique, à une typologie juridique. Nous avons vu l'importance du concept d'*eucharistia legitima* dans l'euchologie gallicane : une eucharistie est « légitime » quand elle est célébrée en conformité avec le modèle institué par le Christ, et tient sa réalité de cette conformité qui se situe au niveau de l'être, tandis

⁴⁶ HARIULF D'OUDENBURG, *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier* (v^e siècle-1104), éd. Ferdinand LOT, Paris, Picard, « Collection pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire » 17, 1894, p. 61-62.

⁴⁷ M. MORARD, « *Sacramentarium immixtum* », p. 23. Voir aussi Arnold ANGENENDT, « Keine Romanisierung der Liturgie unter Karl dem Grossen ? Einspruch gegen Martin Morards '*Sacramentarium immixtum* et uniformisation romaine' », *ALw* 51, 2009, p. 96-108.

que le type se situe à l'intérieur de la célébration comme source de vie. Cette nouvelle typologie juridique situe le type à l'extérieur de la célébration : c'est parce que le livre de la célébration reproduit fidèlement son modèle, et que la célébration est accomplie en conformité avec ce modèle, que c'est une eucharistie légitime. Il ne s'agit évidemment pas d'une anticipation du fonctionnement tridentine des livres liturgiques. Nous avons vu que c'est probablement Hildoard de Cambrai qui a commandité le Sacramentaire de Gellone, et nous verrons que c'est lui qui a fait établir l'exemplaire le plus ancien de l'*Hadrianum* qui nous est parvenu, Cambrai *ms.* 164. Le même prélat peut être le promoteur tant des Gélasiens francs que du nouveau (en pays franc) Sacramentaire grégorien. Yitzhak Hen a souligné que, lorsque Charlemagne et ses collaborateurs évoquaient l'*unanimitas apostolicæ sedis*, « la concorde avec le Siège apostolique », et la *concordia*, « l'accord », ils visaient l'unité doctrinale, non pas liturgique. Il a aussi appliqué de manière éclairante ce que dit Karl Morrison à propos de la musique carolingienne à l'ensemble de la pensée carolingienne, donc à l'approche carolingienne de la diversité et de l'unité liturgiques : les carolingiens cherchaient le concorde et l'harmonie, et non pas une unité conçue comme une uniformité⁴⁸. Ainsi, les livres liturgiques demeurent multiples et leurs formules souples ; les uns comme les autres continuent à évoluer tant que leur transmission se fait sous forme manuscrite. Néanmoins, l'infléchissement induit pas le souci de conformité avec un modèle faisant autorité est réel et commence déjà à modifier la relation entre les célébrants et les textes liturgiques. Un signe de cet infléchissement est le remplacement, déjà apparent dans les derniers sacramentaires gallicans, de la prière eucharistique composée et variable par l'unique canon romain.

⁴⁸ Y. HEN, « The Romanization of the Frankish liturgy : ideal, reality and the rhetoric of reform », *Rome Across Time and Space*, 111-123, p. 120, avec renvoi à Karl F. MORRISON, « 'Know Thyself'. Music in the Carolingian Renaissance », *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'Alto Medioevo occidentale*, SSAM 39, Spolète, 1992, 369-479, p. 380-391.

1. Le canon romain revu et corrigé

Nous avons vu que le compilateur du Supplément à l'*Hadrianum* a corrigé le latin du sacramentaire envoyé par le pape. Mais les liturgistes carolingiens ont aussi modifié le texte du canon de la messe, en ajoutant au *memento* des vivants l'incise : *Pro quibus tibi offerimus uel* :

Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, et omnium circum adstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio ; *pro quibus tibi offerimus, vel* qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae, tibi que reddunt vota sua, aeterno Deo, vivo et vero⁴⁹.

Souviens-toi, Seigneur, de tes serviteurs et de tes servantes, à savoir tous ceux qui se tiennent autour, dont la foi t'est connue et le dévouement évident ; *pour qui nous t'offrons, ou bien* : qui t'offrent ce sacrifice de louange, pour eux-mêmes et tous les leurs, pour la redemption de leurs âmes, pour l'espérance du salut et de leur bien-être⁵⁰, et ils te rendent leurs vœux, au Dieu éternel, vivant et véritable.

Cette modification du texte du canon induit un déplacement théologique. La formulation romaine de cette prière montre que l'Église se conçoit comme un seul corps indivisible composé d'hommes et de femmes, qui font tous partie au même titre du peuple sacerdotal, rassemblé autour de l'autel pour offrir le sacrifice nouveau de l'alliance nouvelle. Mais cette conception n'allait pas de soi en pays franc, et assez rapidement, quelqu'un a ajouté une incise pour dire que le prêtre, devenu ainsi seul « célébrant », offre pour les fidèles, qui tendent ainsi à devenir des « assistants », voire des « commanditaires ». Cette modification se trouve pour la première

⁴⁹ GrH 6, avec renvoi en note aux manuscrits qui témoignent de l'incise *pro quibus tibi offerimus uel*.

⁵⁰ *Incolumitas* semble avoir ici un sens proche de « salut » : traduit par « sécurité » dans *L'ordinaire de la Messe*, éd. B. BOTTE – C. MOHRMANN, p. 77 : « la sécurité et le salut dont ils ont l'espérance ».

fois dans des manuscrits du sacramentaire Grégorien édités par Alcuin⁵¹ ; il est donc très probable qu'Alcuin ait été à l'origine de ce changement⁵². Le texte du canon romain et la théologie qu'il présupposait ne concordait pas avec la théologie franque et wisigothique du sacrifice et du sacerdoce, c'est pourquoi Alcuin aurait ajouté une formule alternative, dans l'esprit du Supplément : une incise nouvelle, puis la rubrique *uel*, qui trahit aussi un certain malaise à modifier la *canonica prex* de l'Église romaine. Mais avec le temps, le sens du *uel* s'est perdu, et on en a fait une partie de la prière elle-même, sans se rendre compte que le résultat est grammaticalement incohérent⁵³.

C'est probablement le développement des messes « votives » ou « privées » en pays francs – c'est-à-dire des messes offertes en lien avec une offrande en nature pour une intention de l'offrant, en principe pour la rémission de ses péchés –, qui a rendu cette théologie liturgique romaine difficile à admettre. D'un don de Dieu devenu action de l'assemblée agréée et transformée par lui, la messe tendait à devenir une action de certains de ses membres pour le bien spirituel d'autres de ses membres, qui pouvaient éventuellement ne pas faire partie de l'assemblée concrète qui assistait à l'action – si toutefois il y en avait une. Dans le même sens, dans la théologie postisidorienne, chaque eucharistie est comprise comme une action distincte dont le but est de rendre le Christ présent sur l'autel, et l'offrande du sacrifice est l'attribut du prêtre, sa caractéristique spécifique, le distinguant des autres chrétiens. Selon la compréhension plus ancienne, conservée par le texte romain du canon, le prêtre est relié à l'assemblée ; la prière eucharistique est la prière *de* l'assemblée et *par* l'assemblée. Selon la compréhension nouvelle, le prêtre est relié à une ou à des personnes particulières, présentes ou non ; la prière eucharistique est la prière du prêtre pour d'autres. Il agit pour

⁵¹ Témoins : *Vaticanus Ottoboni* 313, que J. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien*, « Introduction », p. 73, classe comme « Grégorien d'Aniane corrigé » ; la version du Grégorien publié par Jacques DE JOIGNY DE PAMÈLE (Pamélius), *Liturgicon Ecclesiae Latinae tomus secundus*, Cologne, 1571, p. 177-530 ; cf. *Das Sakramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, éd. Hans LIETZMANN, Münster, Aschendorff, LQ 3, 1921, 1967², p. 2, n. 9.

⁵² Voir T. O'LOUGHLIN, « The *Commemoratio pro vivis* of the Roman Canon », p. 87-89.

⁵³ T. O'LOUGHLIN, « The *Commemoratio pro vivis* of the Roman Canon », p. 87-89.

ces autres, et les autres reçoivent les fruits du sacrifice. Jungmann résume l'enjeu ainsi :

C'est le signe d'une période plus récente, où, par la langue qu'il parle et la place qu'il occupe, le célébrant s'est déjà beaucoup plus isolé du peuple, et où ce peuple ne suit plus qu'à distance le cours de la cérémonie, que d'avoir trouvé tout de même trop hardie cette expression directe, franche, et de l'avoir fait précéder de ces mots : *pro quibus tibi offerimus uel*⁵⁴.

2. Les actions de grâce variables dans la réforme liturgique

21. Les mystères du salut

Nous commencerons par la lecture d'une série de textes apparentés pour le début du Carême dont témoignent des sources hispano-mozarabes, gallicanes et romano-franques, ce qui permettra de suivre l'évolution d'un texte-source depuis ses origines non-romaines jusqu'à son acclimatation dans les livres dits « romains » de la réforme liturgique carolingienne. Ensuite nous suivrons l'ordre de l'année liturgique par l'étude d'un choix de textes représentatifs de différentes catégories de messe – mystères du salut, fêtes des saints, messes votives – tout en montrant comment ces textes ont été modifiés au cours de leur transmission. Enfin, comme au chapitre 4 du premier tome, nous étudierons un formulaire de messe complet, choisi parce qu'il contient la même préface du pape Vigile que le formulaire romain déjà examiné, pour voir comment on peut comprendre le même texte dans un autre contexte liturgique et culturel.

⁵⁴ Joseph-André JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, t. 3, Paris, Aubier-Montaigne, Theol(P) 21, 1954, p. 79-80.

211. Une *contestatio* / préface quadragésimale : du pain de la Parole au pain eucharistique

Tous les témoins de cette *contestatio* / préface l'attribuent à un jour vers le début du Carême, qui diffère selon les sources⁵⁵. Dans le *Liber sacramentorum* mozarabe, c'est une *illatio* pour le vendredi de la deuxième semaine de Carême⁵⁶. Dans les Sacramentaires ambrosiens de Bergame et de Biasca, dans une version un peu plus développée, c'est la préface pour le premier dimanche de Carême⁵⁷. Dans le *Missel de Bobbio*, où on la trouve dans une version encore un peu plus développée, c'est la *contestatio* du premier dimanche du Carême ; de même, le *Missale Gothicum* l'attribue, en la développant encore, à la messe du début du Carême. Cette présentation, allant d'une version moins longue à la version la plus développée, ne prétend pas constituer un jugement sur leur ordre historique ; en effet, les historiens de la liturgie sont partagés sur cette question. Angelo Paredi⁵⁸ a soutenu une origine ambrosienne, tandis qu'Edmond Moeller⁵⁹, en se fondant sur le caractère très biblique du texte, a pensé à une origine gallicane. Moeller s'est aussi demandé si la grande similitude de tous ces textes ne devait pas être expliquée selon la proposition de René-Jean Hesbert : une source antique commune de tous les rits latins, y compris le romain⁶⁰.

⁵⁵ J'avais tenté une première approche de ces textes dans l'article « 'Tout ce que nous avons estimé nécessaire pour notre temps.' Une investigation euchologique et théologique à partir de quelques préfaces » *ALw* 55, 2013, 116–138, p. 118–123, dans la recherche d'une compréhension de l'idée de « développement organique » de la liturgie à partir de l'histoire plutôt qu'à partir de pré-supposés idéologiques. L'objet de l'enquête est différent ici, et j'ai aussi changé d'avis sur l'ancienneté relative des textes.

⁵⁶ MoS 385.

⁵⁷ AmBe 283, AmB 262.

⁵⁸ Angelo PAREDI, *I prefazi ambrosiani. Contributo alla storia della liturgia latina*. Milan, Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro cuore, VP 24, 1937, 136–137, p. 137 n. 2 ; il expose ce qui est selon lui le sens originel du texte : l'identification de la parole de Dieu dont s'est nourri Moïse avec le *panis uiuus et uerus* qu'est le Christ Parole. Il poursuit en affirmant que les versions wisigothique et gallicane ont modifié ce sens par la relation qu'elles établissent vers la fin entre le *panis uiuus et uerus* et l'eucharistie.

⁵⁹ *Corpus Praefationum*, 161B, 502, p. 245.

⁶⁰ R.-J. HESBERT, « Les dimanches de Carême dans les manuscrits romano-bénéventains », *EL* 48, 1934, p. 198–222.

2111. À Milan et en Espagne : se nourrir du pain de la Parole

Nous commençons par la version ambrosienne, mise en parallèle avec la version hispano-mozarabe qui lui est la plus proche :

Sacramentaires ambrosiens
Dimanche au début du Carême

VD per Christum Dominum nostrum.

In quo ieiunantium fides alitur, spes prouehitur, caritas roboratur. Ipse enim panis uerus et uiuus, qui est substantia aeternitatis, esca uirtutis. Verbum enim tuum, per quod facta sunt omnia, non solum humanarum mentium, sed ipsorum quoque panis est angelorum. Huius panis alimento Moyses famulus tuus, quadraginta diebus ac noctibus legem suscipiens ieiunauit, et a carnalibus cibis ut tuae suauitatis capatior esset abstinuit.

Vnde nec famem corporis sensit, et terrenarum oblitus escarum est. Quia illum et gloriae tuae clarificabat aspectus, et influente Spiritu Dei, sermo pascebat. Hunc panem etiam nobis ministrare non desinas (cf. Jn 6,34), quem ut indeficienter esuriamus hortaris,

Liber sacramentorum mozarabe
Vendredi,
deuxième semaine de Carême

Dignum et iustum est, equum uere ac salutare est, nos tibi gratias agere, omnipotens Pater, et Ihesu Christo Filio tuo Domino nostro, in quo ieiunantium fides alitur, spes prouehitur, charitas roboratur. Ipse est enim panis uiuus et uerus, qui est et substantia eternitatis et esca uirtutis. Verbum enim tuum est, per quod facta sunt omnia : qui non solum humanarum mentium, sed ipsorum quoque panis est Angelorum. Huius panis alimento Moyses famulus tuus quadraginta diebus ac noctibus legem suscipiens ieiunauit, et carnalibus cibis ut tue suauitatis capacior esset abstinuit : de uerbo tuo uiuens et ualens, cuius et dulcedinem bibebat in spiritu et lucem accipiebat in uultu. Inde nec famem sensit, et terrenarum est oblitus escarum : quia et illum gloriae tuae glorificabat aspectus, et influente Spiritu Sancto sermo pascebat interius. Hunc etiam nobis panem ministrare non desinis (cf. Jn 6,34), et ut eum indeficienter esuriamus hortaris. Cuius carne dum pascimur roboramur, et sanguinem dum potamus eluimur.

*Iesum Christum Dominum nostrum, Cui merito*⁶².
per quem maiestatem [AmBe: tu-
*am]*⁶¹.

Une origine ambrosienne ou mozarabe semble la plus probable pour cette préface, car l'absence, dans ces versions, des incises qu'on trouve dans les versions gallicanes, *Qui est Filius tuus unigenitus, manens in gloria tua*, « Qui est ton Fils unique, qui demeure dans ta gloire » et *qui de caelo descendit et habitat semper in caelo*, « qui est descendu du ciel est qui habite toujours au ciel », absence qui ne se ressent pas dans le déroulement du discours, donne à penser qu'il s'agit d'ajouts, et non pas de suppressions. De ces deux versions ambrosiennes et mozarabes, il semble que l'ambrosienne soit la plus proche de leur source commune. Paredi montre comment cette préface est construite autour de la thématique de l'évangile du premier dimanche du Carême, Mt 4,1-11⁶³, avec sa citation de Dt 8,3, *non in*

⁶¹ « Il est vraiment digne [...] par le Christ notre Seigneur, en qui la foi de ceux qui jeûnent est nourrie, leur espérance est entraînée et leur amour fortifié. C'est lui le pain vrai et vivant qui est substance d'éternité et nourriture fortifiante. Car ta Parole, par laquelle tout a été fait, est non seulement le pain des esprits humains, mais aussi le pain des anges. Nourri de ce pain, ton serviteur Moïse jeûna quarante jours et quarante nuits lorsqu'il recevait la Loi, et s'abstint des aliments carnés afin de devenir plus apte à [recevoir] ta douceur. Ainsi, il ne ressentit pas la faim, et il oublia la nourriture terrestre, car ta gloire transfigurait son apparence, et, rempli de l'Esprit de Dieu, la Parole le nourrissait. Tu ne cesses pas de nous servir ce pain (cf. Jn 6,34) dont tu nous exhortes à avoir toujours faim, Jésus-Christ notre Seigneur, par qui... [AmBe : ta majesté] » AmB 262, AmBe 281.

⁶² « Il est digne et juste, il est vraiment équitable et salutaire pour nous de te rendre grâces, Père tout-puissant, et à Jésus Christ ton Fils notre Seigneur, en qui la foi de ceux qui jeûnent est nourrie, leur espérance est entraînée et leur amour fortifié. C'est lui le pain vivant et vrai qui est substance d'éternité et nourriture fortifiante. Car ta Parole, par qui tout a été fait, est non seulement le pain des esprits humains, mais aussi le pain des anges. Nourri de ce pain, ton serviteur Moïse jeûna quarante jours et quarante nuits lorsqu'il recevait la Loi, et s'abstint des aliments carnés afin de devenir plus apte à [recevoir] ta douceur, vivant et se fortifiant de ta Parole. Il buvait à cette douceur [de la Parole] en esprit, et il en recevait la lumière sur son visage. Ainsi, il ne ressentit pas la faim, et il oublia la nourriture terrestre, car ta gloire transfigurait son apparence, et, rempli de l'Esprit Saint, la Parole le nourrissait intérieurement. Tu ne cesses pas de nous servir ce pain (cf. Jn 6,34) et tu nous exhortes à en avoir toujours faim. Quand nous nous nourrissons de sa chair nous sommes fortifiés, et quand nous buvons [son] sang nous sommes purifiés. Par le mérite de qui. ». MoS 385.

⁶³ AmB 259C.

solo pane uiuit homo, sed in omni uerbo quod procedit de ore Dei, « l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de tout ce qui vient de la bouche du Seigneur » lu à la lumière de Jn 6,32b-51a : « Ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain venu du ciel [...]. Moi, je suis le pain vivant, qui est descendu du ciel » et aussi de Jn 6,34b : « Seigneur, donne-nous toujours de ce pain-là ». La préface développe une seule idée : la Parole éternelle du Seigneur, le Christ, est ce « pain vivant et vrai » qui nous enseigne en nous transmettant la révélation, la Parole de Dieu qu'il est lui-même, et elle donne en illustration le jeûne de quarante jours de Moïse. Dans la préface ambrosienne, c'est *parce que* Moïse « buvait à cette douceur [de la Parole] en esprit, et [...] en recevait la lumière sur son visage » qu'« il ne ressentit pas la faim et [...] oublia la nourriture terrestre ». On passe de la cause à l'effet directement, et la construction des phrases ne donne pas à penser qu'il manque un élément. L'existence d'un sermon de saint Ambroise, qui connaissait déjà la lecture de Mt 4,1-11 le premier dimanche de Carême, et qui contient un long passage parallèle à cette préface, conforte l'idée d'une origine milanaise⁶⁴.

L'*illatio* mozarabe se distingue de la préface ambrosienne en deux passages (à part quelques différences purement verbales et qui ne dépassent pas en portée celles qui distinguent les différentes versions ambrosiennes entre elles). Elle développe davantage sa présentation du jeûne de Moïse, précisant : « vivant et se fortifiant de ta Parole. Il buvait à cette douceur [de la Parole] en esprit, et il en recevait la lumière sur son visage ». Cette incise a pu préparer d'une certaine manière la deuxième modification, par son insistance sur les effets spirituels de cette manducation de la Parole. L'*illatio* se distingue aussi et surtout à la fin. La préface ambrosienne introduit le *Sanctus* par une phrase qui va d'une allusion à la demande des auditeurs de Jésus dans la synagogue de Capharnaüm après la multiplication des pains (Jn 6,34), « Tu ne cesses pas de nous servir ce pain dont tu nous exhortes à avoir toujours faim » à l'identification de ce pain au Christ, « Jésus-Christ notre Seigneur », faisant inclusion avec le « par le Christ notre Seigneur » qui introduit l'action de grâce proprement dite, et s'achève avec la transition au *Sanctus*, toujours par

⁶⁴ AMBROISE, *Opera IV Expositio euangelii secundum Lucam* 4, 15-20, éd. Marc ADRIAEN, Turnhout, Brepols, CCSL 14, 1957, 105-135, p. 111-113.

le Christ, « par qui... ». C'est une structure assez élégante. Mais l'*il-latio* (si l'hypothèse de l'antériorité de la préface ambrosienne est exacte) brise l'unité de cette prière de demande qui est en même temps introduction à la louange avec les anges – l'élégance est autant littéraire que théologique – en introduisant une affirmation sur les fonctions de l'eucharistie en tant que soutien de la vie chrétienne et comme source de pardon : « Quand nous nous nourrissons de sa chair nous sommes fortifiés, et quand nous buvons [son] sang nous sommes purifiés ». De cette manière, la version hispano-mozarabe introduit un deuxième thème, eucharistique, dans cette préface, et l'ensemble du texte doit être interprété selon ce thème. Le pain vivant et vrai dont se nourrissait Moïse, le pain qui donne l'Esprit et qui nécessite le don de ce même Esprit pour pouvoir en manger, qui dans la préface ambrosienne était la Parole de Dieu, est compris dans la version mozarabe comme étant l'eucharistie. Dans la première version de la préface, Moïse se nourrissait de « la douceur [de la Parole] », mais dans la deuxième version, cette « douceur » est identifiée aussi avec l'eucharistie, et aujourd'hui les chrétiens se nourrissent de l'eucharistie pendant les quarante jours de leur jeûne du Carême.

2112. Dans des sources gallicanes : du pain de la Parole à la nourriture eucharistique

Le Missel de Bobbio et le *Missale Gothicum* attribuent cette *contestatio* au premier dimanche du Carême (mais Bobbio indique comme évangile à cette messe Mt 6,1-8). Les mots en caractères gras dans le latin sont propres à la *contestatio* du *Missale Gothicum*. Il y a plusieurs différences d'orthographe entre les versions de cette préface dans GaB et GaG ; l'orthographe du GaG a été privilégiée quand elle rend le texte plus compréhensible, tandis que des divergences qui modifient le sens sont signalées :

*Vere dignum et iustum est, **aequum et salutare est, nos tibi gratias <agere>, Domine, sancte Pater, omnipotens aeternae** Deus, per Christum Dominum nostrum. Qui est Filius tuus unigenitus, manens in gloria tua, in quo ieiunantium fides alitur, spes prouehitur, caritas*

Il est vraiment digne et juste, équitable et salutare pour nous de te rendre grâces, Seigneur, Père saint, Dieu tout-puissant et éternel, par le Christ notre Seigneur, qui est ton Fils unique, demeurant dans ta gloire, en qui la foi de ceux qui jeûnent est

*roboratur. Ipse est enim panis uiuus et uerus, qui de caelo descendit et habitat semper in caelo, qui est substantia aeternitatis et esca uirtutis. Verbum enim tuum, per quod facta sunt omnia, non solum humanarum mentium, sed ipsorum quoque panis est angelorum. Huius panis alimento Moyses tuus famulus quadraginta diebus et noctibus legem suscipiens ieiunauit et a carnalibus cibis, ut tuae suauitatis capacior esset, abstinuit de uerbo tuo uiuens. Cuius et dulcedinem uiuebat in spiritu et lucem accipiebat in uultu. Vnde nec famem corporis sensit et terrenarum est oblitus escarum, quia illum **et** gloriae tuae clarificabat aspectus et influente Spiritu Dei sermo pascebat. Hunc panem, **Domine**, nobis **per hos quadraginsimale macerationem abstinentiae inchoantes ingredimur** ministrare non disenas [**digneris**] (cf. Jn 6,34). Quem ut esuriamus [**sitiamus**] indisinenter, hortaris. Cuius carne a te ipso sanctificata, dum pascimur roboramur, et sanguine dum **hausto sicienter** potamus, ablumemur. Per Christum Dominum nostrum⁶⁵.*

nourrie, leur espérance est entraînée et leur amour fortifié. C'est lui le pain vivant et vrai qui est descendu du ciel, et qui habite toujours au ciel, substance d'éternité et nourriture fortifiante. Car ta Parole, par qui tout a été fait, est non seulement le pain des esprits humains, mais aussi le pain des anges. Nourri de ce pain, ton serviteur Moïse jeûna quarante jours et quarante nuits lorsqu'il recevait la Loi, et s'abstint des aliments carnés afin de devenir plus apte à [recevoir] ta douceur, vivant de ta Parole. Il vivait de cette douceur [de la Parole] en esprit, et il en recevait la lumière sur son visage. Ainsi, son corps ne ressentit pas la faim, et il oublia la nourriture terrestre, car ta gloire transfigurait son apparence, et, rempli de l'Esprit, la Parole de Dieu le nourrissait. Tu ne cesses pas, Seigneur, de nous servir ce pain [Daigne, Seigneur, nous servir ce pain] (cf. Jn 6,34) au long de ces quarante jours dans lesquels nous entrons aujourd'hui en commençant la pénitence quadragésimale d'abstinence, (et) dont tu nous exhortes à avoir toujours faim [soif]. Quand nous nous nourrissons de sa chair, que tu as toi-même sanctifiée, nous sommes fortifiés, et quand nous buvons son sang [en puisant avidement], nous sommes purifiés. Par le Christ notre Seigneur.

Les incises signalés plus haut, *Qui est Filius tuus unigenitus, manens in gloria tua*, « Qui est ton Fils unique, qui demeure dans ta gloire » et *qui de caelo descendit et habitat semper in caelo*, « qui est descendu du ciel et qui habite toujours au ciel », ont pu être ajoutées à cause de l'importance dans l'euchologie gallicane du thème du

⁶⁵ GaB 141, GaG 162.

Verbe de Dieu qui règne ou demeure au ciel et qui descend et se manifeste sur la terre, particulièrement présent dans le *Missale Gothicum*⁶⁶. Puis l'allusion à Jn 6,34 a reçu une formulation différente dans le *Gothicum* : « Daigne, Seigneur, nous servir ce pain au long de ces quarante jours dans lesquels nous entrons aujourd'hui en commençant la pénitence quadragésimale d'abstinence, et dont tu nous exhortes à avoir toujours soif ». Elle est devenue une prière de demande, et sa référence au jeûne de Moïse accentue le caractère pénitentiel du Carême. C'est aussi un peu surprenant de lire « avoir soif » du pain ! Mais surtout, quel est le pain qu'on demande ici : est-ce la Parole de Dieu ? Selon la grammaire, oui, car « ce pain » ne peut se référer qu'au pain de la Parole. Mais aussitôt après, la *contestatio* poursuit, en modifiant la conclusion mozarabe : « Quand nous nous nourrissons de sa chair, que tu as toi-même sanctifiée, nous sommes fortifiés, et quand nous buvons son sang en puisant avidement, nous sommes purifiés ». Cette phrase, malgré sa position, influence inévitablement ce qui la précède : le pain qu'on demande est autant l'eucharistie que la Parole de Dieu. Donc la version gallicane de ce texte introduit des thèmes pénitentiels et accentue l'importance qu'y tient l'eucharistie. Le corps du Christ, sanctifié par Dieu (« sanctifié » vise ici peut-être la consécration : le pain est « sanctifié » en étant transformé en corps du Christ), fortifie les communicants, et le sang les purifie du péché. Ce qui devient plus important dans cette préface, ce sont les thèmes conjoints de pénitence, eucharistie et rémission des péchés. On peut même proposer un lien entre cette triade et la pratique de l'Église gallicane de célébrer la pénitence au sein d'une eucharistie offerte pour la rémission des péchés, attestée par exemple dans le Missel de Bobbio. L'eucharistie est ainsi située dans une perspective pénitentielle comme viatique de vie chrétienne ; la demande finale est devenue une prière pour obtenir les fruits du sacrifice. Le développement gallican de cette préface témoigne du passage d'une conception du Carême comme effort ecclésial de conversion en union avec les catéchumènes à une conception de Carême comme pratique pénitentielle individuelle, voire privée.

Enfin les expressions du *Gothicum* qui ne se trouvent pas dans le Missel de Bobbio et qui insistent davantage sur le thème pénitentiel sont peut-être des développements propres du premier par

⁶⁶ Par exemple, GaG 4.17.65, GaB 480.

rapport à sa source gallicane, et témoignent de la perception croissante de l'eucharistie comme lieu privilégié du pardon des péchés.

2113. Dans les sources romano-franques :
l'eucharistie, pain de la Parole

Dans les gélasiens francs et dans le Supplément à l'*Hadrianum*, une nouvelle version de cette préface est attribuée au mardi de la I^{re} semaine du Carême :

*VD per Christum Dominum nostrum. In quo ieiunantium fides additur, spes prouehitur, caritas roboratur. Ipse est enim panis uiuus et uerus qui substantia aeternitatis, et aescia uirtutis est. Verbum enim tuum per quod facta sunt omnia, non solum humanarum mentium, sed ipse panis est angelorum. Hunc panem ministrare nobis non desinis, et ut eum indesinenter esuriamus hortaris. Cuius carne dum pascimur roboramur et sanguine dum potamur abluimur. Per quem maiestatem*⁶⁷.

Il est vraiment digne par le Christ notre Seigneur. En qui la foi de ceux qui jeûnent est augmentée, leur espérance est entraînée et leur amour fortifié. C'est lui le pain vivant et vrai qui est substance d'éternité et nourriture de force. Car ta Parole, par qui tout a été fait, est non seulement le pain des esprits humains, mais aussi le pain des anges. Tu ne cesses pas de nous servir ce pain, et tu nous exhortes afin que nous en ayons faim toujours. Quand nous nous nourrissons de sa chair nous sommes fortifiés, et quand nous buvons son sang, nous sommes purifiés. Par le Christ notre Seigneur.

Les rédacteurs du Gélasien franc en ont raccourci le texte en accentuant l'importance du rôle qu'y joue l'eucharistie. Moïse a disparu sous son voile et a pris avec lui l'unique thème de la préface ambrosienne, le Christ, « pain vivant et vrai », qui nous enseigne et nous nourrit en se révélant, comme il enseignait et nourrissait Moïse dans la révélation de la Parole. Avec la disparition du jeûne de Moïse, le jeûne dont parle toujours la préface ne peut qu'être le jeûne quadragésimal de l'Église. Le Christ est toujours présenté comme Parole créatrice, mais l'idée de la Parole comme révélation s'est éclipsée au profit de celle de la Parole comme pain des anges. La

⁶⁷ GeG 315, GeA 320, GeS 288 ; GrS 1549.

Parole est identifiée directement à l'eucharistie, sans prise en compte d'une typologie biblique :

Car ta Parole, par qui tout a été fait, est non seulement le pain des esprits humains, mais aussi le pain des anges. Tu ne cesses pas, Seigneur, de nous servir ce pain, et tu nous exhortes afin que nous en ayons faim toujours. Quand nous nous nourrissons de sa chair nous sommes fortifiés, et quand nous buvons son sang, nous sommes purifiés.

Le « pain vivant et vrai » est la chair et le sang du Christ, pain des anges, qui accorde force et pardon aux fidèles, tout particulièrement dans le contexte du jeûne de Carême, nourrissant leur foi, entraînant leur espérance, et fortifiant leur amour.

2114. *In mysterio – In ueritate*

Dans la version ambrosienne de cette préface, on dit que, comme autrefois Moïse se nourrissait de la Parole pendant les quarante jours de son jeûne sur le mont Sinaï, aujourd'hui les chrétiens se nourrissent de la même Parole pendant leur jeûne de Carême, reçoivent le même Esprit et sont entraînés dans le Christ-Parole dans le chant des anges et donc dans l'*action* eucharistique. Certes la préface ne mentionne pas l'eucharistie, mais tant sa fonction liturgique que sa structure littéraire y conduisent : l'eucharistie est au cœur de la préface, non pas comme une chose sacrée à recevoir, mais comme une activité sainte à accomplir par le mouvement : action de grâce pour la Parole – demande d'être nourri par la Parole comme Moïse – demande qui introduit le chant du *Sanctus*, louange du Père par le Fils avec les anges – suite de la prière eucharistique. C'est une perspective typologique, où on comprend toute l'*actio* comme participation à la Parole qui s'est autrefois révélée à Moïse et qui agit encore dans l'Église aujourd'hui. Un premier déplacement est introduit dans l'*illatio* mozarabe, où la Parole est identifiée avec l'eucharistie. Le texte ambrosien ne parle pas explicitement de l'eucharistie, mais parler du pain de la Parole dans la prière eucharistique, demander à Dieu de « nous servir toujours ce pain » identifié avec « Jésus Christ notre Seigneur », invite à percevoir la Parole dans l'eucharistie. C'est une compréhension typologique de la relation entre Parole et eucharistie, où les différents niveaux du passé et du présent sont saisis comme simultanément, à l'intérieur de l'unique économie du salut, qui va de Moïse par le Christ à l'Église. Il s'agit bien d'une « identité

dans la différence⁶⁸ » où « le rite et le référant sont une seule et même réalité⁶⁹ ». Mais dans l'*illatio* mozarabe, l'identité est valorisée et la différence s'efface ; l'eucharistie tend à remplacer la Parole comme clef de voûte du texte. La vision de la préface ambrosienne est plus large, embrassant la révélation de la Parole dans sa totalité, jusqu'à sa célébration dans l'Église et la transformation qu'elle opère dans la vie des chrétiens par la foi, l'espérance et la charité ; si ces autres aspects demeurent présents dans l'*illatio* mozarabe, l'eucharistie tend à les éclipser.

Cette évolution s'est poursuivie dans la forme que ce texte a prise dans les livres de la réforme liturgique carolingienne, les gélasien francs et le Supplément à l'*Hadrianum*. Dans cette *contestatio* maintenant attribuée au mardi de la première semaine du Carême, la Parole créatrice est reliée directement à la nourriture sacramentelle. J'ai essayé de montrer ailleurs que, dans l'évolution de la liturgie gallicane au cours du VII^e siècle, l'approche typologique tendait à s'éclipser, demeurant plus vivante dans certaines sources, comme le *Missale Gothicum*, tandis qu'ailleurs, comme le Missel de Bobbio, le centre d'intérêt est l'expérience du pardon des péchés : là où les sources conservent des expressions qui renvoient à une approche typologique de l'eucharistie, il s'agit plutôt d'organes-témoins⁷⁰. Il semble que les liturgistes carolingiens se sont désintéressés d'une théologie de l'eucharistie, une théologie qui permettait de tenir que l'eucharistie est corps du Christ inséparablement *in mysterium* et *in ueritate*, à la faveur d'une autre approche, celle d'une identification univoque du signifié au signifiant, tout en gardant la demande finale pour les fruits du sacrifice dans une perspective pénitentielle.

212. Une messe dominicale après l'Épiphanie : partager un seul pain pour devenir un seul corps

Les gélasien francs attribuent des préfaces propres aux six dimanches après l'Épiphanie (*Post Theophaniam*), avec quelques variations dans l'ordre et le choix. La série, telle qu'elle paraît dans les Sacramentaires d'Angoulême et de Saint-Gall (*ms 348*), est reprise

⁶⁸ E. MAZZA, « L'approche typologique de la liturgie : l'exemple des prières eucharistiques », *LMD* 282, 2015/2, 135-161, p. 152.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 144.

⁷⁰ C. LAZOWSKI, « Célébrer l'eucharistie », p. 112-113.

dans le Supplément à l'*Hadrianum*, et les missels ambrosiens en ont retenu quatre jusqu'à aujourd'hui⁷¹. Dom Hugues Ménard, dans son *Liber Sacramentorum*, constate leur persistance dans ses « sacramentaires témoins » des IX^e-X^e siècles, dont le Sacramentaire de Corbie (*Missale sancti Elegii*, BnF lat. 12051) qu'il a pris comme source de base⁷². Toutefois, ces préfaces sont tombées en désuétude au cours du XIII^e siècle et ne se trouvent plus dans les Missels des XIV^e - XV^e siècles, sauf à Milan. Elles sont donc restées en usage pendant six siècles⁷³. Le texte de cette préface pour le V^e dimanche après l'Épiphanie est presque identique dans les Gélasiens francs et dans le Supplément, et presque toutes les différences sont sans importance pour le sens, à part une seule, qui sera signalée plus loin. Nous citons ici la version du Supplément :

VD aeternae Deus. Et tibi hanc immolationis hostiam offerre, quae est salutifera, et ineffabile diuinae gratiae sacramentum. Quae offertur a plurimis, et unum Christi corpus Sancti Spiritus infusione perficitur. Singuli accipiunt Christum Dominum, et in

Il est vraiment digne, Dieu éternel.
Et de t'offrir cette victime sacrificielle, qui est salutaire, et le sacrement ineffable de la grâce divine.
Elle est offerte par plusieurs, et elle devient l'unique corps du

⁷¹ La préface des gélasiens francs pour le II^e dimanche *Post Theophaniam* est utilisée le II^e dimanche *per annum* ; celle du III^e dimanche *Post Theophaniam* est utilisée le III^e dimanche *per annum* ; celle du IV^e dimanche *Post Theophaniam* est utilisée le I^{er} dimanche *per annum* ; celle du V^e dimanche *Post Theophaniam* (la préface « eucharistique ») est utilisée le VI^e dimanche *per annum* (le Missel contemporain omet la supplication finale) ; *Missale Ambrosianum : iuxta ritum sanctae Ecclesiae Mediolanensis. Ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum*, Milan, Centro Ambrosiano di Documentazione e di Studi Religiosi, 1981, p. 407.409.405.415.

⁷² *Liber sacramentorum*, éd. Hugues MÉNARD, PL 78, 25-240 (édition de BnF lat. 12051), col. 48-49 (texte de la préface) ; 263-582 (Notes et observations), col. 300-302 (remarques sur la préface, où dom Ménard signale sa persistance dans les livres ambrosiens).

⁷³ J. LEMARIÉ, « Les préfaces des dimanches après l'Épiphanie dans les sacramentaires gélasiens du VIII^e siècle », *EL* 73, 1959, p. 392-401, étudie l'ensemble de ces préfaces, sauf celle du premier dimanche après la Théophanie, qui fait pourtant partie de la série (son incipit est modifié dans le Supplément), peut-être parce qu'elle est la préface grégorienne du jour de l'Épiphanie : GrP 60, GrH 89, GrS 1525 / GeG 117, GrA 117, GrS 109. Les gélasiens francs et le Supplément attribuent une autre préface, d'origine gallicane, au 6 janvier : GaG 80, GaB 114 / GeG 104, GeA 106, GeS 98 / GrS 1525.

*singulis portionibus totus est. Nec per singulos minuitur, sed integrum se praebebat in singulis. Propterea ipsi qui sumimus communionem huius sancti panis et calicis, unum Christi corpus efficimur. Per ipsius itaque maiestatem te supplices exoramus, ut nos ab omnibus emundes contagiis uetustatis, et in nouitate uitae perseuerare concedas. Per quem*⁷⁴.

Christ par l'effusion du Saint-Esprit. Chacun reçoit le Christ Seigneur, et dans chaque parcelle il est tout [entier]. Il n'est pas diminué [en étant réparti] dans chaque [parcelle], mais il se présente intégralement dans chacune. Ainsi, nous-mêmes qui recevons la communion à ce pain et cette coupe saints, nous devenons l'unique corps du Christ. Et ainsi nous te prions en suppliant par sa majesté, de nous purifier de toute infection de ce qui est ancien, et de nous accorder de demeurer dans la nouveauté de vie. Par qui.

La préface est construite selon la structure, utilisée souvent dans la liturgie gallicane, d'un exposé suivi d'une demande⁷⁵. Cependant, elle diverge des autres exemples de ce type de construction que nous avons vu jusqu'alors, de deux manières. D'abord, elle s'ouvre par une formule d'offrande : « Et de t'offrir cette victime sacrificielle, qui est salutaire, et le sacrement ineffable de la grâce divine ». Nous avons déjà rencontré des formules d'offrande avec la structure : verbe à la première personne plurielle – participe présent pluriel, dans des préfaces romaines dans l'introduction au *Sanctus*⁷⁶, qui nous semble conforter l'hypothèse que ce chant aurait pris la place d'une strophe d'offrande héritée d'une paléoanaphore. On trouve aussi des formules qui parlent de l'offrande du sacrifice sans cette structure grammaticale, comme c'est le cas ici, soit dans des textes romains, comme Ve 651, soit aussi dans des sources gallicanes, comme dans GaG 492, une *immolatio* dominicale : un verbe au présent de l'indicatif à la deuxième personne plurielle, *offerimus*, « nous

⁷⁴ GeG 209, GeA 216, GeS 196 / GrS 1539.

⁷⁵ Dom Lemarié y voit une structure ternaire, car il tient compte de l'incipit *Vere dignum* dans la structure : « Les préfaces des dimanches après l'Épiphanie », p. 398. Nous y voyons plutôt une structure binaire, considérant l'incipit et l'explicit (introduction au *Sanctus*) comme des données universelles.

⁷⁶ Ve 1544 – il s'agit du fragment Mai 2, dont la dernière phrase est reprise dans GaG 357 – Ve 29, 314, 728, 1544 / GeV 718.

offrons », s’y trouve *avant* un participe présent au pluriel, *prosequentes*, « annonçant ». Ces formulations ne correspondent pas vraiment à celle de cette préface pour le V^e dimanche après l’Épiphanie. Ce qui semble le plus proche se trouve en partie dans les *immolationes* pour la Vigile pascale et le jour de Pâques du *Gothicum*. Celle pour la messe de la nuit commence ainsi :

*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 aeternae Deus*⁷⁷...

Il est digne et juste, il est équitable et juste pour nous de te rendre grâce ici et partout, te dire des louanges et d’immoler des sacrifices et d’annoncer tes miséricordes, Seigneur, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant....

Celle de la messe du jour se termine ainsi :

*Et nunc Domine, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus, supplicis dipraecamur uti hanc oblationem benedicere et sanctificare digneris. Per Christum dominum nostrum*⁷⁸.

Et maintenant, Seigneur, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant, nous t’en supplions humblement, afin que tu veuilles bénir et sanctifier cette offrande. Par le Christ notre Seigneur.

Nous avons dans ces deux textes une formule d’offrande du sacrifice, mais au début de l’*eucharistia*, et une demande de sanctification de l’offrande, dans l’introduction du *Sanctus*. Lemarié, qui cite ces deux derniers exemples avec d’autres, donne aussi un texte encore plus proche de cette préface romano-franque⁷⁹. C’est une *illatio* utilisée dans plusieurs messes votives du *Liber ordinum* mozarabe :

Dignum est nos tibi laudes et gratias agere, sacrificia spiritualia celebrare, omnipotens Deus, per Ihesum Christum Filium tuum Dominum nostrum : qui factus est mundi sacrifi-

Il est digne pour nous de te rendre grâce et louange, de célébrer des sacrifices spirituels, Dieu tout-puissant, par Jésus-Christ ton Fils

⁷⁷ GaG 270.

⁷⁸ GaG 280.

⁷⁹ J. LEMARIÉ, « Les préfaces des dimanches après l’Épiphanie », p. 399.

*cium et expiauit effusione sanguinis
sui peccata hominum. Ob hoc tibi
deprecamur, omnipotens Deus, per
ipsum qui pendit in ligno propter
salutem nostrum, ut hec oblatio, que
pro indigno famulo tuo a nobis tibi
offertur, sanctificare digneris*⁸⁰...

notre Seigneur, qui est devenu sacrifice pour le monde et a expié les péchés des hommes en versant son sang. À cause de ceci nous te supplions, Dieu tout-puissant, par celui qui a été pendu à l'arbre pour notre salut, afin que tu veuilles sanctifier cette offrande, que nous t'offrons pour ton indigne serviteur...

Il semble que ces différentes manières d'incorporer des formulaires d'offrande dans la préface témoignent d'une évolution qui part de la strophe d'offrande des paléanaphores où, dans un premier temps, on a gardé l'élément structurel distinctif comme transition vers le *Sanctus*. Dans un deuxième temps, lorsque les structures du rite eucharistique ont évolué, les rédacteurs des textes ont pu incorporer librement dans l'action de grâce : soit la structure grammaticale ; soit une expression de l'idée théologique que cette structure contenait, comme dans les textes que nous venons de citer.

Ces formulations modifient le sens de l'action de grâce et de l'offrande du sacrifice. Dans l'*illatio* mozarabe, il s'agit d'un acte accompli par certains (en réalité, le prêtre qui offre, car le « nous » de l'*illatio* est un nous ministériel) pour le bien d'un autre, et ce qui est offert est un sacrifice propitiatoire qui applique les mérites du Christ à un fidèle déterminé pour le pardon de ses péchés. Dans la préface franque, le sens du formulaire d'offrande : « Et de t'offrir cette victime sacrificielle, qui est salubre, et le sacrement ineffable de la grâce divine », est précisé par l'exposé qui le suit. Ici, contrairement à ce que nous avons trouvé dans d'autres textes gallicans, l'exposé n'est pas anamnétique, mais dogmatique. Il est formé par une série de trois affirmations théologiques :

- ce qui est offert par plusieurs devient l'unique corps du Christ par l'effusion du Saint-Esprit ;

⁸⁰ MoO, col. 310-311.317.328.

- le Christ, en se donnant à chacun dans la communion, n'est ni divisé ni diminué, afin que chacun reçoit le Christ en totalité ;
- la conséquence en est que les communiantes deviennent l'unique corps (ecclésial) du Christ.

La vision du sacrifice est bien différente de celle du canon romain, celle de l'offrande du « sacrifice du culte » englobant les supplications, la prière, la louange et l'action de grâce dans le mouvement du sacrifice du Christ. Ce sacrifice du culte devient acceptable par son identification, dans et par le pain et le vin, avec le sacrifice du Christ, et conduit les fidèles à être eux-mêmes identifiés avec le Christ dans son sacrifice par leur communion au pain et vin eucharistiques. En recevant le pain et vin devenus corps et sang, ils deviennent offrandes dans l'Offrande, membres de son corps ecclésial. Ici, le sacrifice n'est pas envisagé comme une action qui englobe et présuppose le pain et le vin devenus eucharistie, mais il s'y identifie. Le sacrifice est ici identifié avec le pain et le vin devenus corps et sang que l'Église offre. Ce n'est pas la théologie de la liturgie romaine, mais une théologie franque qui conçoit le sacrifice comme une action sacerdotale accomplie sur des objets sacrés, et non pas comme une action sainte de l'Église rassemblée.

La différence principale entre la version de la préface transmise par les Gélasiens francs et celle donnée par le Supplément réside dans la demande finale :

Gélasiens francs

*Per ipsius itaque maiestatem te supplices exoramus, uti accepta habeas et benedicas haec superimposita munera, per quae nos ab omnibus emundes contagiis uetustatis, et in nouitate uitae perseuerare concedas. Per eundem Christum*⁸¹.

Supplément

*Per ipsius itaque maiestatem te supplices exoramus, ut nos ab omnibus emundes contagiis uetustatis, et in nouitate uitae perseuerare concedas. Per quem*⁸².

⁸¹ GeG 209, GeA 216, GeS 196.

⁸² GrS 1539.

Et ainsi nous te prions en suppliant
par sa majesté, de trouver accep-
tables et de bien vouloir bénir ces
dons posés sur [l'autel], par lesquels
tu nous purifies de toute infection de
ce qui est ancien, et nous accordes de
demeurer dans la nouveauté de vie.
Par le même Christ.

Et ainsi nous te prions en suppliant
par sa majesté, de nous purifier de
toute infection de ce qui est ancien,
et de nous accorder de demeurer
dans la nouveauté de vie. Par qui.

La demande finale de la version gélasienne reprend l'of-
frande formulée au début de la préface, sous la forme de ce qu'on
pourrait caractériser comme une « demande de consécration » : « de
trouver acceptable et de bien vouloir bénir ces dons posés sur [l'au-
tel] ». De fait, c'est une citation du *Te igitur*, mais qui montre que le
sens original du texte a été perdu. Les *superimposita munera*, les
« dons posés » sur l'autel, ne sont plus conçus en tant que symboli-
sant sacramentellement les hommes et femmes, vivants et morts, en
union avec qui et pour qui on offre le sacrifice, pour manifester que
ceux qui offrent et ce qu'ils offrent sont inséparables : on a pu faire
l'économie ici du *dona, munera, sacrificia* du canon, sans doute com-
pris comme effet de style et non pas comme exprimant l'action des
fidèles *dans* le sacrifice : on ne voit plus que la transformation du
pain et vin en corps et sang du Christ. La préface affirme certes que,
unique, il est offert par plusieurs, et les rassemble dans l'unique
corps du Christ, mais la « présence réelle » des membres de ce corps
n'est pas perceptible à l'intérieur même du sacrifice. Les fidèles ne
sont plus eux-mêmes déposés sur l'autel : c'est le pain et le vin dont
on demande le changement en corps et sang du Christ. Cette de-
mande s'effectue dans une perspective pénitentielle, pour « purifier
de toute infection de ce qui est ancien, et [...] accorder de demeurer
dans la nouveauté de vie ». Que l'eucharistie soit comprise comme
source du pardon des péchés n'a rien d'extraordinaire ; cependant,
cette préface témoigne d'une tendance à ne voir l'eucharistie que
dans cette perspective, et à oublier les autres. Ce n'est pas la préface
d'une messe votive, mais elle est nettement marquée par l'esprit de
ce type de formulaire.

Dans la version de la préface conservée dans le Supplément,
la demande pénitentielle a été retenue, tandis que la supplication
« de trouver acceptable et de bien vouloir bénir ces dons posés sur

[l'autel] » a été éliminée. Le compilateur du Supplément a gardé ici son habitude de réduire la longueur des pièces qu'il emprunte à ses sources. Cette demande a pu lui paraître trop ressembler à un « doublet » du *Te igitur*, pouvant être éliminée sans perte. Il a peut-être aussi jugé inconvenant d'anticiper ici les demandes du début du canon, qui devaient déjà être perçues comme des anticipations de la consécration. Il est significatif qu'il a voulu garder l'élément pénitentiel de la demande, puisqu'ainsi formulée elle exprimait peut-être mieux que le canon l'un des fruits principaux de l'eucharistie, d'après les conceptions des liturgistes francs.

Joseph Lemarié a identifié la source de cette préface : il s'agit d'un passage de la même homélie *Magnitudo* de Fauste de Riez que Paschase Radbert avait versé au dossier eucharistique qu'il avait envoyé à Charles le Chauve avec la deuxième édition de son *De corpore* en 843/844 :

que [dans] le corps [du Seigneur], administré par le prêtre, [le Christ] existe autant dans une petite [parcelle], qu'il se maintient dans le tout ; que quand l'assemblée des fidèles le reçoit, comme [le Christ] est pleinement en tous, il est cru être entier dans chacun [...]. Car quand on prend ce pain, chacun n'a rien de moins que tous : un seul reçoit tout, deux reçoivent tout, plusieurs reçoivent tout sans diminution, car la bénédiction de ce sacrement peut se partager sans être anéanti dans ce partage⁸³.

Les idées sont très proches de celles de la préface, mais, à part les incises *sed integrum se praebebat in singulis* (dans la préface) et *ita integrum esse probatur in singulis* (dans l'homélie), les formulations sont assez différentes. Mais la proximité des idées, avec cette similitude verbale, autorise à penser que le sermon *Magnitudo* a servi d'inspiration à la préface : c'est encore un exemple de la construction à la manière gallicane d'une préface à partir d'une homélie. Cependant, ce qu'omet le rédacteur de la préface est aussi significatif, et montre encore un rétrécissement du champ théologique. Dans son homélie, Fauste, comme la préface qui en dérive, insiste sur l'unité

⁸³ *quod corpus [Domini], sacerdote dispensante : tantum est in exiguo, quantum esse constat in toto ; quod cum ecclesia fidelium sumit : sicut plenum in uniuersis, ita integrum esse probatur in singulis... de hoc uero pane cum assumitur, nihil minus habent singuli quam uniuersi: totum unus, totum duo, totum plures sine diminutione percipiunt, quia benedictio huius sacramenti scit distribui, nescit distributione consumi.* EUSÈBE « LE GALLICAN », Homélie 17 (*De Pascha VI*), *Collectio homiliarum*, éd. Fr. GLOIRE – J. LEROY, 192-208, p. 200-201.

du corps ecclésial du Christ, mais il compte dans les fondements de cette unité la foi et le baptême, deux aspects non retenus par la préface⁸⁴.

L'homélie a permis au rédacteur de la préface d'exprimer d'une manière concise et précise plusieurs caractéristiques du changement du pain et du vin en corps et sang du Christ : le changement se fait par l'action de l'Esprit Saint ; tous participent à l'offrande eucharistique ; il n'y a qu'un seul corps du Christ ; la division des espèces ne divise pas le corps du Christ ; chaque communiant reçoit le Christ dans sa totalité ; ceux qui communient deviennent un dans son corps qu'est l'Église. Cependant, cette précision induit aussi un rétrécissement de perspective. Une longue évolution au fil des siècles a éloigné le formulaire d'offrande initial de ses racines dans les paléanaphores, tant dans la forme littéraire que dans le contenu théologique. Le sacrifice est l'offrande de la « victime sacrificielle », *immolationis hostia*, identifiée avec la présence réelle du Christ dans les espèces. Ce qu'on offre, c'est le corps et le sang du Christ, et on l'offre pour le pardon de ses péchés. Ce n'est ni la conception du sacrifice de la prière eucharistique commentée par Ambroise, ni celle du canon romain. C'est pour cette raison que l'expression *immolationis hostia* a été traduite par « victime sacrificielle » : le mot « victime » convient parfaitement ici⁸⁵, alors qu'il ne rend pas justice à la richesse du mot *hostia* dans le canon. C'est aussi le signe que, dans le monde franc où cette préface a vu le jour et où elle restera longtemps en usage, le mot *hostia* du canon romain était compris d'après cette théologie d'un sacrifice propitiatoire : l'offrande par l'Église des espèces consacrées pour le pardon des péchés, dans l'offrande que le Christ fait lui-même de son corps et de son être au Père.

213. Mercredi saint : se préparer au banquet de la Cène

Des versions du texte que nous étudierons maintenant se rencontrent dans le *Liber sacramentorum* mozarabe, dans le Sacramentaire de Bergame et dans le Supplément à l'*Hadrianum* (les

⁸⁴ *Ibid.*, 3, p. 197-198, l. 40-56 ; 8, p. 207-208, l. 188-198 (cit. AMBROISE, *De Sacramentis* 4, 5,23, éd. B. BOTTE, p. 114-115).

⁸⁵ Voir le tableau de mots latins des préfaces du Supplément dans F. RUFFIOT, *Théodulf d'Orléans*, p. 366, où il traduit ce mot par « victime ».

différences entre ces deux dernières versions sont minimales et insignifiantes)⁸⁶ :

Liber sacramentorum mozarabe

Supplément à l'*Hadrianum*
et Sacramentaire de Bergame

*Dignum et iustum est nos tibi semper
gratias agere, omnipotens Domine,
sancte Pater, eterne Deus, per Ihesum
Christum Filium tuum Dominum
nostrum.*

VD per Christum dominum nostrum.

*Qui pati uoluit pro impiis, et pro
sceleratis indebite condemnari. Qui
latroni deprecanti omisit peccatum,
promittens ei uoluntate gratissima
paradisum.*

*Qui innocens pro impiis uoluit pati,
et pro sceleratis indebite condemnari.*

*Cuius mors delicta nostra deterisit, et
resurrectio iustificationem nobis exhi-
buit.*

*Cuius mors delicta nostra deterisit, et
resurrectio iustificationem nobis exhi-
buit.*

Ob hoc te, Deus noster, exposcimus

*Per quem tuam pietatem supplices
exoramus :*

*ut hodie omittas nobis peccata nostra,
et cras reficias dulcedine tua.*

*ut sic nos hodie a peccatis emacules,
ut cras uenerabilis caenae dapibus
sacies.*

*Hodie nostrorum peccaminum con-
fessionem accepta, et cras donorum
spiritualium tribue incrementa. Hodie
quidquid odis a nostris corporibus
abiice, et cras nos refice uulneribus
crucis tue.*

*Hodie acceptes confessionem nostro-
rum peccaminum, et cras tribuas
spiritualium incrementa donorum.
Hodie ieiuniorum nostrorum uota
suscipias, et cras nos ad sacratissimae
caenae conuiuium introducas.⁸⁷*

⁸⁶ J'ai déjà étudié ce texte dans la perspective du « développement organique » en tant que source de la préface du dimanche des Rameaux dans le Missel romain de 1970/2002 dans « Tout ce que nous avons estimé nécessaire pour notre temps », p. 123-129.

⁸⁷ « Il est vraiment digne par le Christ notre Seigneur. Lui qui, innocent, a voulu souffrir pour les impies, et, sans dette, être condamné pour des coupables. Par sa mort, il a enlevé nos fautes, et par sa résurrection, il a causé notre justification. Par lui, nous supplions humblement ta bonté : de nous purifier aujourd'hui de nos péchés, de manière à nous rassasier demain au très saint festin de la Cène ; de recevoir aujourd'hui la confession de nos péchés, et d'accorder demain plus

*Hodie os nostrum reple gaudio, et
linguam nostram exultatione : quali-
ter nunc et usque in eternum laude-
mus te piissimum Salvatorem, procla-
mantes atque ita dicentes*⁸⁸.

Cette *illatio/contestatio* pour le mercredi de la semaine sainte constitue encore un exemple d'une construction en exposé à caractère anamnétique, suivi d'une demande, ici pour les fruits du sacrifice. L'exposé rend grâce pour l'innocent qui a voulu mourir pour les impies et qui, sans dette, a été condamné pour les coupables, dont la mort chasse nos fautes et la résurrection nous justifie. La prière pour obtenir des fruits du sacrifice demande la purification aujourd'hui des péchés afin d'être nourri demain de la douceur divine (dans la version mozarabe) ou l'admission demain au banquet de la Cène (versions grégorienne et ambrosienne) : l'eucharistie est un viatique pénitentiel de vie chrétienne. Les deux versions soulignent l'importance de la confession et de la purification des péchés, tandis que les versions grégorienne et ambrosienne présentent le jeûne comme un *uotum* ayant une valeur sacrificielle, *Hodie ieiuniorum nos-*

largement les dons spirituels ; de recevoir aujourd'hui les jeûnes que nous t'offrons, et de nous introduire demain au banquet très sacré de la Cène. » AmB 439, AmBe 480 / GrS 1585.

⁸⁸ « Il est vraiment digne et juste pour nous de te rendre grâce toujours, Seigneur, Père saint, Dieu tout-puissant et éternel, par Jésus Christ ton Fils, notre Seigneur. Lui qui, innocent, a voulu souffrir pour les impies, et, sans dette, être condamné pour des coupables ; qui a remis le péché du brigand à sa prière, lui promettant le Paradis par [sa] volonté gracieuse. Par sa mort, il a chassé nos fautes, et par sa résurrection, il a causé notre justification. Pour cela, nous te sollicitons, notre Dieu, de remettre aujourd'hui nos péchés, et de nous accorder demain plus largement des dons spirituels. Aujourd'hui, chasse de nos corps tout ce que tu hais, et demain, restaure-nous par les blessures de ta croix. Aujourd'hui, remplis notre bouche de joie et notre langue d'exultation : ainsi, Sauveur très aimant, nous te louerons maintenant et jusque dans l'éternité, proclamant et disant ceci... » MoS 568. La version mozarabe de l'*illatio* se trouve sur une feuille ajoutée au manuscrit au VIII^e siècle et retenue par dom Férotin dans son édition du *Liber sacramentorum*. Selon E. Moeller, l'*illatio* serait la source des autres textes plus récents : *Corpus praeftationum*, CCSL 161D, 1136, p. 556. Pour d'autres interprétations, voir BOURQUE 2/2, p. 223-226 ; Jean DESHUSSES, « Le 'Supplément' au sacramentaire grégorien : Alcuin ou Benoît d'Aniane ? » *ALw* 9/1, 1965, 48-71, p. 62.69-70.

trorum uota suscipias, « recevoir aujourd’hui les jeûnes que nous t’offrons » : « que nous t’offrons » traduit *uota*. *Votum* désigne aussi bien dans le latin païen que dans le latin chrétien un vœu fait à la divinité, dont une offrande ; c’est déjà du langage sacrificiel, et pour des chrétiens il renvoie aussi aux sacrifices votifs de l’Ancien Testament, tandis que son contexte liturgique le met en relation avec les *uota* offerts dans la prière eucharistique. « Les jeûnes que nous t’offrons » ont donc une valeur propitiatoire pour le pardon des péchés (ce qui est caractéristique des liturgies gallicanes⁸⁹). Dans la version mozarabe, il n’est pas aisé de délimiter la demande et l’introduction au *Sanctus*. L’une débouche imperceptiblement dans l’autre, car ici l’approche pénitentielle n’est en rien doloriste : on entre dans l’action de grâce par la pénitence et par l’expérience du pardon des péchés. C’est aujourd’hui que le chant du *Sanctus* remplit « notre bouche [...] de joie et notre langue d’exultation ».

Si on compare ces deux versions du texte, on éprouve l’impression que le rédacteur de celle qu’on trouve dans le Supplément et dans la tradition ambrosienne a retravaillé un texte qui devait avoisiner celui du *Liber sacramentorum*, opérant ainsi un vrai déplacement théologique. Dans l’exposé initial, ce rédacteur a omis la phrase qui faisait référence au pardon et à la promesse du paradis au bon larron. Dans la version mozarabe, nous lisons comme deuxième phrase de la demande : « À cause de cela [la mort et la résurrection salutaires du Christ], nous te demandons instamment, notre Dieu, d’éloigner de nous nos péchés aujourd’hui, et de nous refaire demain par ta douceur », tandis que dans la version ambrosienne et grégorienne, nous pouvons lire : « Par lui, nous supplions humblement ta bonté, de nous purifier aujourd’hui de nos péchés, de manière à nous rassasier demain au très saint festin de la Cène ». Dans la suite, les différences sont moindres. Dans la version mozarabe, on demande à Dieu d’accepter la confession de nos péchés aujourd’hui et d’accorder plus largement demain les dons spirituels, tandis que dans la version grégorienne et ambrosienne, les verbes passent de l’impératif à l’indicatif : le premier, qui concerne « aujourd’hui », au présent, et le deuxième, qui se rapporte à « demain », est au futur. On est plutôt dans un ordre narratif. Dans la dernière phrase, la version mozarabe dit : « Aujourd’hui, chasse loin de nos corps tout ce

⁸⁹ Par exemple GaG 188.189.329.331.341.

que tu hais, et demain, refais-nous par les plaies de ta croix ». Mais dans les versions ambrosienne et grégorienne, on lit : « Aujourd'hui tu reçois les vœux de nos jeûnes, et demain tu nous introduiras au banquet très sacré de la Cène ». Nous avons déjà relevé l'expression *ieiuniorum [...] uota* : ici aussi il ne s'agit pas tant d'une demande que d'un constat. Il y a en outre quelques inversions de mots qui ne modifient pas le sens, mais qui introduisent une structure en prose rimée : *uoluit pati – indebite condemnari ; delicta nostra detersit – iustificationem nobis exhibuit ; a peccatis emacules – caenae dapibus saties ; nostrorum peccaminum – incrementa donorum ; uota suscipias – conuiuuium introducas*. Dans sa récente étude des préfaces du Supplément, Franck Ruffiot a soulevé l'importance de la rime dans le travail de son compilateur au point où il a pu, à juste titre, la qualifier de « la signature du compilateur⁹⁰ », ce qui renforce le jugement de Moeller quant à l'antériorité de la version mozarabe de cette préface.

Dans l'ensemble, la deuxième partie de l'*illatio* mozarabe demande de participer, par l'eucharistie (ce n'est pas dit explicitement, mais le contexte rituel le suggère) aux fruits de la Passion rédemptrice. L'exposé qui précède cette demande montre que la Passion fait partie d'un seul mystère du Christ dont le deuxième volet est constitué par la résurrection, comme on peut le constater dans la citation de la promesse faite par le Christ au bon larron et l'évocation de « la Résurrection qui nous justifie ». Les trois phrases de la deuxième partie sont composées de deux éléments, rythmés par « aujourd'hui » et « demain ». « Aujourd'hui », Dieu éloigne nos péchés, accepte la confession de nos péchés et éloigne de nos corps tout ce qu'il hait. « Demain », on attend d'être refait par la douceur divine, de recevoir plus largement les dons spirituels, et d'être restauré par les blessures de la croix. Certains indices suggèrent aussi un lien avec le jeudi saint : le pardon des péchés reçu « aujourd'hui », qui pourrait se reporter à la réconciliation des pénitents le jeudi saint, et la mention des blessures de la croix « demain ».

La deuxième partie de la préface grégorienne et ambrosienne la situe le mercredi saint, car on affirme deux fois qu'on va célébrer la Cène « demain ». C'est comme si un réviseur franc trouvait anormal d'avoir l'air de qualifier le vendredi saint de « demain » dès le mercredi, et qu'il a donc introduit deux tournures pour rétablir la

⁹⁰ F. RUFFIOT, *Théodulf d'Orléans*, p. 201.

chronologie. La référence au bon larron a pu le gêner pour la même raison, le conduisant à l'éliminer. L'ordre « pardon – eucharistie » est conservé, mais dans la perspective d'une préparation pénitentielle à la réception de l'eucharistie. Ici, le balancement *hodie – cras* ne renvoie pas au mystère du Christ dans son unité, bien que déployé dans le temps, mais à des événements distincts, même s'ils sont reliés entre eux. La demande de *l'illatio* mozarabe prolonge l'action de grâce de l'exposé qui la précède, s'y appuyant (*propter hoc*) pour solliciter l'épanouissement de l'œuvre de Dieu en nous. La demande de la préface grégorienne et ambrosienne suit l'action de grâce, mais la cohérence entre les deux parties est diminuée. En outre, il ne semble pas être question d'un pardon ordonné dans son essence même à l'eucharistie, comme dans *l'illatio* mozarabe, mais de remplir des conditions d'idonéité pour être admis à la communion sacramentelle.

214. *Mardi de Pâques : l'agneau sacré qui s'offre en sacrifice*

La préface du mardi de Pâques dans le Gélisien ancien et dans les gélasien francs dérive d'une préface du *Veronese*, qui fait partie d'un formulaire de messe incomplet (deux oraisons et la préface) dans la série de messes pour le mois d'avril qui ouvre le manuscrit dans son état actuel⁹¹ :

*Vere dignum : qui se ipsum tibi pro
nobis offerens immolandum idem
sacerdos et sacer agnus exhibuit :
Per*⁹².

Il est vraiment digne [...] qui, en s'offrant lui-même à toi en sacrifice pour nous, s'est montré à la fois prêtre et agneau sacré. Par...

C'est un texte dont le style est très différent de *l'illatio* mozarabe MoS 605 pour la nuit de Pâques étudiée au chapitre 3 du premier volume : la préface romaine chante de manière très simple et brève le sacrifice du Christ qui, en s'immolant pour nous, s'est montré, ou est devenu, *sacerdos et sacer agnus*, « prêtre et agneau sacré ».

⁹¹ J'ai étudié cette famille en tant que source de la V^e préface de Pâques dans le Missel romain actuel dans « Tout ce que nous avons estimé nécessaire pour notre temps », p. 129-135.

⁹² Ve 96.

Cette expression *sacer agnus* se trouve déjà dans la littérature latine païenne. Dans l'un de ses poèmes, Tibulle (Albius Tibullus, v. 50 av. J.-C. - 19 ap. J.-C.) écrit : « Voyez comment l'agneau sacré marche vers les autels resplendissants, suivi d'une foule en blanc, la chevelure ceinte d'olivier⁹³ ». Dans son long poème sur l'incarnation, le *Liber Apotheosis*, Prudence (348-v. 410) écrit : « Après tout, quel est cet agneau d'un an qui est immolé ? Il est sacré pour toi, au retour de chaque année, mais il est sacré en tant qu'animal⁹⁴ ». À l'époque carolingienne, l'expression revient sous la plume d'Agobard de Lyon (779-840), qui fait peut-être écho à son emploi liturgique :

Ainsi, quand il a commencé à donner la loi sacrée par Moïse, il n'a pas été commandé que cet agneau sacré, dont le sang a aspergé les linteaux et les montants des portes des maisons de ceux qui célébraient la Pâque, interdisant au destructeur d'y pénétrer, soit pris par les prêtres, ou qu'il soit offert par le peuple aux prêtres ou par les prêtres à Dieu, mais [il a été commandé] qu'il soit pris par toute l'assemblée des fils d'Israël, selon les familles et les maisons, autant qu'il en faut pour pouvoir le manger⁹⁵.

Le *sacer agnus* est donc l'agneau qui est voué ou consacré à une divinité, pour lui être offert en sacrifice : en s'offrant pour nous, le Christ se révèle comme véritable agneau consacré et mis à part pour être sacrifié. Le contexte liturgique montre que ce *sacer agnus* est l'agneau pascal : son sang éloigne l'ange dévastateur, c'est-à-dire il sauve de la mort ; il fait sortir de l'esclavage en Égypte, c'est-à-dire il sauve du péché ; et il permet le commencement d'un Exode vers la terre promise, c'est-à-dire la vie éternelle.

Un autre thème qui demeure présent dans l'histoire de ce texte est celui du Christ, prêtre et victime, *sacerdos et uictima*. On

⁹³ ... cernite, fulgentes ut eat sacer agnus ad aras / uinctaque post olea candida turba comas. ALBIUS TIBULLUS, *Carmina*, 2, 1, l. 15-16, éd. Niklas HOLZBERG, Mannheim, Artemis & Winkler, « Sammlung Tusculum », 2011, p. 90.

⁹⁴ [...] quis tandem caeditur agnus / anniculus? Sacer ille tibi redeuntibus annis, / sed sacer in pecude. PRUDENCE, *Oeuvres*, t. 2, *Apotheosis – Hamartigenia*, éd. Maurice LAVARENNE, Paris, Les Belles Lettres, CUFr (Budé), 1961, p. 16.

⁹⁵ Vnde cum sacra lex per Moysen inciperet dari, sacer ille agnus, cuius sanguis in super liminaribus ac postibus domorum aspersus, uastatorem prohibuit ingredi domos celebrantium Phasae, non iubetur a sacerdotibus sumi, uel a populo sacerdotibus aut a sacerdotibus Deo offerri, sed ab universo coetu filiorum Israel tolli per familias et domos, iuxta numerum animarum, que sufficere possent ad esum eius. AGOBARD DE LYON, *Agobardi Lugdunensis opera omnia*, éd. Lieven VAN ACKER, Turnhout, Brepols, CCCM 52, 1981, p. 54.

trouve des expressions communes avec ce groupe de préfaces et en lien avec cette thématique dans une lettre de Paulin de Nole (355-431) :

Car le même Seigneur, à la fois prêtre et victime, s'est offert pour nous...

Car c'est le Seigneur qui est la victime de tous les prêtres ; s'offrant lui-même au Père pour la réconciliation de tous [les hommes], il a été la victime de son sacerdoce et le prêtre de sa victime⁹⁶.

C'est Klaus Gamber qui a relevé ces parallèles⁹⁷, mais il convient de compléter en citant la suite de la première citation de Paulin :

Il s'est offert lui-même pour nous, et c'est par sa propre puissance qu'il a déposé son âme et l'a ensuite reprise⁹⁸.

Il est donc probable que, dans le milieu du rédacteur de la préface, comme pour Paulin, la mort et la résurrection du Christ étaient comprises comme deux aspects d'un même mouvement, sur un pied d'égalité, dans l'unité du mystère pascal. Cette idée que le Christ est à la fois prêtre et agneau sacré, donc victime sacrificielle, dans l'acte du sacrifice restera le noyau de cette préface à travers tout son développement.

Pour l'essentiel, le texte de cette préface est identique dans le Gélisien ancien et dans les gélasien francs :

Vere dignum : per Christum Dominum nostrum. Qui oblatione sui [GeV om. corporis] corporis, remotis sacrificiis carnalium uictimarum,

Il est vraiment digne... par le Christ notre Seigneur qui, par l'offrande de son corps, a mis fin aux sacrifices de victimes charnelles,

⁹⁶ [...] *quia idem Dominus sacerdos et uictima semet ipsum pro nobis obtulit...* PAULIN DE NOLE, *Epistulae* 19, 3 (*ad Delphinum*), éd. Wilhelm VON HARTEL, 2^e éd. rev. Margit KAMPTNER, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, CSEL 29, 1999, p. 141 ; *Ipse enim Dominus hostia omnium sacerdotum est, qui semet ipsum pro omnium reconciliatione patri libans uictima sacerdotii sui et sacerdos suae uictimae fuit...* *Ibid.*, 11, 8 (*ad Seuerum*), p. 67-68.

⁹⁷ K. GAMBER, « Das kampanische Messbuch als Vorläufer des Gelasianum. Ist der hl. Paulinus von Nola der Verfasser ? », *SE* 12, 1961, 5-111, p. 33.

⁹⁸ [...] *semet ipsum pro nobis obtulit et propria potestate animam suam et deposuit et resumpsit.* PAULIN DE NOLE, *Epistulae* 19,3, éd. Wilhelm VON HARTEL, 2^e éd. rev. Margit KAMPTNER, p. 141.

*seipsum tibi pro salute nostra offerens
idem sacerdos et sacer agnus exhibuit.
Quem laudant*⁹⁹.

[et] en s'offrant lui-même à toi
pour notre salut, il s'est montré à
la fois prêtre et agneau sacré. Que
louent...

Le mot *corporis* manque dans le *Reginensis* 316, mais c'est certainement une erreur du scribe, car l'adjectif possessif *sui* sans substantif n'aurait pas de sens. Cette version de la préface renforce son caractère pascal, au moyen de la précision que par l'offrande de son corps, le Christ a « mis fin aux sacrifices de victimes charnelles » : le sacrifice de la Pâque nouvelle abolit les offrandes sanglantes de l'ancienne économie. Ici, c'est « son corps » qu'il offre. La précision, mise à côté du « s'offrant lui-même » du texte source, est sans doute significative. Le sens biblique du « corps » comme indiquant la totalité d'une personne, englobant son corps mais sans le réduire à sa corporéité, s'étant perdu, « corps » doit avoir ici un sens plus « charnel » de manière plus univoque que dans les textes de l'Écriture : il s'agit plus d'un objet corporel que d'une personne se manifestant dans et par son corps.

Comme le remarque Jean Deshusses, le compilateur du Supplément a puisé surtout dans les préfaces des gélasien du VIII^e siècle pour l'établissement de sa propre collection de préfaces, « moyennant une sérieuse correction¹⁰⁰ ». Cette préface est un exemple de cette refonte :

*VD per Christum Dominum nostrum. Qui oblatione sui corporis remotis sacrificiorum carnalium observationibus, seipsum tibi sacram hostiam agnumque immaculatum summus sacerdos pro salute nostra immolauit. Per quem maiestatem tuam*¹⁰¹.

Il est vraiment digne par le Christ notre Seigneur, lui qui, ayant écarté la pratique des sacrifices charnels par l'offrande de son corps, grand prêtre, il s'est immolé à toi lui-même pour notre salut en victime sacré et agneau sans tache. Par qui [...] ta majesté.

⁹⁹ GeV 476 / GeG 750, GeA 795, GeS 590.

¹⁰⁰ « Introduction », *Le sacramentaire grégorien*, t. 2, éd. J. DESHUSSES, 1988², 19-34, p. 28.

¹⁰¹ GrS 1591.

Le verbe *immolare* employé dans le *Veronense* a été traduit par « offrir » en raison de l'importance, que nous avons constatée dans le canon romain, du vocabulaire de l'échange de dons. Mais ici, à cause de la compréhension du mot *hostia* comme « victime », il a été traduit par « immoler ». Ce verbe, qui dans la version du *Veronense* est un participe, devient le verbe principal de la phrase, en remplacement d'*exhibere*, « se montrer » ; puis une succession de trois expressions souligne que le Christ est à la fois l'offrande et l'offrant ; il est « sacrifice sacré », « agneau sans tache » et « grand prêtre ». Cette triple succession souligne l'unité entre le sacrifice historique du Christ et le sacrifice rituel de l'Église. Cette qualification du Christ comme « grand prêtre », et non pas simplement « prêtre » comme dans les versions plus anciennes de la préface, est peut-être une référence au *summus sacerdos Melchisedech* du canon, afin de rappeler que c'est le Christ qui est le grand prêtre véritable, qui accomplit la figure de Melchisédech qui offrait du pain et du vin : le sacrifice sanglant de la croix, la Cène et le sacrifice non-sanglant de l'eucharistie sont ainsi tenus ensemble dans une évocation discrète du roi-prêtre de Salem. C'est ici que la préface, surtout par cette expression de *summus sacerdos*, fait écho à l'enseignement de la lettre aux Hébreux :

C'est bien le grand prêtre qu'il nous fallait : saint, innocent, immaculé ; séparé maintenant des pécheurs, il est désormais plus haut que les cieux. Il n'a pas besoin, comme les autres grands prêtres, d'offrir chaque jour des sacrifices, d'abord pour ses péchés personnels, puis pour ceux du peuple ; cela, il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même (He 7,26-27).

L'*illatio* mozarabe de la Vigile pascale, MoS 605, contient une autre expression à laquelle fait écho cette famille de préfaces. Elle dit que ce n'est pas « dans la figure [des choses] à venir [...] mais advenant dans un corps de vérité [que le Christ] a accompli les figures des sacrifices charnels » : *carnalium sacrificiorum*. La préface gélasienne dit que le Christ « a mis fin aux sacrifices de victimes charnelles » : *carnalium uictimarum*. Dans la préface grégorienne, le Christ a « mis fin à la pratique des sacrifices charnels » : *sacrificiorum carnalium obseruationibus*. Il semble peu probable qu'il ait un lien direct entre l'*illatio* mozarabe et la famille de préfaces romaines et romano-franques : il s'agit plutôt de l'expression de la même idée par des mots semblables. Mais l'*illatio* développe une idée qui est suggérée

plus qu'affirmée dans des préfaces romaines et franques : celle de l'accomplissement. Ces préfaces disent que par l'offrande de son corps, le Christ a « mis fin » à ces sacrifices ; ensuite, on dit qu'il se révèle comme prêtre et agneau, à savoir qu'il est le véritable prêtre et le véritable agneau, annoncé par ces figures, grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech. L'eucharistie est comprise ici en termes typologiques, mais c'est une typologie du remplacement plus que de l'accomplissement : les présupposés théologiques de cette préface sont plus proches de ceux de Paschase Radbert que de ceux de Ratramne.

215. Semaine VII après la Pentecôte : offrir le sacrifice pour les péchés du peuple

Le *Liber sacramentorum* mozarabe conserve une *illatio* pour le XI^e dimanche « quotidien » presque identique à la préface romano-franque pour le VII^e dimanche après la Pentecôte :

*VD per Christum Dominum nostrum. Verum aeternumque pontificem, et solum sine peccati macula sacerdotem. Cuius sanguine fidelium corda mundantur. Cuius institutione placationis tibi hostias non solum pro delictis populi, sed etiam pro nostris offensionibus immolamus. Tuam poscentes clementiam, ut omne peccatum quod carnis fragilitate contraximus, ipso summo pro nobis antestite interveniente solvatur. Per quem maiestatem*¹⁰².

Il est vraiment digne par le Christ notre Seigneur, le véritable et éternel pontife, et le seul prêtre exempt de la tache du péché. Les cœurs des fidèles sont purifiés par son sang. Selon ce qu'il a établi, nous immolons des sacrifices qui te plaisent, non seulement pour les fautes du peuple, mais même pour nos [propres] offenses. Nous demandons de ta bonté que tout péché que nous avons contracté nous soit délié par une intervention en notre faveur par ce même suprême grand prêtre. Par qui [...] ta majesté.

E. Moeller suit K. Gamber en voyant dans l'*illatio* un texte d'origine wisigothique qui serait la source de la préface romano-

¹⁰² MoS 1402 (reprise d'un formulaire d'un manuscrit des IX^e/X^e siècles, Tolède, Bibliothèque capitulaire *cod.* 35.4, fol. 136) / GeG 1214, GeA 1098, GeS 979 / GrS 1634.

franque¹⁰³. Elle est d'un style très différent des autres préfaces dominicales que nous avons étudiées, et ressemble bien davantage à ce qu'on trouve dans des messes votives. L'idée centrale de la préface est celle de la purification des péchés par l'offrande des sacrifices, et surtout par le sang du Christ. Le Christ est le seul prêtre véritable car le seul exempt de péché : c'est pour cette raison que l'offrande de son sang purifie des péchés. Le sacrifice, ou plutôt les sacrifices de l'Église ont été établis par lui, mais on est loin ici de la conformité ontologique à un modèle divin. Il s'agit simplement de l'obéissance à un précepte.

Dom Moeller a relevé plusieurs similitudes de pensée et surtout de formulation avec le V^e sermon pour l'anniversaire de son ordination épiscopale de saint Léon¹⁰⁴ :

GrS 1634

placationis tibi hostias non solum pro delictis populi, sed etiam pro nostris offensionibus immolamus.

ut omne peccatum quod carnis fragilitate contraximus...

S. Léon, Sermon V pour l'anniversaire de son ordination

*Vnde nemo tam perfectus est pontifex, tam immaculatus antistes, qui placationis hostias pro populi tantum delictis, non etiam pro suis debeat offerre peccatis*¹⁰⁵.

*Mortali enim carne circumdati, et fragilitati corruptionis obnoxii*¹⁰⁶...

Dans son homélie, Léon donne une présentation globale de sa fonction d'évêque de Rome : c'est de Dieu que viennent tous les dons que chacun a reçus, mais l'homme qui les reçoit demeure fragile et susceptible de tomber dans le péché. C'est de ce premier paragraphe que viennent les deux passages que nous venons de citer, mais dans l'ordre inverse. Entre les deux citations, on peut lire ceci :

¹⁰³ K. GAMBER, « Das kampanische Messbuch », p. 30 ; *Corpus praefationum*, CCSL 161D, 1665, p. 825.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ « Aussi nul pontife n'est si parfait, nul évêque si pur qu'il ne doive offrir des sacrifices d'apaisement non seulement pour les péchés du peuple, mais encore pour ses propres fautes ». LÉON LE GRAND, Sermon 5, 1 (Sur le jour de sa consécration épiscopale 5), *Sermons*, t. 4, trad. et notes R. Dolle, Paris, Cerf, SC 2000, 1973, 276-285, p. 278-279.

¹⁰⁶ « Revêtus, en effet, d'une chair mortelle et sujets à la faiblesse d'une nature corruptible ». *Ibid.*

Nous ne sommes jamais assez libres pour n'être pas l'objet de quelque attaque ; et, dans ce combat, on ne remporte pas de si heureuse victoire que, même après le triomphe, les luttes ne reprennent vie pour surgir à nouveau¹⁰⁷.

Ce qui, dans la préface, est teint d'un certain pessimisme, est dans le sermon l'expression d'un sain réalisme spirituel et d'une réelle humilité pastorale. Léon poursuit en expliquant comment la condition de l'évêque de Rome est particulièrement exposée aux occasions de chute, mais qu'il met son espérance dans celui qui « garde Israël » et qui « ne dort ni ne sommeille » (cf. Ps 120,4)¹⁰⁸. Mais surtout, c'est le Seigneur ressuscité qui gouverne son Église, « bien qu'il siège à la droite de Dieu son Père (cf. He 10,12), jusqu'à ce qu'il fasse de ses ennemis l'escabeau de ses pieds (cf. Ps. 109,1)¹⁰⁹ ». Suit immédiatement le passage d'où est tiré le début de la préface ; une comparaison des deux est particulièrement instructive, surtout en raison de ce que le rédacteur n'a pas retenu du sermon de saint Léon :

GrG 1634

Verum aeternumque pontificem, et solum sine peccati macula sacerdotem.

Cuius sanguine fidelium corda mundantur.

S. Léon, Sermon V pour l'anniversaire de son ordination

non deest tamen Pontifex summus a suorum congregatione pontificum [...] Ipse enim uerus et aeternus est Antistes, cuius administratio nec commutationem potest habere, nec finem. Ipse enim, cuius formam Melchisedech pontifex praeferebat, non Iudaicas hostias offerens Deo, sed illius sacramenti immolans sacrificium, quod Redemptor noster in suo corpore et sanguine consecrauit. Ipse est, cuius sacerdotium Pater, « non secundum ordinem Aaron »... sed « secundum ordinem Melchisedech »

¹⁰⁷ [...] numquam ita liberi sumus, ut non aliqua impugnatione pulsemur, nec tam felix capitur in hoc agone uictoria, ut non etiam post triumphos surgant rediuiua certamina. Ibid.

¹⁰⁸ [...] non dormitaret, neque obdormiret qui custodit Israel. Ibid. 2, p. 280-281, cf. Ps 120,4.

¹⁰⁹ quamuis « ad dexteram Dei Patris sedeat » (cf. He 10,12), « donec ponat inimicos suos scabellum pedum suorum » (cf. Ps. 109,1). Ibid. 3, p. 280-281.

(cf. He 7,11) *perenniter celebrandum*
[...] *instituit*¹¹⁰.

Saint Léon insiste sur la présence du Christ dans l'Église, dans son gouvernement et dans la liturgie, surtout dans l'eucharistie. Il invoque la figure biblique de Melchisédech, type du Christ-prêtre, toujours présent dans son Église pour la présider, tant dans le gouvernement que dans la célébration eucharistique. Le modèle est présent et agissant dans l'image sacramentelle, ici l'évêque qui gouverne, enseigne et sanctifie, comme Léon poursuit en l'affirmant :

C'est le Christ qui accomplit l'œuvre de notre ministère en tout ce que nous faisons correctement et que nous nous glorifions non en nous, qui sans lui ne pouvons rien (cf. Jn 15,5), mais en lui (cf. 1 Co 1,31) qui nous donne de pouvoir¹¹¹.

Cette comparaison permet de voir que, si les formulations sont proches, la similitude de pensée est plutôt superficielle. La préface témoigne d'un souci anxieux d'être libéré du péché afin de pouvoir sanctifier le peuple. Saint Léon, tout en étant hautement conscient de sa faiblesse et de ses fautes, met sa confiance dans le Christ ressuscité qui n'abandonne jamais son Église. Il témoigne aussi d'une compréhension typologique des sacrements, ici de l'ordre, mais aussi de l'eucharistie, tandis que cet aspect, comme aussi l'action de grâce, est totalement absent de la préface. L'aspect pénitentiel y a pris une importance centrale, et la messe se trouve présentée essentiellement comme sacrifice propitiatoire : les pontifes doivent se purifier, par la vertu du sacrifice, des péchés qu'ils ont commis en raison de la fragilité de la chair, afin de pouvoir offrir efficacement

¹¹⁰ « le Pontife suprême n'est pourtant pas absent de l'assemblée de ses pontifes... Il est, en effet, le vrai et éternel pontife, dont le gouvernement ne peut connaître ni changement ni fin. Il est celui dont le prêtre Melchisédech montrait par avance la figure, n'offrant pas à Dieu des victimes conformes à la loi juive, mais immolant en sacrifice ce mystère que notre Rédempteur a consacré dans son corps et dans son sang. Il est celui dont le Père a [...] institué le sacerdoce 'non selon l'ordre d'Aaron' [...] mais 'selon l'ordre de Melchisédech' (cf. He 7, 11), pour qu'il soit perpétuellement célébré ». *Ibid.* 3, p. 280-282.

¹¹¹ [...] *quod opus ministerii nostri, in omnibus quae recte agimus, Christus exsequitur, et non in nobis, qui sine illo nihil possumus* (cf. Jn 15,5), *sed in ipso, qui possibilitas nostra est, gloriamur* (cf. 1 Co 1,31). *Ibid.* 4, p. 282-283.

pour le peuple pécheur. C'est une relecture de saint Léon par un esprit pétri de la spiritualité pénitentielle des messes votives, et qui n'a retenu du sermon que les éléments qui répondaient à son attente spirituelle.

22. Une préface pour saint Augustin : prêtre, autel et victime

La préface romano-franque de saint Augustin des Gélasiens du VIII^e siècle a été formée à partir d'éléments de deux préfaces de saint Laurent conservées dans le *Veronense* : Ve 755 (les parties qui en dépendent sont en caractères gras) et Ve 745 (les parties qui en dépendent sont soulignées). Les passages parallèles ne sont pas toujours des citations directes : parfois ce sont les termes mêmes de la préface romaine qui sont repris, parfois un mot est remplacé par un autre terme du même champ lexical, parfois ce sont les constructions grammaticales qui sont gardées, mais avec d'autres mots et un autre sens (pour la préface gélasienne, afin de ne pas trop alourdir la présentation, nous n'avons gardé que la version du sacramentaire de Gellone) :

GeG	GrS
VD. Et in omni loco hac tempore omnipotentiae tuae gloriam celebrare. Per quod pietatis officium in con- memoratione[m] beati Agustini confes- soris tui adque ponteficis sacrificium tibi laudis offerimus , et <u>magnificentiae tuae in mortificatione ipsius adoramus</u> , tua in omnibus operante uirtute ut nullis inlecebris corporis, nulla pro- missa blandimentorum falatium uirtus ignitus spiritu[s] uinceretur [amore]. <u>Quia ita aeu[m] omni genere piaetatis [tuae] inbu[e]aeras, ut ipse tibi et <a>ra</u>	VD aeternae Deus. Qui beatum Augustinum confes- sorem tuum et scientiae documentis replesti, et uirtutum ornamentis ditasti. Quem ita multimodo genere pietatis imbuisti, ut ipse tibi et ara et sacrificium, et sacerdos esset, et templum. Per Christum ¹¹³ .

¹¹³ « Il est vraiment digne, Dieu éternel. Toi qui as rempli ton bienheureux confesseur Augustin des enseignements de connaissance, et l'as aussi enrichi des honneurs de la vertu. Tu l'as rempli de beaucoup de types de piété, de manière à ce qu'il devienne pour toi à la fois un autel et un sacrifice et un prêtre et un temple. Par le Christ. » GrS 1659.

et sacrificium et sacerdos essit et templum. Et idio cum angelis¹¹².

Cette préface a connu une assez grande diffusion : elle est présente dans le Supplément, dans les principaux témoins du gélasien franc (dans GeS, elle est attribuée à la translation de saint Augustin, le 25 des kalendes de novembre), ainsi que dans d'autres manuscrits. En outre, le Sacramentaire de Saint-Amand (BnF lat. 2291), dans un supplément fait au X^e-XI^e siècle à Saint-Germain-des-Prés, l'adapte pour la fête de saint Germain d'Auxerre, et un gélasien grégorianisé de l'abbaye Saint-Augustin de Cantorbéry datant du fin XI^e ou début XII^e siècle l'adapte à la fête de saint Wandrille¹¹⁴.

L'idée et l'expression de « sacrifice de louange » que « nous offrons » demeurent présentes ; mais, en raison des évolutions que nous avons déjà constatées, il faut se demander si ce ne sont pas de simples survivances verbales, transcrites à partir de sources faisant autorité, parce qu'écrites « avec grande attention » par des « hommes éminents et fort instruits¹¹⁵ », sans réelle portée théologique. Il semble qu'il s'agit simplement d'un acte de louange, sans lien organique avec la substance de l'action eucharistique. De surcroît, la finale, qui cite une préface romaine de saint Laurent (Ve 745), ne peut pas avoir le même sens ici que dans sa source. Diacre, Laurent peut être proposé à tous les fidèles comme modèle d'une *imitatio Christi* parfaite dans son martyre, compris comme un acte eucharistique. Pourquoi donc citer cette préface d'un martyr romain ? En étudiant cette préface au chapitre 4 du premier tome, nous avons vu qu'il s'agit d'une citation de la *Cité de Dieu*¹¹⁶. Donc, comme le dit Franck Ruffiot, le rédacteur franc de cette préface a davantage

¹¹² « Il est vraiment digne. Et en tout lieu de célébrer la gloire de ta toute-puissance en ce temps [de fête]. Par ce service dévoué, nous t'offrons le sacrifice de louange en la commémoration du bienheureux Augustin, ton confesseur et pontife, et nous adorons ta grandeur dans sa mort, puisque ta force était à l'œuvre en toutes choses, afin qu'aucune séduction corporelle, aucune promesse des tromperies flatteuses ne vainque la force rendue ardente par l'Esprit. Car tu l'as ainsi abreuvé de tout genre de piété, qu'il devint pour toi à la fois autel, sacrifice, prêtre et temple. Et donc avec les anges. » GeG 1395, GeA 1265, GeS 1132.

¹¹⁴ Parker Library, Corpus Christi College, Cambridge, ms C.C.C.C. 270 ; voir *Corpus praefationum*, CCSL 161B, 288, p. 136-137.

¹¹⁵ Préface *Hucusque*, trad. M. MORARD, « *Sacramentarium immixtum* », p. 28.

¹¹⁶ AUGUSTIN, *De Civitate Dei, Libri I–X*, 10, 6, éd. B. DOMBART – A. KALB, p. 279.

cité Augustin que la préface de saint Laurent, « tout simplement parce qu'Augustin a lui-même parlé du Christ en des termes semblables, affirmant que la médiation du Fils de Dieu s'accomplit dans son humanité¹¹⁷ ».

Mais savoir pourquoi un rédacteur a retenu une citation ne dit pas nécessairement comment la comprendre dans son texte. Nous pouvons encore suivre F. Ruffiot, qui renvoie, à propos de la finale de cette préface, à une étude de Théodulfe :

Les chrétiens sont des rois s'ils se battent contre le diable et s'ils gouvernent leurs vies d'une manière digne d'admiration. Ils sont prêtres lorsqu'ils présentent à Dieu les offrandes pacifiques des bonnes œuvres sur un autel de foi, construit dans le saint temple, qu'ils sont eux-mêmes¹¹⁸.

C'est ainsi que Théodulfe arrive à expliquer comment « tout chrétien est donc roi, prêtre, mais aussi temple et autel¹¹⁹ ».

Cette interprétation ne dit pas comment le rédacteur de la préface gélasienne comprenait la fonction de la citation dans sa composition, mais elle est néanmoins précieuse, car elle témoigne de la compréhension que des utilisateurs de la préface pouvaient avoir de cette citation. Surtout, elle suggère qu'ils les abordaient plus comme sources d'enseignement catéchétique que comme une voie d'entrée dans une intelligence de la célébration. La préface loue Dieu pour ses hauts faits dans la vie d'Augustin. Elle cite un texte d'Augustin qui contient un enseignement christologique, mais qu'elle n'applique pas à l'eucharistie. Nous avons un témoignage chez Théodulfe que ce texte pouvait être compris par des contemporains dans un sens ecclésiologique. Tout cela est assez extérieur à la liturgie. Donc il semble difficile de dire que cette préface pouvait être conçue comme rendant présent le saint évêque à la manière des *contestationes* gallicanes ; et si sa représentation d'Augustin faisait du saint évêque un modèle – une figure – pour la vie des fidèles, ce caractère figural fonctionnait surtout sous un mode moral, indépendant de et extérieur à la célébration eucharistique.

¹¹⁷ Franck RUFFIOT, *Théodulf d'Orléans*, p. 124.

¹¹⁸ Alfonso M. HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, « Sacerdoce de tous les chrétiens et sacerdoce ministériel dans la théologie de Théodulpe d'Orléans », RHEF 105, 5-16, p. 11.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 13.

23. Des messes votives

Ces dernières préfaces nous ont mis déjà dans l'ambiance des messes votives. Nous allons poursuivre en choisissant deux préfaces parmi les nombreux formulaires votifs des sources romano-franques, l'une pour la rémission des péchés, l'autre en temps de guerre. Ces préfaces ont été choisies pour ce qui nous semble être leur caractère représentatif de cette catégorie de textes dans les sources romano-franques, et pour les possibilités qu'elles présentent d'étudier l'évolution des textes au cours de leurs emplois différents dans l'histoire.

231. Pour la rémission des péchés par l'intercession des saints

Les sources les plus anciennes pour cette préface sont le Missel de Stowe, où elle constitue la *contestatio* de la messe *Pro penitentibus uiuis*, « Pour des pénitents vivants¹²⁰ », et le Missel de Bobbio, où elle forme la *contestatio* de la première messe votive¹²¹. La version du Supplément est plus courte que celle des gélasiens francs, et celle des gélasiens francs plus courte que celle des sources insulaire et gallicane.

VD aeternae Deus. Cuius omnipotentia deprecanda est, misericordia exoranda, pietas amplectenda. Cuius maiestatem humili prece deposcimus, ut famulo tuo ill., intercedente sancto tuo ill., remissionem peccatorum tribuas, eiusque uiam in uoluntate tua dirigas, eumque a cunctis malis eripias. Quatenus a cunctis aduersitatibus liberatus, in tuis bonis confirmatus, et ad bonorum desideriorum uota perueniat, et quae iuste postulat te largiente percipiat. Per Christum¹²².

Il est vraiment digne, Dieu éternel, toi dont la toute-puissance doit être suppliée, la miséricorde implorée, la bonté saisie. Par notre humble prière nous demandons à ta majesté d'accorder à ton serviteur N., par l'intercession de ton saint N., la rémission des péchés, de diriger son chemin selon ta volonté, et de le délivrer de tous les maux. Puisqu'il a été libéré de tout ce qui [lui] est contraire [et] confirmé dans tes bienfaits, qu'il parvienne [à la réalisation des] vœux de ses bons désirs, et qu'il reçoive

¹²⁰ CeS p. 21-22.

¹²¹ GaB 421-423.

¹²² CeS p. 22 / GaB 423 / GeG 1845, GeA 2169, GeS 1516 / GrS 1722.

de ta largesse ce qu'il demande de
manière juste. Par le Christ.

Ce texte demande, par l'intercession d'un saint choisi, le pardon des péchés d'une personne nommée, la persévérance dans une bonne conduite (« diriger son chemin selon ta volonté »), et la libération de tout autre mal (« le délivrer de tous les maux »). Les *vota* sont ici des prières de demande, des « bons désirs », dont le pénitent supplie la réalisation.

La plupart des différences entre les versions de cette prière (on ne peut guère la qualifier d'« action de grâce ») sont insignifiantes, allant surtout dans le sens d'un souci d'abréviation. Cependant, la conclusion de la version insulaire et gallicane comporte une phrase à la fin constituée d'une citation du Ps 19,2b-4 dont l'omission dans le Supplément modifie réellement la portée du texte :

*Protege ei nomen Dei Iacob ; mitte ei
auxilium salutis de Sancto, et de Sion
tu erigi eum. Memor esto, misericors
Deus, sacrificium eius, et holocaustum
eius ante conspecto omnium
sanctorum tuorum pinguae fiat*¹²³.

Que le nom du Dieu de Jacob le
protège ; envoie-lui l'aide salu-
taire du Saint, et soutiens-le de-
puis Sion. Souviens-toi, Dieu mi-
séricordieux, de son sacrifice, et
que son holocauste soit gras aux
yeux de tous tes saints.

Les trois premières demandes introduisent déjà l'idée du sacrifice : le « nom du Dieu de Jacob » évoque les différents sacrifices offerts par le patriarche à des moments-clefs de sa vie, tout particulièrement de celui qui a suivi sa rencontre avec Dieu à Bethel, « Maison de Dieu » ; le « Saint » est le Saint, ou le Saint des Saints, lieu de la présence du Dieu de l'alliance où pénètre le grand prêtre une fois l'an demander le pardon pour les péchés du peuple ; et Sion est une métaphore pour le Temple, donc le soutien qui vient depuis Sion et qui est enraciné dans le culte sacrificiel, un culte fondé sur la présence de Dieu dans son Temple. C'est le pénitent qui est présenté comme offrant lui-même le sacrifice pour l'expiation de ses péchés, et ce sacrifice est offert dans la communion de l'Église céleste : « aux yeux de tous tes saints ». C'est-à-dire qu'il y a un lien typologique

¹²³ CeS p. 22 / GaB 423.

entre les sacrifices de l'ancienne Loi et le sacrifice eucharistique offert pour la rémission des péchés. La *contestatio* présuppose une continuité dans les figures du sacrifice pour le pardon dans la présence de Dieu de l'Ancien Testament, le sacrifice du Christ, qui n'est pas nommé ici mais qui est très présent en raison de l'ensemble rituel, et le sacrifice de l'Église dans lequel ce sacrifice demeure présent et agissant. Par sa propre offrande, le pénitent participe réellement à cette offrande, et c'est dans l'Église, corps du Christ et donc lieu définitif de la présence de Dieu, qu'est accordé le pardon. L'omission de cette partie dans les versions romano-franques de cette préface témoigne d'une perte de ce sens typologique, et sans doute aussi d'une réticence à dire que le pénitent participe lui-même à l'offrande du sacrifice pour la rémission de ses péchés. Pour ceux qui ont supprimé ces lignes, l'ajout *pro quibus tibi offerimus* aurait été pleinement justifié, et le texte romain du canon, *qui tibi offerunt hoc sacrificium*, à la limite du choquant.

232. *En temps de guerre : trouver la libération des
« vexations ennemies »*

La deuxième préface que nous avons retenue est la deuxième d'un groupe de trois préfaces rassemblées dans le Supplément à l'*Hadrianum* sous le titre : « En temps de guerre », *In tempore belli*. Cette préface a été formée à partir de la réunion de deux textes plus anciens. Nous allons en prendre connaissance avant d'analyser la préface du Supplément.

2321. Une messe du Gélisien ancien : source de la première partie d'une préface « En temps de guerre » du Supplément au Grégorien

Dans son édition du Grégorien, dom Deshusses indique des parallèles pour la deuxième partie de ce texte, mais pas pour la première partie. La source romano-franque de la première partie de la préface a été identifiée par Franck Ruffiot : la secrète du dernier formulaire de la série de messes *Tempore bellis* du Gélisien ancien où on trouve un texte parallèle à la deuxième moitié de la préface étudiée :

*Deus, qui subiectas tibi glorificas potestates, suscipe propicius oblationes nostras et romanis uiris adde principibus, ut qui se dextera tua expediunt protege, nulla possint aduersitate superari. Per*¹²⁴.

Dieu, qui glorifies les puissances qui se soumettent à toi, reçois favorablement nos offrandes, et donne davantage de forces aux princes romains, afin qu'aucune puissance contraire ne puisse dominer ceux qui cherchent à obtenir la protection de ta droite. Par.

Cette préface ne se trouve pas dans les sources plus anciennes, mais elle est peut-être d'origine romaine. Si son rédacteur n'était pas romain, il a su bien imiter le style des oraisons romaines, et l'incise *romanis uiris adde principibus*, « donne davantage de forces aux princes romains », reprend le même vocabulaire que celui qu'on trouve dans la première oraison de la messe qui est la source romaine de la deuxième partie de la préface :

*Omnipotens sempiterne Deus, romanis auxiliare principibus, ut tua uirtute roborati, omnis hostilitas nec viribus possit praeualere nec fraude. Per*¹²⁵.

Dieu éternel et tout-puissant, viens en aide aux chefs du peuple romain : affermis par ta puissance, qu'aucune incursion ne puisse prévaloir ni par la force ni par la fraude. Par.

2322. La source romaine de la deuxième partie de la préface : une messe du pape Vigile

La source ultime de la deuxième partie de cette préface se trouve dans le *Veronense*, dans le formulaire 33¹²⁶ de la section 18, *Orationes et praeces diurnae* insérée au mois de juillet, où elle ouvre la sous-collection portant le titre *Incipiunt praeces diurnae cum senibus necessariis*, où elle sert de prière sur le peuple. Ce groupe de onze messes a été identifié par A. Chavasse comme faisant partie de celles composées par le pape Vigile pendant le siège de Vitigès. En effet, dans les premiers mois de 358, les Goths avaient rompu une trêve conclue avant le 5 décembre 357, et ce, en trois temps : en essayant de pénétrer dans la ville par l'un des aqueducs ; en s'attaquant à la

¹²⁴ GeV 1501.

¹²⁵ Ve 604.

¹²⁶ Ve 604-609.

porte Pinciana à l'heure du dîner ; et en essayant de franchir le rempart à un endroit vulnérable avec l'aide de deux Romains complices¹²⁷. Chavasse date la messe 33 au 17 janvier 538, ce qui correspond à la première rupture de la trêve par les Goths lors de la ruse de l'aqueduc. Cette tentative avait été mise en échec car, arrivés à l'intérieur des remparts, les Goths avaient été arrêtés par le mur que Bélisaire avait fait construire dès le début du siège et la rupture des aqueducs. Pendant qu'ils stationnaient devant ce mur, un garde avait aperçu la lueur de leurs torches à travers un trou dans la canalisation et donné l'alerte. Dès le lendemain, Bélisaire avait fait surveiller l'aqueduc, et les Goths avaient abandonné leur projet¹²⁸. Les textes de la messe sont marqués par la gratitude du pape et du peuple romain pour cette délivrance ; et ils supplient Dieu de continuer à protéger les Romains¹²⁹.

Les autres textes de la messe, en particulier la préface¹³⁰, soulignent la protection divine dont Rome a bénéficié à ce moment-là, et ce thème se poursuit jusque dans la prière sur le peuple :

*Fidelem populum, quaesumus, Domine, potentiae tuae muniat inuicta defensio, sanctumque sibi caelesti dispensatione percipiat ; ut pio tibi semper deuotus affectu, et ab infestis liberetur inimicis, et in tua iugiter gratia perseueret. Per*¹³¹.

Que la protection invincible de ta puissance fortifie le peuple fidèle, et qu'il recueille en son sein le saint [don] donné depuis le ciel, afin que, demeurant toujours soumis envers toi, il soit libéré des vexations ennemies et qu'il persévère toujours dans ta grâce. Par.

Cette « protection invincible » que demande l'oraison est celle qui a déjà déjoué la tentative des Goths à pénétrer dans la ville, mais elle est aussi celle que le peuple vient de recevoir en communiant à l'eucharistie, recueillant « le saint [don] donné depuis le ciel », *sanctum [...] caelesti dispensatione*. L'obéissance à la volonté di-

¹²⁷ A. CHAVASSE, « Messes du pape Vigile », *EL* 64, 1950, p. 176-177 (événements du siège), 183-187 (analyse du groupe de messes correspondantes).

¹²⁸ A. CHAVASSE, « Messes du pape Vigile », *EL* 64, 1950, p. 176.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 185-186.

¹³⁰ Ve 607.

¹³¹ Ve 609.

vine portera ainsi un double fruit : la libération des « vexations ennemies » – celles des Goths, mais aussi celles des ennemis invisibles qui conduisent au péché –, et la persévérance dans la grâce. Le mouvement de la prière, selon la méthode habituelle de Vigile, va de la délivrance temporelle à la délivrance spirituelle, pour aboutir dans l'espérance de la vie éternelle, qui est promise à ceux qui persévèrent dans la grâce. Vigile montre encore ici sa capacité à composer des textes qui englobent l'ensemble du mystère, jusqu'à sa réalisation dans les circonstances les plus concrètes de la vie présente, tout en faisant de cette vie même une ouverture eschatologique. Même si le langage habituel de la typologie est absent de ce texte, sa dynamique demeure typologique, à la manière d'une *mîmêsis* iconique. C'est dans la cohérence du récit historique, relu avec les yeux de la foi, que l'action bienfaisante de Dieu se révèle, et la célébration de l'eucharistie devient prémices d'éternité.

2323. Les réemplois francs : sources immédiates de la deuxième partie de la préface

Cette oraison a été reprise dans le *Missale Francorum*, comme deuxième postcommunion dans la messe *Pro regibus*, et dans le Gélasien ancien, comme postcommunion dans la dernière du groupe de cinq messes *Tempore bellis*. Les deux textes sont identiques, à part l'ajout de la précision « ton peuple » au début, et la suppression de *sanctumque sibi caelesti dispensatione percipiat* après *defensio* (« et qu'il recueille en son sein le saint [don] donné depuis le ciel ») ce qui aurait toutefois bien convenu à une postcommunion :

*Fidelem populum [tuum : GaF], quaesumus, Domine, potentiae tuae muniat inuicta defensio; ut pio tibi semper deuotus affectu, et ab infestis liberetur inimicis, et in tua iugiter gratia perseueret. Per*¹³².

Que la protection invincible de ta puissance fortifie le [ton : GaF] peuple fidèle, afin que, demeurant toujours soumis envers toi, il soit libéré des vexations ennemies et qu'il persévère toujours dans ta grâce. Par.

¹³² GaF 79 / GeV 1502.

Elle a été reprise aussi dans le Sacramentaire de Gellone, adaptée pour former la quatrième invocation d'une bénédiction épiscopale *Tempore belli* :

*Fidelem hunc populum potentiae tuae muneat inuicta defensio, ut pius semper tibi deuotus affectu, et ab infestis liberetur inimicis, et in tua iugiter gratia perseueret. Per*¹³³.

Que la protection invincible de ta puissance fortifie ton peuple fidèle, afin que, demeurant toujours soumis envers toi, il soit libéré des vexations ennemies et qu'il persévère toujours dans ta grâce. Par.

2324. La préface du Supplément : du mystérique à la morale

Le rédacteur du Supplément n'a pas beaucoup retravaillé ses sources : il a simplement mis bout à bout ces deux textes, en opérant quelques légers ajustements. Il est très probable qu'il les a repris soit du Gélasien ancien, soit d'un sacramentaire analogue, car les deux textes se suivent directement dans la messe gélasienne correspondante¹³⁴. Dans le tableau qui suit, la colonne de gauche donne la préface du Supplément, avec les mots ajoutés par le rédacteur en gras et les mots dont la forme a été modifiée sont soulignés ; la colonne de droite donne les deux oraisons en provenance des Gélasiens (les mots retranchés par le rédacteur sont barrés) :

GrS
En temps de guerre, préface 2

*VD **aeterne** Deus. Qui subiectas tibi glorificas potestates, suscipe **quesumus** propitius **preces** nostras, et uires adde principibus **nostris**, ut qui se dextera tua expetunt protegi, nulla possint aduersitate superari. Fidelem **quoque** populum **tuum** potentiae tuae muniat inuicta defensio ; ut pio semper tibi deuotus affectu, et ab*

GeV
En temps de guerre, messe 5, Secrète et postcommunion

*Deus, qui subiectas tibi glorificas potestates, suscipe propitius ~~oblationes~~ nostras et ~~romanis~~ uiris adde principibus, ut qui se dextera tua expediunt protege, nulla possint aduersitate superari. Per*¹³⁶.
Fidelem populum, ~~quacsumus, Domine~~, potentiae tuae muniat inuicta defensio ; ut pio tibi semper deuotus

¹³³ GeG 2095.

¹³⁴ Nous partageons l'avis de F. RUFFIOT, *Théodulfe d'Orléans*, p. 136.

¹³⁶ GeV 1501.

*infestis liberetur inimicis, et in tua
iugiter gratia perseueret. Per **Chris-
tum***¹³⁵.

*affectu, et ab infestis liberetur ini-
micis, et in tua iugiter gratia perseue-
ret. Per*¹³⁷.

Il faut aussi signaler que le mot *tuum* (après *populum*) se trouve dans le témoin GaF de la deuxième oraison, ce qui peut donner à penser que la source directe du rédacteur était bien la messe gélasienne, mais pas le *Reginensis lat. 316*. Il convient surtout de rappeler l'absence de l'incise *sanctumque sibi caelesti dispensatione percipiat*, car elle ne paraissait certainement pas dans la source directe du rédacteur du Supplément.

Le rédacteur de cette préface romano-franque a donc très peu modifié ses sources. Il a ajouté l'introduction habituelle de la préface en forme abrégée, retiré la conclusion de la première oraison, renforcé le caractère déprécatore de *propitius* par l'ajout de *quesumus*, remplacé ce qui aurait été un deuxième *quesumus* par *quoque* et corrigé *expediunt protege* en mettant à sa place *expetunt protegi* : aucun de ces changements ne modifient le sens du texte. Le remplacement des « princes romains » par « nos princes » va peut-être dans le sens d'une adaptation aux réalités locales : F. Ruffiot signale que la même modification est apportée à la préface suivante du Supplément¹³⁸. Il propose aussi une explication pour le changement d'*oblationes* en *preces* :

C'est peut-être parce que la première expression provient d'une *secreta* et que, lui, compose une préface : le terme *oblationes* qui convient bien pour une prière sur les offrandes – avec sa notion d'oblation – convient peut-être moins bien, selon lui, pour une préface, en tous cas pour celle-ci. Lorsque, dans le recueil des 221 préfaces, le compilateur emploie le

¹³⁵ « Il est vraiment digne, Dieu éternel. Toi qui glorifies les puissances qui se soumettent à toi, reçois favorablement nos prières, nous t'en prions, et donne davantage de forces à nos princes, afin qu'aucune puissance contraire ne puisse dominer ceux qui cherchent à obtenir la protection de ta droite. Que la protection invincible de ta puissance fortifie ton peuple fidèle, afin que, demeurant toujours soumis envers toi, il soit libéré des vexations ennemies et qu'il persévère toujours dans ta grâce. Par le Christ. » GrS 1728.

¹³⁷ GeV 1502 (les traductions ont été données plus haut).

¹³⁸ Le *romani imperii propitiare principibus* de GeV 1490, GeA 2338 devient *principibus nostris propitius* en GrS 1729 : F. RUFFIOT, *Théodulfe d'Orléans*, p. 136.

mot *oblatio*, ce n'est jamais au pluriel et dans un sens ordinairement davantage lié à la notion de sacrifice¹³⁹.

Mais si la forme demeure quasiment identique, le sens a été profondément modifié. Cette préface est essentiellement une prière pour la protection et la victoire militaire. L'action de grâce est quasiment absente. On loue Dieu pour sa force, lui « qui glorifie[s] les puissances qui se soumettent à [lui] », ces puissances glorieuses étant dans le contexte nouveau d'une préface l'un des ordres des anges évoqués dans l'introduction au *Sanctus* : *tremunt potestates*, « les puissances tremblent ». C'est bien peu. On demande à Dieu de fortifier les princes, chefs du peuple dans la guerre : puis vient la citation de la messe vigilienne, qui ne laisse pas transparaître la moindre trace d'action de grâce pour la délivrance qui, dans son modèle, venait d'être accordée. La soumission à Dieu est comme la condition de la délivrance des ennemis et de la persévérance dans la grâce. L'économie de la prière a été subtilement altérée, et l'eucharistie elle-même en est totalement absente, car l'incise « qu'il recueille en son sein le saint [don] donné depuis le ciel » a disparu à un moment inconnu pendant la transmission de ce texte. Coupée de l'évocation du saint don de Dieu, la demande de persévérance dans la grâce est située davantage sur le plan moral que sur le plan mystérique.

3. Dans les Gélasien du VIII^e siècle : célébrer le dimanche entre la pénitence et la louange, un itinéraire vers le salut

31. Une « messe occasionnelle » devenue messe dominicale

Compte tenu de la différence de statut des Gélasien du VIII^e siècle par rapport au *Veronense*, il n'est ni utile, ni même possible, de rattacher la plupart de ses formulaires à des circonstances historiques précises. Leurs rédacteurs ne composaient pas des œuvres de circonstance, mais entendaient bien que les formulaires qu'ils disposaient selon l'année liturgique (*anni circuli*, comme on lit dans le titre du Gélasien ancien) servent d'année en année (ce qui n'exclut pas

¹³⁹ *Ibid.*, avec renvoi à GrS 1591.

que les sources dont se servaient les rédacteurs pouvaient être des œuvres de circonstance). Mais on peut préciser au moins le contexte liturgique de la messe gélasienne qui contient la même préface que la messe vigilienne examinée au chapitre 4 du premier tome. Dans le Sacramentaire de Gellone, comme dans les autres grands témoins du Gélasien franc, le formulaire 243 est attribué au XVII^e dimanche après la Pentecôte, dimanche qui tombe à la mi-octobre. Mais, chose curieuse, il est suivi des messes de la Vigile et de la fête de saint Matthieu (21 septembre), puis des formulaires pour les Quatre-Temps de septembre. On sait par ailleurs que le scribe du Sacramentaire de Gellone a opéré des inversions dans l'ordre, qu'il a plus ou moins rattrapé¹⁴⁰, des messes dominicales, ce qui nous invite à privilégier une date vers la mi-septembre¹⁴¹.

L'étude des oraisons de ce formulaire montrera que Grégoire le Grand a été, en toute probabilité, l'un de ses « auteurs ». Selon la terminologie d'Harold Love, il serait le *revisionary author* de la première oraison, car il l'aurait composée à partir d'un texte plus ancien conservé par le *Veronense* pour le jeûne du dixième mois. On ne peut guère être plus précis quant à l'origine de la deuxième oraison que de l'affirmer romaine ; elle a pu être ajoutée au formulaire grégorien de base, peut-être en pays franc, afin de lui donner une structure « gélasienne » de cinq oraisons, la préface en plus. La *super oblata* est une centonisation, probablement faite par Grégoire lui-même, à partir de deux oraisons de la messe *Pro natale papae* qu'il avait composée pour l'anniversaire de sa propre ordination épiscopale, le 3 septembre 590 – donc proche du premier dimanche de septembre. Grégoire en serait donc à la fois le *precursory author* et l'*executive author*. La préface provient de la messe vigilienne du 8 novembre 537 – incorporée à un moment inconnu au formulaire grégorien –, dès lors transformée en raison de circonstances historiques précises – celles du siège de Rome par les Goths de Vitigès –, en un texte destiné à une répétition annuelle dans un contexte liturgique déterminé, celui

¹⁴⁰ Pour un exposé de la question, voir GeG, « Introduction », p. XXVII-XXVIII.

¹⁴¹ Cette messe se déplacera dans la suite vers la fin de novembre : le *Missel romain* de 1570 en attribue la collecte, la secrète et la postcommunion au XXIII^e dimanche après la Pentecôte, quinze jours avant le début de l'Avent. Enfin, le *Missel* de 1970 conserve sa collecte, mais pour le vendredi de la V^e semaine du Carême.

de la messe stationnale célébrée à la basilique Saint-Pierre le dimanche avant les Quatre-Temps de septembre. La postcommunion a connu une évolution semblable à celle de la préface, puisqu'elle provient de la messe vigilienne destinée au 27 septembre 537. Enfin, la prière sur le peuple, qui semble d'origine franque, aurait été incorporée au formulaire par le rédacteur du gélasien du VIII^e siècle.

311. La première oraison : délier des fautes

C'est une oraison d'origine romaine : on en trouve l'*incipit* (jusqu'à *populorum*) dans le *Veronense*, dans la *super populum* d'un formulaire pour le jeûne du dixième mois, c'est-à-dire pour les Quatre-Temps de décembre¹⁴². Cette messe est peut-être – au moins en partie –, due à saint Léon le Grand¹⁴³ ; s'il en était l'auteur, ce pape ferait partie du « comité virtuel » qui a mis en forme cette messe dominicale. Cette première oraison forme avec la secrète et la postcommunion, dont le vocabulaire et le style invitent aussi à reconnaître l'origine romaine, la messe du dimanche avant les Quatre-Temps de septembre dans la tradition grégorienne pré- et post-hadrianiques¹⁴⁴ – ce qui conforte notre hypothèse d'une date dans le septième mois. Ce contexte des Quatre-Temps peut constituer un élément d'explication pour le caractère nettement pénitentiel du formulaire.

*Absolue, quesumus, Domine, tuorum dilecta populorum, et <a> peccatorum nostrorum nexibus, que pro nostra fragilitate contraximus, tua benignitate liberemur. Per*¹⁴⁵.

Absous, nous t'en prions, Seigneur, les fautes de ton peuple, et libère-nous par ta bonté des liens de nos péchés que nous avons contractés en raison de notre faiblesse. Par.

¹⁴² Ve 925.

¹⁴³ D.M. HOPE, *The Leonine Sacramentary*, p. 66-67 ; l'auteur met la préface de cette messe (Ve 923) en relation avec les sermons 16 et 17 de s. Léon pour les Quatre-Temps de décembre : LÉON LE GRAND, Sermon 82-90 (Sur le jeûne du X^e mois, 1-9), *Sermons*, t. 4, trad. et notes R. Dolle, p. 150-225.

¹⁴⁴ GrH 702, 703, 704 ; GrP 676, 677, 678.

¹⁴⁵ Ve 925 / GrP 676, GrH 702 / GeG 1470, GeA 1341, GeS 1200, GePh 863. Les oraisons de cette messe seront citées selon le texte du GeG, en conservant les particularités de son orthographe, sauf pour la diphtongue *ae*.

Selon dom Ashworth, c'est Grégoire le Grand qui a composé cette oraison¹⁴⁶, en incorporant un *incipit* plus ancien. Son caractère romain se vérifie dans son vocabulaire : on trouve deux termes juridiques, *absoluere*, et *delictum*, et un terme du plus ancien vocabulaire de la religion romaine, *quesumus*. Le sens littéral d'*absoluere* est « délier » ; il a acquis par la suite le sens dérivé de « délier d'une inculpation », « acquitter », « déclarer innocent »¹⁴⁷. Cet emprunt au vocabulaire des tribunaux révèle jusqu'où va le pardon de Dieu. Dieu ne se contente pas de « gracier » des « coupables », comme un souverain qui passe outre la décision de l'un de ses juges. Il fait de ceux qui se sont reconnus coupables – comme les fidèles le font dans cette oraison en affirmant qu'ils ont commis des *delicta* –, des innocents ; il les déclare et les rend comme tels. Ces *delicta* sont, dans le vocabulaire du droit romain, constitués par des manquements aux exigences de la loi, d'où le sens de « faute », « crime », « transgression », c'est-à-dire d'actes qui méritent une punition ; dans le langage chrétien, ce sont des péchés¹⁴⁸. L'opposition entre *absolue* et *delicta* suggère la différence entre l'acte humain et l'action divine. L'homme commet un « manquement » en posant un acte méritant une punition, tandis que Dieu, en réponse à l'aveu de ce péché, fait du coupable un innocent.

Quant au verbe *quaeso*, il vient du plus antique fonds du vocabulaire de la prière païenne. Caton le cite comme faisant partie de l'une des plus anciennes prières encore en usage de son temps :

*Mars pater, te precor quaesoque, uti
sies volens propitius mihi*¹⁴⁹...

Mars, Père, je te prie et te demande
de m'être bienveillant et favorable...

¹⁴⁶ Henry ASHWORTH, « The Liturgical Prayers of St. Gregory the Great », *Tr.* 15, 1959, 107-161, p. 152, où Ashworth relève trois exemples de la formulation [*a*] *peccatorum [...] nexibus* dans les lettres de Grégoire.

¹⁴⁷ Charlton T. LEWIS – Charles SHORT, *A Latin Dictionary*, Oxford University Press, 1989, (L-S) p. 11.

¹⁴⁸ L-S, p. 538-539.

¹⁴⁹ CATON, *De l'agriculture*, 141, 2, éd., trad. et commentaire Raoul GOUJARD, Paris, Les Belles Lettres, CUFr (Budé), 1975, p. 90 (trad. légèrement modifiée). Voir M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 120.

Déjà au temps de Plaute l'emploi de ce verbe commençait à prendre le caractère d'une formule stéréotypée¹⁵⁰ : on l'utilisait à la place d'un impératif, ou pour formuler une demande. On le trouve dans les oraisons uniquement à la première personne du pluriel au présent de l'indicatif, *quaesumus*, où elle contribue à un style élevé. Quant au sens, surtout à la suite de l'ouverture d'une oraison comme c'est le cas ici, il est particulièrement faible ; néanmoins, le mot remplit une double fonction. Il contribue au rythme, et il adoucit l'impératif que l'homme n'a pas le droit d'utiliser devant Dieu. Dans les versions anciennes de cette oraison, il est suivi de *et* ; son emploi avec *ut* est rare en dehors du latin ancien, à part des expressions de type sacré et chez quelques rhéteurs. Ainsi, cette construction a cessé d'être un élément de la langue vivante, mais il est d'emploi fréquent dans la Vulgate comme dans la liturgie¹⁵¹.

La prédominance du vocabulaire juridique continue dans la suite. L'« absolution » divine libère des *nexus* de nos *peccata*, des « liens des péchés ». Reprenons l'ordre des mots en latin. Dans le langage juridique, *peccatum* signifie « faute », « erreur », « transgression », voire « gaffe » ; comme *delictum*, c'est un acte qui mérite une punition, devenu dans le langage chrétien « péché » ou « faute »¹⁵². Ces fautes sont des *nexus*, dont le sens va de « lien physique » ou « nœud » à « obligation légale ». Ici, il ne convient pas de comprendre « péché » et « liens » comme deux réalités distinctes : *peccatorum* étant un génitif d'identité, on doit donc comprendre : « les liens que sont nos péchés ». D'ailleurs il est fréquent dans les oraisons de parler des péchés comme des « liens », soit au moyen de *nexus*, soit de *vinculum*. Cette manière de comprendre le péché est renforcée par le tout premier mot de cette oraison, *absolue*, dont le sens premier, comme nous venons de le voir, est justement « délier ». Dieu « défait » les « nœuds » que sont nos péchés et nous remet dans l'état d'avant leur commission, qui est de fait notre état normal. Ces liens ont été « contractés » : cette traduction n'est pas tout à fait satisfaisante, car « contracter » est un mot assez neutre dans le voca-

¹⁵⁰ Johann Baptist HOFMANN, *Lateinische Umgangssprache*, Heidelberg, C. Winter, « Indogermanische Bibliothek. Erste Abteilung, Lehr- und Handbücher » 17, 1951, p. 128.

¹⁵¹ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 120.

¹⁵² L-S, p. 1320.

bulaire juridique d'aujourd'hui. Il en est autrement dans le latin juridique. Le sens premier de *contracto* est « toucher », « manier » ; son sens juridique est « s'approprier », « prendre », et surtout « voler », « usurper »¹⁵³. Son utilisation dans le droit romain du mariage¹⁵⁴ s'était perdue à l'époque des sacramentaires, avant l'introduction du sens canonique, plus tardif, de « contracter mariage »¹⁵⁵. C'est donc une expression à connotation plutôt négative. Son emploi pour désigner l'acte de péché peut rappeler le péché d'Adam, qui en dérobant le fruit de l'arbre de connaissance cherchait surtout à être « comme un dieu », à décider tout seul entre le bien et le mal, comme Dieu, au lieu de se soumettre au jugement de Dieu sur le péché. Dans sa bonté – *benignitas* – Dieu libère l'homme du mal qu'il s'est fait en cherchant à s'emparer d'un bien qui s'est révélé une chaîne.

312. La deuxième oraison : espérer dans la tendresse divine

*Quesumus, omnipotens Deus, preces nostras respice, et tua<e> semper nos uiscera pietatis inpende, ut qui <ex> nostra culpa affligimur, ex tua pietate misericorditer liberemur. Per*¹⁵⁶.

Nous t'en prions, Dieu tout-puissant, regarde nos prières, et accorde-nous toujours la tendresse de ta bienveillance, afin de nous libérer miséricordieusement, selon ta bienveillance, nous qui sommes affligés à cause de notre faute. Par.

Le caractère pénitentiel du formulaire continue à se vérifier dans cette deuxième formule. Ce que nous avons dit à propos du verbe *quaeso* reste valable ici : avec l'épithète *omnipotens*, il sert surtout à rendre moins abrupt l'impératif *respice* qui suit. Ce verbe *respicere* fait partie du vocabulaire technique de la liturgie¹⁵⁷. Son sens premier est « regarder », « regarder avec faveur ou bienveillance ». Dans la Vulgate, il indique le soin miséricordieux de Dieu envers les hommes, comme dans le *Magnificat*. Pour les païens comme pour les

¹⁵³ L-S, art. *contracto*, p. 459.

¹⁵⁴ Jean WERCKMEISTER, « L'apparition de la théorie du mariage contrat au XII^e siècle », *RDC* 53/1, 2003, p. 5-25.

¹⁵⁵ *Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen âge*, éd. A. BLAISE, Turnhout, Brepols, CCCM, 1975, p. 246.

¹⁵⁶ GeG 1471, GeA 1342, GeS 1201, GePh 864 / GrP 853.

¹⁵⁷ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 89-90.

chrétiens, ce « regard favorable » est devenu dans un contexte cultuel le signe de l'agrément de Dieu – ou des dieux – envers les dons offerts, comme dans Gn 4,4-5 : *Respexit Deus ad Abel et ad munera eius*, « Le Seigneur tourna son regard vers Abel et son offrande ». Ce sens plus étroit qui exprime l'action de Dieu à l'égard des dons eucharistiques est fréquent dans les *super oblata*, où ce regard est souvent compris comme ayant un effet sanctificateur. En dehors de la tradition romaine, on trouve *respice* dans des formules à caractère épyclétique ou d'offrande, comme dans des *post pride* mozarabes pour la Nativité de saint Jean-Baptiste et pour la fête des saints Côme et Damien, dans la prière pour la bénédiction des fonts du *Missale Gothicum*¹⁵⁸ et dans le *Canon missae* romain :

*Supra quae propitio ac sereno uultu
respicere digneris, et accepta habere,
sicuti accepta habere dignatus es
munera pueri tui iusti Abel*¹⁵⁹...

Sur ces offrandes, daigne jeter un
regard favorable et bienveillant ;
accepte-les comme tu as bien
voulu accepter les présents de ton
serviteur Abel le Juste...

Ces quelques exemples, qui pourraient être multipliés, suggèrent une similitude de vocabulaire entre les *super oblata* romaines et les épicleses gallicanes et mozarabes : les rapprochements de *respicere* avec des verbes comme *sanctificare*, *descendere*, *benedicere* et *infundere* invitent à cette compréhension de l'effet sanctificateur et transformateur du regard de Dieu. Mais nous n'avons pas affaire ici à une secrète ; ne faut-il pas comprendre dans un sens plus général « regarde favorablement afin de venir en aide » ? Peut-être, mais il convient de ne pas interpréter ce mot de manière trop unilatérale. D'une part, nous allons voir qu'il y a comme une progression dans ce formulaire, semblable à celle que nous avons trouvée dans la messe vigilienne du *Veronense*, selon laquelle son caractère eucharistique devient davantage évident à mesure que l'on avance dans les textes. Ainsi, si ce sont les « prières », *preces*, de l'assemblée qui sont l'objet premier de la demande, ces prières vont devenir *prex*, prière eucharistique. En outre, ces « prières » demandent la rémission des péchés, ce qui suppose d'une part l'effusion du Saint-Esprit et la

¹⁵⁸ MoS 809, MoS 980 / GaG 257.

¹⁵⁹ B. BOTTE – C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la Messe*, p. 82 (traduction légèrement modifiée).

transformation intérieure de ceux qui supplient, et d'autre part, que la structure rituelle de la célébration oriente vers la participation à l'eucharistie.

Les péchés sont ici qualifiés de *culpa*. C'est de nouveau un mot du vocabulaire juridique qui signifie « crime » ou « faute » ; *culpa* implique une erreur de jugement et induit un état qui mérite punition. Dans le latin chrétien, il désigne « péché » ou « faute »¹⁶⁰, et s'emploie surtout pour le péché originel, tandis que pour les péchés actuels, *delictum* et *peccatum* sont plus fréquents¹⁶¹. Dans la première oraison, c'étaient les péchés en tant qu'actes qui étaient visés en raison de l'emploi du mot *delicta*, bien que l'idée d'un état causé par le péché y ait été introduite au moyen du terme *nexus*. Ici, il est surtout question de cet état, même si celui-ci n'exclut nullement les péchés en tant qu'actes. C'est de cet état que les fidèles ont besoin d'être libérés.

Cette libération est l'effet de la miséricorde et de la *pietas* divines¹⁶². « Bienveillance » est bien faible comme traduction, mais c'est un mot presque intraduisible. Dans le latin païen son sens est surtout moral, renvoyant aux devoirs envers les dieux, son pays, sa famille et ses amis. Il comporte deux sens dans le langage chrétien : une attitude morale des croyants envers Dieu, mais aussi un attribut de Dieu lui-même. Il désigne ainsi l'amour et la miséricorde de Dieu envers les hommes, et en ce sens il est synonyme de *clementia* et *misericordia*¹⁶³. Dans le latin chrétien non-liturgique, c'est le premier sens qui prédomine. Par exemple, dans ses sermons, saint Léon l'utilise sept fois comme attribut de Dieu, et cinquante-trois fois pour évoquer l'attitude morale des chrétiens¹⁶⁴. Mais dans la liturgie, c'est le contraire. M.P. Ellebracht a relevé dans le corpus d'oraisons anciennes du Missel romain de 1570 vingt-sept occurrences où il désigne la bonté et la miséricorde de Dieu envers les hommes, souvent

¹⁶⁰ L-S, p. 488.

¹⁶¹ *Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen âge*, éd. A. BLAISE, p. 290.665 ; *Id.*, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954, p. 252.603.

¹⁶² Pour une étude fondamentale de ce thème de la *pietas*, voir Walter DÜRIG, *Pietas liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie*, Ratisbonne, Pustet, 1958.

¹⁶³ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 47-49.

¹⁶⁴ Alexandre GUILLAUME, « Jeûne et charité dans la liturgie de carême », *NRTh* 76, 1954, 243-253, p. 248.

dans un contexte de pardon des péchés, et trois fois où il désigne l'attitude de l'homme devant Dieu¹⁶⁵. Ce sens liturgique du mot est très fort ; on peut dire qu'il renverse une image « naturelle » de Dieu. Car ce qui caractérise Dieu dans le pardon des péchés est précisément ce qu'on serait spontanément porté à penser caractériser l'homme dans sa relation à lui, et même ce à quoi l'homme a manqué dans l'acte même de son péché. L'homme devait faire preuve de *pietas* envers son Créateur, mais finalement c'est Dieu qui montre sa *pietas* envers sa créature. On voit ici jusqu'où va le pardon, la profondeur de la miséricorde de Dieu, combien il est éloigné de toute idole qui écrase l'homme en le réduisant en servitude.

Cette oraison semble être un ajout au formulaire grégorien de base tel qu'il se trouve dans l'*Hadrianum*. Son vocabulaire et sa forme littéraire invitent à y reconnaître un texte d'origine romaine. Elle a connu une diffusion relativement large, soit dans une forme plus courte au sein de la tradition ambrosienne¹⁶⁶, soit avec une variante pour l'adapter au temps de l'Avent¹⁶⁷, et dans la forme que nous trouvons ici dans un certain nombre de manuscrits importants¹⁶⁸. On peut signaler ici que le Sacramentaire grégorien de Padoue la conserve dans une série de messes qui porte le titre : *Orationes cottidianae Gregorii papae, alia missa*¹⁶⁹.

313. La secrète : offrir le sacrifice de louange

La secrète de cette messe est la reprise de la *super oblata* de la messe pour le dimanche avant les Quatre-Temps de septembre dans le Sacramentaire grégorien (*Hadrianum* et Padoue) ; c'est aussi probablement une oraison de Grégoire le Grand :

*Pro nostrae servitutis augmentum
sacrificium tibi Domine laudis offerimus,
ut quod et meritis [corr. Inmeritis] contullisti,
propitius exsequaris.
Per*¹⁷⁰.

Nous t'offrons, Seigneur, le sacrifice de louange pour l'accroissement de notre service, afin que tu accomplisses avec bienveillance ce

¹⁶⁵ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 48.

¹⁶⁶ *Corpus Orationum*, éd. E. MOELLER, CCSL 160F, 4865a, p. 274.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 4865b, p. 274.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 4865c, p. 274.

¹⁶⁹ GrP 853.

¹⁷⁰ GrP 677, GrH 703 / GeG 1472, GeA 1343, GeS 1202, GePh 865.

que tu as accordé sans <notre>
mérite. Par.

Le service de Dieu n'est pas servitude, même s'il est désigné par *servitus*, mot juridique pour « esclavage », « service » et « fonction sacrée », l'expression habituelle en latin classique pour parler de la condition servile, par opposition à *libertas*. Chez le chrétien, ce sont les actes moraux qui constituent son « service » de Dieu. On constate ici une inversion sémantique analogue à celle que nous avons remarquée pour *pietas*, mais il faut préciser en quoi consiste ce *servitus*. Il s'agit avant tout de la vie bonne : c'est l'engagement moral du chrétien qui est « service de Dieu ». Assez souvent les oraisons montrent que ce *servitus* exige une aide surnaturelle, mais ici « service » est mis en relation avec « sacrifice de louange ». En effet, *servitus* peut signifier aussi « service à l'autel » : soit « le rite liturgique en tant que tel » ; soit « le ministère proprement sacerdotal¹⁷¹ ». Cette dernière interprétation est celle de dom Louis Brou, interprétation qu'il expose dans une étude de cette oraison¹⁷², en conclusion de laquelle il émet une double hypothèse : la messe du Sacramentaire grégorien *Pro natale papae*¹⁷³ aurait été composée par Grégoire pour sa propre ordination épiscopale ; et la *Super oblata* du formulaire grégorien pour le dimanche avant les Quatre-Temps de septembre aurait été composée ultérieurement par Grégoire aussi, par une centonisation de la *super oblata* et de la préface de cette messe *Pro natale papae*¹⁷⁴.

Pour « l'accroissement de notre service », c'est le « sacrifice de louange » qui est offert. En latin païen, comme en latin chrétien, le mot *sacrificium* a un sens très large¹⁷⁵. Saint Augustin le définit ainsi¹⁷⁶ :

¹⁷¹ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 170-172.

¹⁷² Louis BROU, « Étude historique sur les oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la tradition romaine », *SE* 2, 1949, 122-224, p. 183-190.

¹⁷³ GrH 823-827.

¹⁷⁴ L. BROU, « Étude historique sur les oraisons des dimanches après la Pentecôte », p. 186.

¹⁷⁵ Pour ce qui suit voir : M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 77-80.

¹⁷⁶ Voir M. KLÖCKENER, « Sacrificium offerre », *AugL* 5, col. 1-15.

Le vrai sacrifice est donc toute œuvre qui contribue à nous unir à Dieu dans une sainte société, à savoir toute œuvre rapportée à ce bien suprême grâce auquel nous pouvons être vraiment heureux¹⁷⁷.

Dans une lettre à des confesseurs condamnés aux mines pendant la persécution de Valérien, Cyprien applique ce mot explicitement à l'eucharistie, tout en précisant que les souffrances qu'ils endurent constituent aussi un véritable sacrifice :

Mais frères très aimés, ceci non plus ne peut être ressenti comme un dommage à la religion ou à la foi, que là où vous vous trouvez maintenant, la possibilité n'est pas donnée aux évêques de Dieu d'offrir et de célébrer les divins sacrifices. Au contraire, vous célébrez et vous offrez un sacrifice à Dieu à la fois précieux et glorieux¹⁷⁸.

M.P. Ellebracht résume ainsi les différents sens du mot *sacrificium* dans l'euchologie romaine :

[*Sacrificium*] désigne l'eucharistie comme un tout : il se rapporte aux dons apportés par les fidèles. Aux moins deux fois [elle parle ici du Missel de 1570, mais son étude ne tient compte que des oraisons en provenance des sacramentaires anciens], ces dons sont mis en relation avec l'interprétation plus large du mot *sacrificium* qui s'étend aux œuvres de la charité chrétienne et au jeûne. Le sens plus limité d'« espèces sacrées » est évité, sauf dans deux occurrences plutôt douteuses¹⁷⁹.

Ces sens principaux de *sacrificium* semblent être présents dans cette secrète d'origine grégorienne. Au moment de sa proclamation au sein de la célébration, on vient de préparer l'autel. À Rome, du temps de Grégoire, toute l'assemblée prenait part à ce qui

¹⁷⁷ *Proinde uerum sacrificium est omne opus quo agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo ueraciter beati esse possimus.* AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* 10, 6, éd. B. DOMBART – A. KALB, introd., notes G. Bardy, trad. G. Combès, p. 444-445.

¹⁷⁸ *Sed nec in illo, fratres dilectissimi, aliqua potest aut religionis aut fidei iactura sentiri, quod illic nunc sacerdotibus Dei facultas non datur offerendi et celebrandi sacrificia diuina. Celebratis immo adque offertis sacrificium Deo et pretiosum pariter et gloriosum...* CYPRIEN, Lettre 76, 3, *Epistulae* 58-81, éd. G.F. DIERCKS, 603-617, p. 611.

¹⁷⁹ [It] designates the Eucharist as a whole ; it refers to the gifts brought by the faithful. Twice at least, these gifts are related to the broader interpretation of the word *sacrificium* which includes the works of Christian charity and fasting. The more limited meaning, « sacred species », is avoided except for two somewhat doubtful instances. M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 80.

était une véritable action commune. En pays franc, il s'agissait d'un rite à caractère plus clérical où le rôle du peuple s'estompait, mais où tout restait centré sur le pain et le vin portés sur l'autel avec grande solennité. Il s'agit donc des dons apportés. L'aspect de jeûne n'est pas présent verbalement, mais il le reste par le contexte liturgique, car ce dimanche annonce et prépare les trois jours de jeûne qui suivront. C'est aussi le *sacrificium laudis*. Si on ne cite pas explicitement le Ps 115,17, *tibi sacrificabo hostiam laudis* (je t'offrirai le sacrifice de louange), on y renvoie implicitement : l'offrande matérielle signifie le sacrifice intérieur et spirituel. Mais on est au cœur de la célébration eucharistique ; le sacrifice intérieur se trouve inséré dans cette célébration qui actualise l'unique sacrifice du Christ. Enfin, l'oraison explicite l'effet surnaturel que l'Église demande.

Il semble que le sens fondamental de cet effet surnaturel – que Dieu accomplisse avec bienveillance ce qu'il a accordé sans notre mérite – est cette actualisation du sacrifice du Christ que Dieu accorde et au moyen de laquelle sont englobés dans ce sacrifice non seulement les dons matériels, mais aussi toute la vie morale des chrétiens. Si on tient compte de l'histoire, dans sa première forme dans la messe pour l'ordination épiscopale de Grégoire, c'est une prière pour que Dieu mène à sa perfection dans son exercice effectif l'ordre épiscopal qu'il vient de conférer au nouvel évêque de Rome. Mais ce sens historique n'est plus celui de la secrète franque, comme le démontrent les évolutions rituelles de l'offertoire romain en pays franc.

314. La préface

La messe grégorienne pour le premier dimanche de septembre telle que l'*Hadrianum* et le *Paduense* la conservent ne comporte pas de préface. On ne peut pas exclure la possibilité qu'elle en comptait une dans la source directe du rédacteur du Gélisien du VIII^e siècle, et cette préface aurait pu être celle que l'on trouve dans le Sacramentaire de Gellone. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'un rédacteur, qui pourrait être soit saint Grégoire, soit le rédacteur du Gélisien franc, soit un autre inconnu, y a inséré à un moment que nous ne pouvons pas déterminer, cette préface vigilienne. On ne revien-

dra pas ici sur ce qui a été dit sur le contenu de la préface¹⁸⁰, mais on essaiera de déterminer comment le changement de contexte modifie la compréhension du texte, en commençant par une remarque quant à sa structure.

*VD Quia, cum nostra laude non egeas, grata tibi tamen est tuorum deuotio famulorum ; nec te augent nostra praeconia, sed nobis proficiunt ad salutem. Quoniam sicut fontem uitae praeterire causa moriendi est, sic eodem iugiter habundare effectus est sine fine uiuendi. Et idio*¹⁸¹.

Vraiment il est juste [...] Parce que, bien que tu n'aies pas besoin de notre louange, le service <de culte> de tes serviteurs t'est néanmoins agréable ; et nos éloges n'ajoutent rien à ce que tu es, mais ils nous font progresser vers le salut. Puisque, comme rejeter la source de vie est cause de mort, ainsi le fruit de son débordement continuuel est la vie sans fin. Et c'est pourquoi.

Comme nous l'avons vu, le texte de la préface comporte deux parties. La première affirme que, si Dieu n'a pas besoin d'être loué, il accepte le culte de ses serviteurs, et que si leurs éloges n'ajoutent rien à Dieu, ils nous font progresser vers le salut. C'est donc la relation symétrique entre Dieu et les chrétiens, mise en relation au moyen de la louange qu'ils font monter vers Dieu, dont il est question dans cette première proposition. La deuxième partie de la préface dit que le rejet de la source de vie cause la mort, et que son abondance continuelle porte le fruit de la vie éternelle. Ici on passe à une opposition entre la mort et la vie éternelle. L'homme peut se donner la mort s'il abandonne la source de la vie, mais cette source continue à jaillir ; on doit comprendre qu'il peut toujours revenir vers elle pour retrouver la vie perdue. Ces deux propositions sont reliées par la conjonction *quoniam*, qui indique une causalité : c'est donc par

¹⁸⁰ En passant de la source romaine aux documents romano-francs, le verbe *redundare*, « jaillir », « déborder », a été remplacé par *habundare*, « abonder ». Le sens est le même, mais la formulation est devenue plus abstraite. Est-ce un témoignage de la même tendance à préférer des tournures abstraites que nous avons constatée chez Paschase Radbert ? Peut-être ; mais il ne semble pas possible de donner une réponse certaine.

¹⁸¹ Ve 561 / GeG 1473, GeA 1344, GeS 1203, GePh 866 / GrS 1670.

notre louange, qui sert à notre salut, que nous revenons à la source de la vie.

L'importance du thème de la louange dans cette préface est peut-être la caractéristique qui a amené son rattachement à ce formulaire de messe, car le thème du « sacrifice de louange » a été introduit par la secrète ; il se trouve ainsi prolongé dans la préface. Dans le contexte d'une messe dominicale célébrée en préparation pour les Quatre-Temps, cette préface souligne que ce ne sont ni les louanges qu'offrent, ni les pénitences que s'infligent les chrétiens, qui leur apportent le salut, lequel est toujours un don gratuit de Dieu. Mais Dieu ne sauve pas l'homme contre ou sans l'homme, et c'est lorsque celui-ci revient vers lui avec ses pénitences et ses louanges que Dieu lui accorde le salut et la vie. La louange est présentée ici comme *deuotio famulorum*. M.P. Ellebracht a montré que *deuotio* désigne à la fois une attitude intérieure de service de Dieu et son expression extérieure dans des rites sacrés, dont le jeûne fait partie¹⁸². Le contexte liturgique, à la fois de la préface et du dimanche avant les Quatre Temps, montre qu'il s'agit ici non seulement de la louange offerte à travers la préface, mais aussi des pénitences des jours qui suivront, accomplies dans un esprit d'attachement intérieur à Dieu. Cette *deuotio* est celle des « serviteurs de Dieu », qui seront cités plus loin dans le Canon comme « offrants » du sacrifice. Il semble assez clair que c'est toute l'Église rassemblée qui est concernée, et non pas les seuls ministres ordonnés, par cette évocation, au moyen d'autres termes, du *seruitus* sacerdotal du peuple de Dieu.

315. *La postcommunion : la joie de participer aux réalités divines*

*Quesumus omnipotens <Deus> ut qui deuina tribuis participatione gaudere, humanis non sinas subiungere periculis. Per Dominum*¹⁸³.

Nous t'en prions, <Dieu> tout-puissant, que tu ne permettes pas à ceux à qui tu accordes de se réjouir de la participation aux <choses> divines d'être soumis aux dangers des <choses> humaines. Par le Seigneur.

¹⁸² M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 97-100.

¹⁸³ Ve 513 / GeV 1512 / GeG 1474, 2725, GeA 1345, GeS 1204, GePh 867, 1756 / GrH 704, 692, GrP 678, GrS 1359.

Si le formulaire grégorien pour le dimanche avant les Quatre-Temps de septembre avait été réellement mis au point par saint Grégoire, ce pape n'aurait pas composé une oraison neuve comme post-communion, mais il en aurait repris une, trouvée dans les archives du Latran : c'est la postcommunion d'une messe que Chavasse a attribuée au pape Vigile, composée pour le 27 septembre 537, donc six semaines avant la messe que nous avons étudiée dans le chapitre 4 du premier tome¹⁸⁴. Après un été marqué par la famine et par la peste, le peuple romain était presque au désespoir ; les oraisons de la messe vigilienne dont est tirée cette oraison en sont marquées, même si l'on peut aussi y entrevoir des signes d'une délivrance qui s'approche. Par conséquent, du point de vue historique, ces « dangers [des choses] humaines » font référence aux périls du siège et à ses effets. Mais dans la rédaction de ses formulaires, Vigile est toujours soucieux de rappeler que les véritables dangers qui guettent le chrétien sont les menaces des ennemis invisibles et spirituels. En dehors de son contexte d'origine, ces mêmes dangers restent l'objet de la demande ; les « choses humaines » sont les faiblesses de l'homme qui le font tendre vers le péché. Dans les deux premières oraisons de la messe grégorienne et gélasienne, on a demandé avec insistance d'être libérés « des liens de nos péchés ». Puis l'accent s'est déplacé sur le sacrifice de louange que nous offrons et les biens que Dieu accorde aux pécheurs ; ici, on demande de garder ce qu'on a reçu, de ne pas le perdre en raison du péché. On peut remarquer que la tradition gélasienne, suivie en cela par le Supplément à l'*Hadrianum*, utilise cette postcommunion aussi dans une messe *Contra iudices male agentes* « Contre les juges qui agissent mal » ; dans ce cas, les *humana pericula* sont les agissements des juges iniques !

Ce qu'on a reçu est « la participation aux [choses] divines ». L'adjectif *diuinus* désigne ce qui appartient à Dieu ; il remplace le génitif *Dei*. Dans les oraisons, et comme *caelestis*, il caractérise la participation à l'eucharistie, ce qui est le cas ici. *Participare* a pour sens premier « partager », « tenir en commun ». En cela il voisine avec le sens étymologique de « symbole ». Le contexte rituel ne laisse pas de doute : les « choses divines partagées » s'identifient à l'eucharistie.

¹⁸⁴ A. CHAVASSE, « Messes du pape Vigile », p. 192.

Le substantif *participatio* vient du latin tardif, et dans les oraisons il a toujours le même sens que dans 1 Co 10,16-17¹⁸⁵ :

*Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est ? et panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est ? Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus*¹⁸⁶.

Dans ce passage, la Vulgate traduit par deux mots latins, *communicatio* et *participatio*, un seul mot grec : *κοινωνία*, et la Vulgate semble privilégier le sens « union avec » sur celui de « partage de », même si « union » et « partage » ne s'excluent pas¹⁸⁷. Le v. 16, qui se trouve en arrière-plan des emplois liturgiques du mot *participatio*, met en avant la réalité invisible derrière l'acte rituel : les chrétiens sont unis au corps et au sang du Christ dans la célébration eucharistique. Le v. 17 indique la conséquence de cette union, l'unité des chrétiens dans le corps du Christ au moyen de l'action rituelle, la communion, c'est-à-dire le « partage » de l'unique pain eucharistique. Ce qui s'accomplit dans l'eucharistie est l'union avec Dieu dans l'unité de l'Église. C'est ce qu'exprime cette postcommunion dans : *qui [quos] divina tribuis participatione gaudere* : « participer aux <choses> divines » signifie « communier à l'eucharistie », au rite entier dont la communion fait partie, et, comme nous verrons au chapitre suivant, les rites de l'offertoire et de la communion de la messe romaine mettent surtout en valeur cette fonction unitive fondamentale de l'eucharistie. Dans cette perspective, *humanis periculis* renvoie au péché en tant que force de division.

316. La prière sur le peuple : désirer ce qui est juste

Nous quittons ici le formulaire grégorien, qui ne comporte pas de prière sur le peuple. Cette oraison a déjà disparu de ce formulaire dans la deuxième recension du Gélisien du VIII^e siècle. Ainsi on ne la trouve pas dans les formulaires parallèles des Sacramentaires d'Angoulême, de Saint-Gall et de Berlin ; cependant, comme

¹⁸⁵ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 132.

¹⁸⁶ « La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au corps du Christ ? 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. »

¹⁸⁷ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 132-133.

aussi dans le Sacramentaire de Gellone, l'oraison est conservée ailleurs, dans une série de bénédictions *ad libitum*. De toute manière, il s'agit d'un ajout par le rédacteur du Gélisien franc à la messe grégorienne de base. Sa source est probablement gallicane, car elle n'a pas la construction rigoureuse des pièces romaines.

Da quesumus, Domine, populo tuo et mentem qua[m] tibi deuotis <Dumas=deuotus ; plutôt=deuote ?> exis-tat, et intellectum quo iusta deposcas<t>, et propitiationem tuam qua piae desiderantibus que sunt profutura percipiat<perficias>. Per¹⁸⁸.

Donne à ton peuple, nous t'en prions, Seigneur, un esprit qui s'élève fidèlement vers toi, une intelligence qui demande ce qui est juste, et ton pardon, par lequel tu accordes ce que leur est utile à ceux qui le désirent avec révérence. Par.

Après son exorde, l'oraison se divise en trois demandes. Le début spécifie le bénéficiaire des demandes qui suivront : « ton peuple », *populo tuo*, c'est-à-dire le peuple de Dieu. Dans le latin païen, *populus* servait à désigner l'ensemble des citoyens romains par opposition au Sénat, comme dans l'expression *Senatus populusque romanus*, mais aussi par opposition à la *plebs*. Dès le III^e siècle il a reçu un sens très général, mais une certaine continuité de sens, bien que transposée, se perçoit dans son emploi pour traduire l'expression biblique *ὁ λαός του θεοῦ*, appliquée aux assemblées chrétiennes. Il en est venu à exprimer dans les oraisons « la communauté des fidèles assemblée pour la célébration du culte ». Il s'emploie en général au singulier, la plupart de temps sans attribut, à part *tuus* comme ici¹⁸⁹. Donc c'est l'assemblée liturgique d'aujourd'hui qui exprime sa prière, mais cette assemblée, qui « participe aux choses divines », participe dès lors à toutes les assemblées liturgiques à travers l'espace et le temps : c'est toute l'Église qui exprime sa prière par les lèvres d'une assemblée particulière.

On demande d'abord un esprit qui « s'élève fidèlement vers » Dieu. Le sens d'*exsistere* est d'abord « sortir », « émerger », « apparaître » (dans un lieu) ; puis « surgir », « devenir » (avec une idée d'origine, donc un aspect philosophique) ; enfin « être visible », « se manifester », ou tout simplement « être ». Les sens les plus fréquents dans les oraisons sont : « apparaître », « se trouver », « être »,

¹⁸⁸ GeG 1475, GeG 1971, GeA 1796, GeS 1580.

¹⁸⁹ M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 51.

avec parfois une nuance de durée dans le temps¹⁹⁰. La traduction « être pour toi », dans le sens de « vivre pour Dieu » aurait été possible aussi. Cependant, cette traduction ne semble pas honorer le caractère actif du verbe *exsistere* ; c'est « s'élever » a été choisi.

Suit une demande pour « une intelligence qui demande ce qui est juste », *intellectum quo iusta deposcat*¹⁹¹. Dans le latin chrétien, *iustus* indique d'abord des œuvres en accord avec la loi divine ; par la suite, un développement sémantique a ajouté le sens de « ceux qui vivent en accord avec la loi divine », avant d'en faire l'expression qui désigne « les saints du ciel, ceux qui ont acquis la justice de manière définitive¹⁹² ». C'est donc la justice des saints qui est demandée, c'est-à-dire la sainteté ; on doit comprendre : « rends-nous saints ». La demande se fait au moyen du verbe *deposco*. En latin classique, *posco* s'emploie pour « demander avec urgence », « supplier avec instance », mais dans les oraisons son sens est simplement « demander dans la prière » : c'est un verbe assez banal, sans le relief du sens classique. La forme *deposco*, rare à l'époque classique, est devenue plus fréquente dans le latin tardif et donc liturgique : il faut comprendre « demander », sans autre nuance particulière¹⁹³.

La dernière demande est formulée de manière un peu compliquée : « ton pardon, par lequel tu accordes ce qui leur est utile à ceux qui le désirent avec révérence ». C'est peut-être en raison de l'idée de « pardon », dont nous avons vu l'importance dans ce formulaire, que le compilateur du Gélasien du VIII^e siècle a retenu cette oraison pour compléter sa messe. On trouve ici l'expression *pious*, voisine de *pietas*, mais cette fois appliquée à l'homme. Dans le langage religieux païen, il signifie « sacré » ; dans le latin chrétien, « gracieux », « miséricordieux », « saint », « aimant ». Appliqué à Dieu, il a un sens équivalant à *misericors* ou *clemens*. Il peut s'employer pour parler de la miséricorde de Dieu envers son peuple, et il comporte plusieurs nuances quand il est appliqué à l'homme¹⁹⁴ :

- 1) Il peut se rapprocher du sens païen, comme dans des tournures comme *pia munera*, *pia solemnitas*.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 154.

¹⁹¹ Cf. la prière de Salomon pour obtenir la sagesse, 1 R 3,9.

¹⁹² M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary*, p. 39-40.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 119.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 49.

- 2) Un deuxième sens est celui d'attitude subjective envers Dieu, avec une note de « révérence ».
- 3) Il peut aussi caractériser la vie du chrétien ; dans ce cas, il équivaut à « saint ».
- 4) Enfin, il peut renvoyer à l'intercession des saints ou à l'amour pour les saints ; dans ce cas, il peut se traduire par « aimant » ou « bienveillant ».

Dans cette oraison, le sens qu'on doit retenir en premier est « révérence ». Néanmoins, l'idée de sainteté n'est pas à exclure pour autant, car la véritable « utilité » du pardon de Dieu est la sainteté : cette oraison fait désirer saintement la sainteté.

32. De la pénitence à la louange : un itinéraire vers le salut

Contrairement à la messe vigilienne étudiée dans la première partie, et qui témoigne de la « fluidité » des formes liturgiques au VI^e siècle, cette deuxième messe témoigne d'une plus grande « solidification » de ces formes. Elle est destinée à être célébrée un jour fixe, année après année, le premier dimanche de septembre. C'est déjà une différence importante par rapport à la messe vigilienne, qui semble avoir été composée pour un usage ponctuel et unique.

Comme dans la messe vigilienne du 8 novembre, la messe grégorienne devenue gélasienne pour le début de septembre nous fait suivre un chemin de conversion, bien que d'une autre manière. Ses deux premières oraisons sont des textes nettement pénitentiels qui demandent à Dieu de défaire les liens des péchés *peccatorum* [...] *nexibus*, et où on est affligé de l'état méritant punition induit par le péché, *nostra culpa affligimur*. Cependant, loin de plonger celui qui prononce ces textes dans une culpabilité malsaine, ces oraisons sont toutes entières tournées vers la miséricorde divine. Dieu va jusqu'à « rendre innocents », *absoluere*, ceux qui déclarent mériter la punition, et c'est son regard, exprimé par le verbe *respicere*, qui non seulement manifeste sa bienveillance, mais transforme intérieurement ceux qui se présentent devant lui. Cette transformation s'effectue dans et par la célébration liturgique, où Dieu « accomplit » avec bienveillance ce qu'[il a] accordé sans [notre] mérite » : *quod [in]meritis contullisti, propitius exsequaris*. Si le service des fidèles se trouve « augmenté », *servitutis augmentum*, par l'offrande « du sacrifice de

louange », *sacrificium [...] laudis*, c'est que c'est dans et par la célébration eucharistique que les fidèles reçoivent ce pardon auquel ils aspirent. Le jeûne doit certainement être considéré ici comme inséré dans le sacrifice de louange, car il tient sa valeur spirituelle de son union avec le sacrifice du Christ qui est actualisé dans la célébration de l'Église. D'autre part, ce que Dieu accorde sans notre mérite dans la célébration est la réactualisation du sacrifice du Christ dans laquelle le pain et vin offerts deviennent le corps et le sang du Christ que les fidèles reçoivent en communion. Les deux premières oraisons invitent à comprendre la secrète dans le sens de pardon des péchés, tandis que sa fonction dans le déroulement de la liturgie invite à la comprendre aussi dans le sens d'actualisation du sacrifice et transformation des dons. Les deux sens sont sans doute vrais, ce qui invite en retour à voir dans la participation au sacrifice la source de la rémission des péchés et, comme nous l'avons vu, la source aussi de la valeur religieuse des « œuvres bonnes » par lesquelles les fidèles témoignent de « l'augmentation de leur service ».

Au cœur de cette messe se trouve la louange formulée par la préface. On y rend grâce pour le salut accordé par le moyen des louanges que nous offrons à Dieu : *nostra praeconia, [...] nobis proficiunt ad salutem*. Les pénitences et les demandes de pardon aboutissent ici à la louange, à la joie de revenir vers la source toujours jaillissante de la vie éternelle : *fontem habundare effectus est sine fine uiuendi*. Dieu n'a pas besoin de cette louange, *nostra laude non egeas*, et il accorde ses dons sans mérite de notre part, *inmeritis contullisti*, mais il agréé ce que lui offrent ses serviteurs par sa seule bonté, *grata tibi [...] est tuorum deuotio famulorum*. La pénitence ne doit pas nous plonger dans la tristesse, mais doit au contraire conduire à la joie de celui qui se sait aimé et pardonné au moyen du sacrifice de louange.

Ce pardon est reçu dans et par la « participation aux choses divines », c'est-à-dire la communion eucharistique, *deuina [...] participatione*. Puisque nous sommes encore *in via*, les fruits de cette participation peuvent toujours se trouver menacés par les dangers inhérents à la vie humaine, *humanis... periculis*. Nous avons vu que, dans la messe vigilienne, le « remède d'immortalité » qu'est l'eucharistie opère « l'immortalité-en-unité »¹⁹⁵ ; nous avons également vu que, dans la postcommunion de cette deuxième messe, elle aussi

¹⁹⁵ Voir Ve 560.

d'origine vigilienne, le même souci de relier la réception de l'eucharistie et l'unité de l'Église transparaît au moyen du mot *participatio*. Les « choses divines partagées », l'eucharistie, fonde l'unité de l'Église, et le péché la menace. Les fidèles sont dans la joie, *gaudere*, en raison de cette participation, mais ils restent sur leurs gardes, on pourrait dire en tenue de combat, pour les jours de jeûne qui suivront, jours qui sont comme le signe du combat spirituel qui caractérise toute la vie chrétienne. La messe gélasienne se termine par une dernière oraison, ni grégorienne ni vigilienne, qui constitue en quelque sorte un envoi vers ce combat et en même temps son programme. On demande de garder son esprit tourné vers Dieu, *mentem quam tibi deuotis existat*, de toujours demander ce qui est juste, *intellectum quo iusta deponat*, et enfin on demande le pardon, *propitiationem*, compris ici comme le résumé de tous les dons de Dieu, car c'est par le pardon que Dieu donne « ce qui est utile à ceux qui le désirent avec révérence », *que sunt profutura perficias*.

33. De Rome à la Gaule franque : entre l'action de grâce comme source de salut pour le peuple sacerdotal et le sacrifice offert pour le salut du peuple fidèle

Dans le cours de cette enquête, nous avons été amené à nous poser la question des auteurs des textes et des compilateurs des formulaires. Si, pour la messe vigilienne, la réponse a été simple, elle est plus complexe pour la messe « grégorienne / gélasienne », qui témoigne de l'apport de plusieurs auteurs, dont les papes Vigile et Grégoire le Grand, peut-être Léon le Grand, ainsi qu'un ou plusieurs rédacteurs anonymes, romains et francs, dont celui de l'archétype du gélasien du VIII^e siècle. Dans ce cas, le passage de statut de formulaire d'occasion à celui de formulaire destiné à servir chaque année à date fixe illustre la conclusion de Juliette Day sur la question de la paternité des textes liturgiques :

On serait peut-être mieux servi si on évitait d'identifier l'auteur seulement avec un personnage historique particulier, et si on utilisait « auteur » pour désigner les forces qui ont fait venir un texte à l'existence¹⁹⁶.

¹⁹⁶ [...] *we might be better served to avoid identifying the author solely with a particular historical person, and to use « author » to designate the forces which cause a text to come into being.* Juliette DAY, « Liturgical Authorship », p. 54.

Ces « forces » peuvent modifier les textes, mais elles peuvent aussi en changer le contexte, sans en modifier le contenu, mais de manière à y opérer des déplacements de sens.

Nous avons constaté de tels déplacements, tant de sens que de contexte, dans notre étude de deux formulaires de messe. Dans la messe vigilienne composée pendant le siège de Vitigès, les oraisons invitent les fidèles au *Sursum corda*, afin de percevoir dans la délivrance des affres du siège la libération des ennemis spirituels, et de comprendre les « aides » militaires comme des annonces des sacrements de l'Église. Cette transformation de la perception s'accomplit au sein de la transformation eucharistique, et c'est l'action de grâce que développe la préface qui l'opère au sein de la conversion du péché et au moyen d'un retour à la source de la vie eschatologique. Ainsi, l'expérience de cette vie, ce qui comprend mais ne se limite pas à l'expérience liturgique, devient la porte d'entrée de la vie eschatologique. Si dans la messe vigilienne la « matière » (pour emprunter une expression de la scolastique) de cette sacramentalité de la vie est la délivrance militaire, dans la messe grégorienne et gélasienne, elle est constituée par la pénitence. Dans la préface, les pratiques pénitentielles destinées à favoriser une conversion intérieure sont transformées en louange et conduisent à la participation à la communion au corps et au sang eucharistiques du Christ, communion qui constitue à son tour un viatique pour le combat spirituel et qui fonde l'unité de l'Église. Dans les deux cas, c'est l'eucharistie, dans ses deux dimensions inséparables d'action de grâce ou acte rituel, et du corps et sang du Christ offerts en sacrifice et reçus en communion, qui se révèle source du salut pour l'Église¹⁹⁷.

Dans la messe vigilienne, il est clair que l'eucharistie, avec en son cœur le sacrifice de louange qui est participation au sacrifice du Christ, est l'œuvre de toute l'Église, et un acte théandrique dont les effets – le salut – dépassent infiniment toute action purement humaine. Puisque les textes de cette messe ont été composés peu de temps avant leur emploi, nous sommes autorisés à supposer que les concepts qui y sont formulés restaient des réalités vivantes dans ce

¹⁹⁷ Pour la question des messes « votives » et des messes privées, de la célébration « pour » le peuple et de l'influence des monastères sur les pratiques, voir Angelus A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit*, Münster, Aschendorff, LQF 58, 1973.

premier contexte rituel. Cette compréhension de l'eucharistie comme œuvre de toute l'Église reste présente au moins matérielle-ment dans la messe grégorienne / gélasienne. Cependant, une fois que les textes sont passés de Rome en pays francs, il faut se poser à nouveaux frais la question du caractère vivant et perceptible des idées qui demeurent présentes dans la textualité des formulaires. Nous avons signalé, à propos de la prière sur les offrandes de la messe romano-franque pour un dimanche à la mi-septembre, que l'offertoire trahit un caractère moins communautaire, plus clérical : il tend à devenir un rite que le clergé accomplit pour le peuple, et non pas avec le peuple. De même, on a modifié le texte du canon de la messe en pays franc pour accentuer le rôle des prêtres dans l'offrande du sacrifice. Donc on peut penser que la compréhension de *sacrificium* comme « les dons du peuple » tendait à s'estomper. On peut également poser la question de la compréhension de *participare* en pays franc, lorsque la participation effective à la communion tend à diminuer. Le choix de la prière sur le peuple qui clôt la messe gélasienne peut donner à penser que ce qui est le plus important dans cette messe n'est plus la louange, mais la pénitence, comme source du salut. Ce que nous savons par ailleurs sur l'importance des pratiques pénitentielles dans le monachisme celte (et il convient ici de se rappeler que même le monachisme « bénédictin » aux époques mérovingienne et carolingienne restait fortement marqué par un esprit colombanien) et la place qu'occupaient les messes votives pour la rémission des péchés dans les liturgies gallicanes renforce cette interprétation.

Enfin, la question de la langue mérite d'être posée. Le Gélasien franc a été mis au point à un moment décisif pour le statut de la langue latine et l'évolution des langues issues du latin tardif à travers le roman ; les clercs carolingiens ont réussi à recréer un latin savant, mais aux dépens du latin vulgaire, et ont ainsi coupé les chrétiens francs d'une compréhension immédiate de la liturgie. Lorsqu'on prend en considération la compréhension des textes romains du VI^e siècle, c'est la compréhension de tous dont il est question, même si des clercs pourraient comprendre autrement que des laïcs, selon les degrés divers de la culture profane et théologique de chacun. Mais en pays franc, une fois la réforme carolingienne du latin bien enracinée, les laïcs, à part quelques cas exceptionnels comme Charlemagne lui-même, ne pouvaient comprendre les textes de la

liturgie qu'au moyen des explications fournies par des clercs. On peut ainsi émettre une double hypothèse. D'une part, en pays franc au haut Moyen Âge, ce ne sont pas uniquement des développements proprement théologiques ou rituels, mais aussi des évolutions culturelles et linguistiques, qui ont exercé une influence décisive sur la compréhension des textes liturgiques. D'autre part, la « cléricatisation » de la liturgie (cette expression ne doit pas être comprise dans un sens idéologique ou comme l'expression d'un jugement de valeur, mais comme la désignation d'un phénomène historique vérifiable) et donc de sa théologie, que nous pouvons constater dans les développements eucharistiques et rituels, trouve aussi ses origines dans ces mêmes évolutions culturelles et linguistiques.

4. La messe romano-franque : bien célébrer pour le peuple

Pour résumer les grandes lignes du développement liturgique et théologique que nous avons pu repérer dans cette étude de quelques textes des sources romano-franques, nous partirons de la messe des gélasiens francs pour le XVII^e dimanche après la Pentecôte. La comparaison de ce formulaire avec la messe vigilienne d'où provient sa préface révèle un premier grand déplacement opéré dans le passage de la liturgie romaine à la liturgie romano-franque :

- 1) Selon le témoignage des messes du pape Vigile, la liturgie romaine pouvait être célébrée dans une dynamique allant de la pénitence à la louange, où on tenait l'eucharistie comme un viatique pour le combat spirituel et comme fondement de l'unité de l'Église, inséparablement sacrifice d'action de grâce et sacrifice du corps et sang du Christ reçus en communion. Mais dans le contexte des Quatre-Temps, la même préface, assortie à une série d'oraisons à caractère pénitentiel, devenait un rappel catéchétique de la relation au salut des pratiques d'une *deuotio* pénitentielle. Si l'ensemble des pièces de cette messe met en lumière la priorité de l'action divine, elle n'a pas la même unité que la messe vigilienne, et ne transmet pas une vision aussi unifiée de la vie chrétienne.

- 2) Cette diminution de l'unité de la vision liturgique et théologique est particulièrement perceptible dans l'évolution de la préface du mercredi saint¹⁹⁸. Dans sa source mozarabe, l'économie du salut est présentée de manière unifiée, mais déployée dans le temps ; dans ses versions ambrosienne et franque, cette économie ressemble davantage à une série d'événements distincts, même s'ils demeurent en relation les uns avec les autres. De même, dans le texte mozarabe, on entre dans l'action de grâce *par* le pardon des péchés, tandis que dans les textes qui en dérivent, le pardon précède la participation à l'eucharistie comme une condition nécessaire préalable. On passe ainsi du mystérique à la morale.
- 3) Ce tournant moral (assez différent de l'exigence morale posée par l'allusion aux sacrifices de l'Ancien Testament dans le canon) va de pair avec une tendance au didactisme. Les *contestationes* gallicanes possèdent souvent une structure : exposé anamnétique – demande. Dans certaines préfaces romano-franques, cet exposé passe du côté de l'anamnèse à celui de la catéchèse, voire du dogme¹⁹⁹. C'est particulièrement clair dans la préface pour le V^e dimanche après l'Épiphanie dans les gélasien francs et dans le Supplément²⁰⁰, un texte qui anticipe sur les précisions de l'hymne *Lauda Sion* : *tantum esse sub fragmento quantum toto tegitur*, « autant existe dans chaque parcelle qu'est contenu par le tout ». On constate déjà (en réalité, dès le V^e siècle, puisque ces précisions dérivent de Fauste de Riez) ici un souci de définir les modalités de la présence du corps du Christ dans l'eucharistie. Dans le contexte d'une théologie eucharistique typologique qui tient ensemble *mysterium* et *ueritas*, ces précisions peuvent aller de soi, car il est évident que le corps du Christ est présent d'une manière spirituelle ; mais lorsqu'un réalisme comme celui de Paschase deviendra dominant, les théologiens

¹⁹⁸ MoS 568 / AmB 439, AmBe 480 / GrS 1585.

¹⁹⁹ Un autre exemple est la préface de la Trinité. Elle n'est pas dans l'*Hadrianum*, mais dans le Gélasien ancien et dans les gélasien francs, ainsi que dans le Supplément : GeV 680, GeG 1065, GeS 847 / GrS 1621. Louis Bouyer pensait qu'elle était d'origine mozarabe : L. BOUYER, *L'eucharistie*, p. 350.

²⁰⁰ GeG 209, GeA 216, GeG 196 / GrS 1593.

seront confrontés à des problèmes insolubles avec les outils dont ils disposaient.

- 4) La typologie n'est pas totalement absente pour autant : nous l'avons rencontrée au-dessus dans la préface pour le mardi de Pâques²⁰¹ et dans la préface pascale de l'*Hadrianum*²⁰² étudiée au chapitre 4 du premier tome. Dans les deux cas, l'évocation de l'agneau pascal est typologique, dans une *mîmêsis* iconique qui situe la « vérité » du côté du Verbe incarné, de l'homme-Dieu Jésus Christ. C'est lui le *véritable* agneau : les préfigurations sont des ombres qui conduisent vers cette vérité dans la trame du récit de l'histoire du salut. Ce sont des textes d'origine romaine dont le caractère iconique n'a rien de surprenant. Mais arrivé en pays franc, où le mode habituel du fonctionnement typologique dans la liturgie était symbolique, il semble que ce genre de texte contribuait à l'effacement de la typologie ; ce faisant, l'« identité dans la différence » laissait place à une alternative entre une identification univoque et une allégorie métaphorique à caractère explicatif.
- 5) Dans ce nouveau contexte, l'eucharistie est perçue davantage sous le point de vue du sacrifice propitiatoire pour le pardon des péchés que comme sacrifice de louange et d'action de grâce. Ce n'est pas que Rome ignorât la relation entre eucharistie et pardon des péchés ; mais en pays franc, la relation entre le sacrifice d'action de grâce et le pardon des péchés disparaissait. L'importance croissante du thème du pardon ressort de la différence entre la conclusion de la préface pour le V^e dimanche après l'Épiphanie dans ses versions mozarabe et franque : une demande d'acceptation de l'offrande par laquelle Dieu donne le pardon et la vie nouvelle devient une simple prière pour le pardon et la nouveauté de vie.
- 6) Les liturgies romano-franques, à la suite des liturgies gallicanes, attachent une grande importance à l'articulation pénitence – eucharistie – pardon des péchés. C'est particulièrement sensible dans les messes votives (le Supplément en contient plusieurs),

²⁰¹ Ve 96 / GeV 476, GeG 750, GeA 795, GeS 590 / GrS 1591.

²⁰² GrH 379, 385, 394, 417, GrP 329 / GaG 286, GaV 182.233, GaB 261 / GeV 458 / GeG 721, GeA 767, GeS 558.

mais aussi ailleurs, comme dans la préface quadragésimale que nous avons étudiée au début de ce chapitre²⁰³.

- 7) L'évolution de ce même texte montre aussi une perte progressive du sens de la typologie dans une tendance à identifier l'eucharistie à la Parole de Dieu de manière univoque. De « l'identité dans la différence » dont témoigne encore la source mozarabe, on en vient à une « identité *sans* différence ». Cette perte typologique a pour conséquence une tendance à concevoir l'eucharistie comme une chose sacrée plus que comme une action sainte, souvent dans une perspective pénitentielle.
- 8) Toutes ces évolutions ont dû contribuer à une incapacité de comprendre le canon selon les modalités de la *mîmêsis* symbolique exposées au chapitre 3 du premier tome. En raison de la variabilité de tous les éléments de sa prière eucharistique, à part le récit *Qui pridie*, le sens des liturgies gallicanes était livré essentiellement par le contenu de ses textes, et non pas par leur structure, alors qu'à Rome, c'est la structure qui était fondamentale, et qui donnait sens au contenu. Sans la clef herméneutique fournie par la structure, les Francs qui se sont mis à utiliser le canon romain ne pouvaient qu'y voir une longue supplication pour demander le changement du pain et vin en corps et sang du Christ. La dynamique du don et du contre-don du sacrifice d'action de grâce et de louange devenait ainsi imperceptible.

Enfin, l'ajout au canon de l'incise *pro quibus tibi offerimus uel* montre que l'eucharistie est maintenant conçue comme une action du clergé accomplie en faveur du peuple et non plus une action commune de toute l'Église. La multiplication des messes votives a certainement favorisé ce développement de manière décisive. Il a contribué à « privatiser » la célébration elle-même, mais il a aussi fait de l'eucharistie une action par les uns dont d'autres tiraient un bienfait : le pardon. Dans ce contexte, l'action du pénitent, réduit à la contribution d'une aumône, pouvait difficilement être perçue comme faisant partie intégrante du sacrement. Le pardon, comme l'eucharistie, devenait une chose sacrée à recevoir d'un dispensateur autorisé. C'est pour cette raison qu'on devait disposer de *libelli bene correcti* :

²⁰³ AmB 262, AmBe 281 / GaB 141, GaG 162 / GeG 315, GeA 320, GeS 288 / GrS 1549.

afin de bien célébrer pour le peuple, et leur procurer la présence du Christ et son pardon.

Chapitre 5

Célébrer et comprendre la liturgie romaine en Gaule franque : *Gallus in Tiberim defluxit Rhodanus*

Le sous-titre de ce chapitre s'inspire de deux auteurs à la plume acerbe : le satiriste romain Juvénal (milieu I^{er} siècle-début II^e siècle) et le liturgiste anglican Geoffrey G. Willis (1914-1982). Dans un article de 1971 où il se montra très critique envers ce qui était encore les « nouvelles » prières eucharistiques romaines, Willis caractérisait la réforme de la liturgie de la messe de Vatican II par une citation de la III^e satire de Juvenal : *Syrus in Tiberim defluxit Orontes*, « L'Oronte syrien se déverse dans le Tibre¹ ». Ce ne se voulait pas un compliment : comme Juvénal se lamentait de la corruption des antiques vertus romaines sous l'influence de la mollesse importée de l'Orient, Willis blâmait l'introduction des usages qui lui semblaient étrangers au rit romain, tout particulièrement des usages des liturgies orientales. Pour lui, l'eau de l'Oronte pollueait l'eau du Tibre.

Il ne s'agit pas ici de répondre à Willis. Cependant, on peut pointer une incohérence dans son propos qui n'est pas totalement étrangère à notre sujet. Dans son traitement de l'usage que la réforme de Vatican II a fait de l'anaphore de la *Tradition apostolique*, il dit – et pour lui c'est un défaut : « le rite [de la TA] n'exprime pas la vision romaine de la messe, et donc il a dû être modifié de fond en comble afin de rendre possible son utilisation² ». Mais peu avant, à propos de la copie des manuscrits liturgiques dans l'Antiquité, il remarque, de manière parfaitement juste, que très souvent les copistes

¹ Geoffrey G. WILLIS, « The New Eucharistic Prayers : Some Comments », *Heythrop Journal* 12/1, 1971, 5-28, p. 21 ; cit. JUVÉNAL, Satire III, l. 62, *Juvenal and Persius*, éd. et trad. anglaise Susanna Morton BRAUND, Cambridge MA, Harvard University Press, LCL 91, 2004, 164-193, p. 170.

² [...] the rite does not express the Roman view of the Mass, and it has therefore had to be drastically emended to make its use possible. *Ibid.*, p. 21.

ne cherchaient pas à reproduire leurs modèles exactement, mais les adaptaient en vue d'un usage liturgique : « Ils ont fait toutes les modifications nécessaires pour le conformer à leur propre pensée théologique et pratique liturgique³ ». Il est étrange qu'il ne voie pas, ou ne veuille pas voir, l'analogie entre les deux situations. Mais surtout, il convient de se rappeler que ce n'est pas la première fois que le rit romain a subi une réforme profonde qui en ait durablement altéré la physionomie. Lors de la Réforme carolingienne, c'est le Rhône qui s'est déversé dans le Tibre, d'où le sous-titre de ce chapitre⁴ : la réforme liturgique qui en était un composant central a opéré une modification semblable à celle de Vatican II, dans ce qui était pour le haut Moyen Âge un temps relativement court, y compris – au moins pour les pays de langue romane –, un changement de langue liturgique. Comme aujourd'hui, ces changements ont suscité aussi bien des enthousiasmes (la dissémination rapide des gélasiens francs en témoigne) que des réticences, voire des retours en arrière (comme dans les additions de Moelcaich dans le Missel de Stowe). Ils ont aussi motivé un besoin de comprendre les rites qui a favorisé la floraison de commentaires de la liturgie à l'époque carolingienne. Nous allons donc chercher comment on pouvait alors faire l'herméneutique des rites et des textes de la messe.

Cette étape de notre recherche se concentrera sur les rites autour de l'offertoire⁵ et de la communion en Gaule franque et à Rome. Pour la Gaule, nous compléterons le peu de documentation dont nous disposons pour la mise en œuvre rituelle de la liturgie gallicane par un commentaire de la messe en vieil irlandais, car la liturgie qu'elle suppose est assez proche de celles de la Gaule, et a été célébrée en Gaule par des moines missionnaires colombaniens. Puis nous essayerons de voir comment les comprendre en termes de *mímêsis* symbolique et *mímêsis* iconique. Enfin, nous examinerons la

³ *They therefore made any necessary alterations to bring it into line with their own theological thought and liturgical practice. Ibid.*, p. 20 ; voir Frank L. CROSS, « Early Western Liturgical Manuscripts », *JThS NS* 16, 1965, p. 61-67.

⁴ Un autre fleuve aurait pu être choisi, mais *Rhodanus* se substitue facilement à *Orontes*, même si ses voyelles n'ont pas les mêmes quantités que celles de ce dernier ; mais plusieurs des sources gallicanes viennent de la région de la vallée du Rhône, et ce fleuve, comme le Tibre et l'Oronte, se jette dans la Méditerranée.

⁵ Voir à ce sujet A. ANGENENDT, *Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer*, Münster, Aschendorff, LQF 101, 2013.

réception des rites romains de ces deux ensembles rituels dans l'empire carolingien, et comment ces rites ont été modifiés de ce côté des Alpes. On verra que le besoin de comprendre les rites se fait sentir déjà dans cette réception, qui était aussi adaptation et inculturation.

1. Offertoire et communion en Gaule franque : des mises en scène rituelles

11. L'offertoire gallican : une mise en scène rituelle du sacrifice

Nous sommes beaucoup moins bien renseignés sur le déroulement rituel de la messe gallicane que sur celui du rit romain, que ce soit à Rome même ou dans sa réception en pays francs. Puisqu'il n'existe pas d'équivalent des *Ordines romani*, il est nécessaire de s'appuyer sur des témoignages dispersés dans divers écrits non-liturgiques. Les deux lettres du Pseudo-Germain de Paris⁶, rédigées probablement dans les années 780⁷ et conservées dans un unique manuscrit⁸, sont à utiliser avec précaution. La première lettre traite bien de la messe, mais d'une liturgie déjà partiellement romanisée, analogue à celle du *Missale Francorum* ou du Missel de Bobbio⁹. Le but de l'auteur n'est pas seulement descriptif, mais aussi herménéutique :

À chaque fois, l'auteur met en œuvre une herméneutique liturgique étroitement inspirée de l'herméneutique biblique des Pères latins ; c'est

⁶ PSEUDO-GERMAIN DE PARIS, *Expositio antiquae liturgiae gallicanae*, éd. Edward C. RATCLIFF, Londres, HBS 98, 1971 ; ID., *Epistulae de ordine sacrae oblationis et de diuersis charismatibus Ecclesiae Germano Parisiensi episcopo perperam ascriptae* (*Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae*), éd. Philippe BERNARD, Turnhout, Brepols, CCCM 187, 2007 ; traduction française assortie d'un commentaire abondant : P. BERNARD, *Transitions liturgiques en Gaule mérovingienne*, Paris, Hora Decima, 2008 ; A. WILMART, « Germain de Paris (Lettres attribuées à saint) », *DACL* VI/1, col. 1066-1105 demeure une introduction utile.

⁷ PSEUDO-GERMAIN, *Expositio*, « Introduction », p. 59.

⁸ Bibliothèque municipale d'Autun *ms S 184 [G III]*. Selon Bischoff, il a été écrit dans le deuxième ou le troisième quart du IX^e siècle : B. BISCHOFF, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*, t. 1, Aachen-Lambach, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998, n° 170, p. 39.

⁹ M. SMYTH, *Ante altaria*, p. 32.

cela qui explique qu'il ait aussi souvent recours à l'« allégorisme », anticipant ainsi de quelques décennies sur les grands herméneutes carolingiens du culte chrétien que sont Amalaire, Florus de Lyon, Raban Maur et Walafrid Strabon¹⁰.

L'auteur des lettres a été indirectement influencé par les *Catéchèses* de Théodore de Mopsueste (+ 428)¹¹ ; en outre, selon M. Smyth, il « fausse la perspective en privilégiant certains rites ou en négligeant d'autres en fonction des symboles qu'il entend exploiter¹² ». Nous n'allons pas tenter une « reconstruction » à partir des indications que nous étudierons maintenant. En effet, comme son eucharistologie, les pratiques concrètes de la liturgie gallicane ont été certainement plurielles, connaissant des variations selon les lieux et les temps. Nous allons plutôt tenter de saisir les grandes lignes d'un « esprit de famille » rituel.

111. L'action rituelle : un rite sacrificiel accompli pour le peuple

1111. La préparation des dons

En Gaule, les fidèles déposent leurs dons dans le *sacrarium* avant la messe, où le diacre dispose le pain nécessaire pour la célébration et prépare le calice mélangé d'eau avant le début de la célébration¹³. Césaire d'Arles rapporte que les fidèles font leur offrande en arrivant à l'église, et l'histoire racontée par Grégoire de Tours concernant un sous-diacre lyonnais qui avait volé du *sacrarium* le vin de Gaza qu'une noble veuve offrait chaque jour pendant une année pour la célébration des messes pour le repos de l'âme de son époux, suppose cette pratique¹⁴. Le canon 4 du concile de Mâcon de 585 réagit contre des négligences dans cet apport du pain et du vin pour le sacrifice :

¹⁰ P. BERNARD, « Introduction », *Transitions liturgiques*, p. 11-12.

¹¹ Johannes QUASTEN, « Oriental Influence in the Gallican Liturgy », *Tr.* 1, 1943, p. 55-78 ; M. SMYTH, « La première lettre du Pseudo-Germain et la mystagogie », *MLC* 9, 1999, p. 51-71.

¹² *Id.*, *Ante altaria*, p. 32.

¹³ *Ibid.*, p. 72-73.

¹⁴ CÉSAIRE D'ARLES, *Sermones* (2 t.), éd. G. MORIN, Turnhout, Brepols, CCSL 103.104, 1953³, t. 1, Sermon 1, 1-17 p. 19 ; 14, 69-72, p. 71 ; 16, 76-78, p. 77 ; GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria confessorum* 64, MGH.SRM I/2, 294-370, p. 335-336.

Nous qui siégeons dans ce saint concile avons pris connaissance par ce qui a été rapporté par des frères, comment des chrétiens en plusieurs endroits se sont écartés du commandement de Dieu, de manière à ce qu'aucun d'eux ne veut obéir au devoir de soumission à Dieu fixé par la loi, quand ils n'apportent aucune offrande aux autels sacrés. C'est pourquoi nous décidons que chaque dimanche, tous les hommes et toutes les femmes offriront l'oblation de l'autel, tant de pain que de vin, afin que, par ces sacrifices, ils perdent les fardeaux de leurs péchés et se trouvent associés à Abel et aux autres qui ont offert de manière juste¹⁵.

Le commentaire en vieil irlandais du *Leabhar Brehac* et du Missel de Stowe décrit cette préparation, qui semble avoir lieu à l'autel même, car le commentaire ne parle pas de procession des dons. Le commentaire sera cité chaque fois selon les deux versions, d'après la traduction de Bartholomew MacCarthy ; les citations liturgiques, en latin dans le texte irlandais, ont été traduites entre guillemets dans la traduction française.

Leabhar Brehac

4. De l'eau d'abord dans le calice par le ministre, c'est ce qui convient. « Et tu dis : Je te demande, Père » – une goutte avec cela – « Je te supplie, Fils » – une goutte avec cela – « Je t'implore, Esprit Saint » –

une troisième goutte avec cela – une figure du peuple qui a été versé dans la connaissance de la Loi nouvelle par l'unité de la volonté de la Trinité et par la présence de l'Esprit Saint. « Comme il est dit : Je répandrai de mon Esprit sur toute chair et ils prophétiseront, et la suite (Jl 2,28 ; Ac

Missel de Stowe

4. D'abord de l'eau « dans le calice », et ce qui est chanté trois fois par eux est : « Je te demande, Père, je te supplie, Fils, je t'implore, Esprit Saint »,

à savoir, la figure du peuple qui a été versé « dans l'Église ».

5. Ensuite l'oblation [le pain], « sur l'autel », à savoir, la tourterelle. Ce qui est chanté par eux : « Jésus-Christ, Alpha et Oméga, à savoir, le commencement et la fin ». Une figure du corps du Christ, qui a été déposé dans le drap de lin du sein de Marie.

¹⁵ *Resedentibus nobis in sancto concilio cognouimus quosdam Christianos relato fratrum a mandato Dei aliquibus locis deuiasse, ita ut nullus eorum legitimo obsecundationis parere uellet officio Deitatis, dum sacris altaribus nullam admouent hostiam. Propterea decernimus, ut omnibus Dominicis diebus aris oblatio ab omnibus uiris uel mulieribus offeratur tam panis quam uini, ut per has immolationes et peccatorum suorum fascibus careant et Abel uel ceteris iuste offerentibus promereantur esse consortes. Concilium Matisconense a. 585, can. 4, Concilia Galliae a. 511 - a. 695, éd. Charles DE CLERCQ, Turnhout, Brepols, CCSL 148A, 1963, p. 240-241.*

2,17). Et, comme il est dit : Ils viendront de l'Orient et de l'Occident et du Midi, et ils se mettront à table avec Abraham et Isaac et Jacob dans le royaume de Dieu (Lc 13,29) ; à savoir, d'abord dans l'Église terrestre, et à la fin dans le royaume céleste ».

6. Du vin ensuite dans le calice sur l'eau, à savoir, la divinité du Christ sur l'humanité [et] sur le peuple au temps de sa conception et de la conception du peuple. « Comme ceci : l'ange a prononcé une parole, la Vierge a conçu le Christ » ; à savoir, ce fut alors la Divinité qui est venue rencontrer l'humanité. C'est du peuple, cependant, qu'il disait : « Est-ce moi qui ai conçu tout ce peuple dans le sein (Jb 31,15) ? Et aussi : C'est dans la tristesse et dans la douleur que tu concevras tes fils » (Gn 3,16). L'Église a dit cela. « Comme dit l'apôtre : Mes petits enfants, que j'enfante encore, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous (Ga 4,19) ». Ce qui est chanté en mettant du vin dans le calice de la messe est : « Que le Père remette » – une goutte avec cela – « que le Fils pardonne » – encore une goutte avec cela – « que l'Esprit Saint prenne pitié » – une troisième goutte avec cela.

7. Alors ce qui est chanté à la messe après cela, aussi l'introït et les prières et l'ajout, jusqu'à la lecture des apôtres et du psaume bigraduel¹⁶, dans laquelle a été renouvelée la connaissance du Christ par les mystères et les actions et les perturbations de la nature. « Comme il est dit : Abraham a vu mon jour et s'est réjoui » (Jn 8,56). Car ce fut par la loi de la nature qu'Abraham a vu.

6. Ensuite du vin sur l'eau dans le calice, à savoir, la divinité du Christ sur son humanité, et sur le peuple au moment de son incarnation. C'est ce qui est alors chanté : « Que le Père remette, que le Fils pardonne, que l'Esprit Saint prenne pitié ».

7. Ce qui est ensuite chanté de la messe après ceci, aussi bien l'introït et les prières que l'ajout, jusqu'à la leçon de l'apôtre et au psaume bigraduel, c'est une figure de la loi de la nature, dans laquelle [la connaissance du Christ] Christ a été renouvelée, dans tous ses membres et actes.

¹⁶ Ce mot semble désigner le psaume graduel qui suit l'épître.

8. La lecture des apôtres et le psaume bigraduel, et de cela au dévoilement du calice de la messe, cela est une figure de la loi de la lettre dans laquelle était figuré le Christ ; et il n'était pas encore connu, [bien qu'] il y fût figuré, et la chose [=la réalité] ne vint pas, et la perfection n'était pas opérée par elle. « Rien n'a été conduit à sa perfection par la Loi » (He 7,19)¹⁷.

8. Du reste, la lecture des apôtres et le psaume bigraduel, de cela jusqu'au dévoilement [du calice], c'est une commémoration de la loi de la lettre dans laquelle le Christ a été figuré, sauf que ce qui a été figuré n'était pas encore connu¹⁸.

¹⁷ 4. *Water into the chalice at first by the minister, it is what is meet. Et dicis: Quaesio te, Pater – a drop with that ; deprecor te, Fili, a drop with that ; obsecro te, Spiritus Sancte ; the third drop with that, a figure of the people that was poured into knowledge of the new Law through the unity of the will of the Trinity and through the presence of the Holy Spirit. Vt dictum est : Effundam de Spiritu meo super omnem carnem et prophetabunt, et reliqua (Jl 2,28 ; Ac 2,17). Et, ut dictum est : Venient ab Oriente et ab Occidente et ab Aquilone, et recumbent cum Abraham et Isaac et Jacob in regno Dei (Lc 13,29) ; id est, in Ecclesia terrena primo, ultimo in regno caelesti. 6. Wine afterwards into the chalice upon the water, to wit, the divinity of Christ upon the humanity [and] upon the people at the time of his begetting and of the begetting of the people. Vt est : angelus sermonem fecit, Christum uirgo concepit ; namely, it was then the Divinity came to meet the humanity. It is of the people, however, he said : Numquid ego in utero concepi omnem populum istum (Jb 31,15) ? Et iterum : In tristitia et in dolore concipies filios tuos (Gn 3,16). The Church said that. Vt apostolus dicit : Filioli mei, quos iterum parturio, donec Christus formetur in uobis (Ga 4,19). What is chanted in putting wine into the chalice of the Mass is : Remittat Pater – a drop with that – indulgeat Filius – another drop with that – misereatur Spiritus Sanctus – the third drop with that. 7. Now what is chanted at the Mass after that, both introit and orations and augment, as far as the lection of the apostles and bigradual psalm, that is a figure of the Law of nature, wherein was renewed the knowledge of Christ through mysteries and deeds and convulsions of nature. Vt dictum est : Vidit Abraham diem meum et gauisus est (Jn 8,59). For it was through the law of nature Abraham saw. 8. The lection of the apostles and the bigradual psalm, and from that to the uncovering of the chalice of Mass, that is a figure of the Law of the letter [MacCarthy hésite sur l'interprétation de du mot irlandais qu'il traduit ainsi] wherein was figured Christ ; and he was not known as yet, [although] he was figured therein, and the thing [= the reality] came not, and perfection was not wrought through it. Neminem enim ad perfectum duxit lex (Hb 7,19). De figuris et spiritalibus sensibus oblationis sacrificii ordinis, éd. Bartholomew MACCARTHY, « On the Stowe Missal », *Transactions of the Royal Irish Academy* 27, 1886, 245-258 (CeLB.C), p. 259-262.*

¹⁸ 4. *Water first in calicem, and what is chanted by them is : Peto te, Pater, deprecor te, Fili, obsecro te, Spiritus Sancte, that is, a figure of the people that has been poured in Ecclesia. 5. The oblation afterwards super altare, that is, the turtledove [ici, inturtur*

Cette équivalence entre les différentes séquences rituelles de la messe et, d'abord, les étapes de l'histoire du salut, et ensuite la vie du Christ et le déroulement de sa passion et résurrection, se poursuivra dans la suite. On remarquera que le paragraphe sur l'oblation du pain ne se trouve pas dans le texte du *Leabhar Brehaic*, mais que cette version du commentaire insiste davantage à la fois sur la typologie vétérotestamentaire de l'eucharistie et sur son accomplissement dans le Nouveau Testament.

1112. La procession des dons

Après les lectures, les dons sont apportés à l'autel dans une procession solennelle, attestée la première fois dans les canons du Concile d'Orange de 441 : « Avec la pyxide doit être apporté le calice, et il doit être consacré en y mêlant l'eucharistie¹⁹ ». Ce canon parle de deux rites différents : d'une part la procession des oblats, le pain enfermé dans une *capsa*, boîte ou pyxide, et le vin dans le calice, et d'autre part la commixtion, dont il sera question plus loin. Ailleurs, comme chez Grégoire de Tours, on appellera ces boîtes des « tours » :

d'après Whitley Stokes et Strachan, CeS p. 37, n. 2, qui interprètent différemment les abréviations : cf. MacCarthy : *intrat*, « il entre »]. *What is chanted by them is : Iesus Christus, A et Ω, hoc est principium et finis. A figure of the body of Christ, which was placed in the linen cloth of the womb of Mary. 6. Wine afterwards upon water in the chalice, namely, the divinity of Christ upon his humanity, and upon the people at the time of the Incarnation. This is what is chanted hereat : Remittit Pater, indulget Filius, miseretur Spiritus Sanctus. 7. What is chanted of the Mass after that, both introit and prayers and augment, up to the lection of the apostles and the bigradual psalm, it is a figure of the law of nature, wherein was renewed [the knowledge of] Christ through all his members and deeds. 8. The lection of the apostles, moreover, and the bigradual psalm, and from that to the uncovering [of the chalice], it is a memorial of the law of the letter, wherein was figured Christ, who was not known as yet, though he was figured therein.* « Stowe Missal, f. 63b ss. », éd. B. MACCARTHY, « On the Stowe Missal », 245-258, (CeS.C), p. 245-247, traduction de MacCarthy avec une modification d'après celle de *Thesaurus Palaeohibernicus*, t. 2, *Non-Biblical Glosses and Scholia*, éd. Whitley STOKES – John STRACHAN, Cambridge University Press, 1903, p. 252-255, reproduite dans CeS, p. 40-42.

¹⁹ *Cum capsā et calix inferendus est, et admixtione eucharistiae consecrandus. Concilium Arausicanum a. 441, can. 16 (17), Concilia Galliae a. 314 - a. 506*, éd. Charles MUNIER, Turnhout, Brepols, CCSL 148, 1963, p. 82.

Vint le moment d'offrir le sacrifice. Le diacre, prenant la tour dans laquelle est contenu le mystère du corps du Seigneur, commença à l'apporter vers le portail, et s'avança dans le temple afin de la déposer sur l'autel²⁰.

Les *Gesta abbatum* de l'abbaye de Fontenelle témoignent de l'usage de ces tours, dans la notice qu'ils consacrent à l'abbé Hugues (725-732 ?), qui a doté le monastère d'un calice, une patène et une tour (*turricula*) pesant six livres, tous en or²¹, comme aussi le Missel de Bobbio dans sa « Bénédiction du calice, de la patène et de la tour²² » :

*Deus omnipotens, qui cum Moysi famolo tuo in chore montem seruando populo tuo precepta disposeris, templum sanctum tuum qualiter aedificaret instituisti: precamur te Domine tuam maiestatem, ut hunc calicem, patenam et turrem in quo celebraturi sumus sacrosanctam mistiria, celesti benedictione sanctifices adque benedicas, ut sanctis uascolis tuis acceptabilem deferat fomolatum. Per*²³.

Dieu tout-puissant, qui, lorsque tu as transmis à ton serviteur Moïse au cœur (?) de la montage [tes] commandements pour garder ton peuple, [l']as enseigné comment il devait construire ton saint temple : nous demandons, Seigneur, à ta majesté de sanctifier de la bénédiction céleste et de bénir ce calice, cette patène et cette tour par lesquels nous allons célébrer les très saints mystères, afin que ce qui est présenté dans tes saints vases soit un service acceptable. Par.

Cette oraison suggère que les vases sont plus que des simples contenants : ils ne remplissent pas uniquement une fonction pratique, mais aussi et surtout symbolique. Le commentaire du Pseudo-Germain va dans ce sens :

Si l'on transporte le corps du Seigneur dans des tours, c'est parce que son tombeau a été taillé dans le roc à l'imitation d'une tour, à l'intérieur de

²⁰ [...] *tempus ad sacrificium offerendum aduenit. Accepta quoque turre diaconus, in qua mysterium dominici corporis habebatur, ferre coepit ad ostium, ingressusque templum, ut eam altari superponeret.* GRÉGOIRE DE TOURS, *In gloria martyrum*, 85, MGH.SRM I/2, p. 95-96.

²¹ *Chronique des abbés de Fontenelle (Saint-Wandrille)*, éd. et trad. Pascal PRADIÉ, Paris, Les Belles Lettres, CHFMA 40, 1999, p. 66-67.

²² Pour d'autres exemples, voir P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 18.

²³ *Benedictio calices et patene et turris*, GaB 554.

laquelle se trouvait le lit où reposa le corps du Seigneur et d'où, en roi de gloire, il ressuscita triomphalement²⁴.

Le texte du Pseudo-Germain montre que, si la forme de la procession est de type syrien décrit par Théodore de Mopsueste et Narsaï de Nisibe (+ 503)²⁵, on la comprend aussi à l'instar de ces commentateurs de la liturgie. C'est déjà le *corpus Domini* qu'on apporte : la compréhension du rite ressemble à celle exprimée par la prière eucharistique citée par saint Ambroise. Un autre point de contact entre le Pseudo-Germain et les interprétations syriennes réside dans le fait que dans les deux cas, il s'agit du corps mort du Christ à ce moment-là du rite. Narsaï dit :

Regardons Jésus qui est conduit à la mort pour notre compte. Sur la patène et dans la coupe il sort avec le diacre pour souffrir. Le pain sur la patène et le vin dans la coupe sont un symbole de sa mort. Ceux-ci [les diacres] portent dans leurs mains un symbole de sa mort ; et quand ils l'ont déposé sur l'autel et recouvert ils symbolisent son ensevelissement : non que ceux-là [les diacres] portent l'image des juifs, mais [plutôt] des veilleurs [anges] qui accomplissaient leur service lors de la passion du Fils. Il a été servi par des anges au moment de sa passion, et les diacres servent son corps qui est en train de souffrir en mystère²⁶.

²⁴ *Corpus uero Domini ideo differtur in turribus, quia monumentum Domini in similitudinem turris fuit scissum in petra, et intus lectum ubi pausauit corpus dominicum, uel unde surrexit rex gloriae in triumphum.* PSEUDO-GERMAIN, *Expositio* 1, 15, p. 346 ; trad. P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 178.

²⁵ THÉODORE DE MOPSUESTE, Homélie 15, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique du ms Mingana syr. 561 (Selly Oak Colleges' Library, Birmingham)*, trad. et introd. Raymond Tonneau – Robert Devresse, Biblioteca Apostolica Vaticana, StT 145, 1949, p. 461-531 ; NARSAÏ, Homélie 17A « Un exposé des mystères », *The liturgical Homelies of Narsai*, trad. R. Hugh Connolly, Londres, Cambridge University Press, « Texts and Studies. Contributions to biblical and patristic literature », 8/1, 1909, p. 32.

²⁶ [...] let us see Jesus who is being led to death on our account. On the paten and in the cup he goes forth with the deacon to suffer. The bread on the paten and the wine in the cup are a symbol of his death. A symbol of his death these [the deacons] bear upon their hands ; and when they have set it on the altar and covered it they typify his burial : not that these [the deacons] bear the image of the Jews, but [rather] of the watchers [i.e. angels] who were ministering to the passion of the Son. He was ministered to by angels at the time of his passion, and the deacons attend his body which is suffering mystically. NARSAÏ, Homélie 17A « Un exposé des mystères », p. 3-4. Dom Connolly signale à la n. 2, p. 3 que le mot syriaque pour « veilleur » est souvent employé pour désigner les anges, comme c'est le cas ici.

Le vin est apporté dans le calice, qui est donc aussi déjà préparé à l'avance :

Le sang du Christ, on le présente exclusivement dans un calice, car c'est dans un récipient de ce genre que fut consacré le mystère de l'eucharistie, le Seigneur ayant lui-même déclaré, « la veille de sa Passion » : « Voici le calice de mon sang »²⁷.

Le Pseudo-Germain parle du vin comme du pain : il est déjà le sang du Christ. Il doit être apporté dans un calice, à l'exclusion, par exemple, de cruches, car le rite de l'Église doit correspondre à l'institution du Christ pour être « eucharistie légitime ». Ceci ne veut pas dire qu'aucun changement ne se produit pendant la messe : il dira juste après que « le pain est changé au corps et le vin au sang [du Christ], le Seigneur ayant déclaré, en parlant de son corps : 'Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment une boisson'²⁸ ». On trouve le même vocabulaire dans une formule d'épiclese dans la *post secreta* de la 6^e messe de Mone qui demande l'envoi de l'Esprit « sur ce pain et sur cette coupe et qu'il devienne pour nous une eucharistie légitime dans le changement du corps et du sang du Seigneur²⁹ ». P. Bernard rapproche cette *transformatio* de la *conformatio* dont parlent des textes hispano-mozarabes, et qu'il qualifie de « frère jumeau » de *transformatio*³⁰. Il signale que l'expression, d'origine paulinienne, vient de Rm 8, 9, où Paul dit que la venue du Christ, – *imago Dei* [image de Dieu] (2 Co 4,4 ; Col 1,15) –, a rendu à l'homme l'image de Dieu qu'il avait perdue en raison du péché : « Ceux que, d'avance, il connaissait, il les a aussi destinés d'avance à être configurés à l'image de son Fils », *praedestinauit conformes fieri imaginis Filii sui*. Ainsi :

²⁷ *Sanguis uero Christi ideo specialiter offertur in calice, quia in tale uasum consecratum fuit mysterium eucaristie, pridie quam pateretur Dominus, ipso dicente: Hic est calix sanguis mei*. PSEUDO-GERMAIN, *Expositio* 1, 15, p. 346 ; trad. P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 178, traduction légèrement modifiée.

²⁸ *Panis autem in corpore et uinum transformatur in sanguine, dicente Domino de corpore suo* : « *Caro enim mea uere est cybus, et sanguis meus uere est potus* ». *Ibid.*

²⁹ [...] *super hunc panem et super hunc calicem, et fiat nobis eucharistica legitima in transformatione corporis et sanguinis Domini*. GaM 65 ; formulations semblables en GaG 57.154, GaF 32 ; GeV 148.

³⁰ P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 191 ; voir Rinalda FALSINI, « La *conformatio* nella liturgia mozarabica », *EL* 72, 1958, p. 281-291.

Il en découle [...] que les verbes *conformare* et *transformare* signifient, en contexte eucharistique, que le pain et le vin deviennent l'*imago* et la *similitudo* du corps et du sang de Jésus, de la même manière que le premier homme, avant la chute, était l'*imago Dei* [...] les oblats sont l'*imago* du corps et du sang du Christ. En d'autres termes, les oblats, corps eucharistique du Christ, prennent la *forma* de son corps historique : ils en reproduisent l'image, ils en deviennent le *mysterium*, le signe sacro-saint³¹.

C'est ainsi qu'on peut comprendre l'expression : « qu'il devienne pour nous une eucharistie légitime » dans la *post secreta* de la 6^e messe de Mone citée plus haut. Le verbe, *fiat*, est au singulier : c'est donc le rite de l'Église qui devient « eucharistie légitime » parce que le pain et le vin reçoivent l'image et deviennent le sacrement du corps et du sang du Christ.

1113. La préparation de l'autel et le voilement des oblats

Ce sont en principe les diacres qui déposent les dons sur l'autel³². Le calice est donc déposé sur l'autel, le pain est sorti de la ou des tours (si le calice doit toujours demeurer unique, en Gaule comme à Rome, les tours peuvent être multiples³³) et disposé dans une patène : « On nomme 'patène' l'objet où l'on consacre l'offrande, car c'est en mémorial de la passion du Seigneur que le mystère eucharistique est offert³⁴ ». Grégoire de Tours, dans le récit d'une guérison par l'intercession de saint Martin, situe le miracle au moment du recouvrement des oblats, « mystère du corps et du sang du Christ », d'un voile :

³¹ P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 192.

³² GRÉGOIRE DE TOURS, *In gloria martyrum*, 85, MGH.SRM I/2, p. 95-96.

³³ Voir PSEUDO-GERMAIN, *Expositio* 1, 15, trad. P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 187-188 et la lettre de Grégoire II (715-731) à Boniface (680-754) sur la nécessaire unicité du calice, le 22 novembre 726 : [...] *congruum non est, duas uel tres calices in altario ponere, cum missarium sollempnia celebrantur*. « il ne convient pas de déposer deux ou trois calices sur l'autel lorsqu'on célèbre la messe. » Ep. 26, *S. Bonifatii et Lulli epistolae*, éd. M. TANGL, MGH.ep. III, 275-277, p. 276.

³⁴ *Patena autem uocatur, ubi consecratur oblatio, quia misterium eucaristie in commemoratione offertur passionis Domini*. PSEUDO-GERMAIN, *Expositio* 1, 15, trad. P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 178. Germain explique ici le sens de « patène » en rapprochant de manière allégorique (et assez artificielle) *passio* et *patena*.

Alors que s'accomplissaient les saintes solennités, et que les saintes ofrandes étaient offertes sur l'autel, et que le mystère du corps et du sang du Christ [était] entièrement recouvert, selon la coutume, par un voile³⁵.

C'est un signe de l'importance de ce rite du voilement : c'est au moment où on cache les mystères du corps et sang du Christ que le saint, par sa puissance d'intercession, manifeste sa propre présence. Dans le récit transmis par Grégoire de Tours, l'assistance se met aussitôt à crier : « Que la crainte s'éloigne de vos cœurs, car le bienheureux confesseur habite avec nous³⁶ ».

La lecture de la vie d'un saint, sa réactualisation dans la *contestatio*, et le voilement des mystères qui manifeste la présence du Christ formaient un ensemble rituel qui « assurait l'activation et le maintien d'une protection divine et établissait en quelque sorte un pont entre le ciel et la terre³⁷ ».

Le Pseudo-Germain parle de deux ou de trois linges ou voiles :

Le linge en tissu de laine et de lin (*palla vero linostima*), symbolise son vêtement – comme il était sans couture, les soldats ne l'ont pas partagé – je veux dire la tunique du Christ. Si le corporal (*corporalis palla*), sur lequel on pose l'offrande [le pain], est fait de lin écru, c'est parce que le corps du Seigneur, dans le sépulcre, fut enveloppé de linges purs, avec des aromates. Si le voile des mystères (*coopertorium sacramentorum*) est richement orné, c'est parce que la résurrection du Christ surpasse toutes

³⁵ [...] *inter haec sancta solemnia agerentur, oblati super altare sacris muneribus, misteriumque corporis ac sanguinis Christi palla ex more coopertum*. GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri de virtutibus Martini* 2, 25, MGH.SRM I/2, 134-211, p. 168. Aussi : *Coopertorium vero, quia rarum est, non ponatur super munera altaris, quia non exinde ad plene tegitur misterium corporis sanguinisque dominici*. ID., *Liber uitae Patrum* 8, *De sancto Nicetio Lugdonensi episcopo* 11, MGH.SRM I/2, 211-284, p. 215 (ici le voile est appelé *coopertorium*) ; *Cumque iam altarium cum oblationibus palleo syrico coopertum essit*. ID., *Historiarum libri X*, ed. B. KRUSCH – Wilhelm LEVISON, Hanovre, Impensis Bibliopolii Hahniani, MGH.SRM I/1, 1951, p. 342.

³⁶ *Timor a cordibus vestris omnis abscedat, quia beatus confessor nobiscum inhabitat*. *Ibid.*

³⁷ M. VAN ACKER, *Vt quique rustici et inlitterati hec audierint*, p. 42 ; « le cérémonial de la fête du saint [...] soulignait l'excitation de sa *praesentia*, et élevait à un haut degré l'espoir que sa *potentia* allait être immédiatement accessible. » P. BROWN, *Le culte des saints*, p. 109. Mais la manifestation de sa *praesentia* par l'exercice de sa *potentia* s'intégrait à la célébration eucharistique elle-même.

les merveilles, et [c'est] la voûte du ciel qui dérobe actuellement le Seigneur à nos yeux³⁸.

On ne peut clairement définir si les deux premiers termes désignent un seul ou deux objets (le premier est peut-être la nappe d'autel)³⁹ ; mais c'est le troisième terme qui désigne le voile qui recouvre les oblats. Le Missel de Stowe, dans son *ordo missae* comme dans le Commentaire en irlandais, ne dit rien sur le moment du voilement des oblats. Il semble que dans les communautés dont le Commentaire interprète les pratiques, ce rite était accompli dès le début de la messe, car on verra que le dévoilement se fait par étapes.

1114. Les diptyques et le dévoilement des oblats

La lecture des diptyques, des *nomina (offerentium)*, suit la préparation de l'autel : la lecture par le diacre des principaux évêques en communion avec l'Église locale, les princes et les magistrats, les offrants, vivants et morts, et aussi des saints⁴⁰. L'évêque (ou prêtre) qui préside vient devant l'autel à ce moment-là, comme l'attestent plusieurs oraisons *post nomina*⁴¹. Il ne s'agit pas de la « prière universelle », mais d'une prière proprement « eucharistique », l'affirmation de portée ecclésiale que le sacrifice est offert dans l'assemblée-Église concrète, nécessairement en union avec toute l'Église, sur la terre et aux cieux⁴². Dans le canon romain, les diptyques sont passés

³⁸ *Palla uero linostima in illius indumenti tenet figuram quia in gyro contexta, a militibus non fuit diuisa, tunica scilicet Christi. Corporalis uero palla ideo pura linia est, super quam oblatio ponitur, quia corpus Domini puris lenteaminibus cum aromatibus fuit obuolutum in tumulo. Coopertorium uero sacramentorum ideo exornatur, quia omnia ornamenta precellit resurrectio Christi, uel camara caeli, que nunc Dominum teget ab oculis nostris.* PSEUDO-GERMAIN, *Expositio* 1, 16, p. 347 ; trad. P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 211.

³⁹ *Ibid.*, p. 212-215.

⁴⁰ René MOURET, *Les fonctions liturgiques des diacres en Gaule*, Thèse de l'Institut catholique de Paris, 1965, p. 174-180 ; P. BERNARD, « Les diptyques du monastère des saints apôtres d'Arles au VII^e siècle. Édition critique. Commentaire historique et liturgique », *RHEF* 89, 2003, p. 5-21 ; M. SMYTH, *La liturgie oubliée*, p. 261-267.345-361 ; *ID.*, *Ante altaria*, p. 89-90 ; P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 229-245.

⁴¹ Par exemple, MoO col. 235-236 / CeM 58-GaG 207 / GaM 59, GaG 111.198.454.

⁴² P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 232-234, s'appuie sur les travaux de Paul DE CLERCK, « Les prières d'intercession. Rapports entre Orient et Occident »,

à l'intérieur de la prière, tandis qu'en Gaule, ils sont restés sur le seuil : à l'orée des mystères l'Église affirme, comme à Rome par la formulation *famuli famulaeque*, que le sacrifice est l'affaire de tous, « hommes et femmes ». Cependant – et ce n'est pas un détail – contrairement au texte du canon qui fait offrir « les serviteurs et les servantes », ici il est offert « de la part de tous, hommes et femmes ». Dans le droit liturgique gaulois, le rapport à la ministérialité diffère déjà de la liturgie romaine : en Gaule, le clergé offre pour le peuple, hommes et femmes, tandis qu'à Rome, tous, hommes et femmes, offrent avec le clergé. Comme dit le canon dans l'*Vnde et memores* : *nos serui tui sed et plebs tua sancta*, « nos tes serviteurs (le clergé) et avec nous ton peuple saint ».

Dans le Missel de Stowe, le dévoilement des oblats se fait en deux étapes. Le calice est à moitié découvert avant l'Évangile ; l'*ordo missae* donne à ce moment-là, une rubrique en irlandais : *Lethdírech sund*, « Demi-dévoilement ici », puis le chant *Dirigatur, Domine, oratio mea [...] uespertina*, « Que ma prière, Seigneur, devant toi [...] du soir », qui doit être chanté trois fois, *ter canitur*, la rubrique *hic eliuatur lintiamen de calice*, « ici le voile est enlevé du calice », puis l'injonction de chanter trois fois : « Viens, Seigneur Sanctificateur tout-puissant, et bénis ce sacrifice qui t'est préparé. Amen⁴³ ». Cette

LMD 183/184, 1990/3, 171-189, p. 177 ; ID., « Les intercessions dans l'Eucharistie : après la liturgie de la Parole et en fin de l'anaphore », *Notre vie liturgique. Études inter-religieuses* 4, 2000, p. 39-54 ; J.R.K. FENWICK, *The Anaphoras of St. Basil and St. James* ; R. TAFT, *The Diptychs. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom IV*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, OCA 238, 1991, p. 23-32 ; ID., « Praying to or for the Saints ? A Note on the Sanctoral Intercessions-Commemorations in the Anaphora : History and Theology », « *Ab Oriente et Occidente* » (Mt 8, 11). *Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen*, éd. Michael SCHNEIDER – Walter BERSCHIN, S.-Ottilien, 1995, p. 439-455, pour affirmer que les intercessions anaphorales sont des « prières universelles » passées dans l'anaphore, et n'ont rien à voir avec des diptyques. Son raisonnement me semble s'appuyer trop sur des questions de formes rituelles, qui peuvent varier entre des familles liturgiques, et pas assez sur la question de la fonction théologique et liturgique des textes. Pour cette raison, il me semble imprudent de faire des jugements trop généraux sur cette question ; il serait préférable de prendre les différentes anaphores au cas par cas.

⁴³ *Veni, Domine Sanctificator omnipotens, et benedic hoc sacrificium preparatum tibi. Amen.* CeS p. 7, et n. 9. On reconnaîtra ce qui sera le *Veni sanctificator* de l'offertoire médiéval.

description est en accord avec le commentaire irlandais, qui dit à ce propos :

Leabhar Brebac

9. Le dévoilement, jusqu'à la moitié, du calice de la messe et du pain, et ce qui est chanté par eux, aussi bien l'Évangile que la bénédiction, une figure de la loi de la lettre [est] ceci, dans laquelle le Christ a été proclamé manifestement, mais il n'a pas été vu jusqu'à ce qu'il naisse⁴⁴.

Missel de Stowe

9. Le dévoilement, jusqu'à la moitié, de l'oblation et du calice, et ce qui est chanté par eux – aussi bien l'Évangile que la bénédiction, jusqu'à *Oblata*, c'est une commémoration de la loi des prophètes, dans laquelle le Christ a été annoncé par avance clairement, mais n'a pas été vu avant qu'il ne naisse⁴⁵.

Puis, après l'Évangile et le *Credo*, vient encore une rubrique en irlandais, *Landrírech sund*, « Ici dévoilement entier », l'injonction de chanter trois fois (*ter canitur*) l'antienne : *Ostende nobis, Domine, missericordiam et salutare tuum dabis [intell. da nobis]*, « Montre-nous, Seigneur, [ta] miséricorde, et tu donneras [intell. accorde-nous] ton salut », suivi de l'oraison :

*Oblata, Domine, munera sanctifica, nosque a peccatorum nostro[rum] maculis emunda. Per Dominum*⁴⁶.

Sanctifie, Seigneur, les dons que nous offrons, en nous purifiant des taches de nos péchés. Par le Seigneur.

⁴⁴ 9. *The uncovering, as far as half, of the chalice of the Mass and of the host, and what is chanted by them, both gospel and benediction, a figure of the Law of the letter [is] that, wherein Christ was proclaimed manifestly, but he was not seen until he was born.* Ce.LB.C, p. 262. Ici et dans la suite nous avons traduit en français le mot irlandais *oblae*, que MacCarthy avait traduit par *host*, par « pain », mot qui doit être compris dans le sens concret, « un pain », et non pas dans le sens générique, « du pain » : voir T. O'LOUGHLIN, « The Praxis and Explanations of Eucharistic Fraction in the Ninth Century : the Insular Evidence », *ALw* 45, 2003, 1-20, p. 15, n. 76.

⁴⁵ 9. *The uncovering, so far as half, of the oblation and of the chalice, and what is chanted by them – both gospel and benediction, as far as oblata, is a memorial of the law of the prophets, wherein Christ was foretold clearly, but was not seen until he was born.* Ce.M.C p. 248.

⁴⁶ CeS, p. 9 ; l'oraison se trouve aussi dans GaB 6 (*Post nomina*), et adaptée à différentes circonstances dans GeG 28.136.1029.1069, GeA 131, GeS 123.812.851 / GrH 50.172.464.557.569.572.590.755, GrS 1100, GrP 18.73.500.521.524.539.756.

Cette séquence correspond aussi au commentaire irlandais (la version du *Leabhar Brebac* insiste ici aussi davantage sur la typologie vétérotestamentaire et son accomplissement dans le Nouveau Testament) :

Leabhar Brebac

10. L'élévation du calice de la messe et de la patène après les avoir pleinement découverts, tandis qu'on chante ce verset : « Im-mole pour Dieu le sacrifice de louange » (Ps 49,14) [est] une figure de la naissance du Christ et de sa gloire par des actes et des merveilles. Le début du Nouveau Testament [est] cela⁴⁷.

Missel de Stowe

10. L'élévation du calice après son dévoilement complet, « quand on chante 'Offerts' », qui est un mémorial de la naissance du Christ et de son exaltation par des signes et des miracles⁴⁸.

Chez le Pseudo-Germain, le dévoilement est lié à la lecture des diptyques, ce qui est aussi un point commun avec la liturgie syrienne⁴⁹ :

Les noms des défunts, si c'est au moment (précis) où l'on enlève le voile qu'on les lit, c'est parce que ce sera la résurrection des morts quand, au retour du Christ, le ciel sera replié comme un livre⁵⁰.

En conséquence, le Pseudo-Germain comprend la lecture des noms des morts comme une *similitudo* de la lecture du livre de vie

⁴⁷ 10. *The raising up of the chalice of Mass and of the paten after fully uncovering them, whereat is chanted this verse : Immola Deo sacrificium laudis (Ps 49,14), [is] a figure of the birth of Christ and of his glory through deeds and marvels. The beginning of the New Testament [is] that.* CeLB.C, p. 262.

⁴⁸ 10. *The raising of the chalice after its full uncovering, quando canitur « Oblata », that is a memorial of the birth of Christ and of his exaltation through signs and miracles.* CeS.C, p. 248.

⁴⁹ Voir THÉODORE DE MOPSUESTE, Homélie 15, 44, p. 529, si toutefois la monition diaconale qui suit la lecture des diptyques « Regardez vers l'oblation » implique son dévoilement ; Jean SADER, *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le De oblatione de Jean de Dura. Étude d'archéologie et de liturgie*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, OCA 223, 1983, p. 104-105.

⁵⁰ *Nomina autem defunctorum ideo hora illa recitantur qua palleo tolletur, quia tunc erit resurrectio mortuorum, quando adueniente Christo caelum sicut liber plicabitur.* PSEUDO-GERMAIN, *Expositio* 1, 18, p. 348 ; trad. P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 226.

lors de la résurrection générale⁵¹. L'expression *caelum sicut liber pliacabitur* fait allusion à Is 34,4, où le prophète annonce la vengeance de Dieu contre Édom : *et conplacabuntur sicut liber caeli*, « les cieux s'enrouleront comme un livre ».

1115. Le baiser de paix

Le baiser de paix se trouve à l'orée de la prière eucharistique. Le Pseudo-Germain commente :

Si l'on déclare mutuellement la paix du Christ, c'est pour que, par ce mutuel baiser, nous gardions en nous-mêmes des sentiments charitables [...] car c'est lui-même [le Christ] qui, en montant aux cieux, a commandé à ses disciples : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix » (Jn 14,27), et : « Tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples, en ce que vous vous aimerez les uns les autres » (Jn 13,35)⁵².

M. Smyth émet l'hypothèse plausible que ces deux citations évangéliques renvoient à des antiennes chantées pendant l'échange du saint baiser, *Pacem meam*⁵³, que le Missel de Stowe fait chanter à ce moment-là (mais à sa place romaine, avant la communion), et que les antiphonaires romano-francs donnent comme antienne de communion, et *In hoc cognoscent*⁵⁴, employée aussi par ces antiphonaires comme antienne pour le lavement des pieds⁵⁵.

⁵¹ Joseph NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts : étude de patristique et de liturgie latines (IV^e-(VIII^e s.), Louvain, Nauwelaerts – Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1971, p. 227-253.*

⁵² *Pacem autem ideo Christi mutuo proferunt, ut per mutuo osculo tenent in se caritatis affectum, [...] quia ipse [Christus] mandavit discipulis, caelos ascendens : « Pacem relinquo uobis, pacem meam do uobis » (Jn 14,27) et : « In hoc cognoscent omnes quod mei discipuli estis, si uos inuicem dilexeritis » (Jn 13,35).* PSEUDO-GERMAIN, *Expositio* 1, 19, p. 349 ; trad. P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 249.

⁵³ *Antiphonale missarum sextuplex. D'après le graduel de Monza et les antiphonaires de Rheinau, du Mont-Blandin, de Compiègne, de Corbie et de Senlis*, éd. R.-J. HESBERT, Bruxelles, Vromant, 1935, (AMS) 109 ; CeS, p. 18.

⁵⁴ CAO, t. 3, 3239.

⁵⁵ M. SMYTH, *Ante altaria*, p. 100-101.

112. *Le sonus : des chants symboliques à caractère sacrificiel*

Selon le Pseudo-Germain, on chantait le *sonus* pendant l'apport solennel des oblats⁵⁶ ; il n'y a pas de raison de douter de son témoignage à ce sujet, hormis pour les endroits où on ne pratiquait pas cette procession, comme dans le rite décrit par Stowe :

La « sonnerie », qu'on chante quand s'avance l'offrande, tire son origine de ceci : le Seigneur avait ordonné à Moïse de fabriquer des trompettes d'argent que les lévites feraient retentir quand on sacrifierait la victime ; ce signal indiquerait aux fidèles à quel moment on présenterait l'offrande et alors tous, profondément inclinés, adoreraient le Seigneur tandis que la colonne de feu et de nuée viendrait bénir le sacrifice. Mais aujourd'hui, quand le corps du Christ s'avance jusqu'à l'espace de l'autel, ce n'est plus avec des trompettes en métal massif, mais avec des voix immatérielles, que l'Église chante avec de suaves harmonies les admirables prodiges accomplis par le Christ⁵⁷.

P. Bernard signale la proximité de ce commentaire avec la première partie d'une oraison gallicane pour la bénédiction des cloches transmise dans les Gélasiens francs, et qui a très bien pu servir d'inspiration au Pseudo-Germain ; et s'il n'en était pas directement inspiré, il y a de fortes chances qu'il l'ait été par un texte apparenté :

Deus qui per Moysen legiferum tubas argenteas fieri precepisti quas, dum laeuitae tempore sacrificii clangerent, sonitu dulcitudinis populus monitus ad te orandum fieri preparatus, quarum clangore <h>ortatus ad bellum tela prosternerit aduersancium, praesta ut

Dieu, qui par le législateur Moïse as ordonné de fabriquer des trompettes d'argent dont la douceur du son exhortait le peuple à se préparer à la prière lorsque les lévites les faisaient retentir au moment du sacrifice, [et]

⁵⁶ P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 167-168. Pour l'histoire et le développement de cette pratique, voir M. SMYTH, *Ante altaria*, p. 77-82.

⁵⁷ *Sonum autem, quod canetur quando procedit oblatio, hinc traxit exordium : precepit Dominus Moysi ut faceret tubas argenteas, quas leuite clangerent quando offerebatur hostia, et hoc esset signum per quod intellexeret populus qua hora inferebatur oblatio, et omnes incuruati adorarent Dominum, donec ueniret columpna ignis aut nubes, qui benediceret sacrificium. Nunc autem, procedentem ad altarium corpus Christi, non iam tubis inreprehensibilibus sed spiritalibus uocibus preclara Christi magnalia dulci modulata psallet aecclesia.* PSEUDO-GERMAIN, *Expositio* 1, 14, p. 345-346 ; trad. P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 166.

*hoc uasculum tuae aecclesiae preparatum
sanctificetur a[b] Spiritu Sancto, ut per
illius tactum fidelis inuitentur ad
premium. Et cum melodia illius auribus
insonuaerit populorum, crescat in aeis
deuotio fidei, procul expellantur omnes
insidiae inimici: fragor grandinum,
procella turbinum, impetus tempestat-
um; temperentur infesta tonitrua,
uentorum flabra fiant salubriter a<c>
moderate suspensa, prosternat haereas
potestates dextere tuae uirtutis, ut hec
audientes tinnibulum tremiscant et
fugiant ante sanctae crucis uixillum.
Per⁵⁸.*

par le retentissement desquelles exci-
tant à la guerre [le peuple] renversait
les machinations des adversaires :
nous te prions de sanctifier par le
Saint-Esprit cette cloche préparée
pour ton église, afin que sa sonnerie
invite les fidèles à la récompense. Et
quand sa mélodie résonnera aux
oreilles des peuples, que croisse en
eux la ferveur de la foi, que soient
chassées au loin toutes les embûches
de l'ennemi, le fracas de la grêle,
l'orage des tourbillons, l'assaut des
tempêtes ; que le tonnerre menaçant
soit calmé, que le soufflement des
vents cessent et qu'ils soient salu-
taires et modérés ; que la force de ta
droite renverse les puissances de
l'air, et, en entendant ce carillon,
qu'elles tremblent et prennent la fuite
devant l'étendard de la sainte croix.
Par.

Bernard interprète la typologie mise en jeu ainsi :

La procession solennelle se retrouve ainsi typologiquement assimilée à un *transitus*, les diacres représentant symboliquement l'*agmen* des Hébreux, c'est-à-dire la colonne de l'Israël nouveau et véritable en marche vers le salut promis, salut procuré jadis au peuple juif par la traversée de la mer Rouge puis du désert, pour gagner la terre où coulent le lait et le miel (Ex 13,5), et que le repas eschatologique institué par Jésus au soir de la Cène procure aujourd'hui aux baptisés⁵⁹.

Le Pseudo-Germain semble s'inspirer aussi d'Isidore de Séville :

Les offertoirs sont chantés en l'honneur des sacrifices. Le livre de l'Ecclésiastique atteste qu'il est de coutume de chanter quand les victimes sont immolées. (cf. Si 50,16-18). Et maintenant encore et de la même manière, avec une trompette sonore, avec des voix éclatantes, nous faisons monter nos chants, de cœur comme d'esprit. Nous proclamons les

⁵⁸ GeG 2442, GeA 2045, GeB 1482. Nous avons conservé l'orthographe du GeG.

⁵⁹ P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 168-169.

louanges du Seigneur, et nous nous réjouissons en ce suprême et véritable sacrifice, par le sang duquel le monde est sauvé⁶⁰.

Il nous reste au moins quelques-uns de ces chants annonçant « avec de suaves harmonies les admirables prodiges accomplis par le Christ ». En effet, les antiphonaires de la messe romano-francs renferment un corpus d’antienne d’offertoire d’origine non-romaine, probablement d’origine hispanique, dont la thématique est sacrificielle, et dont le texte est formé de centonisations bibliques, plusieurs fois de l’Exode⁶¹ :

Incipit	Texte biblique	Référence AMS	Usage liturgique
<i>Aue Maria</i>	Lc 1,28.42	5, 7 bis, 33	Avent, Annonciation
<i>Sicut in holocausto</i>	Dn 3,40	26 bis, 179	Dimanches
<i>Angelus Domini</i>	Mt 28,2.5.6	79, 81, 87	Pâques et son octave
<i>In die solemnitis</i>	Ex 13,3.5	84	Jeudi de Pâques
<i>Erit uobis</i>	Ex 12,14	85	Vendredi de Pâques
<i>Precatus est Moyses</i>	Ex 32,11.15.13.14	50a, 184	Carême et dimanches
<i>Oraui</i>	Dn 9,4.(2.).17.19	189	Dimanches
<i>Sanctificauit</i>	Ex 24,4.5	193	Dimanches, dédicace
<i>Vir erat</i>	Jb 1,1.(11.13-19 ; 2,5-)7	196	Dimanches
<i>Recordare</i>	Est 4,12.13	197	Dimanches
<i>Domine Deus</i>	1 Ch 29,17.18	100	Dédicace Panthéon

⁶⁰ *Offertoria quae in sacrificiorum honore canuntur Ecclesiasticus liber indicio est ueteres cantare solitos quando uictimae immolabantur [...] (cf. Si 50, 16-18). Non aliter et nunc in sonitu tubae, id est in uocis praedicatione, cantus accendimus, simul que corde et corpore laudes Domino declamantes iubilamus in illo scilicet uero sacrificio, cuius sanguine saluatus est mundus.* ISIDORE DE SÉVILLE, *De ecclesiasticis officiis* I, 14, éd. C.M. LAWSON, p. 16 ; trad. M. SMYTH, *Ante altaria*, p. 78.

⁶¹ Voir Amédée GASTOUÉ, *Le chant gallican*, Grenoble, Librairie Saint-Grégoire, 1939, p. 31-33 ; Kenneth LEVY, « Toledo, Rome and the Legacy of Gaul », *Early Music History* 4, 1984, p. 49-99, et tableau p. 58 ; repris dans *Id.*, *Gregorian Chant and the Carolingians*, Princeton University Press, 1998, p. 31-81, et tableau p. 40 ; J. PINELL Y PONS, « Repertorio del Sacrificium. Canto offertorial del rito hispanica para el ciclo dominical de quotidiano » *EO* 1, 1984, p. 57-111 ; Olivier CULLIN – Michel HUGLO, « Gallikanischer Gesang », *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, t. 3, éd. Ludwig FINSCHER, Kassel & New York, Bärenreiter – Stuttgart, Metzler 1995², p. 998-1027 ; M. SMYTH, « Répertoire romano-franc et le chant ‘gallican’ dans la recherche contemporaine », *MLC* 10, 2000, p. 15-45. Pour une critique de cette hypothèse d’une origine commune non-romaine, voir P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 171, et n. 24.

<i>Oratio mea</i>	Jb 16,(18-21)	135	Vigile Saint-Laurent
<i>Stetit angelus</i>	Ap 8,3,4	154	Saint-Michel
<i>Audi Israel</i>	Non-scripturaire ; Ps 80,9	0	Avent
<i>Viri Galilaei</i>	Ac 1,11	101 bis, 102, 103	Ascension
<i>Factus est repente</i>	Ac 2,2,4	106	Pentecôte
<i>Elegerunt apostoli</i>	Ac 6,5	148 bis	Saint Etienne ⁶²

La thématique sacrificielle est prédominante dans les pièces dominicales, pascales et quadragésimales. D'autres thèmes en lien avec la fête sont présents surtout dans les offertoires des saints, mais qui peuvent aussi garder le thème sacrificiel, comme celui de la Saint-Michel, *Stetit angelus*, avec son évocation de la fumée de l'encens montant de la main de l'ange à la droite de l'autel céleste.

Pour l'ensemble de ces rites, il est évident que le cérémonial précis a dû varier d'un lieu à l'autre, et aussi d'une époque à l'autre. Selon M. Smyth, le canon 1 du concile d'Arles de 554 interdit de faire l'offrande autrement que selon les usages de l'Église d'Arles, ce qui laisserait entendre que d'autres Églises observaient d'autres usages sur ce point⁶³. Cependant, l'offrande des « oblations sur le saint autel » peut désigner l'ensemble de la célébration eucharistique : le canon semble demander plutôt que tous les évêques de la province, avec leur clergé, suivent le même rite que l'Église métropolitaine pour toute la messe. Néanmoins, les témoignages des *ordines* romano-francs – que nous verrons dans la suite – donnent à penser que les indications que nous venons de donner doivent correspondre dans leurs grandes lignes à des usages assez largement répandus.

*113. L'interprétation du rite : entrer dans le sacrifice par
l'adoration de la présence invisible du Sauveur*

La documentation dont nous disposons – malgré son caractère limité –, permet néanmoins de percevoir le caractère fortement symbolique des offertoires gallicans et irlandais, ainsi que des éléments de parenté avec les liturgies syro-orientales (il nous semble

⁶² Tableau inspiré de M. SMYTH, *Ante altaria*, p. 167-168, complété par les indications des versets bibliques cités ou centonisés. Les versets entre parenthèses sont les plus centonisés.

⁶³ *Vt oblata, quae in sancto offeruntur altario, a conprovincialibus episcopis non aliter nisi ad formam Arilatenis offerantur ecclesiae.* Concilium Arelatense a. 554, can. 1, *Concilia Galliae a. 511- a. 695*, éd. C. DE CLERCQ, p. 171 ; M. SMYTH, *Ante altaria*, p. 76.

raisonnable de se résigner à un agnosticisme prudent quant à l'origine de cette parenté). L'offertoire gallican constitue un ensemble symbolique à forte connotation sacrificielle : dès qu'il commence, le corps et le sang du Sauveur sont comme saisis dans l'acte même du sacrifice. Et s'il y a sacrifice, il y a aussi présence : le corps et le sang du Christ sont présents dans cette procession, car le Christ y souffre en mystère. Ce que disait Narsaï de la liturgie syro-orientale demeure pertinent pour la compréhension de la liturgie gallicane : « Il a été servi par des anges à l'heure de sa passion, et les diacres sont au service de son corps qui est en train de souffrir en mystère⁶⁴ », un lien qui est souligné par le contenu des chants qui l'accompagnent et qui ont laissé des traces bien repérables dans l'antiphonaire romano-franc de la messe. Il est possible que le sentiment de la présence du corps et sang du Christ, alors que la procession traversait l'église, conduisait à des gestes d'adoration. C'est ce que suggère le commentaire du Pseudo-Germain lorsqu'il renvoie à l'adoration des Hébreux au moment où les trompettes annonçaient l'offrande du sacrifice sanglant : « tous, profondément inclinés, adoreraient le Seigneur ». Quand le chœur chantait « avec de suaves harmonies les admirables prodiges accomplis par le Christ », il semble probable que les fidèles imitaient les Hébreux. Il se peut aussi que l'évocation de « la colonne de feu et de nuée » venant bénir le sacrifice, fasse allusion à l'emploi de l'encens à ce moment-là – ce qui est attesté dans des rites romano-francs, comme nous le verrons par la suite⁶⁵. Cette bénédiction du sacrifice, comme le *Veni Sanctificator* du Missel de Stowe, montrent aussi qu'on avait conscience que, si le pain et le vin sont « déjà » corps et sang, cet être est un être-en-devenir : ils doivent devenir, par la bénédiction du Saint-Esprit, encore davantage ce qu'ils sont, en étant effectivement offerts en sacrifice avant d'être reçus en communion.

Ce sont des rites accomplis par le clergé pour le peuple, qui s'y associe par la prière, l'adoration, et peut-être le chant. En 585, le concile de Mâcon faisait de l'offrande le devoir de tous, en rappelant l'importance pour les fidèles de leur apport effectif du pain et du vin pour la célébration et que « l'oblation de l'autel » devait être offerte

⁶⁴ NARSAÏ, Homélie 17A « Un exposé des mystères », p. 4.

⁶⁵ [...] *columpna ignis aut nubes, qui benediceret sacrificium*. PSEUDO-GERMAIN, *Expositio* 1, 14, p. 345 ; trad. P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 166.

« par tous les hommes et les femmes⁶⁶ ». Dans des documents plus tardifs, on voit que ce rite est accompli par le clergé pour le peuple. C'est peut-être un changement, mais peut-être s'agit-il simplement d'usages locaux différents. Quoi qu'il en soit, clérical ne veut pas dire sacerdotal : dans cette action cléricale, les diacres ont un rôle important. Dans certains endroits au moins, c'est un diacre qui apporte la tour et qui dépose le pain, mystère du corps, sur l'autel ; c'est aussi un diacre qui dépose le calice sur l'autel. Le prêtre à ce moment-là est plutôt en retrait.

Il convient ici de souligner l'importance du calice qui, comme nous l'avons vu, n'est pas un simple récipient qui empêche le vin de s'écouler, mais fait partie de la sacramentalité. On apporte le vin dans une coupe parce que c'est ainsi que le Christ a pris du vin lors de la Cène. L'Église doit donc faire de même, afin que sa célébration soit conforme à son modèle divin et soit porteuse de la même réalité. Toutes les descriptions de cette partie de la messe rappellent et explicitent son caractère typologique et symbolique, dans l'esprit de la *mimêsis* symbolique. Le « méta-récit » où se situe son *σκοπός* est la Cène, telle qu'elle est racontée dans le récit de l'institution *Qui pridie*. Comme pour l'ensemble de l'euchologie, ce récit, sans constituer une « pierre d'achoppement » [*σκάνδαλον*], fonctionne comme un « panneau indicateur » qui signale une vérité cachée : ce que l'Église est en train d'accomplir est ontologiquement la même chose que ce qu'accomplissait le Christ la veille de sa passion. La richesse du symbolisme rappelle les poèmes d'un Éphrem ; cependant, loin du milieu sémitique qui permettait de les comprendre de manière réaliste, il semble qu'on doive penser à un glissement vers la simple métaphore. Ce glissement est apparent dans la superposition des niveaux de sens. Les trois linges liturgiques qui, selon le Pseudo-Germain, sont les figures de la tunique sans couture du Christ, du linceul, et de la voûte céleste, le sont-ils de la manière dont le pain et le vin sont figures du corps et du sang ? Il est permis d'en douter. Dans ce cas, et dans un contexte où un réalisme eucharistique de type naïf est en train de naître, une telle manière de concevoir le symbolisme liturgique peut conduire à une opposition entre « vérité » et « mystère ». Dans ce sens, on constate déjà dans ces documents, le désir d'établir

⁶⁶ [...] *aris oblatio ab omnibus uiris uel mulieribus*. Concilium Matisconense a. 585, can. 4, *Concilia Galliae a. 511- a. 695*, éd. C. DE CLERCQ, p. 240.

des parallèles entre les séquences rituelles de la célébration et l'histoire du salut et la vie du Christ, souvent assez artificiels. Ces tendances ont dû contribuer, en fin de compte, à affaiblir le réalisme symbolique et à chercher le réalisme en dehors du « mystère ». Il semble que, sur une base de *mímêsis* symbolique, on ait ajouté des couches de ce qu'on pourrait qualifier d'allégorie métaphorique, où l'*ἀλληγορία* est « dit » autrement parce que son être est autre. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'une « unité dans la différence », mais d'une métaphore, où une réalité donnée renvoie à une autre qui lui demeure extérieure.

12. La communion gallicane : immoler et consacrer le sacrifice pour y communier

Les rites autour de la communion dans les liturgies latines non-romaines – tels qu'en témoignent les sacramentaires –, se déroulaient selon l'ordre suivant, à la suite de la *post mysterium* et de sa doxologie finale : la fraction avec la commixtion ; le *Pater*, avec son invitoire et son embolisme (variables) ; éventuellement la bénédiction épiscopale ; la communion ; les deux oraisons faisant suite à la communion⁶⁷. Nous examinerons ici la fraction avec la commixtion et le rite de la communion.

121. La fraction du pain et la commixtion : entre *mímêsis* symbolique et allégorie métaphorique

Il semble que la place la plus ancienne de la fraction du pain dans toutes les liturgies latines était avant le *Pater*. En effet, comme nous l'avons vu au chapitre 4 du premier tome, c'est Grégoire le Grand qui a interverti les places des deux rites à Rome, afin que l'oraison dominicale suive immédiatement le canon comme son prolongement (à ce propos, il n'est pas insignifiant qu'à Rome, le *Pater* fût une prière présidentielle, car le peuple ne disait que la dernière invocation, *Sed libera nos a malo*, tandis qu'en Gaule, comme en

⁶⁷ Voir M. SMYTH, *Ante altaria*, p. 151.

Orient, tous le disait ensemble⁶⁸). On trouve un élément de confirmation pour l'Afrique de cette hypothèse dans une lettre d'Augustin à Paulin de Nole, où, en commentant 1 Tm 2,1, l'évêque d'Hippone parle de la fraction du pain comme appartenant à la prière eucharistique :

Mais je choisis de comprendre ceci dans ces paroles, ce que l'Église entière (ou presque) célèbre : nous comprendrons les « demandes » comme étant ce que nous faisons dans la célébration des sacrements avant de commencer à bénir ce qui est déposé sur la table du Seigneur ; « prières », quand il est béni et sanctifié et rompu en vue de sa distribution, laquelle demande entière est terminée dans presque toute l'Église par la prière du Seigneur⁶⁹.

Philippe Bernard écrit sur l'importance de ce rite qui a donné son premier nom à l'eucharistie chrétienne :

Le geste, auquel la liturgie a donné les formes d'un véritable rite, consistant à rompre le ou les pains, est très important pour la *confectio* du sacrement : à lire les textes tardo-antiques, on éprouve en effet le sentiment que le pain n'est considéré comme pleinement eucharistié qu'après la fraction, et que cette dernière est perçue non seulement comme un prolongement direct et normal de la prière eucharistique, mais aussi en quelque sorte comme le geste qui la conclut ou qui en marque le plein accomplissement⁷⁰.

⁶⁸ *Sed et dominica oratio apud graecos ab omni populo dicitur, apud nos uero a solo sacerdote.* GRÉGOIRE LE GRAND, Lettre 26 (À Jean de Syracuse), *Registrum epistularum libri VIII-XIV*, IX, 26, éd. Dag NORBERG, 586-587, p. 587, et les dispositions pour la récitation par l'abbé du *Pater* aux Laudes et Vêpres, reflet de la pratique eucharistique romaine, dans BENOÎT, *La Règle des moines*, t. 2, ch. VIII-LXXXIII 13, trad. et notes Adalbert de Vogüé, éd. Jean NEUFVILLE, Paris, Cerf, SC 182, 1972, 519-521, p. 521 ; voir Rémi CHÉNO, « *Ad ipsam solummodo orationem : comment comprendre la lettre de Grégoire à Jean de Syracuse ?* », Pour la Gaule, voir par exemple CÉSAIRE D'ARLES, Sermon 35, 1 ; Sermon 73, 2-3 ; Sermon 74, 2, *Sermones*, t. 1, éd. G. MORIN, p. 151.307-308.311.

⁶⁹ *Sed eligo in his uerbis hoc intelligere, quod omnis uel pene omnis frequentat Ecclesia, ut praecationes accipiamus dictas, quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud quod est in Domini mensa incipiat benedici : orationes, cum benedicitur et sanctificatur, et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis Ecclesia dominica oratione concludit.* AUGUSTIN, Lettre 149, 16 (à Paulin de Nole), *Epistulae CXXIV-CLXXXIV*, éd. A. GOLDBACHER, 348-380, p. 362.

⁷⁰ P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 292.

P. Bernard renvoie à ce propos à une anecdote racontée par Grégoire de Tours sur un prêtre frappé d'une crise d'épilepsie car il avait célébré sans être à jeun :

En effet, quand, après avoir terminé les paroles sacrées et rompu le sacrement du corps du Seigneur, il le prit lui-même et le distribua aux autres pour en manger, alors aussitôt, émettant par sa voix le hennissement d'un cheval, il se jeta par terre, rejetant de sa bouche avec de l'écume ces fragments du mystère sacré qu'il n'était pas capable d'écraser par ses dents, [et] il a été porté par les mains des siens en dehors de l'église⁷¹.

La formulation de Grégoire indique, par la succession d'ablatifs absolus, l'intime connexion de la prière eucharistique (*uerba sacra*, les « paroles sacrées ») et la fraction : il s'agit d'une seule action en deux dimensions, l'une euchologique et l'autre rituelle. C'est lorsque les deux aspects ont été accomplis que le sacrement peut être donné et reçu ; ainsi, la fraction n'est pas un geste purement utilitaire, elle appartient à l'essence même du mystère.

Les liturgies insulaires et gallicanes ont connu deux fractions : selon Enrico Mazza, – qui suit en ceci dom Louis Gougaud –, une première avait lieu avant la commixtion, et une seconde, en vue de la préparation des parcelles pour la communion des fidèles⁷². L'*ordo missae* du Missel de Stowe semble en témoigner, car après la doxologie du canon, on trouve une première rubrique en irlandais : « Ici l'oblation principale est élevée au-dessus du calice et la moitié du pain est plongée dans le calice » ; le verset, *Fiat, Domine, misericordia tua super nos, quemadmodum sperabimus in te*, « Que ta miséricorde soit sur nous, Seigneur, car nous espérons en toi » (Ps 32,22) ; puis une deuxième rubrique en irlandais : « C'est ici que le pain est

⁷¹ *Verum ubi, explicitis uerbis sacris, confracto corporis Dominici sacramento, et ipse sumpsit et aliis distribuit ad aedendum, mox equini hinniti ad modum uocem emittens, ad terram ruit, ac spumas cum ipsa mysterii sacri particula, quam dentibus comminuere non ualuit, ab ore proiciens, inter manus suorum ab ecclesia deportatur.* GRÉGOIRE DE TOURS, *In gloria martyrum*, 86, MGH.SRM I/2, p. 96.

⁷² Pour ces rites dans la liturgie insulaire, voir Louis GOUGAUD, « Les rites de la consécration et de la fraction dans la liturgie celtique de la messe », *Report of the Nineteenth Eucharistic Congress*, éd. SECTIONAL MEETINGS SUBCOMMITTEE OF THE CONGRESS, Londres – Édimbourg, Sands & Co., 1909, p. 348-361 ; *Id.*, « Celtiques (liturgies) », *DACL* t. 2/2, col. 3011-3012 ; E. MAZZA, « Louis Gougaud et le rite de la fraction dans les liturgies latines non romaines », *LMD* 281/1, 133-156.

rompu⁷³ ». La seconde fraction aurait eu lieu après le *Pater*, son embolisme, et la paix (cette dernière à sa place romaine), accompagnée de la prière : « Que la commixtion du corps et du sang de notre Seigneur Jésus Christ soit pour nous le salut en la vie perpétuelle. Amen », suivie de l'*Agnus Dei* et d'une série d'antienne ou de versets⁷⁴. La présence de cette seconde commixtion est déduite de la formule « Que la commixtion... ». Aucune rubrique ne l'indique, mais l'absence de direction rubricale ne montre pas qu'elle n'avait pas lieu dans la communauté qui employait le Missel : son existence demeure au moins une éventualité. Le Pseudo-Germain semble aussi connaître deux fractions ; mais, comme nous verrons par la suite, il est aussi possible qu'il attribue deux finalités à une seule fraction. Il n'est peut-être pas possible de résoudre la question de manière définitive, faute d'indices, mais il a semblé plus clair pour l'organisation de l'exposé d'accepter – au moins provisoirement –, l'hypothèse d'une double fraction.

1211. La première fraction : imitation
eschatologique de la passion

Pour ce qui concerne la première fraction, en lien avec la commixtion, le Pseudo-Germain dit ceci :

La fraction et la commixtion du corps du Seigneur ont jadis été révélées aux saints Pères par de grands mystères : ainsi, lorsqu'un évêque rompait le pain, on voyait comme un ange de Dieu couper en morceaux avec un couteau le corps d'un enfant resplendissant et recueillir son sang dans un calice ; c'est pour qu'ils [les Pères] croient fermement la parole par laquelle le Seigneur déclare que sa chair était une nourriture et son sang une boisson⁷⁵.

Le Pseudo-Germain donne l'interprétation théologique de cette première fraction en citant un apophtegme d'abba Daniel de

⁷³ CeS, p. 17 et n. 1 et 3 ; les deux rubriques sont dans la main de Moelcaich.

⁷⁴ *Commixtio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi sit nobis salus in uitam perpetuam. Amen.* CeS, p. 18. Voir M. SMYTH, *Ante altaria*, p. 134.

⁷⁵ *Confractio uero et commixtio corporis Domini tantis mysteriis declarata antiquitus sanctis patribus fuit, ut dum sacerdos oblationem confrangeret, uidebatur quasi angelus Dei menbra fulgentis pueri cultro concedere et sanguinem eius in calicem excipiendo colligere, ut ueracius crederent uerbum, dicente Domino carnem eius esse cibum et sanguinem esse potum.* PSEUDO-GERMAIN, *Expositio* 1, 21, p. 349-350 ; trad. P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 290.

Scété (VI^e siècle)⁷⁶, rapportant une histoire qui viendrait d'abba Arsène († v. 449), transmis par les *Vitae Patrum*⁷⁷. Un ancien de Scété, grand par sa vie mais simple (*simplex*) dans sa foi, disait que « le pain que nous prenons n'est pas le corps du Christ selon sa nature, mais il est sa figure⁷⁸ ». Deux de ses confrères tentèrent de le convaincre qu'au contraire, ce pain et ce vin sont corps et sang du Christ « en vérité, et non pas selon une figure⁷⁹ ». Pour illustrer leur propos, ils établirent une comparaison avec la création de l'homme :

Comme au commencement, il [Dieu] prit de la poussière de la terre et façonna l'homme à son image, et personne ne peut dire qu'il n'est pas image de Dieu, bien que cela soit incompréhensible ; de même le pain duquel il dit : « C'est mon corps », nous croyons que c'est le corps du Christ selon la vérité⁸⁰.

Le vieillard voulait une démonstration sensible, et tous les trois tombèrent d'accord à en demander à Dieu. Les deux confrères priaient Dieu ainsi :

Seigneur Jésus Christ, révèle à cet ancien ce mystère, afin qu'il croie et ne perde pas son labeur⁸¹.

Le dimanche suivant, lors de la célébration de l'eucharistie, ces trois moines ont vu ceci :

Les yeux de leur intelligence furent ouverts, et quand les pains furent déposés sur l'autel, ces trois seulement virent un jeune enfant couché sur l'autel. Et quand le prêtre étendit la main pour rompre le pain, l'ange du Seigneur descendit du ciel, un couteau à la main, et découpa ce jeune enfant et il recueillait son sang dans le calice. En outre, quand le prêtre divisa le pain en petites parcelles, en même temps, l'ange coupa les membres de l'enfant en petits morceaux. Puis quand l'ancien s'avança

⁷⁶ Voir Gérard GARITTE, « Daniel de Scété », *DHGE* 14, col. 70-72.

⁷⁷ *Vitae Patrum* V, 18, 3, PL 73, col. 978D-980A.

⁷⁸ [...] *non esse naturaliter corpus Christi panem quem sumimus, sed figuram eius esse. Ibid.*, col. 979A.

⁷⁹ [...] *secundum ueritatem, et non secundum figuram. Ibid.*

⁸⁰ [...] *sicut in principio puluerem de terra accipiens plasmavit hominem ad imaginem suam, et nemo potest dicere quia non erat imago Dei, quamuis incomprehensibilis ; ita et panis, quam dixit : « Quia corpus meum est », credimus quia secundum ueritatem corpus Christi est. Ibid.*, 979B.

⁸¹ *Domine Iesu Christe, reuela seni mysterium hoc, ut credat et non perdet laborem suum. Ibid.*, 979C.

pour recevoir la sainte communion, à lui seul fut donnée de la chair ensanglantée. Quand il vit ceci, il prit peur, et il s'écria, disant : « Je crois, Seigneur, que le pain qu'on dépose sur l'autel est ton corps, et que la coupe est ton sang. ». Et aussitôt cette portion dans sa main est devenue du pain selon le mystère, et il le prit dans sa bouche, rendant grâce à Dieu. Les anciens lui dirent alors : « Dieu connaît la nature humaine, qu'elle ne peut pas manger de la chair crue, et c'est pour cela qu'il transforme son corps en pain et son sang en vin pour ceux qui reçoivent ceci avec foi ». Et ils rendirent grâce à Dieu à propos de cet ancien, parce que Dieu n'avait pas permis que ses labeurs se perdent, et ils retournèrent dans la joie à leurs cellules⁸².

Pour comprendre le sens de l'interprétation théologique que donne le Pseudo-Germain de la fraction, il est nécessaire d'abord de comprendre le sens de l'apophtegme. Il fait partie du chapitre XVIII de la collection systématique des apophtegmes des Pères, dont un grand nombre cherchent à montrer que les bonnes œuvres, pour plaire à Dieu et servir au salut, doivent procéder d'une foi droite⁸³. P. Bernard en tire la conclusion éclairante :

Le but premier de ce petit récit édifiant n'est pas d'affirmer le réalisme eucharistique, mais de faire comprendre au lecteur que c'est perdre sa peine que d'accomplir de grandes œuvres avec une foi 'simple'. Si admirables soient-elles, les œuvres ne valent pas en elles-mêmes : c'est en effet la droiture de la foi de celui qui les accomplit qui leur donne (ou non) de la valeur aux yeux de Dieu⁸⁴.

⁸² *Aperti sunt autem oculi eorum intellectuales ; et quando positi sunt panes in altari, uidebatur illis tantummodo tribus tanquam puerulus iacens super altare. Et cum extendisset presbyter manus, ut frangeret panem, descendit angelus Domini de coelo habens cultrum in manu, et secavit puerulum illum, sanguinem uero excipiebat in calice. Cum autem presbyter frangeret in partibus parvis panem, etiam et angelus incidebat pueri membra in modicis partibus. Cum autem accessisset senex, ut acciperet sanctam communionem, data est ipsi soli caro sanguine cruentata. Quod cum uidisset, pertimuit, et clamavit, dicens : « Credo, Domine, quia panis qui in altari ponitur, corpus tuum est, et calix tuus est sanguis ». Et statim facta est pars illa in manu eius panis secundum mysterium, et sumpsit illud in ore, gratias egens Deo. Dixerunt autem ei senes : « Deus scit humanam naturam ; quia non potest uesci carnibus crudis, et propterea transformat corpus summ in panem, et sanguinem suum in uinum, his qui cum fide suscipiunt ». Et egerunt gratias Deo de sene illo ; quia non permisit Deus perire labores eius, et reuersi sunt sum gaudio ad cellas suas. Ibid., 979C-980A.*

⁸³ Texte grec et traduction française : ch. 18, 4, *Les apophtegmes des Pères*. Collection systématique. 3. Chapitres XVII-XXI, éd., trad., notes Jean-Claude GUY, Paris, Cerf, SC 498, 2005, p. 40-45.

⁸⁴ P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 298.

En outre, ce type de récit, mettant en scène des « miracles eucharistiques », est assez courant en Orient à partir du VI^e siècle, dans le contexte des affrontements soit entre chalcédoniens et monophysites, soit entre chrétiens et juifs ou musulmans. Le véritable enjeu de ces miracles n'est presque jamais le réalisme eucharistique, mais autre chose : démontrer qui détient la vraie foi, et donc soit consacre valablement l'eucharistie (chalcédoniens ou non-chalcédoniens), soit professe la vraie religion (chrétienne ou non-chrétienne)⁸⁵. L'histoire racontée par abba Daniel constitue ainsi un cas particulier, dans la tradition byzantine, d'utilisation d'un miracle eucharistique pour inculquer une autre vérité : la priorité de la foi sur les œuvres.

Si une affirmation du réalisme eucharistique n'est pas l'objet propre de l'apophtegme, comment qualifier son réalisme ? Il me semble qu'il faut distinguer trois niveaux. Le premier est celui du texte grec : si le Pseudo-Germain n'en connaît que la traduction latine, cette traduction demeure très fidèle au grec. Il peut être surprenant de constater que le mot grec traduit par *figura*, « figure », dans l'assertion incriminée – « le pain que nous prenons n'est pas le corps du Christ selon sa nature, mais il est sa figure » – est *ἀντίτυπος* (la traduction française du P. Guy dit « représentation⁸⁶ »), mot habituel du vocabulaire biblique et sacramentaire. Faudrait-il projeter la discussion Paschase-Ratramne et l'opposition entre vérité et figure dans l'Orient de l'Antiquité tardive ? Sans doute pas. Il s'agit plutôt de la méfiance de certains milieux monastiques pour l'intellectualisme et pour des catégories en provenance des écoles de philosophie ou de rhétorique, comme *τύπος* et *ἀντίτυπος*. À leur place, on cherchait à rendre compte de la sacramentalité avec des termes et catégories bibliques : par analogie avec l'image [*εἰκών*] de Dieu en l'homme (donc en situant la transformation eucharistique au niveau ontologique et non-sensible) ; en définissant le corps eucharistique du Christ comme « pain selon le mystère », *ἄρτος κατὰ τὸ μυστήριον*, ou pain sacramentel ; en affirmant que Dieu « transforme son corps

⁸⁵ Vincent DÉROCHE, « Représentations de l'Eucharistie dans la haute époque byzantine », *TM* 14, 2002, 167-180, p. 170-175 ; Ildikó CSEPREGI, « Mysteries for the Uninitiated : The Role and Symbolism of the Eucharist in Miraculous Healing », *The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation*, éd. István PERCZEL – Réka FORRAI – György GERÉBY, Leuven University Press, AMP I/35, 2005, 97-130, p. 108-117.

⁸⁶ *Les apophtegmes des Pères*, éd. et trad. J.-C. GUY, p. 43.

en pain et son sang en vin » – ce que la vision de l'enfant interdit de comprendre comme une impanation, mais ce qu'un Ratramne aurait pu caractériser comme la manifestation d'une réalité, au moyen des indices de signalisation d'une autre réalité – ; et en situant le sacrement au niveau noétique, celui de la compréhension spirituelle, car ce sont leurs yeux *voepoi* (la traduction latine qualifie leurs yeux d'*intellectuales*, tandis que Guy traduit par « intérieurs⁸⁷ », dans les deux cas, le sens est « regard spirituel ») qui s'ouvrent pour percevoir l'enfant.

Le deuxième niveau est celui de la traduction latine : la fidélité de cette traduction jusque dans les termes techniques donne à penser qu'on doit comprendre le latin comme le grec. Le troisième niveau est celui de l'emploi par le Pseudo-Germain de sa source latine : l'utilisation qu'il en fait montre-t-elle qu'il en a transformé le sens ? Ici aussi, P. Bernard remarque de manière pertinente l'importance de l'idée de l'*imago* dans le récit. Même si le Pseudo-Germain n'emploie pas le terme au chapitre 21, il se trouve dans sa source qu'il a certainement lue. Les deux anciens y disent qu'à l'instar de l'homme réellement *imago Dei*, l'eucharistie est réellement *imago corporis Christi*. On retrouve ici les mêmes idées qu'au chapitre 15 : le rapprochement entre la création de l'homme à l'image de Dieu et l'impression de l'*imago* du corps du Christ dans le pain eucharistique, qui le fait réellement être ce corps, mais sous un mode sacramentel. Ainsi, le Pseudo-Germain conserve le sens du texte grec connu par sa traduction latine, contrairement à Paschase Radbert qui, même s'il reproduit le texte latin de l'apophtegme intégralement⁸⁸ – avec par conséquent, la mention de l'homme comme *imago Dei* –, ne tient aucun compte de l'idée paulinienne d'*imago* : il relit pour la première fois le récit dans le sens d'un réalisme naïf.

Comment donc ce récit de l'enfant transpercé, puis déchiré, signifie-t-il le plein accomplissement de la prière eucharistique ? Le croisement de trois textes celtiques avec le commentaire du Pseudo-Germain peut être éclairant. Les deux premiers textes celtiques sont les interprétations de la fraction dans les deux versions du commentaire irlandais de la messe :

⁸⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁸ *Les apophtegmes des Pères*, éd. et trad. J.-C. GUY, p. 88-89, l. 71-119.

Leabhar Breac

- 14.** Et le pain sur la patène, le corps du Christ sur la croix.
15. La confraction sur la patène, le déchirement du corps du Christ contre l'arbre de la croix.
16. La rencontre dans laquelle les deux moitiés se rejoignent après la confraction, une figure de l'intégrité du corps du Christ après la résurrection⁸⁹.

Missel de Stowe

- 14.** Le pain sur la patène, le corps du Christ sur l'arbre de la croix.
15. La fraction sur la patène, le déchirement du corps du Christ sur la croix par les clous.
16. La rencontre par laquelle les deux moitiés se rejoignent après la fraction, une figure de l'intégrité du corps du Christ après la résurrection⁹⁰.

Le troisième texte celtique est une homélie anonyme sur la dernière Cène conservée aussi dans le *Leabhar Brehac* :

Jésus prit du pain, et il le bénit en le rompant : il montre que le déchirement du corps ne se ferait pas sans qu'il ne le veuille ; comme il dit ailleurs : « J'ai le pouvoir de déposer ma vie et ensuite la reprendre » (Jn 10,18). Et il prit la coupe, rendit grâce, et [la] leur donna : ceci est dit en mystère ; parce que, comme il a figuré le déchirement de son corps très haut par la fraction du pain, de même, il a désigné l'effusion de son sang par le partage de la coupe. Il dit : « Buvez-en tous » ; ainsi, il ne fit pas d'exception pour Judas, afin que personne ne soit excommunié de l'Église avant que son péché ne devienne manifeste [...]. Ceci est l'intelligence spirituelle de cette lecture. « Qui donc parmi les fidèles pourrait douter qu'à l'heure précise de l'immolation les cieux s'ouvrent à la voix du prêtre, [...] les chœurs des anges sont présents, [...] le terrestre et le céleste se rejoignent ?⁹¹ »

⁸⁹ **14.** And the host upon the paten, the body of Christ upon the cross. **15.** The confraction upon the paten, the body of Christ being broken against the tree of the cross. **13.** The meeting wherein the two halves come together after the confraction, a figure of the integrity of the body of Christ after resurrection. CeLB.C, p. 264.

⁹⁰ **14.** The host upon the paten, the body of Christ upon the tree of the cross. **15.** The fraction upon the paten, the body of Christ being broken with nails upon the cross. **16.** The meeting whereby the two halves come together after the fraction, a figure of the integrity of the body of Christ after resurrection. CeS.C, p. 250-251.

⁹¹ *Accepit Iesus panem, et benedixit ac fregit : signat sui corporis fractionem non sine sua sponte uenturam ; sicut alibi dicit, « Potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam » (Jn 10, 18). Et accipiens calicem, gratias egit, et dedit illis : hoc mysticum dictum est ; quia sicut per panis fractionem summi corporis fracturam figurauit, ita et in diuisione calicis effusionem sui sang[ui]nis designauit. Dicens, « Bibite ex hoc omnes » : ideo Iudas non excipitur, ut nullus excommunicetur ab Ecclesia donec*

En effet, à la fin de son chapitre sur la fraction, le Pseudo-Germain commente : « Par cette fraction, l'évêque désire 'multiplier' ; il doit au même moment 'additionner', car alors créatures célestes et terrestres se réunissent et, à la prière de l'évêque, les cieux s'ouvrent⁹² ». De soi, cette phrase commente la seconde fraction en vue de la communion, indiquée par le verbe « multiplier » (la fraction donne à voir une multiplication de parcelles), puis la commixtion, indiquée par le verbe « additionner » (on « ajoute » du pain au vin)⁹³. Mais elle termine par une allusion à la même citation des *Dialogues* de saint Grégoire que fait l'auteur de l'homélie anonyme, où il est question de la jonction du céleste et du terrestre à l'heure de l'immolation du sacrifice :

Nous devons [...] mépriser de tout cœur le siècle présent [...] immoler à Dieu des sacrifices de larmes chaque jour et chaque jour immoler les hosties de sa chair et de son sang. D'une manière incomparable, cette victime sauve l'âme de la mort éternelle, car elle renouvelle pour nous dans le mystère la mort du Fils unique. Bien que « ressuscité des morts il ne meure plus, et la mort sur lui n'aura plus de puissance désormais » (Rm 6,9), cependant, immortellement et incorruptiblement vivant en lui-même, il est immolé pour nous de nouveau dans le mystère de la sainte oblation. Ici son corps est consommé, sa chair est partagée pour le salut du peuple, son sang est répandu non plus sur les mains des infidèles mais dans la bouche des fidèles. Par-là, pensons quel est pour nous ce sacrifice qui pour notre pardon imite toujours la Passion du Fils unique. Qui donc parmi les fidèles pourrait douter qu'à l'heure précise de l'immolation les cieux s'ouvrent à la voix du prêtre, qu'à ce mystère de Jésus Christ les chœurs des anges sont présents, le très haut s'unit au très bas,

*peccatum eius clarescat... Haec est spiritualis huius lectionis intelligentia. « Quis enim fidelium potest habere dubium in ipsa immolatione ad uocem sacerdotis caelos aperiri, [...] angelorum chorus adesse, [...] terrenaque caelestibus adiungi ? » The Passions and the Homilies from Leabhar Breac : Text, Translation and Glossary. With an Introductory Lecture on Irish Lexicography, éd. Robert ATKINSON, Dublin, Royal Irish Academy, « Todd Lecture Series » 2, 1887, p. 435, avec cit. de GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* IV, 60, 3, éd. A. DE VOGÜÉ – trad. Paul Antin, t. 3, Paris, Cerf, SC 265, 1980, p. 202-203.*

⁹² *In hac confractionem sacerdos uult augere ; ibidem debet addere, quia tunc caelestia terrenis mixcentur et ad orationem sacerdotis caeli aperiuntur.* PSEUDO-GERMAIN, *Expositio* 1, 21, p. 350 ; trad. P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 290.

⁹³ P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 302-303.

le terrestre et le céleste et se rejoignent, le visible et l'invisible se fondent en un⁹⁴ ?

Ces textes tissent ensemble plusieurs fils. L'apophtegme met en scène du sang qui coule dans le calice : nous verrons par la suite que la commixtion qui suit la première fraction est à comprendre en lien avec la consécration du sang. Le commentaire irlandais interprète le pain offert qui se trouve sur la patène comme signe du corps du Christ déchiré sur la croix par les clous, et la première fraction comme signe rituel de ce déchirement. Il dit aussi que la moitié inférieure des deux parcelles, prise dans la main gauche du prêtre, figure la blessure du côté gauche du Christ par la lance de Longin, soulignant le lien entre l'eucharistie et l'eau et le sang qui ont coulé du côté blessé du Christ. Il se peut aussi que la mention de la lance, comme aussi celle du couteau manié par l'ange dans l'apophtegme, sous-entendent que la fraction du pain levé s'accomplissait à l'aide d'un couteau⁹⁵. Grégoire dit que le sacrifice rituel « imite », *imitatur*, la passion : c'est-à-dire que l'eucharistie est une *mímêsis* sacramentelle de la passion, qu'elle la « renouvelle dans le mystère », *per mysterium reparat*. Le Pseudo-Germain applique ces mots de Grégoire, non pas à la consécration par les *uerba Domini* comme des chrétiens marqués par la tradition latine pourraient s'y attendre, mais à la fraction : on doit en conclure que, pour les liturgies latines non-romaines, la fraction était le moment où l'immolation du Christ était sacramentellement actualisée. P. Bernard remarque que d'autres auteurs citent ce passage de Grégoire, – mais dans le but d'illustrer la

⁹⁴ *Debemus itaque praesens saeculum [...] tota mente contemnere, cotidiana Deo lacrimarum sacrificia, cotidianas carnis eius et sanguinis hostias immolare. Haec namque singulariter uictima ab aeterno interitu animam saluat, quae illam nobis mortem Unigeniti per mysterium reparat, qui licet « surgens a mortuis iam non moritur et mors ei ultra non dominabitur » (Rm 6,9), tamen in se ipso immortaliter atque incorruptibiliter uiuens, pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. Eius quippe ibi corpus sumitur, eius caro in populi salutem partitur, eius sanguis non iam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti Filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit ipsa immolationis hora ad sacerdotis uocem caelos aperiri, in illo Iesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terram caelestibus iungi, unum quid ex uisibilibus atque inuisibilibus fieri ?* GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* IV, 60, 1-3, p. 200-202.

⁹⁵ T. O'LOUGHLIN, « The Praxis and Explanations of Eucharistic Fraction in the Ninth Century : the Insular Evidence », *ALw* 45, 2003, 1-20, p. 10.

descente de l'Esprit Saint sur les dons –, tandis que le Pseudo-Germain est seul à l'employer à propos de la fraction⁹⁶. Cependant, Enrico Mazza a relevé que l'auteur du sermon anonyme sur la Cène du *Leabhar Breha* l'emploie aussi de la même manière⁹⁷. Ce détail est important : que des textes aussi éloignés géographiquement que le commentaire irlandais et le Pseudo-Germain citent tous les deux le même passage de Grégoire dans le même sens suggère une tradition largement diffusée. Que cette tradition ait été conservée jusqu'au début du XV^e siècle – comme le montre l'homélie anonyme –, indique un ancrage profond dans les mentalités, comme un élément structurant pour la compréhension théologique de la messe.

Mais il convient de tenir compte aussi d'un autre élément : le *confractorium* du Missel de Stowe, dont le texte est intercalé entre les deux rubriques en irlandais, « Ici l'oblation principale est élevée au-dessus du calice et la moitié du pain est plongée dans le calice », et « C'est ici que le pain est rompu ». Dans le texte qui suit, les paroles entre < > sont des ajouts de Moelcaich, et il semble probable qu'on reprenait la totalité du verset *Cognouerunt* à la fin du répons :

A Que ta miséricorde soit sur nous, Seigneur, parce que nous espérons en toi.

B Ils ont reconnu le Seigneur, alléluia, dans la fraction du pain, alléluia.

X Le pain que nous rompons est le corps de notre Seigneur Jésus Christ, alléluia. La coupe que nous bénissons, <alléluia>, est le sang de notre Seigneur Jésus Christ, <alléluia>, pour le pardon de nos péchés, <alléluia>.

A' < Que ta miséricorde soit sur nous, Seigneur, alléluia, parce que nous espérons en toi, alléluia.

B' Ils ont reconnu le Seigneur, [...], alléluia>⁹⁸.

⁹⁶ P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 304, avec renvois à ANON., *Expositio missae. Quotiens contra se*, PL 96, 1481-1502, col. 1496A ; PASCHASE, *Fréd.*, I. 219 ; RÉMI D'AUXERRE, *Expositio missae*, PL 101, 1173-1268 (attribué à Alcuin sous le titre : *De diuinis officiis liber*), col. 1262-1263 ; voir J.-P. BOUHOT, « Les sources de l'*Expositio missae* de Remi d'Auxerre », *REAug* 26, 1980, p. 118-169.

⁹⁷ E. MAZZA, « Louis Gougaud et le rite de la fraction », p. 149-151.

⁹⁸ *Fiat, Domine, misericordia tua super nos, quemadmodum sperabimus in te. / Cognouerunt Dominum, alleluia, in fractione panis, alleluia. / Panis quem frangimus corpus est Domini nostri Iesu Christi, alleluia. Calix quem benedicimus, <alleluia>, sanguis est Domini nostri Iesu Christi, <alleluia>, in remissione peccatorum*

Thomas O'Loughlin a montré que ce répons est bâti autour de deux textes scripturaires qui identifient l'action centrale de l'eucharistie comme celle de la fraction d'un pain (et non pas « du » pain, dans le sens générique)⁹⁹, auxquels il faut ajouter un verset de psaume qui demande la miséricorde divine. Le répons commence et se termine par Lc 24,35, où l'assemblée s'identifie avec les disciples d'Emmaüs qui reconnaissent la présence du Seigneur parmi eux dans l'action de la division d'un seul pain en plusieurs morceaux afin d'être partagé parmi eux tous¹⁰⁰, précédé chaque fois par Ps 32,22, qui articule cette présence dans l'action de la fraction à une demande de miséricorde appuyée sur la certitude que donne la foi. Au centre du chiasme, se trouve 1 Co 10,16-17, qui affirme que la participation – ou plutôt la communion –, de l'Église au Christ consiste en la participation, ou la communion, au corps du Christ. Cette participation / communion est rendue visible dans l'action de prendre part à un seul pain, rompu par le Christ pour être partagé, et de boire à une seule coupe. Le tout est inséré dans un contexte pascal (comme dans le récit d'institution de CeM) : la rencontre d'Emmaüs a lieu le soir de Pâques ; la citation de 1 Co doit être lue à la lumière de 1 Co 5,7b-8a : « Car notre agneau pascal a été immolé : c'est le Christ. Ainsi, célébrons la Fête » ; et les alléluias qui scandent le répons soulignent l'ambiance pascalle. Ce jeu de textes révèle une compréhension de l'eucharistie comme un repas où les participants / communiant partagent la vie du Ressuscité dans leur partage d'un seul corps, et reçoivent la miséricorde et le pardon qui découlent de son sacrifice en tant qu'agneau pascal. Cette théologie eucharistique est donc centrée sur le partage d'un pain et d'une coupe, tandis

nostrorum, <alleluia>. / <Fiat, Domine, misericordia tua super nos, alleluia, quemadmodum sperabimus in te, alleluia. / Cognouerunt Dominum, [...], alleluia.> CeS, p. 17. C'est Louis DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, p. 233-234, qui a identifié ce texte comme un répons, et non pas une série d'antienne.

⁹⁹ « Its focus is upon two of the classic eucharistic texts from the Scriptures which emphasise that the central eucharistic action is the breaking of a loaf. » T. O'LOUGHLIN, « The Praxis and Explanations of Eucharistic Fraction », p. 14.

¹⁰⁰ Pour le sens et l'importance de ce geste dans le Nouveau Testament, où « le contexte montre que la fraction du pain présupposait le rassemblement de la communauté et qu'elle était d'une pratique fréquente », voir Xavier LÉON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, ParDi, 1982, p. 30-40, p. 30.

qu'elle situe le mystère sacramental dans les temps eschatologiques entre la résurrection et le deuxième avènement¹⁰¹.

Le *confractorium* du Missel de Stowe est unique : il ne se trouve dans aucune autre source existante. Il faut donc éviter de lui accorder un poids excessif. Dans le rite du Missel, il va de pair avec l'oraison de la fraction, *Credimus*, qui met en valeur le rite comme actualisation de la brisure du corps historique lors de la Passion, afin de situer le rite dans l'ensemble du mystère pascal, de mort et de résurrection dans une perspective eschatologique. Cette interprétation est suggérée aussi par le Commentaire irlandais, qui, dans ses deux versions connues, désigne la fraction comme la « brisure » du corps historique sur la croix, et la réunion des deux moitiés comme signe de l'« intégrité » du corps ressuscité. Le Commentaire permet de penser que cette interprétation n'était pas propre à la communauté dont la pratique trouve son expression dans le rite du Missel, mais reflète aussi une compréhension partagée plus largement.

1212. La commixtion : « consacrer » le sang du Christ

La première fraction, dont le sens est proprement sacrificiel, prépare directement la commixtion. Michel Andrieu a qualifié d'« énigmatique » le canon 16 (17) du concile d'Orange de 441¹⁰² qui dit que « le calice [...] est consacré en y mêlant l'eucharistie¹⁰³ ». L'interprétation de P. Bernard est sans doute exacte :

Quand on apporte la boîte (contenant le pain), on doit aussi apporter le calice [donc à la procession des oblats], et on doit le consacrer en y mêlant l'eucharistia, c'est-à-dire en y plongeant une parcelle de pain [donc après la première fraction]¹⁰⁴.

Le Pseudo-Germain telescope un peu la fraction et la commixtion dans son commentaire, car sa citation de l'apophtegme brouille la distinction entre les deux, mais l'image du sang coulant

¹⁰¹ Voir T. O'LOUGHLIN, « The Praxis and Explanations of Eucharistic Fraction », p. 15.

¹⁰² Michel ANDRIEU, *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Âge*, Paris, Picard, 1924, n. 3, p. 43.

¹⁰³ [...] calix [...] admixtione eucharistiae consecrandus. Concilium Arausicanum a. 441, can. 16 (17), *Concilia Galliae a. 314- a. 506*, éd. C. MUNIER, p. 82.

¹⁰⁴ P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 294.

dans le calice donne bien le sens des deux rites : la fraction rituelle qui « imite » la déchirure du corps du Christ est accomplie en vue de remplir le calice de sang, au moyen du mélange du pain consacré avec le vin dans le calice. Il s'agit donc, au moins dans un certain sens, d'une « consécration par contact ». Cependant, le vin dans le calice – comme le pain apporté dans les tours est déjà corps du Christ –, est déjà sang du Christ dès la procession des oblats accompagné du chant du *sonus*. Dans son commentaire sur cette procession au chapitre 15, le Pseudo-Germain met la transformation du pain en corps du Christ et du vin en son sang en relation avec les paroles d'institution prononcées par le Christ lors de la Cène, sans préciser la nature de cette relation. Mais le canon du concile d'Orange dit que la transformation se fait par la commixtion ; et le commentaire irlandais que la commixtion est « une figure », soit « de l'immersion du sang que les juifs ont drainé du corps du Christ¹⁰⁵ », soit « de l'immersion du corps du Christ dans son sang, après sa blessure sur la croix¹⁰⁶ ». Ces deux textes font de la commixtion surtout un mime d'une immersion du corps du Christ dans son sang, même si la version du *Leabhar Brebac* demeure obscure. Enfin, dans son allusion aux *Dialogues* de saint Grégoire, le Pseudo-Germain dit que « créatures célestes et terrestres se réunissent », ce qu'on pourrait comprendre ainsi : le corps – céleste – du Christ, plongé dans le vin du calice, en fait son sang, à savoir, une réalité céleste. On a donc une série de témoignages qui convergent en mettant ce rite en lien à la fois avec l'immolation du Christ sur la croix, le don de son sang en boisson, et la transformation du vin en son sang. En ce sens, on peut parler de « consécration par contact ». Cependant, il convient de souligner comment cette expression peut induire en erreur sur le sens du geste : il ne s'agit pas de faire de quelque chose qui ne l'était pas encore le sang du Christ, car dans un sens il l'était depuis la procession des oblats, et, de surcroît, la prière eucharistique avec son *Qui pridie* n'est pas étrangère à cette transformation. La commixtion est plutôt un signe qui « dit » par le rite ce qu'énoncent les paroles de l'institution : le corps est « rompu » et le sang est « versé ». Il s'agit

¹⁰⁵ [...] a figure of the submersion of the blood which the Jews drained from the body of Christ. Ce.LB.C 17, p. 264.

¹⁰⁶ [...] a figure of the submersion of the body of Christ in his blood, after the wounding on the cross. CeS.C 17, p. 251.

surtout du sceau posé sur un processus, dont l'ensemble est consécration : ses composants, bien qu'étalés dans le temps, ne peuvent pas être dissociés ou isolés les uns des autres. C'est ainsi que le comprend Isidore de Séville, lorsqu'il dit dans son *De ecclesiasticis officiis* que le rite de la fraction est la *confirmatio sacramenti* :

Puis en sixième lieu vient la confirmation du sacrement, afin que l'oblation qui est offerte à Dieu, sanctifiée par l'Esprit Saint, soit conformée au corps et au sang du Christ¹⁰⁷.

Comme le dit Enrico Mazza en commentant ce propos d'Isidore : « Il ne suffit pas que le pain et le vin soient corps et sang du Christ, il est encore nécessaire qu'ils acquièrent la forme même qu'ils eurent dans la passion¹⁰⁸ ».

Il convient aussi de souligner que si ce moment signifie particulièrement la nature sacrificielle de l'eucharistie, il dévoile aussi sa dimension eschatologique : l'effusion du sang du Christ réunit le ciel et la terre, divisés depuis le péché des origines :

Alors créatures célestes et terrestres se réunissent et, à la prière de l'évêque, les cieux s'ouvrent. Quand l'évêque rompt (le pain), c'est d'une voix suppliante que les clercs chantent une antienne, car quand le Seigneur a souffert les affres de la mort, c'est en tremblant que tous les éléments en ont témoigné¹⁰⁹.

La source directe de cette évocation des anges est Grégoire ; même si le Pseudo-Germain et le *Te igitur* historié du Sacramentaire de Gellone n'ont pas la même manière de situer le sacrifice, la lettrine qui nous a servi de porte d'entrée au premier tome de cette étude ne met-elle pas en scène de manière admirable cette union du ciel et de la terre qu'opère l'offrande du sacrifice eucharistique ?

¹⁰⁷ Porro sexta exhinc succedit confirmatio sacramenti, ut oblatio quae Deo offertur sanctificata per Spiritum Sanctum, Christi corporis ac sanguinis conformetur. ISIDORE DE SÉVILLE, *De ecclesiasticis officiis* I, 15, éd. C.M. LAWSON, p. 17.

¹⁰⁸ E. MAZZA, « Louis Gougaud et le rite de la fraction », p. 138.

¹⁰⁹ [...] quia tunc caelestia terrenis mixcentur et ad orationem sacerdotis caeli aperiuntur. Sacerdote autem frangente, supplex clerus psallet antiphona, quia paciente dolore mortis Domini, omnia trementis testata sunt elementa. PSEUDO-GERMAIN, *Expositio* 1, 21, p. 350 ; P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 290.

1213. L'oraison de la fraction : la présence du Christ dans l'acte de son sacrifice

Le Pseudo-Germain dit que les cieux s'ouvrent « à la prière de l'évêque » : quelle est cette prière ? Il se peut qu'il ait voulu dire simplement que l'évêque priaient intérieurement en accomplissant le geste rituel. Mais les liturgies latines non-romaines connaissaient aussi des « prières de la fraction ». Le Missel de Stowe en donne une, dans un des ajouts de Moelcaich :

*Credimus, Domine, credimus in hac confractione corporis et effusione sanguinis nos esse redemptos, et confidimus, sacramenti huius adsumptione munitos, ut quod spe interim hic tenemus, mansuri in celestibus ueris fructibus perfruamur. Per Dominum*¹¹⁰.

Nous croyons, Seigneur, nous croyons que nous sommes sauvés par cette fraction de [ton] corps et cette effusion de [ton] sang, et nous avons la certitude que, fortifiés par la réception de ce sacrement, nous jouirons à jamais au ciel des véritables fruits de ce que nous tenons en espérance en attendant ici(-bas). Par le Seigneur.

On trouve ici l'idée que la fraction est le moment où la déchirure du Christ sur la croix et l'effusion de son sang sont figurées rituellement : c'est donc le moment où le rite eucharistique est conformé sacramentellement à l'immolation du Christ sur la croix. Mais on trouve également la demande pour une réception fructueuse de l'eucharistie dans une perspective eschatologique. Cela suggère une autre interprétation possible pour ce que dit le Pseudo-Germain : « le très haut s'unit au très bas, le terrestre et le céleste et se rejoignent, le visible et l'invisible se fondent en un » ; tout cela peut viser la communion, où l'homme qui demeure encore (*interim*) sur la terre est réuni au corps ressuscité du Christ, qui demeure au ciel. Ainsi, la réception, *adsumptio*, du sacrement élève l'homme au ciel, bien qu'il demeure encore ici-bas, *hic*.

Matthieu Smyth et Enrico Mazza ont relevé d'autres prières de la fraction. Elles sont peu nombreuses, et le plus grand nombre d'entre elles ont été conservées sous la forme de *post mysterium*. Il semble que ce type d'oraison soit tombé en désuétude à l'époque des sacramentaires, et que la première fraction, avec son chant, s'accomplissait entre la doxologie de la prière eucharistique et le *Pater*. Cependant, quelques rares oraisons de la fraction ont été conservées

¹¹⁰ CeS, p. 17.

pour le moment qui précédait cette action, sous la forme et le titre de *Post mysterium*. Néanmoins, le Sacramentaire irlandais palimpseste de Munich a conservé deux véritables oraisons pour la fraction. La première se trouve dans la messe du jour de Noël, qui comporte, après le *Qui pridie*, une *collectio* en forme d'invitatoire, « Frères très chers, supplions la miséricorde de Dieu le Père tout-puissant d'une prière assidue et sans relâche¹¹¹ », une série d'intercessions anaphorales, et une *collectio* qui doit être une prière pour la fraction, mais qui est malheureusement presque entièrement illisible : seuls quelques mots et lettres ont été déchiffrés¹¹². Mais la messe de l'Épiphanie fournit davantage de renseignements, car elle donne une prière de la fraction lisible, après une *post mysterium* aussi en forme d'invitatoire : « Très chers, renouvez vos prières à la majesté divine (ou : du Seigneur) », suivi aussi d'intercessions¹¹³ :

V [...] corporis conminutione, contritum diabuli principatum, conscriptae mortis hirographum sanguinis effusione diletum, et per unius Saluatoris mortem, uitam nobis omnibus uenisse credentibus per eum, qui¹¹⁴.

la puissance du diable a été brisée par la fraction du corps [du Christ], le décret écrit qui condamnait [l'homme] à mort a été déchiré par l'effusion de [son] sang, et par la mort de l'unique Sauveur, la vie est venue à nous tous qui croyons en lui, qui...

On retrouve ici le vocabulaire augustinien – *comminutio* / *comminuere* – pour la fraction, et l'idée que la fraction re-présente la mort du Christ qui détruit la puissance du diable. Ce que la collecte aide aussi à comprendre est que la fraction n'est pas un mime de la passion, ni le moment de la messe où le Christ souffrirait de nouveau. Mais, comme le dit Mazza, « par la superposition théologique de la fraction du pain et de la fraction du corps, ces deux réalités ne sont plus, désormais, qu'une seule¹¹⁵ ».

Un seul texte conservé par les sources gallicanes porte le titre de *collectio ad panis fraccionum*. Cette oraison se trouve à la fin de la messe de la Vigile pascale du *Missale Gothicum*, à la suite du *post*

¹¹¹ *Adsiduus et inremis praecibus, fratres dilectissimi, Di Patris omnipotentis misericordiam depraecemur*. CeM 16. Les intercessions rappellent celles de STR.

¹¹² CeM 17.

¹¹³ *Itexata [intell. Iteratis, cf. n. 17] praece fratres dilectissimi dni maiestatis*. CeM 50.

¹¹⁴ CeM 51.

¹¹⁵ E. MAZZA, « Louis Gougaud et le rite de la fraction », p. 142.

sanctus. Ce formulaire ne comporte pas de *post mysterium* ; il semble donc que cette oraison en tienne lieu :

*Respice ad hanc oblacionem, omnipotens Deus, quam tibi offerimus in honorem nominis tui pro salute regum et exercitu eorum et omnium circumadstancium, et praesta, ut qui ex ea sumpserint, accipiant sanitatem mentis, integritatem corporis, tutelam salutis, intellectum sensus Christi, securitatem spei, corroboracionem fidei, aeternitatem Spiritus Sancti. Praesta per eum qui te cum uiuit et regnat*¹¹⁶.

Regarde vers cette offrande, Dieu tout-puissant, que nous t'offrons en l'honneur de ton nom, pour le salut du roi et de toute son armée et de tous ceux qui se tiennent autour, et accorde que tous ceux qui y prennent part puissent recevoir la santé de l'âme, la santé du corps, la protection en vue du salut, une vraie connaissance du Christ, la sécurité que donne l'espérance, l'affermissement dans la foi, et l'éternité que donne l'Esprit Saint. Nous le demandons par celui qui vit et règne avec toi.

Cette prière commence – comme les intercessions de STR –, par une demande pour le roi et son armée, avant de demander les fruits du sacrifice eucharistique pour les *circumadstantes*, « ceux qui se tiennent autour » : on reconnaît une parenté de vocabulaire avec le *memento uiuorum* du canon romain. Ces fruits ne concernent pas uniquement la vie future, mais aussi la vie présente, en vue de l'éternité. Elle évoque aussi la foi (comme la prière du Missel de Stowe qui s'ouvre par un double *Credimus*, « Nous croyons ») par ses demandes d'obtenir « une vraie intelligence du Christ » et « l'affermissement de la foi ». Mais la fraction elle-même n'est pas évoquée, hormis dans le titre. Il s'agit peut-être d'une ancienne oraison de la fraction adaptée à un emploi nouveau comme *post mysterium*, ce qui peut se comprendre en raison de la proximité des deux types de prières dans le déroulement de la messe gallicane.

Les deux autres textes identifiés par Mazza, comme pouvant être d'anciennes oraisons pour la fraction adaptées à d'autres usages, proviennent aussi du *Missale Gothicum*.

La première est la *post secreta* de la messe du jour de Noël (du formulaire 4) :

Credimus, Domine, aduentum tuum, recolimus passionem tuam. Corpus tuum in peccatorum nostrorum re-

Seigneur, nous croyons à ta venue, et nous nous rappelons ta passion.

¹¹⁶ GaG 272.

*missione confractum, sanguis sanctus tuus in praecium nostrae redemptionis effusus est. Qui cum Patre et Spiritu Sancto uiuis et regnas in saecula*¹¹⁷.

Ton corps a été rompu pour la rémission de nos péchés, ton saint sang a été versé comme prix de notre rédemption. Toi qui vis et règues avec le Père et l'Esprit Saint pour les siècles.

L'oraison articule l'incarnation au sacrifice du Christ, à la fois dans son origine, « ta passion », et dans sa célébration liturgique, car le verbe utilisé, *recolo*, signifie aussi bien « rappeler » que « célébrer ». L'expression : « Ton corps est brisé pour la rémission de nos péchés, ton saint sang est versé comme le prix de notre rédemption », jointe à l'acte de la fraction, montre qu'il ne s'agit pas d'un simple souvenir mental, mais du mémorial liturgique qui rend présent l'objet du souvenir. C'est donc le Christ dans l'acte même de son sacrifice qui est présent dans la célébration.

La deuxième est la *post secreta* de la messe dominicale IV (formulaire 76), une variante de celle du Missel de Stowe :

*Credimus, Domine, credimus in hac confraccione corporis et effusione tui sanguinis nos esse redemptus. Confidimus etiam, quod spe hic interim iam tenemus in aeternum perfrui mereamur. Per*¹¹⁸.

Nous croyons, Seigneur, nous croyons que nous sommes sauvés par cette fracture de ton corps et cette effusion de ton sang. De même, nous avons la certitude que nous obtiendrons de jouir éternellement de ce que nous tenons ici pour le moment en espérance. Par.

Si cette recension abrégée de l'oraison n'ajoute rien au dossier, elle renforce l'observation de Mazza que la foi (avec le verbe *credere*, « croire », nécessaire à la communion sacramentelle) ou la « connaissance » (comme l'*intellectum sensus Christi*, « la vraie connaissance du Christ », donnée dans la communion) sont des thèmes importants dans les prières de la fraction : les textes qui nous sont parvenus évoquent soit l'une, soit l'autre¹¹⁹.

¹¹⁷ GaG 19. Cette oraison est aussi présente, sous le titre de *mysterium*, à la suite du *Qui pridie*, dans un formulaire de messe gallicane du VI^e siècle publié par K. GAMBER, *Ordo antiquus gallicanus : Der gallikanische Messritus des 6. Jahrhunderts*, Ratisbonne, Pustet, TPL 3, 1965, p. 38.

¹¹⁸ GaG 516.

¹¹⁹ E. MAZZA, « Louis Gougaud et le rite de la fraction », p. 140.142.

1214. La deuxième fraction : « multiplier » le corps du Christ

Nous avons vu que l'*ordo missae* du Missel de Stowe peut être lu comme prévoyant deux fractions, dont la première prépare à la commixtion, et la seconde à la communion. Le commentaire irlandais, dans la version conservée par ce Missel, fait de même. Mais nous commencerons par le Pseudo-Germain. Dans une phrase déjà citée, il dit : « Par cette fraction, l'évêque désire 'multiplier', car alors créatures célestes et terrestres se réunissent et, à la prière de l'évêque, les cieux s'ouvrent¹²⁰ ». Le texte n'est pas parfaitement clair : commente-t-il deux fractions, ou une seule ? Quand il dit « cette fraction », *hac confractionem*, le sens grammatical invite à comprendre une référence à la première fraction, et il cite pour en illustrer le sens les *Dialogues* de Grégoire le Grand, lui accordant ainsi une signification sacramentelle. Mais il dit aussi que le but du rite est de « multiplier », *augere*, à savoir diviser le pain en un nombre suffisant de parcelles pour la communion de tous. P. Bernard invite à comprendre le texte du Pseudo-Germain à la lumière de la *post orationem dominicam* de la deuxième messe de Mone :

*Libera nos a malo, nostra libertas,
quia tibi suli licet augere merita et
dimitti[ere] peccata. Euacua nos uitiis
et reple nos uirtutibus, ut sanctificata
atque auxa [oblatio] sanctificet corda
dum creditur, deleat peccata dum
sumetur, ut hic et in aeternum salui
esse mereamur. Per Dominum nos-
trum¹²¹.*

Délivre-nous du mal, ô notre liberté, car c'est à toi seul qu'il est permis d'augmenter les mérites et de pardonner les péchés. Débarasse-nous des vices et remplis-nous de vertus, afin que l'offrande qui a été sanctifiée sanctifie les cœurs lorsqu'on y croit, et remette les péchés lorsqu'on en reçoit, afin que nous puissions gagner le salut, maintenant et dans l'éternité. Par notre Seigneur.

Si cette oraison précédait immédiatement la seconde fraction, on pourrait y voir une lecture de la fraction comme une multiplication des parcelles symbolisant une augmentation des mérites et des vertus, – en vue de la rémission des péchés et de l'obtention du salut,

¹²⁰ PSEUDO-GERMAIN, *Expositio* 1, 21, p. 350 ; trad. P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 290.

¹²¹ GaMo 21.

dans cette vie et pour l'éternité –, mais aussi un élément possible d'explication pour le choix plutôt surprenant du verbe *augere* pour exprimer la fraction.

En réalité, le Pseudo-Germain n'a pas grand-chose à dire sur cette seconde fraction, car il lui applique le sens théologique, sacrificiel, de la première. C'est que la seconde fraction a fini par disparaître, mais a laissé un souvenir qui a conduit le Pseudo-Germain à en parler de manière plutôt ambiguë¹²². On voit une confirmation de cette disparition dans le développement du texte du Commentaire irlandais. Car même si la version du *Leabhar Brehac* témoigne d'un état plus ancien du texte, elle n'a pas conservé le long développement sur la seconde fraction qu'on trouve dans la version du Missel de Stowe, et ressemble à ce qu'on trouve dans des sources galli-canes¹²³. Les parcelles ne doivent pas être déposées n'importe comment sur la patène : « Et il est arrangé sur la patène dans la forme d'une croix ; et la partie haute du côté gauche s'incline, comme il a été dit : 'Et, inclinant la tête, il rendit l'esprit' (Jn 19,30b)¹²⁴ ». Cette pratique est conforme au canon 3 du concile de Tours de 567, qui exige que les prêtres arrangent « le corps du Seigneur sur l'autel en formant le motif d'une croix, et non pas selon la forme d'une image¹²⁵ ». Elle est aussi attestée pour la famille hispano-mozarabe par le *Missale Mixtum*¹²⁶. On peut donc supposer que c'était une pratique courante et largement répandue. La forme précise de cette croix variait selon les lieux et les temps, et faisait l'objet d'interprétations métaphoriques. T. O'Loughlin donne en exemple un missel qui fait de chaque partie de la croix un symbole d'une partie de la vie du Christ, ce qui donné neuf fragments :

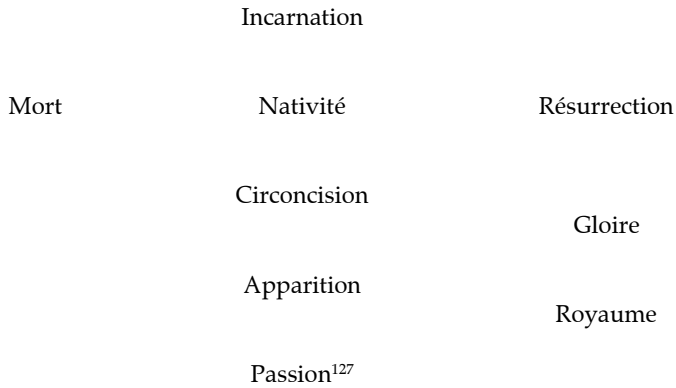
¹²² E. MAZZA, « Louis Gougaud et le rite de la fraction », p. 150-151.

¹²³ T. O'LOUGHLIN, « The Praxis and Explanations of Eucharistic Fraction », p. 10, n. 61.

¹²⁴ *And it is in the form of a cross arranged upon the paten ; and on the incline is the upper part on the left hand, as hath been said : « Inclinato capite, tradidit spiritum » (Jn 19, 30b).* CeS.C 18, p. 255.

¹²⁵ *Vt corpus Domini in altari non imaginario ordine, sed sub crucis titulo componantur.* Concilium Turonense a. 567, can. 3, *Concilia Galliae a. 511- a. 695*, éd. C. DE CLERCQ, p. 178.

¹²⁶ *Missale Mixtum*, PL 85, col. 557, et Sebastià JANERAS VILARÓ, « El rito de la fraccion en la liturgia hispanica », *Liturgica* 2, 1958, 217-247, p. 224-230.



Le Commentaire du Missel de Stowe connaît sept systèmes possibles de division, en cinq, sept, neuf, onze, douze ou treize fragments. On pourrait s'arrêter là s'il n'y avait pas plus de treize communians. O'Loughlin a émis l'hypothèse vraisemblable que, s'il s'en présentait davantage, soit on combinait deux systèmes, par exemple cinq et neuf pour obtenir quatorze portions, soit on divisait ces parcelles « officielles » afin de produire la quantité de portions requise¹²⁸. Le Commentaire prévoit aussi qu'aux trois fêtes de Noël, de Pâques et de la Pentecôte, on combinait les sept systèmes afin d'obtenir soixante-cinq fragments (on estime que le calice trouvé avec la patène de Derrynaflan pouvait contenir environ soixante-cinq gorgées¹²⁹). Ce sont les trois fêtes auxquelles on pouvait s'attendre à avoir le plus grand nombre de personnes à communier¹³⁰. À Pâques et à Noël (ici le Commentaire ne dit rien sur la Pentecôte) les soixante-cinq fragments devaient être arrangés de manière assez complexe : chacun des deux bras de la croix devait compter quatorze parcelles, vingt parcelles devaient être disposées en forme de cercle autour de la croix, et, dans chacun des quatre angles, quatre parcelles¹³¹. T. O'Loughlin a mis la description de la fraction du Commentaire irlandais en relation avec la patène de Derrynaflan, qui semble dater de la même époque et être originaire de la même région

¹²⁷ T. O'LOUGHLIN, « The Praxis and Explanations of Eucharistic Fraction », p. 11, et n. 63.

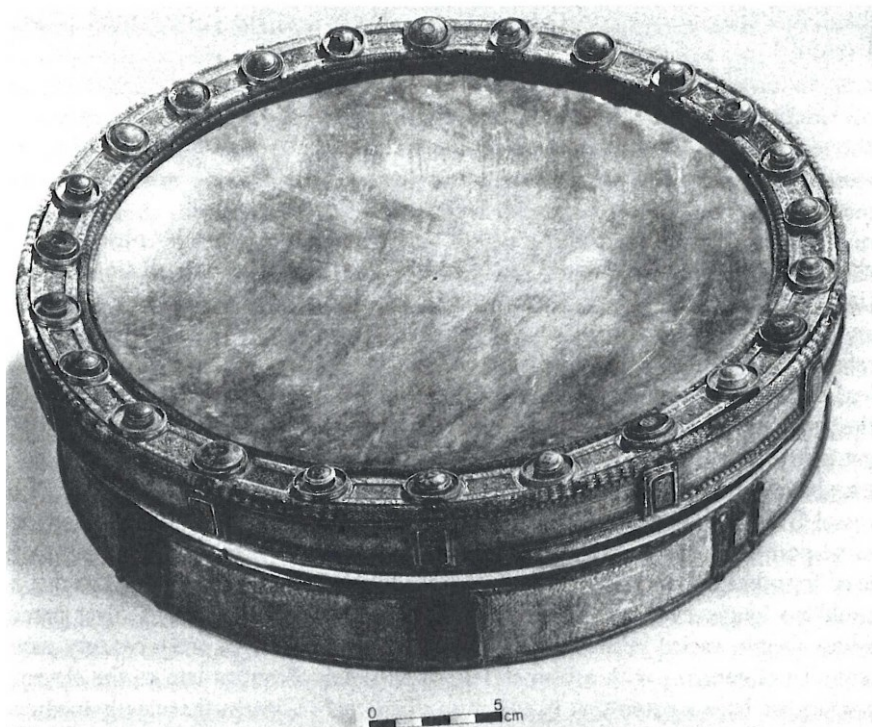
¹²⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹²⁹ *Id.*, *Celtic Theology : Humanity, World and God in Early Irish Writings*, Londres, Continuum, 2000, p. 135-136.

¹³⁰ CeS.C 18, p. 251-255.

¹³¹ *Ibid.*, p. 255.

que le Missel de Stowe. De surcroît, on pense qu'ils proviennent tous les deux de milieux liés au mouvement des culdees (*Céli Dé*)¹³².



La découverte de cette patène confirme que les descriptions du Commentaire reflètent des pratiques liturgiques réelles et non pas l'imagination de son auteur, car elle est assez grande (environ

¹³² La patène de Derrynaflan, qui a été trouvée le 17 février 1980 enterrée dans un champ avec d'autres objets liturgiques, dont un calice et une couloire, et conservée aujourd'hui dans le Musée national d'Irlande à Dublin, date du VIII^e-IX^e siècle. Derrynaflan est un îlot dans une tourbière du County Tipperary, au nord-est de la ville épiscopale et royale de Cashel. Un monastère y a été fondé au VI^e siècle, et est entré en déclin après 846. Les culdees formaient un mouvement monastique semi-érémétique dans les églises celtiques qui ont fini par disparaître en s'intégrant aux chanoines réguliers. Voir Michael RYAN, « The Derrynaflan Hoard and Early Irish Art », *Speculum* 72/4, 1997, p. 995-1017 ; T. O'LOUGHLIN, *Celtic Theology*, p. 129-130.140. La photo est reproduite d'*Id.*, « The Praxis and Explanations of Eucharistic Fraction », *ALw* 45, 2003, p. 8 ; source de l'image : National Museum of Ireland, Dublin.

trente cm de diamètre) pour contenir la plus grande quantité de parcelles prévue, mais aussi, les vingt-quatre clous décoratifs qui l'entourent pouvaient servir de repères pour les différentes dispositions possibles¹³³.

Le Commentaire a attribué des significations symboliques à chacun de ces différents systèmes de divisions. La division en cinq symbolise les cinq sens de l'âme ; en sept, les saints et vierges ou les dons de l'Esprit Saint ; en huit, les martyrs ; en neuf (pour le dimanche), les neuf ordres des cieux et les neufs ordres de l'Église ; en onze, les apôtres après la chute de Judas ; en douze (pour le 1^{er} janvier et le jeudi saint), pour les apôtres au complet ; en treize, pour la « petite Pâques » (l'Octave de Pâques) et l'Ascension ; enfin, le cumul de tous les systèmes aux trois plus grandes fêtes symbolise la récapitulation de tous dans le Christ¹³⁴. Cinq de ces sept groupes symboliques peuvent être compris comme composant la population de l'Église céleste, et l'un représente l'Église terrestre (le premier groupe, de cinq fragments, est à part). Le Commentaire attribue aux neuf ordres de l'Église terrestre des fragments en provenance de différentes parties du pain. Ces ordres sont les suivants : le célébrant ; les évêques ; les ordres inférieurs (diacres et sous-diacres) ; les anachorètes ; les jeunes clercs (ordres mineurs ?) ; les enfants innocents ; les pénitents (en tant qu'*ordo* stable, donc probablement un groupe de type monastique) ; les gens légitimement mariés, et des premiers communiant¹³⁵. Ces groupes correspondent en grande partie à l'organisation des livres de la *Collectio canonum hibernensis*¹³⁶. Comme le remarque O'Loughlin, si le *confractorium* du Missel comprend l'Église comme les membres du corps ressuscité du Christ, le Commentaire les organise en *ordines* célestes et terrestres, ce qui relève plus d'une ecclésiologie canonique que d'une théologie eucharistique. L'attribution de chaque partie du pain fractionné à un groupe

¹³³ *Ibid.*, p. 13.

¹³⁴ *Ibid.* La rubrique pour la division en treize dit explicitement que ces parcelles sont divisées encore au moment de la communion, donc pour les ajuster au nombre des communiant.

¹³⁵ CeS.C 18, p. 256-257.

¹³⁶ *Die irische Kanonensammlung*, éd. Hermann WASSERSCHLEBEN, Leipzig, B. Tauchnitz, 1885 – Aalen, Scientia Verlag, 1966 : évêques (livre 1), prêtres (livre 2), diacres (livre 3), sous-diacres (livre 4), ordres mineurs (livres 5-9), anachorètes (livre 39, 3), *ordo* des pénitents (livres 45, 4 et 45, 12), gens mariés (livre 46, 1), enfants innocents (livre 55, 2).

particulier n'est pas nécessairement à prendre au pied de la lettre, mais comme une tentative par l'auteur d'expliquer la structure de l'Église en *ordines*, et aussi de trouver un sens *post factum* pour l'arrangement cruciforme des parcelles sur la patène¹³⁷.

122. La communion

La documentation sur les rites de la communion en Gaule est assez réduite¹³⁸. Elle est précédée, à la messe épiscopale, par une bénédiction donnée par le célébrant. On ne tentera ni d'étudier le vaste corpus de textes de ces bénédictions, ni de déterminer si leur fonction originelle était de donner une ultime préparation à la communion – comme le pense M. Smyth en rapprochant des passages des Lettres 149 et 179 d'Augustin¹³⁹ –, ou de permettre à ceux qui ne communiaient pas de partir avant la communion, comme le pense Robert Taft¹⁴⁰. Quelle que fût la motivation pour son placement entre le *Pater* et la communion, la bénédiction y prit le sens d'ultime préparation à la communion, en prolongement de l'épiclese. Nous nous limiterons à deux aspects de ce qu'en rapporte le Pseudo-Germain.

D'abord, il dit qu'un simple prêtre, *presbiter*, donne la bénédiction en l'absence de l'évêque¹⁴¹, avant de donner le texte de cette bénédiction, qui semble invariable ; puis il dit pourquoi on bénit le peuple avant la communion. Énoncer que le prêtre peut bénir, et

¹³⁷ Voir T. O'LOUGHLIN, « The Praxis and Explanations of Eucharistic Fraction », p. 16-17.

¹³⁸ Peter BROWE, « Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger- und Karolingerzeit », *ThQS* 102, 1921, p. 22-54.133-156 ; et dans *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*, éd. Hubertus LUTTERBACH – Thomas FLAMMER, Münster, Lit Verlag, « Vergessene Theologen » 1, 2003, p. 431-457 examine l'ensemble de la documentation (réduite) dont nous disposons.

¹³⁹ M. SMYTH, *Ante altaria*, p. 138 ; AUGUSTIN, Lettre 149, 16 (à Paulin de Nole), CSEL 44, p. 362-363 ; *ID.*, Lettre 179, 4 (à l'évêque Jean), CSEL 44, 691-697, p. 693. Mais M. KLÖCKENER, « Sacrificium offerre », *AugL* 5, 1/2, 1-15, col. 11-12, signale que, si dans la Lettre 149 Augustin parle bien d'une bénédiction, qui peut être qualifiée de « renvoi » (*Entlassung*), avant la communion, on ne peut pas avoir la certitude qu'il parle de la même bénédiction dans la Lettre 179.

¹⁴⁰ Robert TAFT, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. VI, The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, OCA 261, 2000, p. 177-197.

¹⁴¹ PSEUDO-GERMAIN, *Expositio* 1, 23, p. 351 ; trad. P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 330.

que, de surcroît, « les saints canons ont stipulé¹⁴² » qu'on procéderait ainsi, est assez étonnant. En effet, le concile d'Agde de 506 l'interdisait aux prêtres :

Il ne sera nullement permis au prêtre de prononcer la bénédiction sur les fidèles dans l'église [il est probable qu'on vise ici la bénédiction solennelle de la messe après le *Pater*], ou de bénir un pénitent dans l'église¹⁴³.

Cette interdiction ne devait pas toucher la faculté de bénir en privé, comme prévoyait le concile de Riez de 439 qui reconnaissait aux prêtres la possibilité de bénir en dehors de la liturgie, « dans les familles, dans les champs, dans les maisons particulières, selon le désir des fidèles¹⁴⁴ ». Au VI^e siècle, la discipline gauloise semble inchangée : les conciles d'Orléans de 511 et 538 laissent entendre que, si la messe est célébrée par un prêtre en l'absence de l'évêque, la bénédiction n'est pas donnée¹⁴⁵. Cette interdiction demeure d'actualité au IX^e siècle : Hérard, archevêque de Tours, promulgua des *Capitula* en 858 rappelant cette interdiction : « Aucun prêtre ne présuamera de prononcer la bénédiction sur le peuple en public¹⁴⁶ ». P. Bernard qualifie cette interdiction de « combat d'arrière-garde » et la met en relation avec les difficultés qu'éprouvaient les évêques de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge à exercer leur autorité sur des oratoires privés fondés par des propriétaires terriens sur leurs domaines, où il était en principe interdit de célébrer la messe dominicale¹⁴⁷. Combat d'arrière-plan donc, si le Pseudo-Germain affirmait

¹⁴² [...] *sacre constituerunt canones. Ibid.*

¹⁴³ *Benedictionem super plebem in ecclesia fundere, aut paenitentem in ecclesia benedicere, presbytero penitus non licebit.* Concilium Agathense a. 506, can. 44, *Concilia Galliae a. 314- a. 506*, éd. C. MUNIER, p. 211.

¹⁴⁴ [...] *per familias, per agros, per priuatas domos, pro desiderio fidelium.* Concilium Regense a. 439, can. 4, *ibid.*, p. 68.

¹⁴⁵ Concilium Aurelianense a. 511, can. 26, *Concilia Galliae a. 511- a. 695*, éd. C. DE CLERCQ, p. 11 ; Concilium Aurelianense a. 538, can. 32 (29), *ibid.*, p. 125 ; pour une vue d'ensemble sur cette question, voir Pierre DE PUNET, « Le pouvoir sacerdotal de bénir », *EL* 42, 1928, p. 424-349.

¹⁴⁶ *Ne presbyter benedictionem publice fundere super populum praesumat.* HÉRARD DE TOURS, *Capitula* 78, éd. Rudolf POKORNY – Martina STRATMANN, Hanovre, Hahn, MGH.CE 2, 1995, 115-157, p. 145.

¹⁴⁷ P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 338-339.

dès les années 780 la légitimité de cette pratique¹⁴⁸. Bernard émet une hypothèse quant à la reconnaissance aux prêtres de la faculté de bénir, en faisant un lien avec l'onction des mains lors de l'ordination dans la liturgie gallicane, attestée à partir du VIII^e siècle¹⁴⁹. En effet, la première des deux oraisons destinées à accompagner ce rite dans le *Missale Francorum* dit ceci :

*Consecrentur manus istae et sanctificentur per istam unctionem et nostram benedictionem, ut quaecumque benedixerint benedicta sint, et quaecumque sanctificauerint sanctificentur. Per Dominum*¹⁵⁰.

Que ces mains soient consacrées et sanctifiées par cette onction et par notre bénédiction, afin que tout ce qu'elles béniront soit béni, et que tout ce qu'elles sanctifieront soit sanctifié. Par le Seigneur.

Le lien qui y est exprimé entre l'onction des mains et la faculté de bénir conduit P. Bernard à se demander si cette oraison avait été introduite pour justifier une pratique qui se répandait *contra le-*

¹⁴⁸ Pour la datation des lettres de Pseudo-Germain, voir PSEUDO-GERMAIN, *Expositio*, « Introduction », p. 52-60.

¹⁴⁹ L'*Ordo Romanus XXXV* (OR XXXV), *Les « Ordines romani » du haut Moyen Age*, t. 4, *Les textes (suite) : Ordines XXXV-XLIX*, éd. M. ANDRIEU, Louvain, SSL 28, 1956, 33-57, un rituel des ordinations essentiellement romain avec quelques interpolations d'origine franque compilé dans la première moitié du X^e siècle, « Introduction », 3-30, p. 3. 21-22.27, témoigne de l'usage gallican de l'onction des mains lors de l'ordination presbytérale, *ibid.*, p. 14-17. Voir L.C. MOHLBERG, « Introduction », GaF, p. 66 ; P.F. BRADSHAW, *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*, New York, Pueblo, 1990, p. 70 ; Pierre-Marie GY, « Quand et pourquoi la communion dans la bouche a-t-elle remplacé la communion dans la main dans l'Église latine ? », *La liturgie dans l'histoire*, Paris, Cerf, « Liturgie » 2, 1990, 205-201, p. 209 ; Robert GODDING, *Prêtres en Gaule mérovingienne*, Bruxelles, Société des bollandistes, SHG 82, 2001, p. 166-177 ; Zénon KALUZA, « Le prêtre et ses mains », *The Eucharist in Theology and Philosophy*, p. 281-315.

¹⁵⁰ GaF 33 ; sur cette oraison et la suivante (34), voir M. ANDRIEU, OR XXXV, « Introduction », p. 14-15, et un texte parallèle, OR XXXV, 31 ; A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien*, p. 21. Mais cette pratique est déjà attestée dans un ouvrage écrit probablement entre 510 et 530 par le moine et historien des bretons insulaires GILDAS, *De Excidio et Conquestu Britanniae ac flebile Castigatione in Reges, Principes et Sacerdotes* 106, éd. Theodor MOMMSEN, Berlin, Weidmann, MGH.AA 13, 1898, 1-85, p. 82, l. 23-24. Pour la datation de cet ouvrage, voir Karen GEORGE, *Gildas's De Excidio Britonum and the Early British Church*, StCH 26, Woodbridge, Boydell Press, 2009, p. 125.

gem, ou si son introduction avait suscité une modification de la discipline sur ce point¹⁵¹. De toute manière, le Pseudo-Germain semble témoigner d'une pratique déjà largement admise.

Ensuite, le Pseudo-Germain dit pourquoi on procède ainsi : « Si donc l'on donne la bénédiction avant la communion, c'est afin que le mystère de la bénédiction pénètre dans des réceptacles [eux-mêmes] bénis¹⁵² ». Les sources gallicanes témoignent d'une importance grandissante du souci de pureté morale nécessaire à la communion, par exemple dans l'institution même des messes votives, et dans des textes comme l'apologie sacerdotale de la messe du jour de Pâques du *Missale Gothicum*¹⁵³. Ce souci deviendra une hantise : on le verra dans l'importance grandissante que prendront les apologies dans les sources de la génération suivante, et qui arrivera à son sommet dans la *Missa Illyrica* de Sigebert de Minden¹⁵⁴, ainsi que dans un *ordo missae* contemporain de ce dernier, conservé à la Bibliothèque de l'abbaye de Saint-Gall¹⁵⁵. Cependant, ici, il ne s'agit pas de la pureté en vue de célébrer la messe, donc du point de vue sacerdotal, mais de la pureté en vue de communier, donc du point de vue des fidèles.

Nous ne sommes pas renseignés de manière précise sur l'ordonnance des rites de la communion. Le canon 4 du Concile de Tours II de 567 contient le rappel que « pour communier, les laïcs et les femmes, selon l'usage, peuvent se rendre au saint des saints », à savoir, ils communiaient à l'autel, comme le clergé¹⁵⁶. Tous recevaient la communion dans les mains ; pour ce faire, les hommes couvraient les mains de la nappe d'autel, tandis que les femmes

¹⁵¹ P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 340-341.

¹⁵² *Pro hoc ergo ante communionem benedictio traditur, ut in uas benedictum benedictionis misterium ingreditur*. PSEUDO-GERMAIN, *Expositio* 1, 23, p. 351 ; trad. P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 330.

¹⁵³ GaG 275.

¹⁵⁴ Pour une édition et étude de ce manuscrit, écrit à Saint-Gall comme celui cité dans la note suivante, voir Joanne Michelle PIERCE, *Sacerdotal Spirituality at Mass. Text and Study of the Prayerbook of Sigebert of Minden, 1022–1036*, Ann Arbor, MI, Thèse de l'Université Notre Dame, 1988. Voir aussi EAD., « Early Medieval Prayers Addressed to the Trinity in the *Ordo Missae* of Sigebert of Minden », *Tr.* 51, 1996, p. 179-200.

¹⁵⁵ Bibliothèque de l'abbaye de Saint-Gall, *Cod. Sang.* 354, p. 2-63.

¹⁵⁶ *Ad [...] communicandum laicis et foeminis, sicut mos est, pateant sancta sanctorum*. Concilium Turonense a. 567, *Concilia Galliae a. 511- a. 695*, éd. C. DE CLERCQ, p. 178 ; voir M. SMYTH, *Ante altaria*, p. 142.

employaient un linge spécial, le *dominicale* dont parle un synode diocésain tenu à Auxerre (561-605)¹⁵⁷, ce qui fait écho aux pratiques syriennes. Les témoignages qui nous sont parvenus des chants de communion donnent une idée de l'atmosphère théologique de la communion. Le Missel de Stowe, dans une page ajoutée par Moelcaich, contient ce qui semble être une série d'antiennes, entrecoupée de psaumes, probablement destinée à accompagner la communion, et précédée de ce qui pourrait être un invitoire à la communion :

*Regem caeli cum pace, alleluia,
plenum odorem uitae, alleluia,
nouum carmen cantate, alleluia.*

*Omnes sancti uenite, alleluia,
uenite comedite panem meum,
alleluia,
et bibite uinum, quod miscui uobis,
alleluia*¹⁵⁸.

(Au ?) roi du ciel avec la paix, alléluia,
plein de l'odeur de la vie, alléluia,
chantez un chant nouveau, alléluia.
Venez, tous les saints, alléluia,
venez, mangez mon pain, alléluia,
et buvez le vin que je vous ai mélangé, alléluia.

Ici le ton n'est pas pénitentiel : le chant fait plutôt écho dans la joie aux formules de type oriental *Sancta sanctis*, et aussi au baiser de paix, donné à sa place romaine dans la liturgie de cette source partiellement romanisée. L'« Antiphonaire » de Bangor contient un hymne *quando communicant sacerdotes*, qui commence ainsi :

*Sancti, uenite,
corpus Christi sumite,
sanctum bibentes
quo redempti sanguinem*¹⁵⁹.

Venez, saints,
prenez le corps du Christ,
buvant le saint

¹⁵⁷ Synodus Autissiodorensis (561-605) can. 36.37.42, *Concilia Galliae a. 511- a. 695*, éd. C. DE CLERCQ, p. 269-270 ; voir Gisela MUSCHIOL, « Men, Women and Liturgical Practice in the Early Medieval West », *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, éd. Leslie BRUBAKER – Julia M.H. SMITH, Cambridge University Press, 2004, p. 198-216 ; M. SMYTH, *Ante altaria*, p. 142-143.

¹⁵⁸ CeS, p. 18.

¹⁵⁹ *The Antiphony of Bangor. An Early Irish Manuscript in the Ambrosian Library at Milan*, éd. Frederick E. WARREN, Londres, HBS 4 (t. 1 : Introduction historique et paléographique ; fac-similé), 1893, p. 10, (t. 2 : Introduction liturgique, édition du texte), 1895, p. 10-11. Malgré le titre devenu traditionnel, il s'agit plutôt d'un collectaire muni d'hymnes et de cantiques (t. 2, p. XI) ; l'« Antiphonaire » a été

sang par lequel vous avez été sauvés.

Le « Pontifical » de Poitiers, écrit dans le troisième tiers du IX^e siècle¹⁶⁰, indique dans sa formulaire de messe pour le dimanche de Pâques une « antienne avant la communion » (*antiphona ante communionem*) largement répandue par la suite, en particulier dans des livres aquitains¹⁶¹, *Venite, populi*, et que P. Bernard pense être antérieur aux Carolingiens¹⁶² :

*Venite, populi, ad sacrum et
immortale mysterium et libamen
agendum. Cum timore et fide acce-
damus ; manibus mundis, paeniten-
tiae munus communicemus. Quo-
niam Agnus Dei propter nos Patri
sacrificium propositum est : ipsum
solum adoremus, ipsum glorificemus,
cum angelis clamantes : alleluia*¹⁶³.

Venez, peuples, au mystère sacré
et immortel, et aux prémices of-
ferts. Avançons avec crainte et foi,
avec des mains pures, commu-
nions au don de la pénitence ; car
l'Agneau de Dieu s'est offert en sa-
crifice pour nous au Père ; c'est lui
seul que nous adorons, c'est lui
seul que nous glorifions, accla-
mant avec les anges : alléluia.

C'est un chant qui exprime la joie du salut reçu dans l'eucharistie, mais aussi ce souci de pureté qu'on trouve dans le commentaire du Pseudo-Germain en lien avec la communion dans la main, *manibus mundis*, « dans des mains pures ». Le Missel de Stowe donne

copié au grand monastère irlandais de Bangor entre 680 et 691 (t. 1, p. VIII-XI). Michael CURRAN, *The Antiphonary of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy*, Dublin, Irish Academic Press, 1984, p. 47-49, date ce chant au VI^e siècle.

¹⁶⁰ *Il cosiddetto pontificale di Poitiers*. Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, cod. 227, éd. Aldo MARTINI, Rome, Herder, RED.F 14, 1979, 540. Voir Michel HUGLO, « Notes sur l'origine du 'Pontifical de Poitiers' (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms 227) », *Hortus troporum. Florilegium in honorem Gunillae Iversen*, éd. Alexander ANDRÉE – Erika KIHLMAN, Stockholm, Stockholms Universitet, AUS.SLS 54, 2008, p. 178-188 ; Gunilla IVERSEN, « Poésie liturgique et célébration eucharistique », Nicole BÉRIOU – Béatrice CASEAU – Dominique RIGAUX, *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, 2 t., Paris, Institut d'Études Augustiniennes, CEAug Série Moyen Âge et temps modernes 45.46, 2009, p. 820-822.

¹⁶¹ Michel HUGLO, *Les manuscrits du processionnal*, t. 1, Autriche à Espagne, Munich, Henle, RISM B XIV², 2004, p. 609.

¹⁶² P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 352.

¹⁶³ OR 50, 31,10, n. 2.

aussi une série de « chants » de communion : antiennes, psaumes, et un répons, parmi lesquels on trouve :

*Hoc sacrum corpus Domini Saluatoris sanguinem, alleluia, sumite uobis in uitam aeternam, alleluia*¹⁶⁴.

Prenez ce corps sacré du Seigneur, le sang du Sauveur, alléluia, pour la vie éternelle, alléluia.

Ce chant est attesté ailleurs, dans la *Vie* de saint Colomban de Jonas de Bobbio, où il raconte ce qui s'est passé peu avant 641/645 à Faremoutiers, à la messe du dimanche au moment de la communion :

Une d'entre elles [les moniales], appelée Domma, après avoir reçu le corps du Seigneur et bu son sang, ayant pris place dans le saint chœur, chantait avec ses compagnes : « Prenez ce corps sacré du Seigneur et le sang du Sauveur pour la vie perpétuelle », lorsqu'une sphère enflammée, rayonnant d'un éclat blanc, s'est mise à briller dans sa bouche¹⁶⁵.

Bernard pense qu'il s'agit de l'antienne d'un psaume de communion ; sa présence (avec quelques légères variantes) dans le Missel de Stowe rend vraisemblable cette proposition. Tous ces textes témoignent d'un esprit de famille commun : une invitation joyeuse à venir au repas qui donne la vie éternelle. Quant au répons qui clôt la série de chants de communion du Missel de Stowe, il fait parler le Christ qui, dans l'eucharistie, invite les fidèles à entrer en possession du royaume :

Venite, benedicti Patris mei : possidete regnum, alleluia, quod uobis paratum est ab origine mundi, alleluia.

Gloria...
Venite...

Venez, vous les bénis de mon Père : entrez en possession du royaume, alléluia, qui vous a été préparé depuis l'origine du monde, alléluia.
Gloire...
Venez...

¹⁶⁴ CeS, p. 18.

¹⁶⁵ [...] *quaedam ex his nomine Domma, cum iam corpus Domini accepisset ac sanguinem libasset, et sacro choro inserta, cum comparibus caneret : « Hoc sacrum corpus Domini et saluatoris sanguinem sumite uobis in uitam perennem », in ore eius globus igneus candido fulgore rutilans micabat.* JONAS DE BOBBIO, *Vita Columbani* II, 16, *Jonae uitae sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, éd. B. KRUSCH, Hanovre – Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, MGH.SRG 37, 1905, 1-294, p. 266-267.

Sicut erat...
*Venite*¹⁶⁶...

Comme il était...
Venez...

123. Une sédimentation rituelle et théologique

Malgré le caractère très réduit des sources, la documentation dont nous disposons permet de percevoir comment les rites autour de la ou des fractions dans les liturgies latines non-romaines témoignent d'une série de développements rituels qui reflètent – mais qui ont aussi nourri –, des évolutions théologiques, et que les différentes strates sont repérables dans les versions les plus récentes des rites et des textes. Comme le dit T. O'Loughlin : « Nous avons donc deux théologies très différentes de (1) l'eucharistie et (2) de la nature de la communauté eucharistique qui se tiennent côte à côte dans le Missel de Stowe¹⁶⁷ » ; mais son observation vaut pour l'ensemble de la documentation sur les liturgies latines non-romaines.

La mise en œuvre rituelle de la messe gallicane, tout particulièrement les rites de l'offertoire, de la première fraction et de la comixtion, éclairée par son euchologie et ses chants, témoigne d'une conception « détendue » de la sacramentalité. En effet, la sacramentalité s'exprimait aussi dans ces rites ; elle ne s'est pas cantonnée dans la prière eucharistique, et encore moins dans les seules paroles de l'institution. Ainsi, toute la liturgie eucharistique, de la procession des dons jusqu'à la fraction, se déroulait dans une ambiance anaphorale : la « consécration » est effectuée comme processus, qui s'étend de la procession des dons jusqu'à la fraction. D'ailleurs, on peut dire la même chose pour des oraisons variables de la messe qui ne semblent pas à première vue faire partie de la prière eucharistique – surtout la *post nomina* et l'*ad pacem*. La première conclut et exprime le sens de la lecture des diptyques. Dans d'autres traditions anaphorales, comme la romaine, ces listes et la prière qui s'y rattache, sont passées à l'intérieur de la prière eucharistique. En Gaule, le baiser de paix auquel introduit l'*ad pacem* prélude au *Sursum corda*, et, à Rome, se trouve étroitement lié à la fraction (nous y revien-

¹⁶⁶ CeS, p. 18.

¹⁶⁷ *So we have two very different theologies of (1) the Eucharist and (2) of the nature of the eucharistic community standing side-by-side in the Stowe Missal.* T. O'LOUGHLIN, « The Praxis and Explanations of Eucharistic Fraction », p. 18.

drons). L'ensemble des gestes manifeste également la sacramentalité. La manière d'apporter les dons montre qu'ils sont déjà corps et sang du Christ, et la fraction du pain, qui s'appelle fraction du corps, montre que le pain rompu *est* le corps rompu. On pourrait penser qu'il s'agit ici d'allégories de type simplement métaphorique, et des commentaires comme ceux du Pseudo-Germain et des commentaires irlandais abondent en ce sens. Mais ce serait se méprendre, comme le montre une comparaison avec les données des récits néotestamentaires de la Cène :

[À la Cène], tant sur le pain que sur la coupe, les verbes utilisés par le Christ sont au futur et parlent de la passion et de la croix. À la dernière Cène, les gestes du Christ sont posés sur le pain et le vin, mais ces paroles concernent la croix. Dans les anciennes explications de la liturgie celtique, beaucoup d'éléments orientent, d'un côté, vers une interprétation allégorique mais, de l'autre, il faut reconnaître que cette interprétation est semblable à celle que le Christ a donnée à la fraction du pain lors de la dernière Cène [...] vu le rapport avec la dernière Cène, l'interprétation sacramentelle s'impose [...] la sacramentalité de l'eucharistie est liée à l'anaphore, mais, néanmoins, elle arrive à son accomplissement après l'anaphore, dans le geste de la fraction. Dans ce contexte liturgique, la fraction garde et exprime un rapport ontologique avec la passion¹⁶⁸.

Néanmoins, on peut constater une évolution au sein de ces rites. Dans le texte que nous venons de citer, ce que Mazza qualifie d'« interprétation sacramentelle » pourrait aussi être qualifié d'« interprétation typologique », bien que le mot « interprétation » ne soit pas vraiment juste : puisque la réalité elle-même est typologique, elle doit comprise en tant que telle. La conformité des rites de la messe avec les gestes posés par le Christ à la Cène contribuent à faire du rite de l'Église une *eucharistia legitima*, dans une compréhension typologique de la réalité qui relève de la *mimêsis* symbolique. La conformité avec le « méta-récit » de la Cène exige la mise en conformité du pain eucharistique avec le pain de la Cène par le rite de la fraction, et la déposition d'un fragment de pain consacré dans le calice peut être comprise aussi comme une telle mise en conformité, en établissant un lien rituel dans la messe entre la Cène et la Passion, dans un contexte d'ouverture eschatologique – « les ciels s'ouvrent » – et une ambiance pascalle, soulignée par les chants employés. Ces

¹⁶⁸ E. MAZZA, « Louis Gougaud et le rite de la fraction », p. 154-155.

chants, comme le répons *Fiat, Domine, missericordia tua super nos* du Missel de Stowe¹⁶⁹, montrent que ce qui se passe dans le ciel est présent et agit à l'intérieur de ce qui se passe sur la terre¹⁷⁰ : l'événement liturgique se trouve au point de contact entre le terrestre et le céleste, grâce à la *mimêsis* symbolique.

Mais l'apophtegme d'abba Daniel, par son ambiguïté même, illustre comment les rites de fraction et de communion comptent aussi des éléments d'une autre nature, susceptibles de modifier la compréhension de l'ensemble. Nous avons vu qu'en lui-même, le texte de l'apophtegme ne contredit en rien une approche typologique et réaliste, et il semble que le Pseudo-Germain le comprenait dans un tel sens. Mais il peut facilement être appréhendé à la fois dans le sens d'un réalisme naïf (en ce qui concerne la théologie eucharistique) et dans le sens d'un allégorisme métaphorique (en ce qui concerne la théologie liturgique). D'ailleurs la manière d'accomplir la fraction a pu favoriser le développement de l'allégorie métaphorique : la pratique de couper le pain avec un couteau (ce qui est bien plus efficace pour diviser du pain levé, surtout si on cherche à faire un nombre exact de parcelles, que de le déchirer avec ses mains) a pu suggérer l'image de l'ange découpant l'enfant en tranches. En outre, les superpositions des événements de la Passion, de la vie du Christ, ou de l'histoire du salut avec les séquences rituelles de la messe – comme les différentes manières de disposer les parcelles sur la patène, décrites et interprétées par le Commentaire irlandais –, relèvent de ce type d'allégorie : on ne peut pas les comprendre sans les clefs de lecture qu'il fournit. Ces clefs sont hétérogènes par rapport à la liturgie, qui devient une collection de codes qui renvoient à autre chose. Les fragments ne *sont* pas les sens de l'âme, ou les ordres des saints, ou les apôtres avec et sans Judas. Le pain reste du pain eucharistique, et leur nombre est un prétexte pour dire autre chose, sans lien réel avec l'eucharistie. Ici, figure et vérité en sont venues à s'opposer.

¹⁶⁹ CeS, p. 17.

¹⁷⁰ Voir T. O'LOUGHLIN, « The Praxis and Explanations of Eucharistic Fraction », p. 18.

2. L'offertoire et la communion romains : une expression sacramentelle de l'unité eucharistique de l'Église

21. L'offertoire romain : un agir qui correspond à l'être

Nous avons la chance, pour ce qui concerne la liturgie du pape, de disposer de la description de la messe papale du jour de Pâques à Sainte-Marie-Majeure, telle qu'elle a pu se dérouler, pour l'essentiel, pendant le pontificat de Serge I^{er} (687-701)¹⁷¹. Elle ne nous dit pas tout de la messe romaine, en particulier des célébrations presbytérales, mais elle a été d'une portée immense, car son influence sur la célébration de la liturgie en dehors de Rome a été considérable jusqu'aujourd'hui. Sa description des rites de l'offertoire et de la

¹⁷¹ Voir John F. ROMANO, « The Fates of Liturgies : Towards a History of the First Roman Ordo », *Antiphon* 11, 2007, p. 43-77 ; Peter JEFFERY, « 'Living Literature' in Three Dimensions : the Ordines Romani of the Mass », *On the Typology of Liturgical Books from the Western Middle Ages – Zur Typologie liturgischer Bücher des westlichen Mittelalters*, éd. Andrew J.M. IRVING – Harald BUCHINGER – Andrea ACKERMANN, Münster, Aschendorff, LQF 115, 2023, p. 199-228. Sur la liturgie de la ville de Rome en général, voir les ouvrages déjà cités, J. F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship*, en particulier p. 130-134 au sujet de l'OR I et A. CHAVASSE, *La liturgie de la Ville de Rome*, ainsi que Mario RIGHETTI, « Il cerimoniale della Messa pontificia secondo il I Ordine Romano », *Manuale di storia liturgica*, III. *L'Eucaristia, Sacrificio (Messa) e Sacramento*, Milan, Ancora, 1956², p. 136-138 (§ 92-93) ; Victor SAXER, « L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain : l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge », *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 septembre 1986)*, t. 2, éd. Noël DUVAL, Rome, Pontificio Istituto di archeologia cristiana – École française de Rome, CEFR 123, 1989, p. 917-1032 ; Charles PIETRI, « Régions ecclésiastiques et paroisses romaines », *ibid.*, p. 1035-1067 ; ID., « Clercs et serviteurs laïcs de l'Église romaine au temps de Grégoire le Grand », *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, École française de Rome, CEFR 234, 1997, p. 101-122 ; T.F.X. NOBLE, « Topography, Celebration, and Power : the Making of a Papal Rome in the Eighth and Ninth Centuries », *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, éd. Mayke DE JONG – Frans THEUWS – Carine VAN RHIJN, Leiden – Boston – Cologne, Brill, « The Transformation of the Roman World » 6, 2001, p. 45-91. Pour la liturgie thétonnale à l'époque de l'OR I, voir Geoffrey G. WILLIS, *Further Essays in Early Roman Liturgy*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, « Alcuin Club Collections » 50, 1968, p. 21-32.53-57.86-87.

communio est particulièrement précise et détaillée, et très différente dans sa forme littéraire de celles des documents comme les commentaires du Pseudo-Germain et du Missel de Stowe. Ces derniers visent surtout à transmettre une compréhension de la liturgie, tandis que les *Ordines romani* cherchent essentiellement à montrer comment célébrer la liturgie¹⁷².

L'archétype commun de tous les manuscrits de l'Ordo I est un texte d'origine romaine, composé à Rome par un auteur qui connaissait directement la liturgie romaine ; ce document fondamental est aujourd'hui perdu. L'Ordo I se caractérise par la grande attention qu'il accorde aux fonctions des personnalités subalternes, qu'ils soient cléricaux ou laïcs (d'où le caractère détaillé des descriptions des rites qui nous occupent) : l'unité que vise la liturgie romaine dans la dépendance de l'évêque n'est pas qu'ecclésiale, elle est aussi sociale et politique. À la suite de John Romano, on peut dire qu'elle médiatise le pouvoir pontifical et sa hiérarchie, et contribue ainsi à la cohésion de la société romaine. À l'intérieur même de la liturgie, la complexité des acteurs reflète la complexité de l'organisation pontificale, et le ministère des acteurs rend visible leur fonction politique. Romano suggère de manière plausible que cette complexité est la raison de la mise par écrit de l'Ordo I¹⁷³.

211. L'action rituelle : un rite accompli par tout le corps ecclésial

Pour comprendre le déroulement des rites de l'offertoire et de la communion à la messe stationnale, il est nécessaire d'avoir une idée générale de la disposition d'une basilique romaine comme

¹⁷² Pour une présentation générale des *Ordines romani*, en plus des introductions dans l'édition de M. Andrieu qui seront signalées plus loin, voir A.-G. MARTIMORT, « Description des *ordines romani* » (ch. 1), p. 20-25, « Problèmes critiques des *ordines* » (ch. 2), p. 26-34, « Compléments à l'édition de Michel Andrieu » (ch. 3), p. 35-41, « Intérêt historique des *ordines* » (ch. 4), p. 42-47, « Les « *ordines* », les ordinaires et les cérémoniaux, Turnhout, Brepols, TSMO 56, 1991 ; voir aussi M. METZGER, « Ordonnance des célébrations, *typica*, *ordines* et ordinaires, pontificaux », *L'Église dans l'Empire romain*, t. 1, *Les institutions*, p. 131-164.

¹⁷³ John F. ROMANO, *Liturgy and Society in Early Medieval Rome*, Farnham, Ashgate, « Church Faith and Culture in the Medieval West », 2014, p. 81.

Sainte-Marie-Majeure¹⁷⁴. Le plan donné par Thomas F. Mathews dans son article « An Early Roman Chancel Arrangement and its Liturgical Functions¹⁷⁵ » est discutable sur certains points, mais donne toutefois une idée schématique suffisante de l'organisation de l'espace liturgique¹⁷⁶ : le siège¹⁷⁷ du pontife au centre de l'abside, derrière l'autel et entourée de bancs où les évêques siégeaient à sa droite et les prêtres à sa gauche¹⁷⁸, l'autel un peu devant (le plan n'indique pas la « confession » devant l'autel, qui permet d'accéder au tombeau ou aux autres reliques qui se trouvent en dessous¹⁷⁹), les parties de l'église de part et d'autre de l'autel réservées aux dignitaires, le *senatorium* pour les hommes, et la *pars mulierum* pour les dames¹⁸⁰, et

¹⁷⁴ Pour une reconstruction du sanctuaire de Sainte-Marie-Majeure, voir Victor SAXER, *Sainte-Marie-Majeure : une basilique romaine dans l'histoire de la ville et de son église, V^e-XIII^e siècle*, Rome, École française de Rome, CEFR 283, 2001, p. 37.

¹⁷⁵ Thomas F. MATHEWS, « An Early Roman Chancel Arrangement and its Liturgical Functions », *RivAC* 38, 1962, p. 73-95, plan p. 94. Une reproduction de ce plan se trouve également dans un article qui étudie l'emploi de cancels dans des églises romaines et d'autres questions liturgiques à la lumière des recherches archéologiques récentes : Olof BRANDT, « The Archaeology of Roman Ecclesial Architecture and the Study of Early Christian Liturgy », *StPatr* 71, 2014, 21-52, p. 46, article disponible en pdf : https://www.academia.edu/6144475/The_Archaeology_of_Roman_Ecclesial_Architecture_and_the_Study_of_Early_Christian_Liturgy [consulté le 10/05/2024].

¹⁷⁶ Pour une présentation de l'espace liturgique romaine à l'époque de l'OR I, voir J.F. ROMANO, *Liturgy and Society in Early Medieval Rome*, p. 31-35.

¹⁷⁷ OR I l'appelle toujours soit *sedes*, soit *sella*, mais jamais *cathedra*. Voir Nikolaus GUSSONE, *Thron und Inthronisation des Papstes von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert: zur Beziehung zwischen Herrschaftszeichen und bildhaften Begriffen, Recht und Liturgie im christlichen Verständnis von Wort und Wirklichkeit*, Bonn, Rörscheid, « Bonner historische Forschungen » 41, 1978, p. 150.156-158.183-184.

¹⁷⁸ T.F. MATHEWS, « An Early Roman Chancel Arrangement », p. 75 ; Sible DE BLAAUW, *Cultus et decor : Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale : Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, 2 t., Biblioteca Apostolica Vaticana, StT 355-356, 1994, t. 1, p. 80-81.84.

¹⁷⁹ Pour l'importance de la *confessio*, voir Josef BRAUN, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2 t., Munich, Alte Meister Guenther Kock & Co., 1924, t. 1, p. 66-86.192-207 ; Richard KRAUTHIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture*, New Haven CT, Yale University Press, 1986⁴, p. 517 ; S. DE BLAAUW, *Cultus et decor*, t. 1, p. 84.

¹⁸⁰ Elaine DE BENEDICTIS, « The *Senatorium* and *Matroneum* in the Early Roman Church », *RivAC* 57, 1981, p. 69-85 ; S. DE BLAAUW, *Cultus et decor*, t. 1, p. 100-102. Selon T.F. MATHEWS, « An Early Roman Chancel Arrangement » p. 88-95, ce n'était que les endroits où ces personnes recevaient la communion, ce qui ne

le chemin processionnel fermé par des cancels bas au milieu de la nef¹⁸¹ (le plan n'indique pas que la partie de ce chemin le plus près de l'autel est plus large¹⁸²).

L'action complexe de l'offertoire commence après le chant de l'Évangile¹⁸³, une fois l'évangéliste remis dans son étui et les cierges remis en place derrière l'autel par les acolytes¹⁸⁴. Des ministres recouvrent la table de l'autel du corporal (qui est l'unique nappe), puis le pape, après avoir dit *Oremus*, descend de sa cathèdre avec les officiers civils qui l'assistent (notaires et « défenseurs »), l'archidiaque et un sous-diaque qui tient un calice vide, et se rend auprès des dignitaires qui se tiennent dans le *senatorium*¹⁸⁵ :

Le pontife, après avoir dit « Prions », descend aussitôt au *senatorium*, le primicier des notaires lui tenant la main droite et le primicier des défenseurs la gauche, et il reçoit les offrandes des dignitaires selon l'ordre de préséance.

L'archidiaque derrière lui reçoit les burettes et en verse le contenu dans le grand calice, que tient un sous-diaque régional, suivi d'un acolyte portant sur sa chasuble un *scyphus*¹⁸⁶ dans laquelle tout le contenu du calice est versé.

semble pas conforme aux indications de OR I, ni à la nature très hiérarchisée de la société tardo-antique à Rome.

¹⁸¹ S. DE BLAAUW, *Cultus et decor*, t. 1 p. 127-129 ; V. SAXER, « Recinzioni liturgiche secondo le fonti letterarie », *Atti del colloquio internazionale : Arredi di culto e disposizioni liturgiche a Roma da Costantino a Sisto IV (Istituto Olandese a Roma, 3-4 dicembre 1999)*, Rome, Koninklijke van Gorcum, MNIR 59, 2000, p. 71-79 ; Federico GUIDOBALDI, « Struttura e cronologia della recinzioni liturgiche nelle chiese di Roma dal VI al IX secolo », *ibid.*, p. 81-99 ; *Id.*, « Strutture liturgiche negli edifici cristiani di Roma dal IV al VI secolo », *Materiali e tecniche dell'edilizia paleocristiana a Roma*, éd. Margherita CECHELLI, Rome, De Luca, 2001, 171-190, p. 184-190.

¹⁸² Pour la fonction liturgique de ce passage lors de la procession d'entrée, voir Joseph DYER, « *Psalmi ante sacrificium* and the Origin of the Introit », *Plain-song and Medieval Music* 20, 2011, 91-121, p. 109-11.

¹⁸³ Pour le rite de l'offertoire, voir par exemple Joseph DYER, « The Roman Offertory : An Introduction and Some Hypotheses », *The Offertory and its Verses. Research, Past, Present and Future*, éd. Roman HANKELN, Tübingen, Tapir Akademisk forlag, « Senter for middelalder studies » 21, 2007, p. 15-40.

¹⁸⁴ OR I, 65-66.

¹⁸⁵ OR I, 67-68.

¹⁸⁶ Un grand calice à anses.

Le sous-diacre régionaliste reçoit du pontife les offrandes et les remet au second sous-diacre¹⁸⁷ ; celui-ci les dépose sur une toile que tiennent deux acolytes.

Quant aux offrandes qui restent, l'évêque hebdomadier les reçoit après le pontife, pour les mettre lui-même sur la toile qui le suit.

Derrière lui, le diacre qui suit l'archidiaque reçoit les burettes et de sa main les verse dans le *scyphus*¹⁸⁸.

On voit ici que le pape reçoit de chacun des dignitaires une petite ampoule ou burette de vin, qu'il passe à l'archidiaque, qui en verse le contenu dans un calice ; quand ce calice est plein, on en verse le contenu dans un calice à anses, plus grand, le *scyphus*. Dans le même temps, il reçoit des petits pains, appelés les « offrandes » (*oblaciones*), qu'il passe au sous-diacre régionaliste de service, qui les dépose dans la grande toile tenue derrière lui. Le pape ne reçoit pas lui-même toutes les offrandes, mais laisse à l'évêque de service (l'évêque de l'un des diocèses suburbicaires qui remplit cette fonction pendant une semaine¹⁸⁹) le soin de terminer ce qu'il a commencé. Pendant que cet évêque termine au *senatorium*, le pape s'arrête devant l'autel avec les ministres qui le suivent, et reçoit de la

¹⁸⁷ Il semble qu'il s'agisse du sous-diacre qui suit (*sequens*) le sous-diacre régionaliste, mais ce terme possède probablement une autre signification, plus technique, dans la répartition des fonctions ecclésiastiques parmi le clergé des régions dans laquelle l'Église romaine est divisée. Pour une brève discussion de cette expression, voir J.F. ROMANO, *Liturgy and Society in Early Medieval Rome*, p. 256.

¹⁸⁸ *Pontifex autem, postquam dicit « Oremus », statim descendit ad senatorium, tenente manum eius dexteram primicerio notariorum et primicerio defensorum sinistram, et suscipit oblaciones principum per ordinem archium. Archidiaconus post eum suscipit amulas et refundit in calice maiore, tenente eum subdiacono regionario, quem sequitur cum sciffo super planetam acolytus, in quo calix impletus refunditur. Oblaciones a pontifice suscipit subdiaconus regionarius et porrigit subdiacono sequenti et subdiaconus sequens ponit in sindone quam tenent duo acolyti. Reliquas oblaciones post pontificem suscipit episcopus ebdomadarius, ut ipse manu sua mittat eas in sindone qui eum sequitur. Post quem diaconus, qui sequitur post archidiaconem, suscipit amulas et manu sua refundit in sciffum. Ordo Romanus I (OR I), Les « Ordines romani » du haut Moyen Âge, t. 2, Les Textes : Ordines I-XIII, éd. M. ANDRIEU, Louvain, SSL 23, 1960, p. 67-108, 69-71 (les renvois aux OR seront donnés par numéro de paragraphe) ; nous utilisons ici la traduction française des *Ordines romani* de la messe établie par H. Bricout – É. Gauché – Isaïa Gazzola – C. Lazowski, sur une base préparée par É. Gauché.*

¹⁸⁹ A. CHAVASSE, « Les *episcopi* dans la liturgie de l'*Urbs*, au VII^e et au VIII^e siècle », *La liturgie de la ville de Rome*, 337-342, p. 339.

même manière les offrandes des diacres (et, semble-t-il, des autres membres du clergé, bien que le document n'en dise rien), puis des hauts fonctionnaires civils qui l'accompagnent dans ses déplacements dans l'église, avant de passer à la « partie des femmes », recevoir leurs offrandes¹⁹⁰.

L'Ordo I est aussi discret sur les offrandes du peuple que sur ceux des évêques et des prêtres : il donne bien plus d'informations à propos de celles du clergé subalterne. En effet, ce sont les personnes de ces catégories, et les ministres et officiers intervenant directement auprès de l'*apostolicus*, dont ce document traite particulièrement : il parle peu des évêques et des prêtres, les évoquant surtout quand ils exercent une fonction à côté du pape. C'est pour cette raison qu'il est probable que le clergé fasse son offrande au pape devant l'autel avec les diacres, et que la phrase suivante puisse signifier que les prêtres reçoivent les offrandes des fidèles « ordinaires » devant les cancels de l'allée processionnelle : « Les prêtres font de même après lui ou dans le *presbyterium* si nécessaire. Puis le pontife revient à son siège, le primicier et le secundicier lui tenant la main, et il se lave les mains¹⁹¹ ». Les fidèles viendraient auprès des cancels apporter leurs propres burettes de vin et leurs pains (*oblaciones*), reçus par les prêtres comme le pape recevait les dons des dignitaires. Dans ce cas, on aurait bien plus de vin et de pain qu'il ne fallait, et donc il aurait fallu mettre de côté ce qui était en trop. Il est aussi possible qu'à l'époque de la rédaction de l'*Ordo*, les fidèles ordinaires (et moins fortunés) n'apportaient pas de dons, au moins certains jours, car les offrandes des dignitaires suffisaient à la communion de tous.

La remise du vin et des pains étant achevée, le pape revient à sa cathèdre où il se lave les mains, un geste d'abord utilitaire après toutes ces manipulations auprès de multiples personnes. L'archidiaque fait de même, près de l'autel, puis, sur le signal du pape, il prépare l'autel, c'est-à-dire qu'il dépose sur l'autel les pains qui seront consacrés, fractionnés et donnés en communion. Les sous-diacres les lui remettent en les prenant des toiles où ils avaient été déposés lors de leur collecte :

¹⁹⁰ OR I 74-75.

¹⁹¹ *Similiter et presbyteri si necesse fuerit post eum uel in presbyterio faciunt. Post hoc pontifex, tenente ei manum primicerio et secundicerio, reddit ad sedem suam, abluit manus suas.* OR I 76.

L'archidiacre, se tenant debout près de l'autel, une fois la réception des offrandes achevée, se lave les mains ; puis il regarde le pontife, et lorsque celui-ci lui fait signe, il lui rend son salut et s'approche de l'autel.

Alors, les sous-diacres régionnaires, prenant sur leurs bras les oblats de la main du second sous-diacre, les remettent à l'archidiacre et celui-ci prépare l'autel ; car les sous-diacres les remettent des deux côtés¹⁹².

Cette description est à comprendre à la lumière de deux *super oblata* du *Veronense*, la première pour la Nativité de Jean-Baptiste, et la deuxième pour la fête des « Quatre couronnés » :

*Tua, Domine, muneribus altaria cumulamur, illius natiuitatem honore debito celebrantes, qui Saluatorem mundi et cecinit adfuturum, et adesse monstrauit*¹⁹³.

Nous entassons des offrandes sur tes autels, Seigneur, alors que nous célébrons avec l'honneur qui convient la naissance de celui qui chanta [la venue] future du Sauveur du monde, et le montra lors de sa venue.

*Pro martyrum natalitiis, Domine, tua muneribus cumulamur altaria : da, quaesumus, ut gaudia nobis sancta succrescant, quibus proficiat nostrae deuotionis affectus*¹⁹⁴.

Seigneur, nous entassons des dons sur tes autels pour la naissance au ciel de tes martyrs : accorde, nous t'en prions, qu'ils fassent surgir en nous une joie sainte, eux pour qui le sentiment de notre dévotion augmente.

Dans ces deux oraisons, le verbe *cumulo*, « entasser », décrit ce que l'archidiacre fait avec les pains que lui passent les sous-diacres régionnaires se tenant de part et d'autre de l'autel : il en fait des tas sur le corporal ou la nappe qui y avait été déployée avant le début de l'offertoire.

Une fois les pains disposés sur l'autel, on prépare le calice : l'archidiacre verse dans le calice le vin offert par le pape, par les diacres, et par les trois plus hauts fonctionnaires laïcs, puis ajoute de l'eau présentée par le chef de chœur. C'est à ce moment-là, qu'on

¹⁹² *Archidiaconus stans ante altare, expleta susceptione, lauauit manus suas ; deinde respicit in faciem pontificis, at ille annuit ei et ille resalutato accedit ad altare. Tunc subdiaconi regionarii, leuantes oblata de manu subdiaconi sequentis super brachia sua, porrigunt archidiacono et ille componit altare ; nam subdiaconi hinc inde porrigunt.* OR I 77-78.

¹⁹³ Ve 238.

¹⁹⁴ Ve 1165.

constate ce qui est presque le seul geste purement symbolique, sans portée fonctionnelle, de toute cette partie de la messe, la croix tracée en versant l'eau :

L'autel une fois préparé, l'archidiacre reçoit du sous-diacre oblationnaire la burette du pontife et [la] verse sur la couloire¹⁹⁵ dans le calice, puis celles des diacres et, les jours de fête, du primicier (des notaires), du secondicier, du primicier des défenseurs.

Puis le second sous-diacre descend vers la *schola*, reçoit l'aiguière¹⁹⁶ de la main du chef de chœur¹⁹⁷ et la porte à l'archidiacre et celui-ci la verse dans le calice en traçant une croix¹⁹⁸.

Tout est maintenant prêt : il ne reste qu'à déposer sur l'autel les pains offerts par le pape lui-même, ainsi que le calice. Les divers ministres et les hauts fonctionnaires commencent à se mettre en place pour le canon, tandis que le pape descend de sa cathèdre et s'approche de l'autel¹⁹⁹ :

Ensuite, l'archidiacre reçoit de l'oblationnaire les oblats du pontife et les donne au pontife.

Lorsque le pontife les a placés sur l'autel, l'archidiacre saisit le calice de la main du sous-diacre régional et le pose sur l'autel à côté de l'oblat

¹⁹⁵ Pour filtrer le vin épais et enlever le dépôt.

¹⁹⁶ Ce mot traduit *fons* : ce qui suggère qu'on versait bien plus qu'une goutte d'eau dans le calice de vin.

¹⁹⁷ Dans des temps plus anciens, c'étaient les enfants chanteurs, orphelins entretenus par l'Église romaine, qui étaient chargés d'apporter l'eau nécessaire pour verser dans le calice : tous, même les plus démunis, devaient pouvoir participer à l'offrande de la matière du sacrifice. Mais à l'époque de l'OR I il n'y a plus seulement des orphelins dans la *schola cantorum* : J. DYER, « The Schola Cantorum and its Roman Milieu in the Early Middle Ages », *De musica et cantu. Studien zur Geschichte der Kirchenmusik und des Oper. Helmut Huckle zum 60. Geburtstag*, éd. Peter CAHN – Ann-Katrin HEIMER, Hildesheim – Zurich – New York, Georg Olms, 1993, p. 19-40, à l'époque de l'Ordo I. De même P. BERNARD, « La *schola cantorum*. Une nouvelle période dans l'histoire musicale de Rome », *Du chant romain au chant grégorien*, Paris, Cerf, « Patrimoine christianisme », 1996, p. 385-439. La *schola* est à la fois le groupe des chantes et le lieu où ils se tiennent.

¹⁹⁸ *Ornato uero altare, tunc archidiaconus sumit amulam pontificis de subdiacono oblationario et refundit super colum in calicem, deinde diaconorum et in die festo primicerii, secundicerii, primicerii defensorum. Deinde descendit subdiaconus sequens in scola, accipit fontem de manu archiparafonistae et defert archidacōno et ille infundit, faciens crucem, in calicem.* OR I, 79-80.

¹⁹⁹ OR I, 81-82.

du pontife, à droite, les anses enveloppées du voile d'offertoire ; il le place à la corne de l'autel ; et il se tient derrière le pontife²⁰⁰.

On voit ici l'importance de l'archidiacre, car c'est lui qui met sur l'autel tout ce qui y sera consacré : tous les pains, hormis ceux offerts par le pape, mais aussi l'unique calice. Le calice lui-même est mis en valeur par la manière de le manipuler. L'archidiacre le tient à travers un linge, l'*offertorium*, qu'il dépose ensuite sur le côté de l'autel : c'est le seul objet qui ne fasse pas partie du sacrifice qui s'y trouve. Le vin dans ce calice provient des offrandes du vin du pape lui-même, des diacres, et, aux jours de fête les plus insignes, des trois hauts fonctionnaires civils. Ce sont les personnages les plus proches du pape, et sans doute ceux qu'on soupçonne le moins de vouloir l'empoisonner ; ce sont aussi des personnages représentatifs du clergé et du peuple romains. On a prélevé dans les pains offerts par tous pour en déposer un nombre suffisant sur l'autel et on a pris du vin de quelques personnes représentatives de tous pour remplir l'unique calice. À Rome, comme en Gaule, le calice doit être unique : il n'y a qu'un seul *praeclarus calix*, une seule « coupe incomparable ».

La matière pour l'eucharistie a donc été ramassée, triée, préparée et mise en ordre sur l'autel. Le pape, devant l'autel et entouré par le clergé selon ses degrés, fait un signe de tête aux chantes pour qu'ils terminent le chant de l'offertoire, puis dit la *super oblata*²⁰¹.

212. Les offertoria : louer le Seigneur dans l'assurance du salut

Les antiennes psalmiques d'offertoire romaines sont de caractère assez différent des chants d'offertoire hispano-francs²⁰². Les

²⁰⁰ *Deinde archidiaconus suscipit oblatas pontificis de oblationario et dat pontifici. Quas dum posuerit pontifex in altare, leuat archidiaconus calicem de manu subdiaconi regionarii et ponit eum super altare iuxta oblatam pontificis ad dextris, inuolutis ansis cum offerturio, quem ponit in cornu altaris, et stat post pontificem.* OR I, 83-84.

²⁰¹ OR I, 85-87.

²⁰² Ces pièces, comme l'ensemble du répertoire des chants de la messe, sont connues par des antiphonaires écrits en Gaule franque, mais il n'y a pas de raison de douter de la provenance romaine de leurs textes : P. BERNARD, « Les chants du propres de la messe dans les répertoires 'grégorien' et romain ancien. Essai d'édition pratique des variantes textuelles », *EL* 110, 1996, p. 210-251 ; *Id.*, « Les variantes textuelles des chants propres de la messe des répertoires 'grégorien' »

chants de l'Avent, Noël, Carême, Pâques et des fêtes des saints sont généralement choisis en raison de leur lien avec le temps célébré ou le saint fêté, comme celui de la messe de la nuit de Noël, Ps 95,11, qui prolonge le chant des anges et la joie des bergers dont parle l'évangile de cette messe :

*Laetentur caeli et exsultet terra ante
faciem Domini, quoniam uenit*²⁰³.

Que les cieux se réjouissent et que
la terre exulte devant la face du
Seigneur, parce qu'il vient.

De même, l'offertoire du dimanche des Rameaux, dont la messe est tout entière tournée vers la passion, est une méditation sur le juste persécuté, annoncé par Ps 68,21.22, cité dans la passion selon saint Matthieu qui y est proclamée :

*Improperium expectauit cor meum et
miseriam, et sustinui qui simul con-
tristaretur et non fuit ; consolantem me
quesiui et non inueni ; et dederunt in
escam meam fel, et in siti potauerunt me
aceto*²⁰⁴.

Mon cœur s'attendait à l'injure et au
malheur, et j'attendais quelqu'un qui
partagerait ma tristesse et il ne s'en
trouvait point ; je cherchais quel-
qu'un qui me consolerait et je n'en ai
pas trouvé ; et ils m'ont donné du fiel
comme nourriture, et dans ma soif ils
m'ont donné du vinaigre à boire.

Les offertoires des dimanches se répartissent en deux grandes catégories : la louange ou l'action de grâce pour le salut obtenu, espéré, ou promis ; et la prière pour demander le salut. On peut

et 'romain ancien' », *EL* 110, 1996, p. 445-450 ; Harald BUCHINGER, « Gregorian Chant's Imagined Past, with Yet Another Look at the Roman Lenten Repertoire », *Liturgy's Imagined Past. Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today*, éd. Teresa BERGER – B.D. SPINKS, Collegeville MN, Liturgical Press, « A Pueblo Book », 2016, 143-175, p. 151-160 ; pour un rappel que cette adoption des textes romains n'a pas été faite de manière uniforme ou monolithique, voir Daniel J. DICENSO, *Sacramentary-Antiphoners as Sources of Gregorian Chant in the Eighth and Ninth Centuries*, thèse de l'Université de Cambridge, 2011.

²⁰³ AMS 9a. Dans les citations, le texte de l'antiphonaire de Rheinau (Zürich, Zentralbibliothek, Rh. 30, fol. 1v-13v) a été utilisé, parfois corrigé selon le texte de l'Antiphonaire du Mont-Blandin (Bruxelles, Bibliothèque royale, Lat. 10127-10144, fol. 90r-115v).

²⁰⁴ AMS 73b.

citer comme exemple de la première catégorie celui du III^e dimanche après la Pentecôte (Ps 9,11-13) :

*Sperent in te omnes qui nouerunt nomen tuum, Domine, quoniam non derelinques quarentes te. Psallite Domino qui habitat in Sion, quoniam non est oblitus orationem pauperum*²⁰⁵.

Seigneur, tous ceux qui ont connu ton nom espèrent en toi, car tu n'abandonnes pas ceux qui te cherchent. Psalmodiez pour le Seigneur qui demeure en Sion, il n'oublie pas la prière des pauvres.

Ou encore, celui du VIII^e dimanche après l'octave de la Pentecôte (Ps 17,28.32) :

*Populum humilem saluum facies, et oculos superborum humiliabis, quoniam quis Deus preter te, Domine*²⁰⁶ ?

Tu sauves le peuple humble et faible, et tu abaisseras les regards des orgueilleux, parce que qui est Dieu en dehors de toi, Seigneur ?

Ou bien celui du XI^e dimanche après l'octave de la Pentecôte, (Ps 29,2-3) :

*Exsultabo te Domine, quoniam suscepisti me, nec delectasti inimicos meos super me. Domine, clamaui ad te, et sanasti me*²⁰⁷.

Je t'exalte, Seigneur, car tu m'as relevé, et tu n'as pas laissé mes ennemis se réjouir à mes dépens. Seigneur, j'ai crié vers toi, et tu m'as guéri.

Quelques offertoires sont plutôt des demandes pour obtenir le salut, éventuellement indirectes, comme l'offertoire pour le XXI^e dimanche après l'octave de la Pentecôte (Ps 136,1) ; les larmes du peuple exilé sont elles-mêmes une prière, et donc signe d'espérance :

*Super flumina Babillonis, illic sedimus et fleuimus, dum recordaremur Sion*²⁰⁸.

Aux bords des fleuves de Babylone, c'est là où nous étions assis, et que nous pleurions en nous souvenant de Sion.

²⁰⁵ AMS 175.

²⁰⁶ AMS 180b.

²⁰⁷ AMS 183.

²⁰⁸ AMS 195.

On peut aussi reconnaître un type intermédiaire, qui parle de l'assurance du salut au milieu des dangers de cette vie, comme dans ce chant pour le XX^e dimanche après l'octave de la Pentecôte (Ps 137,7) :

*Si ambulauero in medio tribulationis,
uiuificabis me, Domine, et super iram
inimicorum meorum extendisti ma-
num tuam, et saluum me fecit dextera
tua*²⁰⁹.

Si je marche au milieu des
épreuves, tu me feras vivre, Sei-
gneur, et tu as étendu la main
contre la colère de mes ennemis :
ta [main] droite m'a sauvé.

L'évocation du sacrifice est absente des offertoires romains : ce sont essentiellement des chants d'action de grâce, de louange, ou de confiance.

*213. Le sens du rite : se disposer à devenir corps du Christ,
une cohérence narrative rituelle*

À Rome, l'ambiance rituelle est très éloignée de celle de la Gaule : l'offertoire de la messe ne comporte aucun geste de symbolisme gratuit, hormis le signe de croix fait par l'archidiacre en versant l'eau dans le calice. Pourtant, le symbolisme n'est pas absent : il n'est pas à chercher dans des détails épars, mais dans le rite « pris comme un tout cohérent²¹⁰ ». C'est le rite qui devient ici récit, et son récit a un sens qui devient réalité, grâce à la sacramentalité. Tous apportent des pains et du vin pour l'eucharistie, et l'ensemble du clergé les reçoit et les prépare, sous le contrôle de l'archidiacre. Il faut cependant émettre une réserve quant aux fidèles « ordinaires », car il se peut que les notables seuls en aient offerts. L'OR I ne dit pas si les fidèles ordinaires en offrent ; mais si ce n'était pas le pape ou ses proches qui en recueillaient les offrandes, il ne serait pas surprenant qu'il n'en parle pas. Cependant, il faut peut-être aussi tenir compte des circonstances : l'Ordo de la messe du jour de Pâques dans une des grandes basiliques²¹¹. Il se peut qu'on procédât autrement, par exemple, lors d'une messe de férie de Carême dans une

²⁰⁹ AMS 194b.

²¹⁰ [...] *taken as a coherent whole*. F.M. YOUNG, *Biblical Exegesis*, p. 162. Young parle ici d'un texte littéraire, d'un récit.

²¹¹ Sainte-Marie-Majeure pouvait accueillir plus de 2 700 personnes : voir S. DE BLAAUW, *Cultus et decor*, t. 1, p. 388, n. 3.

église titulaire de quartier ; si nous n'avons pas de documentation pour ce type de célébration, on peut néanmoins supposer que tout ne s'y passait pas exactement comme le jour de Pâques. On reviendra à ce rite en étudiant la distribution de la communion : on verra que ces deux rites forment comme un chiasme rituel, deux volets extérieurs autour du canon.

Mais avant d'aller plus loin, on fera deux autres remarques. La première porte sur les chants. Contrairement aux liturgies gallicanes, nous avons vu que Rome ignore les chants à thème sacrificiel, privilégiant, en dehors des fêtes, le chant des psaumes qui expriment l'assurance et la joie du salut. Mais cela ne veut pas dire que son offertoire n'a pas de caractère sacrificiel. Si le salut est donné dans la communion au corps eucharistique qui scelle l'unité du corps de l'Église, on doit comprendre ces chants comme signifiant que ce salut, et donc cette unité, s'expriment déjà dans l'action de l'offertoire, que l'apport des pains et du vin est déjà célébration du sacrifice du salut. À Rome, le sacrifice eucharistique s'exprime rituellement sous le mode de l'unité de l'Église, ce qui permet de comprendre que l'offertoire romain possède effectivement un caractère sacrificiel, exprimé à travers une « concélébration » où fidèles laïcs et ministres ordonnés concourent à une œuvre commune. En outre, par sa nature même, l'offrande du pain et du vin a aussi une valeur sacrificielle. La seconde remarque porte sur la réserve symbolique de l'offertoire, le seul geste de symbolisme « gratuit » étant la croix que trace l'archidiacre en versant l'eau dans le calice. On peut le comprendre comme un sceau posé sur l'action de l'offertoire, désormais accomplie, mise à part la contribution du pape. C'est comme s'il disait que, le clergé et le peuple ayant apporté leurs offrandes, le pape peut maintenant achever l'action en offrant ses propres pains. Le sceau prend la forme de la croix : l'offrande de l'Église (comme très probablement les pains offerts²¹²) avant même d'être posée sur l'autel, est marquée du signe du Christ et du salut qu'il apporte : elle est déjà identifiée à ce qu'elle signifie.

²¹² Voir J.F. ROMANO, *Liturgy and Society in Early Medieval Rome*, p. 56 ; George GALVARIS, *Bread and the Liturgy : The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps*, Madison – Milwaukee – Londres, University of Wisconsin Press, 1970.

22. La communion romaine : devenir ce qu'on est

Comme pour l'offertoire, et toujours contrairement à la liturgie gallicane, où on se trouve contraint de croiser des bribes de matériaux éparpillées dans des sources de nature diverse, l'OR I nous fournit une description assez précise de la préparation à la communion et du déroulement de ce rite. On observera l'absence presque totale de rites explicitement symboliques, comme les différentes manières de disposer les fragments de pain pour la communion ; mais on constatera aussi que le rite de communion romain est profondément symbolique, bien que d'une tout autre manière.

221. La mise à disposition du pain et du vin consacrés, expression de l'unité de l'Église

L'OR I ne dit presque rien du canon, expédié en trois paragraphes (88-90), où on se borne à préciser les postures du clergé supérieur pendant cette prière, ainsi qu'à décrire le rite de l'élévation accomplie par le pape et l'archidiacre pendant la doxologie finale du canon. Le *Pater* n'est même pas mentionné ; le paragraphe 91 ne cite que quatre mots de son embolisme. Après la description de l'élévation, l'auteur de l'*Ordo* revient un instant en arrière :

Mais nous avons oublié ceci, au sujet de la patène : quand il [le pape] commence le canon, un acolyte ayant sous l'épaule une toile nouée au cou s'approche, tenant la patène devant sa poitrine, sur le côté droit [de l'autel²¹³], jusqu'au milieu du canon.

Alors le sous-diacre assistant la reçoit sur sa chasuble et vient devant l'autel, attendant que le sous-diacre régional se prenne.

Le canon terminé, le sous-diacre régional se tient avec la patène derrière l'archidiacre.

Quand [le pontife] dit : « à l'abri de tout trouble », l'archidiacre se retourne et, après l'avoir baisée, il donne la patène à tenir au second diacre²¹⁴.

²¹³ Proposition vraisemblable de Edward G. CUTHBERT – Frederic ATCHLEY, *Ordo Romanus Primus*, Londres, De La More Press, « Library of Liturgiology and Ecclesiology for English Readers » 6, 1905, p. 139.

²¹⁴ *Nam quod intermisimus de patena, quando inchoat canonem, uenit acolytus sub humero habens sindonem in collo ligatum, tenens patenam ante pectus suum in parte dextera usque medium canonem. Tunc subdiaconus sequens suscipit eam super planetam et*

Ce qui a été oublié est la procédure pour apporter la patène à l'autel. Comme nous l'avons vu, et contrairement à la pratique gallicane, selon laquelle on apportait les pains à l'autel processionnellement dans des tours, avant de les déposer sur la patène pour y être consacrés, à Rome le clergé recevait les pains (et le vin) des fidèles au moment de l'offertoire, et les pains étaient déposés sur l'autel à même la nappe, où ils demeuraient jusqu'à la fin du canon. Quant à la patène, un acolyte l'apportait au début du canon. Elle devait être plutôt grande et lourde, s'il fallait la tenir à l'aide d'une toile nouée au cou. Comment comprendre les deux précisions « quand il commence le canon » et « au milieu du canon » ? À en croire Amalaire, qui commente une version de l'OR I, la première indique le début de la préface, et la seconde, le *Te igitur*²¹⁵ ; dans ce cas, on comprenait la préface comme faisant pleinement partie de la prière eucharistique. Quoi qu'il en soit, toute cette section a une visée purement utilitaire : faire venir la patène à l'autel au moment opportun.

Après l'embolisme du *Pater* a lieu le baiser de paix et la première immixtion : contrairement aux liturgies non-romaines, le rit romain connaît deux immixtions, mais une seule fraction. La première immixtion est liée au baiser de paix :

Quand il [le pape] dit : « Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous », <traçant de sa main une croix par trois fois au-dessus du calice, il y met les *sancta*> il met dans le calice une partie des *sancta*.

L'archidiaque alors donne la paix au premier évêque, puis tous les autres dans l'ordre et le peuple font de même²¹⁶.

Nous avons vu plus haut au chapitre 7 comment s'est mis en place le rite du *fermentum*, ainsi que la plausibilité de l'hypothèse de

uenit ante altare, expectans quando eam suscipiat subdiaconus regionarius. Finito uero canone, subdiaconus regionarius stat cum patena post archidiaconem. Quando dixerit « et ab omni perturbatione securi », uertit se archidiaconus et osculatam patenam dat eam tenendam diacono secundo. OR I, 91-94.

²¹⁵ AMALAIRE, *Opera liturgica omnia*, éd. J.M. HANSSENS, t. 2, *Liber officialis* III, 27, 3, Biblioteca apostolica vaticana, StT139, 1948, (AMALAIRE, LO) p. 351.

²¹⁶ *Cum dixerit* : « Pax Domini sit semper uobiscum », <faciens crucem tribus uicibus manu sua super calicem mittit Santa in eum> mittit in calicem de Sancta. Sed archidiaconus pacem dat episcopo priori, deinde caeteri per ordinem et populus. OR I 95-96. Les mots entre <> ne se trouvent que dans les manuscrits A et G d'Andrieu : A est le témoin principal de la recension brève de l'OR I, et G en dérive, avec des apports de la recension longue.

M. Andrieu, que le rite des *sancta* se serait mis en place en imitation de celui du *fermentum*²¹⁷. Si on compare cette description de l'OR I de l'immixtion avec les *sancta* lorsque c'est le pape qui célèbre, avec la description de l'immixtion avec le *fermentum*, donnée par l'OR II, lorsque le célébrant n'est pas le pape, on voit que tout se déroule selon le même modèle rituel :

Quand on doit dire : « Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous », le sous-diacre oblationnaire prélève une parcelle du *fermentum*, qui a été consacré par le pape et donné par l'archidiaque. C'est lui qui l'apporte à l'évêque. Puis lui [l'évêque] fait trois signes de croix [avec la parcelle au-dessus du calice] et dit : « Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous » et la met dans le calice²¹⁸.

Dans toutes les formes du rite, le célébrant reçoit ou prend la parcelle destinée à l'immixtion après le *Pater* et avant la salutation *Pax Domini*... Puis, en disant cette salutation, qui constitue dans le même temps l'invitation à échanger le baiser de paix, il dépose le *fermentum* ou les *sancta* dans le calice. Enfin, on échange le saint baiser²¹⁹. A. Chavasse résume schématiquement ce rite du *fermentum* dans une célébration non-papale comme un enchaînement qui va de l'envoi par le pape lors de sa propre célébration jusqu'à ceux qui se donnent le baiser de paix, et où « les deux moitiés de la chaîne se rejoignent dans la rencontre qu'effectue activement le Célébrant » :

²¹⁷ OR I, « Introduction », p. 63.

²¹⁸ [...] *quando dici debet* : « *Pax Domini sit semper uobiscum* », *deportatur a subdiacono oblationario particula fermenti, quod ab apostolico consecratum est et datur archidiacono. Ille uero porrigit episcopo. At ille, consignando tribus uicibus et dicendo* : « *Pax Domini sit semper uobiscum* », *mittit in calice. Ordo Romanus II (OR II), Les « Ordines romani »*, t. 2, éd. M. ANDRIEU, p. 115-116, 6. La différence principale entre les deux versions des rites réside dans les trois signes de croix, qui ne sont attestés que dans les témoins A et G de l'OR I ainsi que dans l'OR II. C'est probablement un développement franc, motivé par des considérations théologiques.

²¹⁹ A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome*, p. 26, relève que la coïncidence entre le *Pax Domini sit semper uobiscum* et l'immixtion restera inchangée lorsque des développements ultérieurs au pays franc retarderont l'échange effectif du baiser de paix.

Célébrant :
Pax Domini sit semper uobiscum.

Envoi du pain (par le pape)	conduit à :	Immixtion + Invitation	conduit à : Baiser (dans l'assemblée) ²²⁰
--------------------------------	-------------	------------------------------	--

On perçoit ainsi comment le *Pax Domini* englobe deux rites de l'unité. Dans le cas d'une célébration non-papale, le premier aboutit à l'immixtion du *fermentum* dans le calice, signifiant l'unité des diverses célébrations presbytérales (ou épiscopales) du même jour avec celle du pape. Dans le cas d'une célébration papale, le premier aboutit à l'immixtion des *sancta*²²¹, signifiant l'union des célébrations papales dans le temps. Ainsi, que le point de vue soit celui de la multiplicité dans l'espace ou dans le temps, on montre qu'il n'y a qu'un seul sacrifice. Le deuxième rite part de l'invitation au baiser de paix et débouche dans son échange effectif dans l'assemblée. Chavasse donne le sens de cette superposition rituelle :

Ce qui apparaît superficiellement comme une coïncidence, se montre en réalité comme un « nœud rituel », dans lequel les modalités sensibles du rite (gestes et paroles) sont « organisées » pour engendrer un « sens » : l'union de l'*Ecclesia* épiscopale, *hic et nunc* assemblée²²².

La deuxième immixtion a lieu plus loin, au moment de la communion du pape : nous y reviendrons.

Il y a aussi deux fractions dans la messe papale telle qu'elle est décrite par l'OR I. La première est destinée à mettre à disposition un nombre suffisant de parcelles de pain consacré en vue de la communion de l'assemblée (clergé et peuple). Le pape participe peu à cette fraction ; il se contente d'entamer le rite : « Alors, le pontife rompt l'oblat du côté droit et laisse sur l'autel la parcelle qu'il a rompue ; il place le reste de ses offrandes dans la patène que tient le diacre²²³ ». Selon l'interprétation vraisemblable de Philippe Bernard,

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Avec une différence : les *sancta* ne sont pas envoyés, mais conservés depuis une célébration précédente, et apportés depuis le Latran à une célébration ultérieure.

²²² A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome*, p. 26.

²²³ *Tunc pontifex rumpit oblatam ex latere dextro et particulam quam ruperit partem super altare relinquit ; reliquias uero oblationes suas ponit in patenam quam tenet diaconus.* OR I, 97.

ce « reste des offrandes » est à identifier aux « deux des trois pains que [le pape] a consacrés ; il a déjà rompu le premier, dont il a posé les parcelles à même le corporal²²⁴ ». C'est aussi à ce moment là, qu'on commence à utiliser la patène, objet liturgique qui est bien moins important à Rome qu'en Gaule, où il est en quelque sorte le pendant liturgique du calice, depuis l'offertoire jusqu'à la communion :

C'est seulement après le baiser de paix que la patène, tenue cette fois par un diacre, commence enfin à servir à quelque chose : le pape y dépose en effet ses *oblaciones*, c'est-à-dire deux des trois pains qu'il a consacrés [...]. Totalement absente du rite de l'offrande, la patène romaine n'est donc utilisée qu'après le baiser de paix ; jusque-là, elle reste vide [...]. L'inégalité de traitement est en effet flagrante, entre la coupe, qui est souvent mentionnée par l'OR I, dont le ministre est l'archidiacre en personne, et qui repose la plupart du temps sur l'autel, d'une part, et la patène, rarement évoquée, portée par un simple acolyte, un sous-diacre ou au maximum un diacre, absente de la plus grande partie de la célébration, jamais posée sur l'autel (seul le calice a droit à cet honneur), et qui ne sert finalement qu'à recueillir deux des trois pains offerts par le pape, d'autre part. La patène ne sert même que très partiellement au rite de la fraction, étant donné qu'on l'utilise uniquement pour rompre les deux pains offerts par le pape ; tous les autres pains sont rompus, à ce qu'il semble, au-dessus des *sacula* en étoffe précieuse, sans le moindre lien avec la patène. La patène ne joue de même qu'un rôle assez effacé au moment de la communion, puisqu'on ne sait en effet si la patène est employée pour la communion du clergé, ou si le pape a recours pour cela aux pains que l'archidiacre a placé dans les *sacula*²²⁵.

Une fois le rite de la fraction inauguré, le pape retourne au siège faire autre chose : indiquer aux fonctionnaires de sa maison les noms des personnes qu'il invite à déjeuner avec lui après la célébration.

Et il revient à son siège. Aussitôt le primicier, le secondicier et le primicier des défenseurs avec tous les régionnaires et les notaires montent à l'autel et se tiennent à droite et à gauche.

Alors le *nomincolator*, le trésorier et le notaire du *uicedominus*, quand on chante : « Agneau de Dieu », montent et se tiennent devant le pontife, afin qu'il leur fasse signe d'écrire les noms de ceux qui doivent être invités à la table du pontife, par le *nomincolator*, ou à la table du *uicedominus*,

²²⁴ P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 293.

²²⁵ *Ibid.* p. 208.

par son notaire ; lorsque [la liste] de ces noms est complète, ils descendent pour procéder à l'invitation²²⁶.

Pendant que les ministres procèdent à la fraction en vue de la communion de tous, le pape dicte la liste de ses invités du jour²²⁷ : voilà un procédé qui semble bien éloigné de l'attitude *reuerenter, attente, deuote* inculquée à l'époque baroque et visant à délimiter et protéger le champ du sacré, bien séparé du profane²²⁸ ! Ici, si les deux sont distincts – la table eucharistique n'est pas la table du déjeuner du pape – que l'un soit ainsi impliqué dans l'autre ne pose pas de problème.

L'OR I décrit ensuite l'accomplissement de la fraction. On fait d'abord de la place, en mettant le calice sur le côté de l'autel : « L'archidiaque prend sur l'autel le calice, le donne au sous-diaque régional, qui le tient à la corne droite de l'autel, jusqu'à ce qu'on ait rompu les offrandes²²⁹ ». Puis le rite est accompli par les évêques et les prêtres, aidés par le clergé subalterne, acolytes et sous-diacres :

Et les sous-diacres assistants s'approchent avec les acolytes qui portent des petits sacs à droite et à gauche de l'autel ; quand les acolytes tendent leurs bras avec les sacs, les sous-diacres assistants se tiennent aux deux cornes de l'autel, et préparent l'ouverture des sacs afin que l'archidiaque y dépose les offrandes, d'abord à droite, puis à gauche. Alors, les acolytes vont à droite et à gauche parmi les évêques autour de l'autel ; les autres descendent près des prêtres, pour qu'ils rompent les offrandes.

²²⁶ *Et redit ad sedem. Mox primicerius et secundicerius et primicerius defensorum cum omnibus regionariis et notariis ascendunt ad altare et stant ad dextris et sinistris. Nomincolator uero et sacellarius et notarius uicedomini, cum dixerint « Agnus Dei », tunc ascendunt ad stare ante faciem pontificis, ut annuat eis scribere nomina eorum qui inuitandi sunt siue ad mensam pontificis per nomincolatorem, siue ad uicemdomini per notarium ipsius ; quorum nomina ut compleuerint, descendunt ad inuitandum.* OR I, 98-99.

²²⁷ Pour un exposé des enjeux politiques des telles invitations, voir J.F. ROMANO, *Liturgy and Society in Early Medieval Rome*, p. 69.

²²⁸ Voir Jean-Yves HAMELINE, « Célébrer 'dévotement' après le Concile de Trente », *LMD* 218, 1999/2, p. 7-37.

²²⁹ *Nam archidiaconus leuat calicem et dat eum subdiacono regionario et tenet iuxta cornu altaris dextrum usquedum confrangantur oblationes.* OR I, 100.

La patène précède, jusqu'au siège, apportée par deux sous-diacres régionnaires aux diacres pour la fraction²³⁰.

Il semble que les évêques fassent la fraction à l'autel, tandis que les prêtres l'accomplissent en bas des marches ; tous déposent les parcelles dans les *saccula*, les sacs en tissu tenus ouverts par les acolytes. Deux sous-diacres apportent la patène au siège, où il semble que ce sont des diacres (en tant que ses collaborateurs immédiats) qui fractionnent les pains offerts par le pontife lui-même. Mais si ce n'est pas le pape qui accomplit l'ensemble du rite, tout se fait sous son contrôle et sa présidence :

Et ils regardent vers le visage du pontife, pour qu'il leur fasse signe de procéder à la fraction ; et, lorsqu'il leur a fait signe, après avoir à nouveau salué le pontife, ils font la fraction²³¹.

L'archidiacre joue aussi un rôle important. Il semble que ce soit lui qui donne aux prêtres les pains qu'ils doivent fractionner, lui aussi – et non pas le pape lui-même comme cela se fait à d'autres moments –, qui fasse signe à la *schola* de commencer le chant de l'*Agnus Dei*, puis se rende près de la patène et donc se joigne aux autres diacres à proximité du pape²³² :

Et l'archidiacre, après avoir débarrassé l'autel des offrandes, <sauf la parcelle de sa propre offrande fractionnée, que le pontife a laissée sur l'autel : ils observent cette pratique pour que l'autel ne reste pas sans oblation, tant que durent les solennités de la messe,> regarde vers la *schola* et lui fait signe de chanter : « Agneau de Dieu » et va à la patène avec les autres²³³.

²³⁰ *Et accedentes subdiaconi sequentes cum acolytis qui saccula portant a dextris et a sinistris altaris, extendentibus acolytis brachia cum sacculis, stant subdiaconi sequentes a fronte ut parent sinus sacculorum archidiacono ad ponendas oblationes, prius a dextris, deinde a sinistris. Tunc acolyti uadunt dextra leuaque per episcopos circum altare ; reliqui descendunt ad presbiteros, ut confrangant hostias. Patena praecedit iuxta sedem, deferentibus eam duobus subdiaconibus regionariis diaconibus ut frangant.* OR I, 101-103.

²³¹ *Sed illi aspiciunt ad faciem pontificis, ut eis annuat frangere ; et dum annuerit, resalutato pontifice, confringunt.* OR I, 104.

²³² Voir P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 293.

²³³ *Et archidiaconus, euacuato altare oblationibus, <preter particulam quam pontifex de propria oblatione confracta super altare reliquit, quia ita obseruant, ut, dum missarum*

Une fois la fraction terminée, le pape commence le rite de communion par sa propre communion au pain consacré, ce qu'il fait en mordant dans une des parcelles déposées dans la patène :

La fraction achevée, un diacre subalterne, ayant reçu du sous-diacre la patène, la porte au siège pour que le pontife communie. Quand il a communiqué, celui-ci

ms G
met dans le calice qui se trouve dans les mains de l'archidiacre la parcelle dans laquelle il a mordu, en la signant trois fois²³⁴.

les autres manuscrits
dépose un fragment des *sancta*²³⁵ qu'il a mordu dans le calice [qui se trouve] dans les mains de l'archidiacre, en disant : « Que le mélange et la consécration du corps et du sang de notre Seigneur Jésus Christ accorde la vie éternelle à nous qui le recevons. La paix [soit] avec toi. Et avec ton esprit »²³⁶.

Et c'est ainsi qu'il [le pape] est confirmé par l'archidiacre²³⁷.

solemnia peraguntur, altare sine sacrificio non sit,> respicit in scolam et annuit eis ut dicant Agnus Dei et uadit ad patenam cum ceteris. OR I, 105. Le passage entre <> ne se trouve que dans les manuscrits A et G d'Andrieu ; P. Jeffery pense que, comme pour les trois signes de croix lors de l'immixtion, il s'agit d'une précision théologique ajoutée en Gaule au cours de la transmission manuscrite, et non pas un élément d'origine romaine.

²³⁴ Comme pour les trois signes de croix à la première immixtion et l'indication qu'il faut laisser du pain consacré sur l'autel pour qu'il « ne reste pas sans oblation », le manuscrit G (mais pas, cette fois, A) dit que le pape fait trois signes de croix ici aussi : on peut également y voir un ajout gallican. Peut-être ces signes de croix ont-ils été inspirés par la croix tracée par l'archidiacre en versant l'eau dans le calice, dans un souci de parallélisme cérémoniel, multipliée par trois en l'honneur de la Trinité, en conformité avec la tendance gallicane à instituer des rites à caractère symbolique.

²³⁵ Ici, *sancta* désigne un pain qui vient d'être consacré pendant cette messe, et non pas, comme au n. 95, un pain consacré précédemment.

²³⁶ Quelques manuscrits (ABELOV1-3, selon la classification d'Andrieu) donnent, après « mordu dans » : « les mains de l'archidiacre, en disant sur le calice ». Le pape donnerait donc le reste du pain consacré à l'archidiacre, toute en prononçant la formule de l'immixtion, ce qui semble être une erreur ou une mauvaise compréhension de copiste.

²³⁷ *Expleta confractio, diaconus minor, leuata de subdiacono patena, defert ad sedem, ut communicet pontifex. Qui, dum communicauerit, <ipsam particulam de qua*

Cette deuxième immixtion, comme la première, est insérée dans une séquence rituelle plus grande. Dans le premier cas, il s'agit du rite de la paix, et ici du rite de la communion du pape. C'est dire que la communion a déjà commencé lorsque la deuxième immixtion est accomplie.

222. *La communion du pontife au cœur des rites de la fraction et de la communion*

Quel peut être le sens de cette imbrication de l'immixtion avec la communion ? Il ne semble pas que cette deuxième immixtion ait un sens sacrificiel, en tant que moment privilégié pour signifier l'immolation de la victime, comme dans les liturgies latines non-romaines : rien ne le suggère. Nous allons en proposer une interprétation, à partir d'un schéma selon le modèle de la première immixtion :

Le pape :

Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi accipientibus nobis in uitam aeternam. Pax tecum. Et cum spiritu tuo.

Communion au	conduit à :	Immixtion	conduit à :	Communion au
corps		+		sang
		Invocation		

La communion au corps et au sang du Christ fonde l'unité de l'Église qui a été exprimée peu auparavant par le baiser de paix avec le rite des *sancta*, auquel semble renvoyer le dialogue *Pax tecum – Et cum spiritu tuo* (probablement entre l'archidiaque et le pape). En outre, cette unité a une finalité ultime, qui est la vie éternelle : c'est parce que les membres du corps ecclésial partagent la vie même du Ressuscité qu'ils sont appelés à la vie éternelle que donne la communion eucharistique. Cette fraction semble avoir aussi un certain caractère consécatoire, comme dans les liturgies non-romaines. Ce n'est pas que le vin dans le calice ne serait pas déjà le sang du Christ,

momorderat, consignando tribus uicibus, mittit in calicem in manus archidiaconi> de ipsa Sancta quam momorderat ponit in calice in manus archidiaconi dicendo : « Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi accipientibus nobis in uitam aeternam. Amen. Pax tecum. Et cum spiritu tuo. » Et ita confirmatur ab archidiacono. OR I, 106-107. Les mots entre <> sont propres au ms G, suivis directement par Et ita confirmatur. Le mot « confirmé » désigne, à Rome, la communion au calice.

ou que le vin serait consacré « par contact » avec le pain eucharistique ; mais cette deuxième immixtion, accomplie avec du pain consacré dans la même célébration, est comme le sceau qu'on lui appose : tout est accompli. Quand le corps et le sang sont réunis dans le calice, leur conformité typologique avec leur modèle est pleinement réalisée et ils peuvent accorder la vie éternelle dans l'unité de l'unique corps de l'Église.

Avant que le rite de communion ne se poursuive, l'archidiacre annonce la prochaine station²³⁸ : comme pour signifier que la messe n'est pas un rite enfermé sur lui-même, mais est ouverture et dépassement, on annonce la prochaine célébration de l'*ecclesia* locale au sein du rite de communion, entre la communion du pape et celle des autres fidèles, clercs et laïcs :

Ensuite, l'archidiacre vient avec le calice à la corne de l'autel <et annonce la station ainsi : *Tel jour qui vient, la station sera à Saint-Untel, hors ou dans la cité*. On répond : *Nous rendons grâce à Dieu*>²³⁹.

Puis la communion de l'assemblée suit son cours :

Après que l'archidiacre a versé un peu de vin du calice dans le *scyphus* qui est entre les mains de l'acolyte, les évêques d'abord s'approchent du siège, pour recevoir la communion de la main du pontife selon l'ordre. Puis tous les prêtres montent pour communier à l'autel.

Le premier évêque reçoit le calice de la main de l'archidiacre et se place à la corne de l'autel. Il confirme les autres ordres non déjà nommés jusqu'au primicier des *defensores*.

Ensuite, l'archidiacre, après avoir reçu le calice de la main de l'évêque, verse le vin dans le *scyphus* dont nous avons parlé plus haut, et remet le

²³⁸ Selon J.F. ROMANO, *Liturgy and Society*, p. 259.272 ; ID., « Announcing the station in early-medieval Rome. A new interpretation of *statio* in OR I, 108 », *ALw* 51/3, 2009, p. 345-351, *statio* indique ici le ou les endroits dans l'église où on distribuera la communion. Cette interprétation ne cadre pas avec le fait que la communion soit donnée en de nombreux endroits dans l'église. En outre, on verra plus loin qu'en Gaule, on l'a comprise comme étant l'annonce de la prochaine célébration stationnale : comprendre autrement, et sur un point qui n'a pas d'application possible en dehors de Rome, serait plus que surprenant. Même si l'incise qui donne le formulaire pour l'annonce de la station liturgique ne se trouve que dans un seul témoin (W), Andrieu se prononce pour son authenticité romaine : OR I, p. 102, n. 108.

²³⁹ *Deinde uenit archidiaconus cum calice ad cornu altaris et adnuntiat stationem <ita : « Illo die ueniente, statio erit ad sanctum Illum, foras aut intus ciuitate ». Resp. : « Deo gratias ».>* les mots entre <> sont propres au ms W. OR I, 108.

calice au sous-diacre régional, qui lui remet à son tour un chalumeau avec lequel il confirme le peuple.

Le second sous-diacre reçoit le calice, le donne à l'acolyte, qui le ramène au *paratorium*.

Et quand l'archidiacre a confirmé ceux à qui le pontife a donné la communion, le pontife descend de son siège, avec le primicier des notaires et le primicier des *defensores* qui lui soutiennent les bras, pour donner la communion à ceux qui sont dans le *senatorium* ; après quoi l'archidiacre les confirme.

Quand l'archidiacre a terminé, les évêques donnent la communion au peuple, sur un signe du primicier à qui le pontife l'a demandé par un geste de la main sous sa chasuble. Et les diacres confirment après eux.

En effet, lorsque le pontife vient donner la communion, un acolyte le précède avec autour du cou une toile de lin avec laquelle il tient la patène contenant les *sancta*. Ils s'en vont de la même façon que les diacres et après eux, avec des cruches et des calices, versant le vin dans des gémellions avec lesquels le peuple est confirmé. Ce faisant, ils passent du côté droit au côté gauche.

Quant aux prêtres, sur l'ordre du pontife, au signal du primicier des notaires, ils communient le peuple, et se confirment mutuellement eux-mêmes.

Dès que le pontife a commencé à donner la communion dans le *senatorium*, la *schola* commence l'antienne de communion et ils chantent jusqu'à ce que, tout le peuple ayant communiqué, le pontife fasse signe de chanter le *Gloria Patri* ; puis, après avoir repris l'antienne, ils se taisent.

Juste après avoir donné la communion du côté des femmes, le pontife revient à son siège et communie les régionnaires qui se sont mis en file selon l'ordre. Ceux-ci, après l'annonce de la station, montent à l'autel. Lorsque le pontife les a communiqués l'archidiacre les confirme ainsi que, les jours de fêtes, douze membres de la *schola*. Car les autres jours, ils communient dans le *presbyterium* en fonction des possibilités²⁴⁰.

²⁴⁰ [...] et refuso parum de calice in sciffo inter manus acolyti, accedunt primum episcopi ad sedem, ut communicent de manu pontificis secundum ordinem. Sed et presbyteri omnes ascendunt ut communicent ad altare. Episcopus autem primus accipit calicem de manu archidiaconi et stat in cornu altaris sequentis ordinis usque ad primicerium defensorum. Deinde archidiaconus, accepto de manu illius calice, refundit in sciffum quem supra diximus et tradit calicem subdiacono regionario, qui tradit ei pugillarem cum quo confirmat populum. Calicem autem accipit subdiaconus sequens, dat acolyto, quem ille reuocat in paratorium. Qui dum confirmauerit, id est quos papa communicat, descendit pontifex a sede, cum primicerio notariorum et primicerio defensorum tenentibus ei manus, ut communicet eos qui in senatorio sunt, post quem archidiaconus confirmat. Post archidiaconem episcopi communicant populum, annuente eis primicerio cum manu sub planeta percontato pontifici ; post eos diaconi confirmant. Deinde transeunt in parte sinistra et faciunt similiter. Presbyteri autem, annuente primicerio,

Si tous les détails de cette description ne sont pas parfaitement clairs, on peut en dégager l'ensemble du déroulement de la communion²⁴¹. L'unique calice qui a été déposé sur l'autel et consacré et auquel le pape vient de boire, ne pourrait suffire à « confirmer » ou communier toute l'assemblée, fidèles et clercs. Donc l'archidiacre le rapporte à l'autel, où il verse un peu du vin consacré qu'il contient dans un *scyphus* (une grande coupe à anses) qui contient du vin non-consacré qui a été apporté lors de l'offertoire. Dans le même temps, le clergé vient en ligne au siège – les évêques d'abord, puis les prêtres, et enfin les autres – et y reçoit du pape le pain eucharistique. Le premier des évêques, après avoir communiqué des mains du pape, s'approche de l'archidiacre au coin de l'autel, lui prend le calice et le présente aux membres du clergé que le pape a communies. Puis l'archidiacre reprend le calice et vide ce qui y reste dans le *scyphus*. À ce moment-là, le pape descend de son siège et va administrer le pain consacré aux notables dans le *senatorium*, tandis que l'archidiacre les « confirme ». Le pontife et l'archidiacre passent à la *pars mulierum* et font de même. Pendant ce temps, les évêques et les diacres donnent la communion sous les deux espèces aux hommes, et les prêtres communient les femmes. Pour « confirmer » le peuple, on se sert de gémellions, des petits calices ou coupes. Il n'est pas dit, mais on peut supposer que, comme le *scyphus*, ils contiennent du vin non-consacré apporté à l'offertoire, dans lesquels on aurait versé de l'unique calice, un peu du vin consacré.

iussu pontificis communicant populum et ipsi uicissim confirmant. Nam, mox ut pontifex coeperit in senatorio communicare, statim scola incipit antiphonam ad communionem et psallunt usquedum communicato omni populo, annuat pontifex ut dicant « Gloria Patri » ; et tunc repetito uersu quiescunt. Nam pontifex, mox ut communicauerit in partes mulierum, redit in sedem et communicat regionarios per ordinem et eos qui in filo steterant. Qui tamen, data statione, ascendunt ad altare. Post pontificem archidiaconus eos confirmat et in diebus festis de scola duodecim. Nam, ceteris diebus, in presbiterio ubi potuerint communicent. OR I, 108-118.

²⁴¹ Pour une présentation de ces rites, voir Mario RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, t. 3, *L'eucaristia, sacrificio (messa) e sacramento*, Milano, Ancora, 1956², p. 151-153 (§ 102).

223. *Recevoir ce qu'on a offert : une mise en œuvre de la mīmēsis iconique*

Dans leur ensemble, les rites de la communion du clergé et du peuple répondent assez bien aux rites d'offrande. Les deux grands ensembles rituels ne sont pas des répliques exactes l'un de l'autre, ce qui serait d'ailleurs assez surprenant. Il est hautement improbable qu'ils aient été conçus de manière réfléchie pour se refléter comme dans un miroir. Il est plus vraisemblable qu'ils sont les produits d'une évolution sur un temps long, fruits de diverses décisions par différents acteurs, et toujours en mouvement. L'OR I est comme un cliché d'étape dans une histoire²⁴² (en réalité, de plusieurs étapes, car sa tradition manuscrite même témoigne de modifications rituelles). Mais cet « arrêt sur image » nous fournit des renseignements précieux sur un « esprit de famille » rituel et théologique, « l'esprit de famille » qui a guidé son évolution et lui a imposé son sceau. Au moment de la communion, les déplacements du pape et des divers membres du clergé d'une part, et ceux des fidèles laïcs d'autre part, sont analogues à leurs déplacements lors de l'offertoire. Le clergé rend le pain et le vin à ceux qui les avaient offerts quelques instants auparavant. Ce sont les mêmes pains et le même vin, dans l'ordre des apparences. Toutefois, ce ne sont plus les mêmes, car apportés, pris, offerts et acceptés, puis reçus de nouveau en étant rendus aux offrants comme don dans l'acte de la communion, ce sont maintenant « le saint pain de la vie éternelle, et la coupe du salut perpétuel ». Le rite eucharistique, et la Parole au cœur de ce rite, les ont conformés dans leur être au modèle céleste. Mais cette conformité n'est pas uniquement le fruit de l'euchologie et d'une action ministérielle : elle procède aussi de l'action rituelle du corps de l'Église rassemblée dans un lieu (à savoir, de l'Église *locale*). Prendre, rendre grâce, donner : c'est cette action commune qui donne au rite sa forme, en anglais, *shape*. Ce mot rend mieux l'idée exprimée ici, et

²⁴² Par exemple, l'*Hadrianum* ne donne pas l'oraison de la fraction *Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi accipientibus nobis in vitam aeternam*, ce qui suggère que l'archétype du GrH est antérieur à l'introduction de cette prière dans la liturgie et donc à la source romaine de l'OR I ; et une comparaison avec la présence des officiers de la cour papale telle que l'OR I la présente et les renseignements fournis par d'autres sources montre que leur importance était dans un état d'instabilité permanente. Voir J.F. ROMANO, *Liturgy and Society in Early Medieval Rome*, p. 106.

permet de renvoyer à l'intuition fondamentale de dom Gregory Dix formulée dans le titre de sa grande œuvre, *The Shape of the Liturgy*²⁴³. Devenus corps et sang du Christ, le pain et le vin eucharistiés font à leur tour de ceux qui les reçoivent corps du Christ, c'est-à-dire Église : le rite montre lui-même ce qu'il fait. On offre le pain et le vin pour qu'ils soient transformés ; on les reçoit pour être transformé.

Mais dans son analyse de l'eucharistie, Dix avait proposé une forme (*shape*) en quatre dimensions : prendre – rendre grâce – rompre – donner. Dans la liturgie décrite par l'OR I comme dans la compréhension « dixienne », la fraction du pain est d'une grande importance, qu'on peut mettre au même niveau que le canon. Toute la fraction – rompre des pains en nombre suffisant pour communier plus de deux mille sept cents personnes devait prendre un certain temps – se trouve encadrée par les deux commixtions. La première, liée au baiser de paix et accomplie avec les *Sancta* (ou, lors d'une célébration presbytérale, avec le *fermentum*), fonctionne, selon l'expression d'Antoine Chavasse, comme un « nœud rituel²⁴⁴ », où sont superposées, ou mieux, entrelacées, l'unité des membres du corps ecclésial avec leur tête et entre eux, et la vie nouvelle qui leur est accordée par le don de la paix. Du reste, cette paix, comme le signale Enrico Mazza, est présentée par le canon romain comme fruit principal de l'eucharistie²⁴⁵. La deuxième commixtion, comme nous l'avons vu, est étroitement liée à la communion du pape, et donc articule la fraction avec la communion : la fraction est ordonnée directement à la communion. Nous avons proposé une interprétation à trois dimensions de cette deuxième commixtion :

²⁴³ Gregory DIX, *The Shape of the Liturgy*. Des détails de l'analyse de Dix sont certainement à revoir (dans son désir de lui accorder une valeur universelle, il force trop son identification de l'offertoire avec le « prendre » du Nouveau Testament : voir Brian DOUGLAS, *A Companion to Anglican Eucharistic Theology*, 2 t., Leiden, Brill, 2011-2012, t. 2, p. 385), et son œuvre est largement conditionnée par ses préoccupations personnelles (en tant qu'anglo-catholique et moine d'une communauté anglicane où la messe était célébrée selon le *Missale monasticum* tridentin, son souci majeur était de démontrer que la théologie eucharistique de l'Église d'Angleterre concordait autant avec l'héritage patristique qu'avec la liturgie romaine tridentine, une gageure digne du *Tract* XC de Newman). Mais ses intuitions fondamentales demeurent instructives.

²⁴⁴ A. CHAVASSE, *La liturgie de la Ville de Rome*, p. 26.

²⁴⁵ E. MAZZA, *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, p. 62.

- (1) La communion au corps eucharistique du Christ fonde l'unité de l'Église, exprimée peu auparavant par le baiser de paix, et exprimée de nouveau au moment de la communion du pape par la deuxième commixtion et par le dialogue *Pax tecum – Et cum spiritu tuo*.
- (2) La finalité ultime de l'unité de l'Église est la vie éternelle, ce qui est exprimé par l'oraison qui accompagne cette commixtion.
- (3) Cette oraison évoque aussi l'idée de « consécration » : une « consécration par contact », ce qui peut fort bien se comprendre dans le cadre d'une théologie eucharistique de *mîmêsis* iconique, car il s'y agit d'une conformité à un modèle dans la cohérence narrative du rite.

S'il s'agit de *mîmêsis* iconique, on peut comprendre que ces rites ne « montrent » pas simplement les dons de l'unité, de la paix et de la vie éternelle : ils les confèrent, en raison de leur conformité avec leur modèle, le rendant présent et agissant. Cette conformité au modèle peut être réalisée de diverses manières. En Syrie orientale, là où on célébrait avec AM, cette conformité était réalisée surtout par le *Malka*, donc par un rite plus que par un récit, dans ce que l'anamnèse de cette anaphore présente comme « selon la tradition, l'exemple [ou 'figure'] qui vient de toi ». À Rome, le récit de l'institution a pris un rôle de pivot, et l'influence d'Ambroise a sans doute déjà donné aux paroles du Christ une importance plus grande. Mais selon le cérémonial eucharistique romain, le peuple avec le clergé apportent le pain et le vin, tandis que le clergé le reçoit et le dépose sur l'autel lors de l'offertoire. Le rite exprime déjà ce que dira la prière sacerdotale du canon : l'acceptation du sacrifice par le Père qui le rend spirituel. Dès lors, il est possible de comprendre que du vin qui n'a pas été ainsi « consacré », mais qui a néanmoins été offert et reçu, soit marqué du « sceau » eucharistique et devienne « spirituel et acceptable » quand du vin « consacré » par la prière y est mêlé. Ce rite suffit pour faire de ce vin le sacrement du sang du Christ : en recevant l'impression du « type », il y est conformé dans son être. La cohérence narrative du rite, pris comme un tout, et dont le canon fait aussi partie, le permet.

3. L'offertoire et la communion romano-francs : « les traits nouveaux d'un *ordo antiquus* »

Comme nous l'avons vu à propos des signes de croix aux deux commixtions et de la rubrique explicative du fragment de pain que le pape laisse sur l'autel après avoir entamé le rite de la fraction²⁴⁶, la transmission textuelle de l'OR I témoigne déjà non seulement du grand intérêt des Francs pour la liturgie romaine et de leur désir de pouvoir la reproduire chez eux, mais aussi d'une tendance à modifier les rites et les textes afin de les accommoder aux préoccupations théologiques et au modèle rituel gallicans. C'est ainsi qu'on ajoute deux fois trois signes de croix symboliques – peut-être la trace d'un souci de polémique anti-arien – et on précise que l'autel ne doit pas demeurer « sans sacrifice », un peu comme Alcuin a ajouté *pro quibus tibi offerimus uel* au texte du canon grégorien. Ces tendances iront plus loin lorsque, sur la base de l'OR I, des liturgistes francs composeront d'autres *ordines* de la messe qui ne sont pas des simples variantes du document de base, mais des compositions nouvelles qui s'en inspirent, de près ou de loin, en intégrant des éléments d'origine franque et germanique, mais en les présentant la plupart du temps comme s'ils étaient des pratiques romaines. De cette manière, leurs rédacteurs ont adapté la liturgie romaine pour les églises épiscopales et monastiques de l'empire carolingien²⁴⁷ : I. Gazzola en a qualifié les grandes lignes comme « les traits nouveaux d'un *ordo antiquus*²⁴⁸ ». Dans l'édition d'Andrieu, ces *ordines* romano-francs sont du nombre de dix²⁴⁹ :

²⁴⁶ On ne sait pas trop ce qu'on fait de ce fragment, car il n'en est plus question dans la suite du texte.

²⁴⁷ I. GAZZOLA, « Comment célébrer la messe ? L'*Ordo romanus* I et ses transformations en pays franc », *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses*, 49-73, p. 59. Pour le passage de la liturgie romaine au-delà des Alpes de manière plus générale, voir Kassius HALLINGER, « Die römischen Ordines von Lorsch, Murbach und St. Gallen », *Universitas (Festschrift A. Stohr)*, t. 1, Mayence, Lenhart, 1960, p. 466-477 ; Donald BULLOUGH, « The Carolingian Liturgical Experience », *Continuity and Change in Christian Worship : Papers Read at the 1997 Summer Meeting and the 1998 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, éd. Robert N. SWANSON, Woodbridge – Rochester NY, Boydell and Brewer, SCH(L) 35, 1999, p. 29-64 ; Angelus A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier*.

²⁴⁸ I. GAZZOLA, « Comment célébrer la messe ? », p. 61.

²⁴⁹ Tableau adapté d'*ibid.*, p. 54, d'après les indications de l'édition de M. Andrieu.

Ordo	Origine	Datation	Nature	Ed. Andrieu
III, 1-2 III, 3-6	Rome Pays francs	v. 690-700 v. 750	Supplément à l'OR I Compositions franques	t. II, p. 131-133
IV	Pays francs	v. 790-800	Recension franque de l'OR I	t. II, p. 157-170
V	Rhénanie	v. 850-900	2 ^e recension franque de l'OR I	t. II, p. 209-227
VI	Metz ?	v. 850-900	3 ^e recension franque de l'OR I	t. II, p. 241-250
VII	Pays francs	v. 750-800	Signations durant le canon	t. II, p. 295-305
VIII	Pays francs	v. 850-900	Vêtements du pontife	t. II, p. 321-322
IX	Pays francs	v. 880-900	1 ^{er} ordo de la messe épiscopale	t. II, p. 329-336
X	Mayence ?	v. 900-950	2 ^e ordo de la messe épiscopale	t. II, p. 351-362
XV	Pays francs	v. 775-780	<i>Capitulare ecclesiastici ordinis</i>	t. III, p. 95-125
XVII	Pays francs	v. 780-800	<i>Breuiarium ecclesiastici ordinis</i>	t. III, p. 175-193

Nous allons d'abord relever quelques traits caractéristiques des adaptations apportées aux rites de l'offertoire et de la communion dans ses *ordines* (nous laissons de côté : l'OR VIII, exposé sur les vêtements du pontife ; l'OR IX, dont Andrieu qualifie la « valeur documentaire » d'« à peu près nulle », tant sur les usages romains que sur « les usages du pays où vivait l'auteur²⁵⁰ » ; et l'OR X, car il est un peu trop tardif par rapport à l'époque que nous étudions, et aussi parce que ses liens éventuels avec le « Pontifical romano-germanique » auraient besoin d'être reconsidérés en raison des mises

²⁵⁰ *Ordo Romanus VI* (OR VI), « Introduction », 231-238, *Les « Ordines romani »*, t. 2, éd. M. ANDRIEU, p. 237.

au point de Henry Parkes quant à l'origine de cette famille de sources²⁵¹). Puis nous examinerons dans un peu plus de détail les OR XV et XVII, car ce sont deux documents de proche parenté, et qui témoignent d'une forme assez aboutie de l'hybridation des deux rits, gallican et romain, à travers deux ou trois étapes successives qui permettent de repérer des évolutions.

L'OR III²⁵² présente un rite de la fraction sensiblement différent de celui de l'OR I : c'est le pontife qui accomplit ce rite en entier, à l'autel, aidé par quelques diacres et par « l'archiprêtre et le second ou le quatrième ou tout prêtre que veut le pontife », qui se trouvent également à l'autel. Ce n'est que s'il y a des « offrandes en sur-nombre » que d'autres prêtres, en bas des marches de l'autel, y participent²⁵³.

Parmi les modifications qu'il apporte au rit romain, l'OR IV²⁵⁴ adapte l'OR I pour une célébration face à l'orient, avec le siège de l'évêque sur le côté du sanctuaire, ce qui conduit à une réorganisation générale de l'espace liturgique²⁵⁵. Il omet la première immixtion

²⁵¹ Pour la datation de l'OR X et un lien possible avec le « Pontifical romano-germanique » (PRG), voir *Ordo Romanus X* (OR X), « Introduction », *Les « Ordines romani »*, t. 2, 339-348, p. 345-348. Pour le PRG, ses origines, et sa nature, voir Henry PARKES, « Questioning the Authority of Vogel and Elze's *Pontifical Romano-Germanique* », *Understanding medieval liturgy : essays in interpretation*, éd. Sarah HAMILTON – Helen GITTOS, Aldershot, Ashgate, 2015, p. 75-101 ; *Id.*, *The Making of Liturgy in the Ottonian Church. Books, Music and Ritual in Mainz, 950-1050*, Cambridge University Press, CSMLT Fourth Series 100, 2015 ; *Id.*, « Henry II, Liturgical Patronage and the Birth of the 'Romano-German Pontifical' », *EMEu* 28, 2020, p. 104-141.

²⁵² L'OR III est un bref document composite, formé de six fragments qui fournissent des précisions sur la description de la messe donnée par l'OR I, et dont les deux premiers sont d'origine romaine, et les quatre derniers d'origine franque. Selon Andrieu, « les deux premiers morceaux peuvent être à peu près contemporains de l'*Ordo I*, tandis que les autres sont du temps où l'*Ordo I* se répandait dans les églises et abbayes du royaume franc » ; la compilation a dû être terminée avant la fin du VIII^e siècle. Voir *Ordo romanus III* (OR III), « Introduction », *Les « Ordines romani »*, t. 2, 119-127, p. 127.

²⁵³ [...] archipresbyter et secundus uel quartus uel cui uoluerit pontifex... oblationes quas superfluas habuerit. OR III, 4.

²⁵⁴ C'est l'ouvrage d'un « liturgiste franc, désireux de travailler à la propagation du rit romain tout en ménageant les traditions indigènes » et s'inspirant « d'authentiques *ordines romani* ». Ce document a dû être mis en forme peu avant l'an 800, dans un milieu pas encore touché par la réforme carolingienne du latin. Voir *Ordo romanus IV* (OR IV), « Introduction », *Les « Ordines romani »*, t. 2, p. 137-154.

²⁵⁵ OR IV, 2-3, 18, 34, 37, 62.

lorsque c'est le pontife qui célèbre, mais le maintient lorsque c'est un autre évêque ou un prêtre qui remplace le pontife²⁵⁶. Mais il multiplie les immixtions de fragments de pain consacré dans les coupes destinées à la communion des fidèles ; le vin qu'elles contiennent est consacré à la fois par l'ajout du précieux sang prélevé du calice du célébrant²⁵⁷ et du fragment de pain consacré déposé dans le calice principal et qu'un sous-diacre a retiré du calice principal au moyen d'une petite passoire²⁵⁸. Andrieu en tire la conclusion que, pour le compilateur de l'OR IV, « le vin destiné à la communion des assistants était sanctifié par une double immixtion, l'une du précieux sang, l'autre de pain consacré », sous l'influence de « la pratique établie dans le milieu où il vivait²⁵⁹ ».

L'OR V²⁶⁰ simplifie les dispositions de l'OR I en supprimant des rites qui ne pouvaient pas être accomplis en dehors de Rome et en omettant souvent (mais pas toujours) les titres des dignitaires de la cour du pape²⁶¹. En revanche, il ajoute aussi des usages locaux, parmi lesquels : un chœur de type canonial ou monastique entre l'autel et le transept ; le siège de l'évêque se trouve à droite de l'autel ; le chant du symbole de Nicée-Constantinople est admis, pendant lequel on encense le peuple et des autels secondaires²⁶² ; on encense les oblats pendant l'offertoire ; à la fin de l'offertoire, l'évêque

²⁵⁶ *Ibid.*, 106-107.

²⁵⁷ *Ibid.*, 68-69.

²⁵⁸ *Ibid.*, 74.79.83. Voir M. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio*, p. 216-238.

²⁵⁹ OR IV, « Introduction », p. 150-151.

²⁶⁰ Cet *ordo* adapte la messe romaine aux usages francs par des emprunts aux travaux de liturgistes locaux, en particulier Amalaire et un document de la même époque connu sous le titre *Eglogae de Ordine romano* (dont il existe deux recensions, chacune représentée par un manuscrit : un de Saint-Gall, *ms* 614, texte dans PL 105, col. 1315-1322 ; l'autre à la Zentralbibliothek de Zürich, *ms* 102, texte et présentation dans J.M. HANSENS, « Le traité sur la messe du ms de Zurich », *EL* 41, 1927, 153-185, texte p. 154-155) et date de la deuxième moitié du IX^e siècle. Cet *ordo* servira de modèle à l'auteur de l'OR IX. Voir *Ordo Romanus V* (OR V), « Introduction », *Les « Ordines romani »*, t. 2, éd. M. ANDRIEU, 173-206, p. 205.

²⁶¹ Voir OR V, Introduction, p. 204.

²⁶² À l'époque de l'OR I et encore après, Rome conservait l'usage antique de n'ériger qu'un seul autel dans une église : Josef BRAUN, *Der christliche Altar*, t. 1, p. 368 ; S. DE BLAAUW, *Cultus et decor*, t. 1, p. 118. Pour le développement des messes privées, qui a favorisé la multiplication d'autels secondaires, voir C.

se tourne vers le peuple et l'invite à la prière en disant *Orate*, « Priez » ; pendant le canon, six séries de signes de croix sont prévues ; il y a une bénédiction par l'évêque après l'embolisme du *Pater*, « comme c'est la coutume dans ces régions²⁶³ ». Aussi, il fait passer une interprétation allégorique de la messe à l'intérieur de sa description, en faisant correspondre les sous-diacres aux saintes femmes au moment de la Passion ; en ceci, il est redevable à la fois d'Amalaire²⁶⁴ et des *Eglogae de ordine romano*²⁶⁵. Voici la phrase de l'OR V qui cite les *Eglogae* mise en parallèle avec les deux passages de cet ouvrage qu'elle reprend ; les passages communs aux deux textes sont en italiques, et la phrase de l'OR V a été reproduite en entier deux fois en latin :

Eglogae

Subdiaconi in ipso aspectu perseuerant usquedum fanone calix circumdatur. Tunc demum recedunt, ut praeparant calices in quo corpus Domini honorifice seruetur.

Mulieres quidem parant aromata et unguenta, unde condiatur corpus Domini, ne in puluerem redigatur. *Subdiaconi quidem, postquam uident calicem circumdatum linteo, uadunt et praeparant calices siue sindones mundas in*

OR V

Subdiaconi autem, postquam uiderint calicem, in quo sanguis Domini est, fanone circumdatum et audierint : « Sed libera nos a malo », uadunt et praeparant calices siues sindones mundas, in quibus recipiant corpus Domini, ne in terram cadat et in puluerem reuertatur²⁶⁶.

Subdiaconi autem, postquam uiderint calicem, in quo sanguis Domini est, fanone circumdatum et audierint : « Sed libera nos a malo », uadunt et praeparant calices siues sindones mundas, in quibus recipiant

VOGEL, « Une mutation culturelle inexpliquée : le passage de l'eucharistie communautaire à la messe privée », *RevSR* 54, 1980, p. 231–250 ; *Id.*, « La multiplication des messes solitaires au Moyen Âge. Essai de statistique », *RevSR* 55, 1981, p. 206–213 ; Arnold ANGENDT, « Missa specialis », *FMSt* 17, 1983, p. 153–221, réimprimé dans *Id.*, *Liturgie im Mittelalter*, p. 111–190 ; T. O'LOUGHLIN, « Treating the Private Mass as Normal. Some Unnoticed Evidence from Adomnán's *De locis sanctis* », *ALw* 51, 2009, p. 334–344.

²⁶³ OR V, 13.25.40–41.56.60. [...] *ut his partibus mos est*, 72.

²⁶⁴ AMALAIRE, *LO* III, 19, p. 349–350.

²⁶⁵ Voir OR V, « Introduction », p. 186–188.

²⁶⁶ OR V, 67.

*quibus recipiant corpus Domini, ne in terram cadat et in puluerem uertatur*²⁶⁷.

Les sous-diacres continuent à le regarder [l'autel] jusqu'à ce que l'on entoure le calice d'une étoffe.

Alors seulement ils s'éloignent, afin de préparer les calices dans lesquels le corps du Seigneur est conservé avec honneur.

Quant aux femmes, elles préparent les aromates et les parfums pour embaumer le corps du Seigneur, afin qu'il ne tombe pas en poussière. Quant aux sous-diacres, quand ils ont vu le calice entouré d'un linge, ils vont et préparent les coupes ou les toiles immaculées dans lesquelles on reçoit le corps du Seigneur, de peur qu'il ne tombe à terre et ne retourne à la poussière.

*corpus Domini, ne in terram cadat et in puluerem reuertatur*²⁶⁸.

Les sous-diacres, quand ils ont vu le calice, dans lequel se trouve le sang du Seigneur, entouré d'une étoffe, et qu'ils ont entendu : « Mais délivre-nous du mal », vont préparer les coupes ou les toiles immaculées, dans lesquelles on reçoit le corps du Seigneur,

de peur qu'il ne tombe à terre et ne retourne à la poussière.

Ici, l'explication allégorique est passée à l'intérieur de l'*Ordo* liturgique : l'OR V ne se contente pas d'expliquer comment célébrer, il cherche aussi à donner à sa manière une intelligence de la liturgie.

L'OR VII²⁶⁹ donne de nombreuses précisions sur les signes de croix à accomplir pendant le canon, et en introduit un pendant la doxologie finale²⁷⁰. Il supprime la première immixtion lorsque c'est le pape qui célèbre (ce qui ne devait pas arriver bien souvent à Metz et à Besançon), mais la garde pour d'autres célébrants. En revanche, il garde la seconde immixtion pour le pape : cela revient dans la pratique à maintenir la première immixtion romaine et à supprimer la

²⁶⁷ PL 105, col. 1325.

²⁶⁸ OR V, 67.

²⁶⁹ Œuvre d'un liturgiste franc, probablement moine d'une abbaye du diocèse de Metz ou de Besançon, entre le milieu du VIII^e et la fin du IX^e siècle, zéléateur du rit romain, mais qui n'avait aucune expérience directe de cette liturgie. OR VII, « Introduction », *Les « Ordines romani » du haut Moyen Âge*, t. 2, *Les Textes : Ordines I-XIII*, 253-291, p. 287-289.

²⁷⁰ OR VI, 6.10.13.18.

seconde²⁷¹. Enfin, il introduit un baisement de la patène ou de l'autel par le célébrant avant l'échange du baiser de paix : « Puis il donne la paix à l'autel ou à la patène et ensuite le peuple se donne la paix²⁷² ».

L'OR IX²⁷³ simplifie le cérémonial décrit par ses sources : on peut se contenter de cinq, voire trois, diacres, sous-diacres et acolytes, au lieu de sept, et il n'y a pas d'autre catégorie de ministres²⁷⁴. Il connaît l'encensement pendant le chant du *Credo*, ne retient que la première immixtion romaine et simplifie considérablement les descriptions de l'offertoire et de la communion ; pour sa distribution, on emploie des patènes, et non pas des *sacula*²⁷⁵.

Dans ces changements, à part des adaptations nées de la nécessité qui ne modifient pas le sens des rites, comme la disparition des noms des dignitaires de la cour pontificale, on constate un accroissement de rites et gestes symboliques sans portée structurante – signes de croix, encensements –, des témoignages indirects de pratiques gallicanes, comme la célébration des messes votives par la mention des autels secondaires, et aussi des simplifications qui induisent des déplacements de sens. Les changements des rites d'offertoire et de communion obscurcissent le parallélisme significatif de ces rites dans leurs formes romaines, et l'abandon de l'une ou de l'autre des immixtions prive la liturgie de la messe d'éléments structurants à forte densité symbolique.

31. L'offertoire et les rites de communion romano-francs selon l'OR XV

311. *Le Capitulare ecclesiastici ordinis : origine, contenu, caractère*

L'OR XV est un *ordo* romano-franc, dont les manuscrits portent le titre de *Capitulare ecclesiastici ordinis*, « Capitulaire de l'ordre

²⁷¹ *Ibid.*, 22-23.

²⁷² *Deinde dat pacem altario uel patenae et sic populus dat sibi pacem. Ibid.*, 21.

²⁷³ Ce document a été compilé à partir des OR I et V, en pays alémanique, vers la fin du IX^e siècle. Voir OR IX, « Introduction », *Les « Ordines romani » du haut Moyen Âge*, t. 2, *Les Textes : Ordines I-XIII*, p. 325-326.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 326 ; OR IX, 1.

²⁷⁵ OR IX, 17.19.36.21-30.40-46.

ecclésiastique²⁷⁶ » ; parmi d'autres informations sur l'année liturgique et la célébration des sacrements – en particulier des rites baptismaux²⁷⁷ –, il conserve deux descriptions de la messe : une de la messe papale, sur la base de la recension brève de l'OR I²⁷⁸, et l'autre d'une messe presbytérale, mélangeant des usages romains et gallicans²⁷⁹. Le rédacteur veut travailler à la diffusion du rit romain en pays franc, comme en témoigne son exhortation finale :

Celui en effet qui n'offre pas [le sacrifice] de cette façon, alors qu'il le sait, le fait d'une manière incorrecte et barbare, et il suit sa propre fantaisie ; ou bien il fait partie de ceux qui s'efforcent de détourner les saintes Écritures selon leurs propres désirs. Ils suivent leurs propres aspirations, et non la volonté de Dieu ou de ses saints, ils ne se plient pas à sa justice mais, cherchant à établir la leur (cf. Rm 10,3), qu'ils sachent, eux qui méprisent et abandonnent cela, qu'aucune sécurité, aucune prospérité ne peuvent advenir contre la volonté de Dieu²⁸⁰.

Mais, malgré cette mise en garde sévère, le rédacteur de l'*Ordo* n'a pas hésité à apporter au cérémonial romain un certain nombre d'aménagements en vue de son acclimatation en pays franc, tout en se gardant bien de l'avouer²⁸¹. En effet, il utilise le vocabulaire liturgique local (*candelabra* à la place de *cereostata* pour chandelier, *thuribulum* pour *thymiamaterium* (encensoir), *gradus* pour *ambo*

²⁷⁶ L'*Ordo Romanus* XV (OR XV), *Les « Ordines romani » du haut Moyen Âge*, t. 3, *Les textes (suite) : Ordines XIV-XXXIV*, éd. M. ANDRIEU, Louvain – Paris, H. Champion, SSL 24, 1951, p. 95-125, a été compilé à partir du milieu du VIII^e siècle, et terminé avant 787 : son seul témoin complet se trouve dans le ms *Saint-Gall* 349, une collection d'*ordines romani* préfacée par le texte de la lettre d'Innocent I^{er} à Decentius de Gubbio ; or, M. Andrieu a montré que cette collection a été achevée avant la réunion du II^e Concile de Nicée, ouvert le 27 septembre 787. Voir OR XV, « Introduction », 45-92, p. 92 ; « *Ordines XIV-XIX*. Introduction générale : La collection du *Sangall*. 349. Auteur et sources, date et lieu d'origine », *Les « Ordines romani » du haut Moyen Âge*, t. 3, 3-21 p. 12-13.

²⁷⁷ Pour un résumé du contenu, voir OR XV, « Introduction », p. 60-63.

²⁷⁸ *Ibid.*, 12-65 ; pour un commentaire, *ibid.*, p. 63-73.

²⁷⁹ *Ibid.*, 131-151 ; pour un commentaire, *ibid.*, p. 73-79.

²⁸⁰ *Qui enim isto modo non offert, postquam cognoverit, non recto ordine offert sed barbarico et suo arbitrio sequitur, uel eorum qui ad uoluntatem suam sacras scripturas conuertere nituntur. Hii desideria sua secuntur et non uoluntatem Dei uel sanctorum eius, neque iustitia eius sunt subiecti, sed, suam querentes statuere, sciant se, qui ista dispiciunt uel relinquunt, quia nihil aduersante Deo potest (cf. Rm 10,3) esse securum uel prosperum.* OR XV, 156.

²⁸¹ *Ibid.*, « Introduction », p. 69.

(ambon), *sacerdos* pour *presbyter* (prêtre, à l'exclusion des évêques), tandis que le vocabulaire hiérarchisé de la *schola cantorum* (les chantes) est abandonné en faveur d'un groupe de *clerici* (clercs) non-différenciés ; il supprime plusieurs prescriptions trop liées à la ville de Rome et sans objet en pays franc, comme celles concernant les diacres et sous-diacres « régionnaires », les *sequentes*, ou les préparatifs de la messe²⁸².

La première description de la messe de l'OR XV, destinée à une célébration épiscopale, demeure assez proche du modèle romain :

Malgré ces allègements, la messe décrite par le *Capitulare* [il s'agit de la première description] est bien une messe romaine. Elle ne renferme presque rien qui ne provienne, sans grande modification, de l'*Ordo romanus primus*²⁸³.

Néanmoins, on peut constater quelques modifications significatives dans ce rituel pour la messe (épiscopale), en particulier dans son offertoire et dans ses rites autour de la communion. Une modification dans le canon mérite d'être aussi mentionnée : pendant la doxologie, à Rome, l'archidiacre tenait le calice élevé près du pain qu'élevait le pape²⁸⁴, mais ici, l'évêque élève ses propres pains au-dessus du calice tenu par l'archidiacre :

Lorsqu'il arrive aux mots : « Par lui et avec lui », le pontife prend ses propres offrandes de l'autel et les met juste au-dessus du calice, que l'archidiacre tient <et élève un peu>, jusqu'à ce que le pontife ait dit à voix haute : « Dans tous les siècles des siècles »²⁸⁵.

Ainsi, d'un geste d'offrande dans un contexte de louange, où le pain et le vin eucharistiques sont rapprochés comme pour signifier qu'ils constituent une seule et même réalité, on tend à passer à un geste d'ostension.

²⁸² *Ibid.*, p. 69-70.

²⁸³ OR XV, p. 70.

²⁸⁴ OR I, 89-90.

²⁸⁵ *Pontifex uero, ut ueniret ad eum uerbum ut dicat* : « *Per ipsum et cum ipso* », *leuat oblationes proprias de altare et mittit in ore calicis, tenente ipso calice archidiacono <subleuans eum modice om. G>, usquedum dixerit pontifex alta uoce* : « *Per omnia secula seculorum* ». OR XV, 43. Cette manière de faire finira par supplanter l'usage romain et persistera jusqu'en 1965.

Les différences par rapport au modèle romain revendiqué sont plus importantes dans la deuxième description de la messe (presbytérale), comme nous le verrons plus loin.

312. Les offertoires de l'OR XV

3121. Un offertoire *more romano*

L'offertoire de la première description de la messe diffère d'abord de son modèle par sa brièveté : il comporte huit courts chapitres (27-34), contre vingt-et-un (66-87) dans l'OR I. Le rédacteur simplifie considérablement sa source : il semble que la collecte des offrandes soit bien moins importante pour ce liturgiste franc, malgré son enthousiasme affiché pour la romanité, que pour les liturges romains. Il y ajoute aussi quelques usages gallicans. L'évêque se lave les mains deux fois, au début et à la fin de l'offertoire, alors qu'à Rome, le pape se contentait de les laver après la collecte des offrandes²⁸⁶. Le premier lavement des mains ne semble pas avoir une utilité pratique, contrairement au second. D'ailleurs, à Rome, l'archidiaque se lavait aussi les mains après l'offertoire, alors que l'OR XV n'en dit rien²⁸⁷. Ces développements suggèrent un goût pour des gestes purement symboliques, indépendamment de leur portée pratique. Notre liturgiste franc a aussi ajouté une « prière d'offertoire » à dire par l'évêque avant de déposer le pain sur l'autel, avec un geste d'élévation (la tradition manuscrite a conservé ici deux lectures, sans différence importante pour notre propos) :

G (Saint-Gall)

Le pontife en dernier lieu prend ses deux [offrandes] propres dans ses mains, lève les yeux et les mains avec elles vers le ciel, et prie Dieu secrètement.
Cette prière achevée, il les repose sur l'autel²⁸⁸.

HMPR (classification d'Andrieu)

En dernier lieu il prend ses deux offrandes propres, lève les yeux et les mains avec elles vers le ciel, et prie Dieu secrètement.

²⁸⁶ OR XV, 27.30 ; OR I, 76.

²⁸⁷ OR I, 77.

²⁸⁸ *Ipse uero pontifex nouissime suas probrias duas accipiens in manus sua, eleuans oculis et manibus cum ipsis ad celum, orat ad Deum segrete et, completa oratione, ponet eas super altare.* OR XV, 33.

Cette prière achevée, il les repose sur l'autel²⁸⁹.

L'introduction d'une prière silencieuse en plus de la *super oblata*, représente une modification importante de l'architecture rituelle de la messe romaine. Mais les gestes qui l'accompagnent sont encore plus lourds de sens. Notre examen de l'offertoire gallican a montré à quel point il portait une signification sacrificielle. L'offertoire romain avait aussi un sens sacrificiel, mais exprimé de manière très différente : il montrait que c'est tout le peuple, hiérarchiquement constitué, mais en tant que corps, qui offre le sacrifice, d'abord en en présentant la matière, afin de devenir lui-même sacrifice. Ici, il semble qu'on attache moins de poids à cet aspect de l'offertoire tandis qu'on a inséré un élément de symbolique sacrificielle qu'un Ambroise réservait à la prière eucharistique : le pontife élève les mains et les yeux vers le ciel, dans le même temps que les pains. Mais le rit romain authentique n'élevait les pains qu'au moment de la doxologie finale du canon. Ainsi, on peut constater que cette modification de l'offertoire n'a rien d'anodin : elle en modifie profondément le sens et rencontrera le succès et les développements qu'on connaît, dans un déplacement de sens de l'action de grâce et la louange vers la propitiation.

3122. Un offertoire *more gallico*

La deuxième description de la messe, presbytérale, et dans un contexte monastique, comporte un offertoire très éloigné du cérémonial romain : c'est un rite essentiellement gallican :

Au moment de l'offertoire, on tient prêtes dans la sacristie les offrandes dans trois tours, ou deux, ou une, ou, s'il n'y a pas de tours, dans une patène préparée où ils doivent faire la fraction du corps du Seigneur.

Parmi les prêtres qui entourent l'autel, un ou deux s'en vont, ou plus si nécessaire : ils entrent dans la sacristie avec les diacres. Un prêtre prend dans ses mains la tour ou la patène avec les offrandes. Le diacre prend de même le calice et ils les tiennent élevés à la hauteur de leur tête.

Avant qu'ils entrent dans l'église, on chante avec ampleur et à voix haute l'antienne, à savoir « Louez le Seigneur depuis les cieux ». Les clercs (=la schola) répondent dans l'église.

²⁸⁹ *Nouissime duas oblationes suas proprias accipiens, eleuatis oculis et manibus cum ipsis ad celum, orat Deum secrete et, completa oratione, ponet eas super altare.* OR XV, 33.

Et tandis qu'eux-mêmes la reprennent, les prêtres entrent dans l'église avec les tours ou la patène et le calice, et s'avancent devant l'autel.

Ils y restent un instant, et de nouveau ils chantent l'antienne, et de même les clercs répondent à cette antienne.

Et dès que le prêtre qui célèbre la messe sort de derrière l'autel et s'avance devant l'autel, il se lave les mains.

Pendant qu'il se lave les mains, les autres prêtres et les diacres s'avancent derrière l'autel avec les offrandes et se tournent vers lui, les mains levées à hauteur de leur visage tenant les patènes et les calices ; puis ils chantent une troisième fois l'antienne, reprise une troisième fois par les clercs et eux-mêmes.

Le prêtre qui célèbre la messe vient devant l'autel et se tient debout à sa place ; et le prêtre qui, derrière l'autel, porte la tour ou la patène avec l'offrande les tend au prêtre.

Ce dernier, étendant les mains au-dessus de l'autel, les reçoit et pose l'offrande sur l'autel.

Il rend la tour ou la patène à l'[autre prêtre], qui la reporte dans la sacristie jusqu'à ce qu'il vienne pour la fraction.

De même le diacre, qui se tient derrière l'autel avec le calice, étend les mains vers le prêtre et lui donne le calice.

Celui-ci le pose sur l'autel, à droite de l'offrande, pour la consécration ; et juste après cela les clercs chantent l'offertoire, que les Francs appellent le *sonus*²⁹⁰.

²⁹⁰ [...] *cum debent offerre, habent in sacrario p[re]paratas oblationes in turres tres aut duas uel una, aut, si turres non habent, patena ipsa p[re]parata ubi corpus Domini confrangere debent. Egrediuntur de sacerdotibus qui circumstant altare unus aut duo, uel quanti necesse fuerint ; cum diaconibus ingrediuntur sacrario et accepit sacerdos in manibus suis turrem uel patena cum oblationis. Similiter diaconus calicem et eleuant eos contra capita sua. Antequam ingrediantur in ecclesia dicunt antephona alta uoce prolexe, hoc est « Laudate Dominum de celis ». Et respondit ipsa clerus in ecclesia. Et dum ipsi respondent ipsa, ingrediuntur sacerdotis cum ipsas turres uel patena seu et calicis et uadunt ante altare. Subsistunt modicum et iterum cantant antephona et item clerus respondent ipsa antephona. Et tunc primum sacerdos que celebrat missas egreditur de p[re]altare et uenit ante altare, lauat manus suas. Et dum ipse lauat manus suas, illi alii sacerdotes uel diaconi cum ipsas oblationis transeunt p[re]altare et uertunt se ad altare, eleuatis manibus contra capita sua, tenentes ipsas patenas uel calices et iterum cantant tercio ipsa antephona et respondent ea clerici et ipsi tercia uice. Tunc uadit ille sacerdos qui missas celebrat ante altare, stat in locum suum ; et tunc illi sacerdos, qui p[re]altare tenet ipsa turre uel patena cum oblatione porrigit ad illum sacerdotem. Ille uero, extensas manus super altare, accepit ea et ponit ipsam oblationem in altare. Illa uero turre uel patena reddit ei et reportat ea in sacrario, usquedum ad confrangendum ueniat. Similiter et diaconus, qui cum calice p[re]altare stare uidetur, extendit manus suas ad sacerdotem, dat ei calicem. Ille uero ponit ipsum super altare, de dextera parte iuxta oblationem ad consecrandum ; et post hoc statim clerus canit offerenda, quod Franci dicit sonum.* OR XV, 133-144.

Ici, tout est symbolique : c'est une mise en scène dramatique, dans le même esprit que le rite décrit et commenté par le Pseudo-Germain, qui exalte le pain et le vin – les prêtres et le diacre tiennent les tours et le calice à hauteur de tête – qui vont devenir le corps et le sang du Christ, et qui « a pour but de manifester qu'ils représentent symboliquement le Christ²⁹¹ ».

La description se termine ainsi :

Si on se trouve dans un monastère, c'est l'abbé qui offre l'oblation, ou à sa place et en son nom son second, ou un prêtre, ou l'*archiclauius*, et après eux les *deuuti* et les bons chrétiens²⁹².

Comment interpréter ce paragraphe ? Trois possibilités se présentent. (a) C'est l'apport de la matière pour l'eucharistie par le peuple selon le mode gallican. Mais cet apport semble avoir eu lieu avant la messe : toute la préparation matérielle, si longuement décrite dans l'OR I, devait avoir lieu en privé, avant l'action rituelle proprement dite. En conséquence, cette mention ne serait pas à sa place ici. (b) C'est effectivement l'apport gallican par le peuple du pain et du vin, mais après la grande procession des oblats. Cela n'est pas impossible, mais un tel agencement semble peu probable puisque l'*ordo* ignore la nécessité de trier, sélectionner et préparer (en particulier le vin antique, épais et riche en dépôt) ces dons avant de s'en servir. (c) C'est une tentative, plutôt maladroite, d'insérer dans un rituel gallican un élément d'offertoire « populaire » à la romaine. Il ne nous semble pas possible de trancher la question, faute d'éléments décisifs. Mais on peut affirmer que dans l'ensemble, cet offertoire constitue une action principalement cléricale où le peuple, s'il est présent (mais on se trouve dans un monastère), joue un rôle plutôt marginal. L'attention est focalisée, non pas sur l'action du corps ecclésial rassemblé, mais sur le pain et le vin, symboles du corps et sang du Christ, dans une ambiance de louange.

²⁹¹ P. BERNARD, *Transitions liturgiques*, p. 179.

²⁹² *Et tunc, si in monasterio fuerit, offert abba oblatione, siue secundus seu presbiter uel arciclauius in loco suo pro ipso abbate et p[re] ipsis [intell. post ipsos] deuoti uel boni christiani.* OR XV, 145. L'*archiclauius* est le moine chargé de la garde de l'église et du matériel liturgique, équivalent en quelque sorte du sacristain, et qui peut représenter l'abbé à l'offrande. Voir OR XVIII, 6, t. 3, p. 198, n. 4. Les *deuuti* sont de pieux laïcs vivant au monastère, un peu comme les oblats réguliers contemporains.

313. Les rites de communion de l'OR XV

3131. Des rites de communion *more romano*

Les rites de la fraction et de la communion de la première description de la messe de l'OR XV (n. 50-62) ressemblent à une version simplifiée de ceux de l'OR I, surtout par la suppression de tout ce qui est spécifiquement romain, en particulier la hiérarchisation de la distribution de la communion : qui la donne, à quelles personnes, et dans quels lieux. Nous en retiendrons quelques points plus significatifs.

La différence la plus importante concerne les immixtions : le rédacteur de l'*ordo* maintient les deux, mais elles sont accomplies toutes les deux avec du pain consacré à la messe en cours, ce qui en fait un doublet sans signification²⁹³. Il ne fait pas mention de l'adoration des *sancta* au début de la célébration²⁹⁴ ; comme le dit très justement M. Andrieu, une coutume tellement liée à la ville de Rome ne pouvait pas être transplantée ailleurs²⁹⁵. Mais, puisque le rédacteur a tenu à conserver les deux immixtions, il s'est trouvé obligé de les faire faire avec du pain consacré dans la même messe. Ainsi, de deux rites parallèles ayant chacun leur signification propre, on aboutit à deux rites essentiellement identiques :

Après l'oraison dominicale, le diacre la [patène] pose sur l'autel pour la fraction.

Le pontife dépose dans cette patène les deux offrandes propres dont nous avons parlé, il en détache un morceau qu'il met dans le calice, en traçant trois fois une croix et en disant : « Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous ».

Tous ayant répondu : « Et avec votre esprit », le peuple accomplit [le baiser de] paix.

Après cela, le seigneur apostolique retourne à son siège²⁹⁶.

²⁹³ À ce propos, Andrieu va jusqu'à dire que « notre anonyme a défiguré son modèle ». OR XVII, « Introduction », p. 72. Ce jugement de valeur est sans doute excessif.

²⁹⁴ Comme dans OR I, 48.

²⁹⁵ OR XVII, « Introduction », p. 72.

²⁹⁶ *Post ipsam uero orationem dominicam, inde ponet eam [intell. patenam] diaconus super altare ad confrangendum. Et pontifex duas oblationis proprias, quas diximus, ponet in ipsa patena et frangit modicum de ipsa oblatione et mittit in calice, ter faciendo crucem,*

La fraction est alors accomplie par les évêques, les prêtres et les diacres, assistés par les acolytes ; puis l'archidiacre prend le calice et le donne à un sous-diacre qui l'apporte au siège²⁹⁷ :

Celui-ci le porte au seigneur apostolique, le pontife reçoit une parcelle du corps du Seigneur dans sa main, il y communie et dépose ce qui reste dans le calice,

G

et reçoit le calice de la main du sous-diacre et se confirme²⁹⁸.

HMPR

en traçant une croix sur le calice que tient devant lui un archevêque, et le pontife communie dans ce calice. Alors l'archidiacre enlève le calice de l'autel et le donne à l'archevêque, qui le porte²⁹⁹.

L'OR XV maintient ici l'annonce par l'archidiacre de la station suivante³⁰⁰.

En ce qui concerne le vin destiné à la communion du peuple, l'OR XV dit sans ambiguïté que, dans les calices pour la communion du peuple, qui contiennent du vin non-consacré, on verse un peu de vin consacré du calice du pape : « Dans tous les vases que tiennent les acolytes, il [l'archidiacre] verse du vin du saint calice pour confirmer le peuple³⁰¹ ».

et dicit : « Pax Domini sit semper uocum [sic]. Respondentibus omnibus : « Et cum spiritu tuo », facit populus pacem. Hoc facto, dominus apostolicus redit ad sedem suam. OR XV, 46-49.

²⁹⁷ *Ibid.*, 50-55.

²⁹⁸ *Ille [intell. subdiaconus] uero portat ipsum ante domno apostolico et ita pontifex accepit particulam corporis Domini in manu sua, communicat ex eo et quod remanet ponit in calice, et accepit calicem de manu subdiaconi et confirmat. Ibid. [G], 55.*

²⁹⁹ *Ille [intell. subdiaconus] uero portat ipsum ante domno apostolico et ita pontifex accepit particulam corporis Domini in manu sua, communicat ex eo et quod remanet ponit in calice, faciens crucem, tenente archiepiscopo ante pontificem ipsum calicem et communicat pontifex ex eo. Tunc archidiaconus leuans calicem de altari et tradit eum archiepiscopo, ille uero portans ipsum. Ibid. [HMPR], 55. La mention de l'archevêque est pour le moins surprenante. Pour l'expliquer, Andrieu propose une transposition de l'*episcopus primus* de OR I 110 (OR XV, p. 107-108, n. 55). Quoi qu'il en soit, la rédaction de ce paragraphe dans la version des ms HMPR est assez confuse.*

³⁰⁰ OR XV, 56.

³⁰¹ *Et sic per omnia uasa, quod accoliti tenere uidentur, de calice sacro ponit ad confirmandum populi. OR XV, 57.*

Enfin, le pape donne la communion aux membres du clergé, puis aux laïcs « qui peuvent tendre la main jusqu'à lui³⁰² », ce qui montre que la communion était encore donnée dans la main, dans le milieu où ce document a été mis au point. Mais, comme pour l'offertoire, la hiérarchisation complexe qui caractérisait le rit romain à ce moment-là, est éliminée : on dit simplement que c'est un prêtre qui donne le calice aux évêques, aux prêtres et aux diacres ; c'est un diacre qui le donne aux sous-diacres et aux laïcs, tandis que les évêques et les prêtres leur distribuent le pain consacré³⁰³.

3132. Des rites de communion *more gallico* ?

Quant aux rites de communion de la deuxième description de la messe de l'OR XV, ils sont d'une grande simplicité ; contrairement à l'offertoire de cette même messe, ils n'ont pas grande-chose de gallican. Il s'agit plutôt d'une reprise très simplifiée des usages romains :

Le prêtre la [la patène] prend, la pose sur l'autel pour la fraction, comme on l'a dit, et il accomplit tout avec la révérence voulue, comme on l'a dit souvent auparavant.

Quand le prêtre a consacré le corps et le sang de notre Seigneur Jésus Christ et dit : « Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous », que tous ont répondu : « Et avec votre esprit », aussitôt, ainsi que nous l'avons dit plus haut, le clergé et le peuple doivent se donner la paix mutuellement là où ils se trouvent.

Puis le prêtre, et s'il y a avec lui d'autres prêtres ou des diacres, font la fraction du corps du Seigneur, pendant que les clercs chantent tout du long « Agneau de Dieu, qui enlèves ».

Après cela, le prêtre communie, ainsi que les autres prêtres et ministres. Le clergé entonne immédiatement l'antienne avec le psaume du jour ; et si plusieurs clercs et le peuple communient, il chante tout le psaume avec l'antienne³⁰⁴.

³⁰² [...] qui manus suas extendere ad ipsum putuerit. *Ibid.*, 59.

³⁰³ *Ibid.*, 58-60.

³⁰⁴ Et tunc accepit sacerdos, ponit ea super altare ad confrangendum, sicut dictum est, et complet omnia cum decore, ut decet, sicut sepius iam dictum. Cum autem consecrauit corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi et dixerit : « Pax Domini sit semper uobiscum », et respondentibus omnibus : « Et cum spiritu tuo », statim, sicut supra dictum est, debet clerus uel populus inter se pacem facere ubi stare uidentur. Et postea ipse sacerdos, si habit alius sacerdotis secum uel diaconibus, confrangunt ipsum corpus

Pour ce qui concerne l'immixtion, le rédacteur semble ici avoir fait un choix opposé à celui qu'il a fait dans sa première description : au lieu de garder deux immixtions, il les a simplement supprimées, ce qui est assez étonnant, vu la grande importance de ces rites dans l'ensemble de l'Occident latin. On voit aussi que la présence d'un clergé (prêtres et diacres) nombreux n'est pas supposée : le prêtre se fait assister pour la fraction s'il y a un autre prêtre ou des diacres près de lui. Aussi, la communion de ces prêtres et diacres est supposée, mais pas celle de la schola ou du peuple, qui n'est mentionnée que comme une possibilité : contrairement aux autres descriptions de la messe, la communion du peuple ne va pas de soi.

32. L'offertoire et les rites de communion romano-francs selon l'OR XVII

321. *Le Breuiarium ecclesiastici ordinis : origine, contenu, caractère*

Dans les deux manuscrits du VIII^e siècle qui en ont conservé le texte, l'OR XVII porte le titre de *Breuiarium ecclesiastici ordinis*, « Abrégé de l'ordre ecclésiastique³⁰⁵ ». Cette compilation à partir des *ordines* XV et XVI, dont il reprend presque tous les éléments, présente l'ensemble du cycle liturgique annuel, avec également, un *ordo* des lectures et des indications pour les offices pour les morts³⁰⁶. Ses paragraphes 17 à 63 donnent une description de la messe ; cette présentation occupe la même place dans la compilation que la première description de la messe (papale) dans l'OR XV, mais en la simplifiant. L'OR XV avait déjà simplifié le cérémonial de l'OR I, l'adaptant aux possibilités d'une célébration épiscopale au pays franc ; l'OR XVII simplifie davantage sa source romano-franque (l'OR XV) pour l'adapter à une célébration presbytérale dans un monastère. Les

Domini, cantantibus interim clericis semper « Agnus Dei, qui tollis ». Et post hoc communicat sacerdos uel citeri sacerdotis seu et ministri. Statim incipit clerus antephonam sallere, cum psalmo de ipso die pertenente, et si plures clerici uel populus communicauerit, totum psalmum canet cum antephona. Ibid., 147-151.

³⁰⁵ L'*Ordo Romanus* XVII (OR XVII), *Les Ordines romani*, t. 3, éd. M. ANDRIEU, p. 175-193, a été compilé entre environ 780 et 790, dans l'est de la France, dans un lieu sous l'influence du monastère de Luxeuil : voir OR XVII, « Introduction », 157-172, p.170-172.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 161-163.

évêques assistants, l'archidiacre, l'archiprêtre, les sous-diacres régionnaires ont tous disparu : le prêtre qui célèbre est assisté par d'autres prêtres, par des diacres et par des sous-diacres, sans qualification particulière. Ainsi, comme la première description de la messe de l'OR XV – tout en se présentant comme une messe papale –, s'était en réalité débarrassée de tout ce qui était proprement papal et romain pour devenir une messe épiscopale, l'OR XVII a ôté de son modèle tout ce qui relevait d'une célébration épiscopale, pour l'adapter à un usage presbytéral et monastique. Ce nouveau type de messe pouvait être aisément transposé d'un contexte monastique à un contexte « paroissial » : de fait, elle est bien plus proche de la messe médiévale du deuxième millénaire que de la messe romaine de l'Antiquité tardive³⁰⁷.

322. L'offertoire de l'OR XVII

Les deux endroits de l'OR XVII où on trouve des innovations significatives par rapport à son modèle sont l'offertoire et la communion³⁰⁸. Il donne deux rites alternatifs pour l'offertoire. Dans tous les cas, le prêtre se lave les mains avant l'offertoire, comme dans d'autres rituels romano-francs³⁰⁹. Puis la première possibilité est une version des usages romains simplifiée encore par rapport à la première messe de l'OR XV dont elle dépend :

Ensuite, dans un monastère où on permet l'accès au peuple ou aux femmes, le prêtre descend de son siège avec les diacres et reçoit les offrandes du peuple. Et le prêtre pose ces offrandes sur un linge qu'un acolyte tient devant sa poitrine.

De même, les diacres reçoivent le vin et le mettent dans des vases d'argent ou des calices que tiennent les acolytes.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 165-169.

³⁰⁸ On peut aussi signaler qu'au début de la messe, le prêtre se prosterne et prie en silence : « Puis il s'approche près de l'autel et, allongé par terre de tout son long, répandant la prière pour lui ou pour les péchés du peuple, jusqu'à la fin de l'antienne d'introït avec psaume et *Gloria*, avec les versets à reprendre. » *Inde prope accedat ad altare et, prostrato omni corpore in terra, fundens orationem pro se uel pro peccata populi, usquedum antiphona ad introitum cum psalmo et « Gloria » cum uersos repetendum dixerint.* OR XVII, 25. Comme le signale Andrieu, les livres liturgiques de la génération suivante fourniront des apologies à réciter à ce moment-là : ce serait donc le premier témoignage de ce qui deviendra les « prières en bas de l'autel ». Voir OR XVII, « Introduction », p. 168.

³⁰⁹ OR XVII, 37.

Ayant reçu ces offrandes, ils retournent à leur siège, et de nouveau [le prêtre] se lave les mains³¹⁰.

La seconde possibilité est une version du rituel gallican, aussi simplifiée par rapport à sa source, la deuxième messe de l'OR XV :

Dans un monastère où n'entrent pas de femmes, une fois que le prêtre s'est lavé une première fois les mains, les prêtres entrent avec les lévites [*i.e.* les diacres] dans la sacristie et prennent les offrandes. Ils sortent en procession de la sacristie. Ils offrent au-dessus de l'autel, tandis que les frères chantent l'offertoire³¹¹.

Quelle que soit l'option prise, comme dans l'OR XV, le prêtre élève ensuite les pains qu'il offre lui-même et prie, avant de les déposer sur l'autel ; cependant, l'OR XVII innove par rapport à son modèle en étendant ce geste au vin :

Ensuite le prêtre s'avance devant l'autel et prend ses propres offrandes ; levant les yeux et les mains, avec celles-ci, vers le ciel, il prie le Seigneur. Et il les pose sur l'autel.
Il offre le vin de la même façon³¹².

On peut constater une tendance à développer les actions et les prières du prêtre célébrant pendant l'offertoire, alors que, tant dans le rit romain ancien que dans les liturgies de type gallican, cette partie de la messe était essentiellement une action collective (et dont la dimension communautaire était particulièrement développée à Rome), accompagnée d'un chant, et à Rome conclue par une seule et brève oraison. Cette tendance se poursuit dans le déroulement de la messe : « Alors le prêtre demande aux autres prêtres à droite et à

³¹⁰ *Inde uero in monasterio, ubi populus uel feminis licitum est introire, descendens sacerdos a sede sua cum diaconibus et accepit oblationes a populo. Et ponet sacerdos ipsas oblationes in lentea quas acoletus ante pectus suum tenere uidetur. Similiter diaconi accipient uinum et ponunt in uascula argentea, uel calices, quos acolithi tenere uidentur. Acceptas autem ipsas oblationes, reuertentur ad sedem suam. Et iterum lauet manus. Ibid., 38-40.*

³¹¹ *Item in monasterio ubi non ingrediuntur femine, postquam primitus sacerdos lauaret manus, ingrediuntur sacerdotes cum leuitas in sacrario et accipient oblationes. Et procedant de sacrario. Et offeruntur super altare, canentibus interrim fratribus offerturia. Ibid., 41.*

³¹² *Inde uero accedens sacerdos ante altare et accipiens proprias oblationes, eleuatis oculis et manibus cum ipsis ad celum, orat ad Dominum. Et ponet eas super altare. Similiter offerat et uinum. Ibid., 42-43.*

gauche de prier pour lui³¹³ ». Nous avons déjà rencontré dans l'OR V une demande adressée par l'évêque célébrant au peuple les invitant à la prière, sans autres précisions, en disant le mot *Orate*, « Priez »³¹⁴. Quelle était la nature de la prière attendue ? Demandait-il au peuple de s'unir à la prière sacerdotale du canon en tant que prière de toute l'Église, ou de prier pour lui, en tant que grand prêtre, au seuil du *sacrificium tremendum* ? Si on ne peut pas répondre avec certitude, la formulation de l'OR XVII donne à penser que c'est la seconde réponse qu'il faut privilégier. Mais ici, ce n'est même pas le peuple qui doit prier, mais les prêtres autour du célébrant, ce qui accentue encore la vision sacerdotale du culte qu'avait le rédacteur du *Breuiarium*, comme sans doute aussi son milieu.

323. Les rites de communion de l'OR XVII

La description de la fraction et de la communion est très succincte.

Après l'oraison dominicale, et la prière qui suit, le prêtre prend les ofrandes et les pose sur la patène. Il en détache un morceau qu'il met dans le calice, en traçant trois fois une croix et il dit : « Que la paix du Seigneur soit toujours avec vous ».

Et le peuple accomplit [le geste de] paix³¹⁵.

Comme dans son modèle, l'OR XV, le *Breuiarium* garde l'écorce de la première fraction romaine, mais, par son abandon inévitable de l'emploi des *sancta*, la vide de sa signification de rite d'unité à double niveau, ce qui fut mis en lumière par A. Chavasse. C'est dorénavant un rite en quête de sens.

Après l'immixtion vient la fraction, qui a lieu maintenant, au moins pour les prêtres, sur l'autel. Puis les prêtres et les diacres communient, sans que l'*Ordo* donne d'autres précisions sur le déroulement de ce rite :

³¹³ *Tunc uero sacerdos dextera leuaque aliis sacerdotibus postulat pro se orare. Ibid.*, 45.

³¹⁴ OR V, 56.

³¹⁵ *Sacerdos uero post orationem dominicam, oratione subsecuta, accipiens oblationes et ponet ipsas in patenam. Et frangit modicum de ipsa oblatione et mittit in calicem, ter faciendo crucem, et dicit : « Pax Domini sit semper uobiscum ». Et facit populus pacem. OR XVII, 56-57.*

Puis les prêtres fractionnent ces offrandes au-dessus de l'autel si nécessaire ; les diacres à côté de l'autel, le sous-diacre tenant la patène devant eux, fractionnent ces offrandes, tandis que les frères chantent l'« Agneau de Dieu ».

Ensuite les prêtres et les lévites, dans leur ordre, communient³¹⁶.

Toutes les indications sur les vases et les lieux, l'ordre de la communion et ses lieux, ont disparu. En réalité, elles n'avaient plus d'objet en dehors de Rome ; c'est sans doute par une évolution assez naturelle que le respect pour le texte romain a conduit dans un premier temps à les conserver, puis à les simplifier tout en gardant leur souvenir. Avec le temps, la pratique réelle a fini par faire oublier les principes, faisant disparaître les éléments romains qui n'avaient plus de portée. Mais un autre rite romain persiste dans le *breuiarium* : l'annonce de la station, devenu annonce des prochaines fêtes :

Ensuite le diacre, recevant le calice à la partie droite de l'autel, l'élève dans ses mains, annonce les fêtes de saints pour la semaine qui arrive, en disant : « Telle férie qui arrive, c'est la fête de sainte Marie », ou « d'un confesseur » ou « d'un autre saint », selon les indications du martyrologe. Et tous répondent : « Nous rendons grâce à Dieu »³¹⁷.

Cette annonce demeure, mais sans mention de la station romaine. C'est le même type d'évolution que dans l'ensemble de l'OR XVII. C'est aussi la seule mention du calice pendant les rites de communion. Le *Breuiarium* n'explique pas comment mettre à disposition suffisamment de calices pour tous ceux qui devaient communier : son compilateur n'a pas jugé utile de garder la mention de l'OR XV du vin consacré à verser du grand calice dans les coupes pour la communion du peuple, et qui résume les dispositions des documents encore plus anciens. Est-ce un signe d'une prise en compte réaliste d'une diminution qui s'est déjà fait sentir du nombre des

³¹⁶ *Deinde uero sacerdotes confrangunt ipsas oblationes super altare si necesse fuerit, diaconi uero iuxta altare, tenente subdiacono ante ipsos patenam, et confrangunt ipsas oblationes, canentibus interrim fratribus : « Agnus Dei ». Deinde communicant sacerdotes et leuite in ordines suos. Ibid., 58-59.*

³¹⁷ *Postea quidem accipiens diaconus calicem in dexteram partem altaris, eleuans eum in manibus suis, pronuntians natalicia sanctorum in ipsa ebdomata uenientia, ita dicendo : « Illa feria ueniente, natale est sanctae Mariae », aut « confessoris », uel « alius sancti », qualis euenit secundum martirilogium. Et respondent omnes : « Deo gratias ». Ibid., 60.*

communiant, qu'on ne se trouve pas obligé de prévoir leur communion au sang du Christ ? C'est possible, mais on ne peut pas répondre de manière certaine. Le *Breuiarium* laisse entendre que le peuple continue à venir communier, mais encore une fois, il ne donne pas de détails sur la manière de faire : « Après cela, pendant qu'on chante l'antienne de communion et que tous communient, le prêtre donne l'oraison³¹⁸ ».

4. Une réforme liturgique à la recherche de sa propre compréhension : entre herméneutique et *mîmêsis* dramatique

4.1. Recherche de sens et allégorie

À l'issue de ce parcours, nous sommes en mesure de constater les différences entre les sources pour les actions rituelles des liturgies gallicanes et insulaires, d'une part, et celles pour les liturgies romaines et romano-franques d'autre part. En ce qui concerne les liturgies non-romaines, hormis les sources comme les canons conciliaires qui donnent des renseignements épars et indirects, les documents qui fournissent des descriptions suivies – quoiqu'incomplètes –, de l'action liturgique, sont des commentaires. Leur but n'était pas de décrire l'action de manière à ce que le lecteur puisse la reproduire, mais de lui permettre de mieux la comprendre afin de mieux la célébrer et en vivre. Ils supposent donc que la liturgie qu'ils commentent soit connue de leurs lecteurs. En outre, ils commentent, non pas des liturgies gallicanes sans mélange de romanité, mais des rites qui ont déjà connu une certaine romanisation. Le Missel de Stowe, qui conserve le manuscrit le plus ancien du Commentaire irlandais de la messe, témoigne d'une liturgie presque en crise de développement : son *ordo missae* avait été romanisé par l'incorporation d'une version du canon romain, mais Moelcaich a tenté de revenir en arrière, en y remettant des éléments de sa tradition native. La liturgie que commente le Pseudo-Germain est aussi une liturgie en voie de romanisation et, comme le dit M. Smyth, le commentateur « fausse la perspective en privilégiant certains rites ou en négligeant

³¹⁸ *Post hec, canentibus interrim antiphonam ad communionem, communicantibus autem omnibus, dat orationem sacerdos. Ibid., 61.*

d'autres en fonction des symboles qu'il entend explorer³¹⁹ ». Ce sont les premiers commentaires de la liturgie latine qui nous sont parvenus : il semble bien que ce genre littéraire soit né en Occident latin parce que les changements liturgiques en cours ont provoqué un besoin de comprendre. Toutefois, ce que ces documents expliquaient ne portait pas sur les nouveautés, mais sur les rites anciens qui s'étaient encore conservés. Donc il semble qu'ils visaient aussi à montrer le bien-fondé des usages natifs face aux nouveautés, et ainsi à les défendre contre des partisans du changement. En ce cas, le Pseudo-Germain, l'auteur du Commentaire, et Moelcaich portaient tous les couleurs de la même équipe des irréductibles non-romains.

Mais s'ils jouaient dans la même équipe, ils ne suivaient pas la même stratégie. Dans ce que nous avons vu de sa première Lettre, le Pseudo-Germain demeure fidèle à une vision typologique dans la ligne de la *mímêsis* symbolique : les symboles qu'il commente ne sont pas des signes arbitraires, mais l'écorce de réalités cachées qu'ils mettent à la portée de ceux qui s'en approchent avec foi. Pour l'auteur du Commentaire, il semble nécessaire de distinguer deux plans. La liturgie qu'il commente, comme celle du Missel de Stowe, est aussi porteuse de cette *mímêsis* symbolique, qui demeure présente dans son Commentaire. Mais il fait appel aussi à une autre forme d' *ἀλληγορία* que nous avons désignée comme *mímêsis* dramatique, à comprendre comme une « allégorie métaphorique » : par exemple, lorsqu'il superpose les rites de la messe aux événements de la vie du Christ, ou présente les différentes manières de disposer les fragments de pain fractionné sur la patène. Dans le premier cas, il s'agit d'une réalité qui se manifeste non pas sous ses « indices normaux de signalisation », mais « par l'intermédiaire d'une manifestation sensible qui ne [lui] appartient pas en propre³²⁰ ». Dans le second, il s'agit d'une simple métaphore, où le rite devient prétexte pour dire autre chose.

Les sources pour le rituel romain de la messe sont d'une autre nature. Nous avons tenu compte uniquement de quelques éléments de l'OR I, mais l'OR II et les parties romaines de l'OR III n'en

³¹⁹ M. SMYTH, *Ante altaria*, p. 32.

³²⁰ Je reprends ici la terminologie de R. BÉRAUDY, « Les catégories de pensée de Rattramne », p. 171.

différent guère. Ce sont des descriptions, pas à pas, pour des personnes qui ne les connaissent pas et qui pourraient vouloir les reproduire chez eux. Elles ne cherchent pas à expliquer le pourquoi des rites (sauf une fois, justement dans un ajout franc à l'OR I³²¹), mais le comment. Néanmoins, ces descriptions donnent à voir des rites qui, par leur cohérence narrative même, sont porteurs d'une *mimêsis* iconique, qui conforment ceux qui y participent à la réalité dont les rites portent le sceau. L'Église rassemblée reçoit son unité dans l'action de prendre du pain, de rendre grâce, de le rompre et de le recevoir de nouveau ; et, comme le pain a été changé, ceux qui le prennent sont changés à leur tour par le don de la paix.

Les *ordines* romano-francs sont de la même nature littéraire que les *ordines* romains, dans la mesure où ils décrivent des rites. Mais ils en diffèrent de deux manières importantes :

- (1) Ce ne sont pas de simples descriptions, mais des documents « engagés » : leurs auteurs veulent être suivis, car ils entendent promouvoir la liturgie romaine, ou au moins ce qu'ils prennent pour telle, même s'ils ne sont pas aussi explicites que l'auteur du *Capitulaire* (OR XV), qui affirme que « tout prêtre qui désire offrir le sacrifice à Dieu dans les règles » doit le faire « selon les saintes prescriptions des Pères orthodoxes et du bienheureux et glorieux siège de l'apôtre saint Pierre³²² ». De même, Martin Klöckener a signalé que l'auteur de l'OR IX, qui essaie d'adapter l'OR I, qu'il connaît par l'intermédiaire de l'OR V, à un usage en pays franc, se sert d'un « vocabulaire normatif » et emploie souvent le terme *debet*, « il faut » ou « on doit », absent de ses sources³²³. Ce ne sont plus de simples textes descriptifs (mais qui se sont transmis dans le but d'influencer des pratiques), mais des textes qui se veulent de plus en plus normatifs.

³²¹ OR I, 105.

³²² [...] *om[nis] sacerdos q[ui] desiderat racionabiliter sacrificium Deo offerre [...] secundum sanctae institutionis orthodoxorum patrum, beati atque gloriosa sedis sancti Petri apostoli*. OR XV, 155.

³²³ M. KLÖCKENER, « L'importance des sources liturgiques pour la connaissance de la pensée et des mentalités médiévales », *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses*, 13-45, p. 17.

- (2) Comme les textes qui décrivent des rites tels qu'ils étaient pratiqués à Rome, les documents romano-francs ne cherchent pas à expliquer ce qu'ils décrivent (sauf exception, comme les passages de l'OR V qui dépendent des *Eglogae de ordine romano*). Mais, comme pour les *ordines* romains, leurs descriptions révèlent des modes de fonctionnement et de compréhension de la liturgie. Comme le dit Isaïa Gazzola :

La liturgie romaine reçue en pays franc est [...] transformée pour correspondre aux besoins spirituels et à ce que l'on peut bien appeler une théologie de la messe propre aux mentalités franques. Les *Ordines* romano-francs sont les témoins de cette recherche d'adéquation entre la célébration des mystères chrétiens et les cultures qui les reçoivent³²⁴.

Parmi les transformations, signalons ceci :

- a) Les documents focalisent leur attention de plus en plus sur le clergé, tandis qu'ils parlent moins des laïcs. Là où l'apport des pains et du vin à la manière romaine est maintenu, – ou, plus exactement, là où on cherche à introduire cet apport –, on s'intéresse de moins en moins aux détails de son exécution. Là où on maintient une procession d'offertoire à la manière gallicane, elle est présentée comme purement cléricale, avec une possibilité, comme en supplément, d'un apport par le peuple. Même s'il peut s'agir en réalité de circonstances où la persistance des formes natives ont résisté plus longtemps aux importations rituelles – et non pas d'un désir de marginaliser les laïcs –, l'effet était de modifier l'équilibre de la messe romaine et la symétrie symbolique entre l'offertoire et la communion. De même, on s'occupe de moins en moins de l'ordonnance de la communion. Ces évolutions, en éliminant la cohérence narrative des rites, évacuaient dans le même temps la *mimêsis* iconique qui y était à l'œuvre.
- b) Ce recentrement sur le clergé, dans un contexte où une spiritualité pénitentielle remplaçait la spiritualité baptismale de la période patristique³²⁵ – comme en témoignent les « messes votives » étudiées plus haut –, s'est accompagné d'une conscience

³²⁴ I. GAZZOLA, « Comment célébrer la messe ? », p. 65.

³²⁵ Transformation étudiée sur un temps long par André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIII^e–XIII^e siècle*, Paris, Seuil, « Points histoire » 184, 1994².

accrue de la nécessité de prier pour que le prêtre qui célèbre puisse s'approcher d'un si grand mystère malgré son indignité. Cette tendance s'observe dans l'euchologie, comme dans l'apologie sacerdotale du formulaire de messe pour le jour de Pâques dans le *Missale Gothicum*³²⁶, mais aussi dans la prière silencieuse au bas de l'autel, et dans la demande faite par le célébrant à l'assistance (soit à tous, soit aux clercs qui l'entourent), à la fin de l'offertoire, de prier pour lui. Cet apport pénitentiel et de tendance individualiste, affaiblit aussi l'architecture rituelle, spirituelle et théologique de la messe romaine. Au lieu d'être une action – au sens le plus littéral du terme –, de toute la communauté rassemblée, et qui montrait que tous offraient ensemble, chacun à sa place, elle tend à être l'agrégat des prières individuelles pour celui qui accomplit seul le sacrifice pour le bien de tous.

- c) Une multiplication de gestes rituels, comme les encensements pendant le *Credo* et l'introduction de nombreux signes de croix pendant le canon, modifient aussi l'économie symbolique de la messe. Ces symboles ne forment pas un tout cohérent qui en donne le sens, mais des signes individuels ayant chacun son sens particulier. Les liturgies gallicanes fonctionnaient sous le mode de la *mîmêsis* iconique. Cependant, des gestes nés dans ces milieux et transplantés ensuite dans la liturgie romaine perdaient l'enracinement théologique et rituel qui permettait de comprendre qu'ils pouvaient correspondre réellement à ce qu'ils signifiaient, comme la fraction pouvait identifier le pain eucharistique dans son être même au corps du Christ brisé sur la croix. Ils passaient donc du côté de la *mîmêsis* dramatique, des rappels symboliques susceptibles d'instruire l'esprit et l'exciter à la dévotion.
- d) Des gestes majeurs de la messe romaine – les deux immixtions autour desquelles s'organisait la narration symbolique des rites du baiser de paix, de la fraction et de la communion –, sont devenus illisibles en s'éloignant de l'*urbs* et en étant arrachés à leur enracinement géographique et historique. Ils sont devenus des rites en quête de sens. Cette quête a eu trois conséquences : un

³²⁶ GaG 275.

affaiblissement du sens communautaire de la messe comme source de l'unité de l'Église ; l'abandon de l'une des commixtions ; des propositions d'interprétation relevant de l'allégorie métaphorique.

- e) Cette recherche de sens est particulièrement évidente dans l'OR V, dans ses emprunts aux *Eclogae* qui donnent un sens des rites qui se rattache à l'allégorie métaphorique : il s'agit du même procédé que celui que nous avons trouvé dans le Commentaire irlandais, qui faisait de la partie de la messe qui va de l'épître au dévoilement du calice une figure de « la loi de la lettre », elle-même figure du Christ³²⁷.

42. Un maître de l'allégorie métaphorique : Amalaire

Amalaire (v. 750-850/851), évêque de Trèves de 809 à 814, ancien élève d'Alcuin³²⁸, avait administré le diocèse de Lyon de 835 à 837, lorsque son archevêque Agobard en avait été écarté lors du synode de Thionville (835) en raison de son opposition à l'impératrice Judith ; dans ses écrits, il s'est donné pour mission cette recherche du sens de la liturgie romaine transplantée en pays franc. Il le dit lui-même dans la préface de son *Liber officialis*, écrit entre 820 et 833 environ : « Je veux savoir ce qu'il y a dans la moelle de ce qui nous est transmis, c'est-à-dire ce que les premiers compositeurs de notre office avaient dans leur cœur, et quel fruit cela produit³²⁹ ». Dans l'élaboration de son projet, il développe et étend l'analyse de la liturgie au moyen d'une *mimêsis* dramatique telle que nous l'avons trouvée déjà à l'œuvre en même temps que la *mimêsis* symbolique dans le Commentaire irlandais de la messe et dans le Pseudo-Germain, et aussi dans les *Eclogae*, telles qu'elles ont été transmises par l'OR V. Comme les *Eclogae*, il n'utilise que cette herméneutique et, dans le *Liber officialis*, il la systématise en l'étendant à l'ensemble de

³²⁷ CeLB.C, p. 261-261 ; CeS.C, p. 247-248.

³²⁸ Voir AMALAIRE, *Liber Antiphonale* 58, 2 *Opera liturgica omnia*, t. 3, *Liber de ordine antiphonarii. Eclogae de ordine romano. Appendix Tomi I et II. Indices*, éd. J.M. HANSENS, Biblioteca apostolica Vaticana, StT 140, 1950, p. 93-94.

³²⁹ *Vt sciam quid habeat in medulla res memorata, id est quid in corde esset primorum dictatorum officii nostri et quem fructum pariat*, AMALAIRE, LO, Préface au livre I, p. 26 ; pour le *Liber officialis* nous utilisons la traduction encore inédite établie par dom Anselme DAVRIL, moine de Fleury et enseignant à l'Institut supérieur de liturgie de l'Institut catholique de Paris.

la messe³³⁰. Comme un Paschase Radbert, mais dans une autre perspective, son emploi du langage patristique, des mots comme *mysterium*, en modifie le sens ; et comme chez Ratramne aussi, la lecture d'Amalaire fait « entrer dans une culture en profonde mutation, au carrefour entre le monde patristique désormais révolu, et le Moyen Âge occidental en cours d'avènement avec ses questions nouvelles, ses catégories et ses concepts à l'état d'ébauche³³¹ ».

421. Comprendre l'offertoire

Dans son commentaire de l'offertoire, Amalaire s'éloigne sensiblement des traditions à la fois gallicanes et romaines, tout en conservant quelques éléments des compréhensions plus anciennes de l'offertoire. Il le qualifie d'« office où l'on célèbre l'offrande de ceux qui présentent leurs vœux à Dieu », organisant son analyse en trois parties, à savoir « d'abord rappeler l'offrande selon la Loi, puis celle du Christ, et enfin la nôtre³³² ».

4211. L'offrande « selon la Loi »

Dans son rappel du culte vétérotestamentaire³³³, il cite les prescriptions de l'Exode, des Nombres et des Chroniques, qu'il

³³⁰ Sur l'emploi de l'allégorie métaphorique par Amalaire, voir H. BRICOUT, « L'interprétation allégorique, une pédagogie ? », *LMD* 282, 2015, p. 55-78 ; *EAD.*, « Expliquer les rites de la messe. L'apport d'Amalaire », *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses*, p. 101-124 ; Adolf KOLPING, « Amalar von Metz und Florus von Lyon. Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit », *ZKTh* 73, 1951, p. 424-464 ; E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 78-188 ; Reinhard MESSNER, « Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West », *ZKTh* 115, 1993, p. 284-319.415-434 ; Edouard DE MOREAU, « Les explications allégoriques des cérémonies de la sainte messe au Moyen Âge », *NRTh* 48, 1921, p. 424-464 ; Douglas L. MOSEY, *Allegorical Liturgical Interpretation in the West from 800 A.D. to 1200 A.D.*, Thèse, Toronto, 1985 ; Herbert SCHNEIDER, « Roman liturgy and Frankish allegory », éd. Julia M.H. SMITH, *Early Medieval Rome and the Christian West*, Leiden – Boston – Köln, Brill « The Medieval Mediterranean » 28, 2000, p. 341-379 ; Wolfgang STECK, *Der Liturgiker Amalarius. Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit*, St. Ottilien, Eos Verlag, MThS.H 35, 2000.

³³¹ H. BRICOUT, « Expliquer les rites de la messe », p. 103.

³³² [...] officium [...] in quo caelebratur oblatio eorum qui Domino uota sua persoluunt. Primo ad memoriam reducenda est oblatio legalis, ac deinde de Christi, postremo nostra. AMALAIRES, *LO* III, 19, 1, p. 311.

³³³ *Ibid.*, 19, 1-8, p. 311-313.

prend surtout comme images de l'attitude morale du chrétien, comme lorsqu'il commente 2 Ch 29,18a.20-21 :

L'Ancien Testament nous apprend ainsi pour qui nous devons offrir des sacrifices ; pour des vœux, en offrandes spontanées, pour le péché, pour le royaume, pour le sanctuaire, pour Juda. Quand nous accomplissons ce que nous avons promis dans la tribulation, nous le faisons pour des vœux ; nous rendons grâce, pour ce que nous avons reçu, dans nos offrandes spontanées ; quand nous nous repentons du mal que nous avons commis, nous offrons un sacrifice pour le péché ; quand d'un cœur pur nous prions pour les rois, nous offrons un sacrifice pour le royaume ; quand nous demandons la stabilité des ordres sacrés, nous offrons un sacrifice pour le sanctuaire ; quand nous demandons la paix et l'unanimité du peuple, nous offrons un sacrifice pour Juda³³⁴.

4212. L'offrande du Christ

Ensuite il en vient au sacrifice du Christ³³⁵. Il lit l'offertoire à travers l'entrée messianique du Christ à Jérusalem : pour Amalaire, comme l'entrée messianique fut la préparation à l'immolation du sacrifice au Calvaire, de même, l'offertoire est la préparation à l'immolation qui aura lieu dans le canon³³⁶. Le *Dominus uobiscum* et l'*Oremus* qui précèdent l'offertoire correspondent à la salutation que, dit-il, le Christ avait adressé aux foules venues à sa rencontre et à l'exhortation qu'il leur aurait adressée pour les inciter à la prière, car :

Si la force du Christ n'avait pas rempli les cœurs des foules pour l'inciter à la prière, elles ne lui auraient pas chanté de si magnifiques louanges. C'est la prière en effet qui porte le cœur à connaître le Seigneur³³⁷.

La présentation des dons par le peuple est accompagnée de chants, parce que la foule chantait « Hosanna dans les hauteurs » pour présenter ses « vœux », *uota*, au Christ, puis le prêtre dépose

³³⁴ *Docti sumus ueteri testamento pro quibus offerre debeamus sacrificia, scilicet pro uotis, pro spontaneis, pro peccato, pro regno, pro sanctuario, pro Iuda. Quando adimplemus ea quae in tribulatione promisimus, pro uotis facimus ; quando gratias agimus de perceptis, pro spontaneis ; quando conpungimur de commissis, pro peccato ; quando recta corda petimus regibus, pro regno ; quando stabilitatem sacrorum graduum, pro sanctuario ; quando pacem et unanimitatem populi, pro Iuda. Ibid. 6, p. 312-313.*

³³⁵ *Ibid.*, 9-17, p. 313-316.

³³⁶ *Ibid.*, 10.14, p. 314-315.

³³⁷ *Nisi Christi uirtus corda repleret turbam ad orationem, non ei canerent tam magnificas laudes. Oratione enim serenatur cor ad cognoscendum Dominum. Ibid.*, 13, p. 314-315.

les dons sur l'autel, parce que l'entrée messianique s'est achevée au Temple :

De même, le Christ, après avoir reçu les vœux de la foule qui chantait, entra à Jérusalem et dans le temple du Seigneur où se trouvait l'autel, et là il se présenta, à lui et à son Dieu et Père, pour sa prochaine immolation³³⁸.

Amalaire termine son parcours biblique à travers l'Ancien et le Nouveau Testament par une exégèse morale³³⁹, où il revient sur les différentes catégories de sacrifices de la Loi, en disant que ces sacrifices continuent à être offerts dans les églises par les mains des prêtres : il semble qu'il dit que les actes qu'il avait énumérés plus haut – accomplir ce qu'on a promis dans la tribulation, rendre grâce pour des bienfaits reçus, se repentir du péché, prier pour les rois, demander la stabilité des ordres sacrés ou la paix et l'unanimité du peuple – deviennent sacrifice quand le prêtre les présente à l'autel sous les symboles du pain et du vin, présentation qu'il situe à l'offertoire. Quant à l'autel, il l'identifie à la vie des justes « qui crucifient chaque jour leur chair avec ses vices et ses concupiscences et s'offrent eux-mêmes à Dieu en hosties vivantes³⁴⁰ ». Selon Amalaire, l'autel des holocaustes est une figure de la vie des justes ; donc les sacrifices qui y sont offerts sont leurs pensées et leurs bonnes œuvres.

4213. L'offrande de l'Église

En troisième lieu, Amalaire commente le rite d'offertoire de la messe³⁴¹. L'*Oremus* qui y introduit a surtout une valeur morale : on doit prier les uns pour les autres afin d'offrir de manière à être accepté, et ne pas être rejeté comme Caïn, qui « n'offrait pas avec un cœur droit³⁴² ». Il ne consacre que quelques mots à l'acte de présenter et de recevoir les offrandes, où il ne parle que du prêtre qui les reçoit.

³³⁸ *Christus enim, post accepta vota cantantium, Hierusalem et templum Domini intravit, in quo erat altare, ibique praesentavit sibi Deoque Patri ad immolationem futuram. Ibid., 13-14, p. 314-315, cit. p. 315.*

³³⁹ *Ibid.* 17, p. 316.

³⁴⁰ [...] *qui carnem suam crucifigere cotidie cum vitiis et concupiscentiis, atque in hostiam uiuentem Deo offerre solent. Ibid.*

³⁴¹ *Ibid.*, 18-36, p. 316-322.

³⁴² [...] *quia non recte offerebat. Ibid.*, 18, p. 317

Il attache une certaine importance à ce que tous offrent, car il dit que, pour qu'ils ne soient pas gênés dans l'exécution du chant, un seul des chantes offre de la part d'eux tous, l'eau qui doit être mêlée au vin³⁴³ ; mais s'il dit que tous doivent offrir, c'est uniquement pour expliquer pourquoi un chantre offre l'eau. Il semble que cette action commune, si importante dans la structure de la messe romaine de l'OR I, ne soit pas au centre de ses intérêts :

Puis le prêtre vient recevoir les offrandes. Pendant ce temps les chantes chantent, comme faisaient les anciens, ainsi que nous l'avons déjà dit, ou comme les foules qui acclamaient le Christ entrant à Jérusalem. Le peuple présente ses offrandes, c'est-à-dire le pain et le vin, selon l'ordre de Melchisédech. Le pain et le vin offerts expriment tous les pieux désirs cachés dans les cœurs, tant ce qu'il faut immoler que ce qui est offrande vivante. Ce qui se fait extérieurement est signe de ce qui est caché à l'intérieur³⁴⁴.

Il reprend son analogie avec l'entrée messianique et son interprétation spirituelle et morale de la présentation des dons. C'est ici également, qu'on voit le mieux le sens qu'Amalaire donne aux *uota*, mot qu'il a employé pour désigner les sacrifices votifs de l'Ancien Testament et qu'il réinterprète dans un sens moral (accomplir le bien promis) et les chants de la foule lors de l'entrée messianique. Les sentiments intérieurs sont exprimés par le chant et symbolisés par le pain et le vin, qui à leur tour expriment « les pieux désirs cachés », *desideria pia [...] latentia* et qui sont offerts en sacrifices spirituels. En conséquence, pour Amalaire, *uota* signifie simplement les « pieux désirs cachés ».

Ce qui est le plus important pour lui est la pureté intérieure de l'offrant. C'est pourquoi il donne un sens symbolique au lavement des mains (et il n'en connaît qu'un seul, après la réception des oblates) :

³⁴³ *Ibid.*, 30, p. 320-321.

³⁴⁴ *Dein transit sacerdos ad suscipiendas oblationes. Interim cantores cantant more antiquorum, ut iam praetulimus, siue turbarum, quae cantabant Christo uenienti Hierusalem. Populus dat oblationes suas, id est panem et uinum, secundum ordinem Melchisedech. Panis, quae offert, et uinum exprimunt omnia desideria pia intrinsecus latentia, siue sint pro immolatione seu pro hostia uiua. Quod foris agitur, signum est illius quod intrinsecus latet. Ibid.*, 20, p. 317.

Le prêtre se lave les mains, comme faisaient les premiers prêtres, pour qu'elles soient purifiées de tout contact avec les mains du commun et le pain terrestre. Cette ablution des mains symbolise la purification du cœur par les larmes et la componction³⁴⁵.

Le prêtre doit aussi prier pour lui-même et faire prier. Quand il monte à l'autel, il doit prier :

pour la rémission de ses propres péchés, afin d'être digne de monter à l'autel et pour qu'au contact des oblations il ne lui arrive pas ce qui arriva aux gens de Beth-Shèmesh qui avaient regardé à la légère l'arche du Seigneur³⁴⁶.

On voit ici qu'on ne doit pas seulement craindre de communier de manière indigne : toucher, même regarder, le pain et le vin consacrés est maintenant compris comme dangereux, pouvant être puni par la peste ! Enfin, quand tout est prêt, il doit demander la prière de tous :

Ceci fait, le prêtre se retourne vers le peuple et demande que l'on prie pour lui, afin qu'il soit digne d'offrir au Seigneur l'oblation de tout le peuple³⁴⁷.

Nous avons déjà rencontré des attestations de cette pratique dans les OR V (la demande étant adressée au peuple) et XVII (aux prêtres près du célébrant). Ici, c'est au peuple que le prêtre adresse sa demande, mais la précision d'Amalaire est importante : c'est bien l'oblation de tout le peuple qui est offerte, mais c'est au prêtre seul qu'il revient de l'offrir. Le peuple offre le pain et le vin, mais cette offrande est une préparation matérielle et non pas l'entrée en sacrifice.

³⁴⁵ *Lauat sacerdos manus more priorum sacerdotum, ut extersae sint a tactu communium manuum atque terreno pane. Quae lauatio mundationem cordis signat per lacrimas et compunctiones...* Ibid., 22-23, p. 318.

³⁴⁶ [...] *pro suis propriis delictis remissionem, ut dignus sit accedere ad altare, et ad tactum oblatarum ne fiat illi quod factum est Bethsamitibus, qui temere uiderunt arcam Domini.* Ibid., 24, p. 318-319. Traduction modifiée : nous avons choisi de traduire *temere* par « à la légère », ce qui convient au contexte, tandis qu'A. Davril avait traduit « par hasard », ce qui demeure possible.

³⁴⁷ *Quo facto, reuertitur ad populum sacerdos, et precatur ut orent pro illo, quatinus dignus sit uniuersae plebis oblationem offerre Domino.* Ibid., 36, p. 322.

4214. Un rappel à la mémoire dans une perspective d'exhortation morale

De ce bref survol du commentaire des rites de l'offertoire, on peut déduire qu'Amalaire s'éloigne à la fois de l'esprit du rit romain, qui soulignait l'unité du corps ecclésial concourant dans son ensemble à l'eucharistie, mais aussi de l'esprit des liturgies gallicanes, où on expérimentait la procession des dons comme l'entrée triomphale du pain et du vin déjà sacrements des corps et sang du Christ, et ceci dans une perspective sacrificielle. Il garde néanmoins des éléments de la compréhension gallicane de la liturgie, mais appliqués de manière nouvelle. Il relit l'offertoire à travers la grille de lecture de l'entrée messianique, mais plus en écho des textes gallicans du dimanche des Rameaux, comme ceux du *Missale Gothicum*, que dans l'esprit d'un Pseudo-Germain. Cependant, il ignore le réalisme typologique, de *mimêsis* symbolique, qui permet de comprendre la célébration des Rameaux comme la « présence réelle » du Christ-roi qui advient aujourd'hui sauver son peuple. Ce qu'il met en œuvre relève de la *mimêsis* dramatique, dans la ligne des parallèles établis par le Commentaire irlandais entre les séquences rituelles de la messe et des événements bibliques. Il s'agit davantage d'un rappel à la mémoire et d'une grille de lecture explicative, dans le but d'une exhortation morale. Cette dernière occupe une grande place : dans son exégèse des sacrifices vétérotestamentaires comme figures du culte chrétien, il ne voit pas de lien ontologique entre ces sacrifices et le pain et le vin. D'ailleurs, à ce moment-là de la messe, ils ne sont que du pain et du vin : pour qu'une telle identification soit au moins concevable, il faudrait qu'ils soient déjà corps et sang du Christ, ce que, dans son esprit, ils ne peuvent pas être. Il s'agit ici aussi donc d'une *mimêsis* dramatique.

422. Comprendre la fraction et la communion : triforme corpus Christi

4221. L'immixtion : un rite qui pose problème, et le baiser de paix

Amalaire ouvre son commentaire de l'immixtion en relevant la diversité des usages. Il dit qu'en certains endroits, on accomplit l'immixtion juste avant de dire : *Pax Domini sit semper uobiscum* : ce sont les Églises qui ont gardé la première immixtion et supprimé la

seconde. Mais dans d'autres lieux, l'immixtion a lieu après le baiser de paix et la fraction du pain, à savoir, là où on a supprimé la première immixtion pour ne garder que la seconde³⁴⁸. Amalaire a cherché à comprendre les deux usages à partir de l'*ordo* romain qu'il commente, et sa lecture le mène à comprendre ce rite comme le signe : du don de vie éternelle fait à l'homme dans l'eucharistie, en raison de la présence de l'Esprit là où la chair et le sang sont réunis dans l'homme ; de l'unité du monde entier dans la paix dans la communion de l'Église, en raison du signe de la croix tracé avec la parcelle de pain, qui touche aux quatre côtés du calice, ce qui renvoie aux quatre parties du monde ; et du don de la paix en vue de la vie éternelle, en raison de la prière qui est dite au moment de l'immixtion :

« Que le mélange du corps et du sang de notre Seigneur accorde la vie éternelle à nous qui le recevons ». Par ces paroles, on demande que cette offrande devienne le corps ressuscité du Seigneur, par lequel nous est donnée la paix vénérable et éternelle, non seulement sur la terre, mais aussi dans le ciel³⁴⁹.

On peut rappeler ici l'interprétation que donnait Paschase Radbert de ce rite : on mélange la nourriture eucharistique à la boisson eucharistique dans le calice parce qu'elles accordent l'immortalité et l'incorruptibilité à ceux qui en mangent et en boivent : « Et ainsi il convient qu'ils soient déposés ensemble dans le calice, car c'est au moyen de la coupe unique de la passion du Christ que ces deux se sont répandus pour notre vie³⁵⁰ ». Comme nous l'avons vu plus haut, Paschase fait un raisonnement théologique à partir de cette interprétation d'allégorie-métaphore : par lui-même, le mélange n'accomplit rien, il donne un enseignement à celui qui sait l'interpréter. Amalaire procède de manière différente : il semble articuler la *mimêsis* dramatique avec un véritable acte sacramentel. Ses

³⁴⁸ *Ibid.*, 31, 1, p. 31 : il semble citer ici l'OR II, 6.

³⁴⁹ « *Fiat commixtio corporis et sanguinis Domini accipientibus nobis in uitam aeternam. » Quae uerba precantur, ut fiat corpus Domini presens oblatio per resurrectionem, per quem ueneranda et aeterna pax data est, non solum in terra, sed etiam in caelo. Ibid.*, 3, p. 362.

³⁵⁰ *Et ideo bene simul in calice redduntur, quia de calice uno passionis Christi haec duo nobis ad uitam manarunt. PASCHASE, LC 19, p. 104.*

deux premiers niveaux d'interprétation³⁵¹ relèvent de l'allégorie, et ont des visées didactiques, comme chez Paschase. Mais son troisième niveau³⁵² semble atteindre la sacramentalité : il y a ici un changement dans la réalité du pain et du vin, car on demande que l'offrande « devienne », *fiat*, le corps ressuscité du Seigneur. La prière est celle de la seconde immixtion romaine, qui a été déplacée pour accompagner la première, d'où le mot « consécration » a été éliminé. Nous avons proposé de voir dans cette seconde immixtion le perfectionnement ou le sceau de la consécration, conçue comme un processus. Ici, Amalaire semble aussi tenir la consécration pour un processus qui s'achève à la fraction, lorsqu'il dit qu'on demande le changement de l'offrande en corps ressuscité. Il est à signaler qu'il attache ce changement, non pas à l'immixtion elle-même, mais à la prière qui l'accompagne : il semble qu'il ait tendance à « rétrécir » la sacramentalité, l'attachant plus à des paroles qu'à des gestes, ou plus aux paroles qui accompagnent les gestes qu'à la réunion des deux. Mais surtout, ignorant ou ne comprenant pas le rite des *sancta* – de toute manière absent de sa pratique –, le sens romain de ce rite comme signe efficace de l'unité de l'Église lui échappe totalement : pour lui, le baiser de paix suit l'immixtion, et ils sont moins étroitement reliés que dans le rit romain authentique. En outre, il comprend le baiser de paix surtout comme un rite didactique : quand le prêtre invite à l'échanger, il « rappelle [...] à la mémoire cette paix...³⁵³ ». Quant à la seconde immixtion, même l'imagination fertile d'Amalaire n'arrive pas à en trouver une explication, tout en affirmant qu'il doit y en avoir une³⁵⁴ : mais sa lecture de la première nous semble plus proche du sens de la seconde.

Quant au baiser de paix lui-même, il se contente de citer un passage de la Lettre d'Innocent I^{er} à Decentius de Gubbio, qui justifie la place romaine du rite, puis il défend la séparation des hommes et des femmes comme favorisant la décence à ce moment-là de la messe. Dans ce chapitre, il demeure au niveau du sens littéral³⁵⁵.

³⁵¹ Le don de la vie éternelle fait à l'homme et l'unité du monde entier dans la communion de l'Église.

³⁵² Le don de la paix en vue de la vie éternelle.

³⁵³ *Eadem sacerdos [...] ad memoriam reuocat*. AMALAIRES, *LO* III 31, 4, p. 362.

³⁵⁴ *Ibid.*, 6, p. 363.

³⁵⁵ *Ibid.*, 32, p. 363-364 ; INNOCENT I^{er}, *Lettre à Decentius*, p. 20-23.

4222. La communion : une « chose » sainte à recevoir saintement

Amalaire donne à son chapitre qui traite de la communion le titre de « Sur l'eucharistie ». Ce titre est déjà révélateur : en effet, dans le Livre III, il parle toujours de l'eucharistie comme d'une réalité sainte à recevoir, jamais comme d'une réalité sainte à célébrer, et ce titre ne fait pas exception³⁵⁶. Comme l'a signalé H. Bricout, Amalaire restreint l'action de grâce à la préface, qu'il appelle « l'hymne qui précède le *Te igitur* », et l'interprète comme une préparation des esprits de l'assistance à l'*oratio*, la « prière » – nom qu'il donne au canon –, qui est donc la prière par laquelle le prêtre seul opère la consécration³⁵⁷ :

Dans la prière qui suit [la secrète] le peuple prie [dans le dialogue de la préface] pour que le prêtre aussi obtienne ce que lui-même a déjà, c'est-à-dire le cœur élevé vers le Seigneur, et ensuite pour rendre grâce à Dieu pour cette sérénité de l'esprit. Il est donc nécessaire que cela soit exprimé par la voix. Ce qu'il est permis à tous de faire ensemble, c'est-à-dire rendre grâce à Dieu, ceci est affirmé à haute voix [dans la préface], mais l'immolation du pain et du vin, qui ne concerne que le prêtre, est dite en secret [dans le canon]³⁵⁸.

On « reçoit » cette réalité sacrée après le baiser de paix :

Comme nous sommes un seul pain en Christ, ainsi nous devons avoir un seul cœur. Nous sommes invités par ces baisers de paix à garder cette unité. Aussi Bède dit-il dans son traité sur Luc : « Que personne ne pense connaître le Christ s'il ne participe pas à son corps qui est l'Église dont

³⁵⁶ Le mot *eucharistia* revient cinq fois dans le Livre III : [...] *quae eum susceptura est per eucharistiam*, « qui va le recevoir dans l'eucharistie », 33, 1, p. 364 ; 34, *De eucharistia*, titre, *Eucharistia sumenda est post osculum pacis*, « L'eucharistie doit être reçue après le baiser de paix », *Per eucharistiam Christus in nobis manet*, « Par l'eucharistie le Christ demeure en nous », 1, p. 365 ; et dans la Lettre à Guntard donnée en appendice, VI, 1, p. 393.

³⁵⁷ H. BRICOUT, « Expliquer les rites de la messe », p. 115 ; AMALAIRE, LO III, [...] *ymn[us] ante « Te igitur »*, 9, 1, p. 288 ; 19, 32, p. 321.

³⁵⁸ *In sequenti namque oratione clamat populum ut quod ipse iam habet, habet et ille, hoc est sursum cor, ac deinde ut gratias agant Deo pro serenitate mentis. Igitur haec necessario extollitur uoce. Quod omnibus licet simul agere, id est gratias referre Deo, hoc adclamatur ; quod ad solum sacerdotem pertinet, id est immolatio panis et uini, secreto agitur*. AMALAIRE, LO III, 20, 2, p. 323. Traduction modifiée : A. Davril a traduit *omnibus licet* par « tous doivent », ce qui nous a semblé trop catégorique ; nous avons préféré traduire : « il est permis à tous ».

l'Apôtre fait valoir l'unité dans le sacrement du pain lorsqu'il dit : 'Nous sommes tous un seul pain et un seul corps' (1 Co 10,17) ». Par l'eucharistie, le Christ demeure en nous et nous en lui qui a assumé notre humanité. Il est le Dieu de paix par qui ont été pacifiées les réalités du ciel et celles de la terre³⁵⁹.

Amalaire sait donc que l'eucharistie est sacrement d'unité : nous y reviendrons. Mais sa conviction ne vient pas de sa compréhension du rite. Il ne montre pas comment la structure de la messe la réalise ou même la manifeste. Pour appuyer son assertion, il fait appel à l'Écriture, par son allusion à saint Paul, et à la théologie, par une citation de Bède (qui cite lui-même Augustin) qui commente le même texte de Paul. Mais cet aspect, pourtant fondamental pour le sens de la messe romaine, n'est pas au centre de ses préoccupations : son souci majeur est la préparation ascétique à communier. Il traite de la fréquence de la communion, en s'appuyant sur des citations de la première lettre d'Augustin à Januarius³⁶⁰, du jeûne eucharistique, en citant encore Augustin, et du temps pendant lequel il faut « se sanctifier » avant la communion (il semble s'agir de l'abstinence de rapports sexuels) et faisant appel à des prescriptions vétérotestamentaires sur le sacrifice d'Alliance et la consommation des pains de proposition³⁶¹.

4223. *Triforme corpus Christi*

Enfin, il en vient à une question qui lui vaudra bien des critiques : celle du fragment de pain eucharistique que le pape laisse sur l'autel après avoir entamé le rite de la fraction. Nous avons vu

³⁵⁹ *Sicut unus panis sumus in Christo, sic et unum cor debemus habere. Ipsa unitas ut teneatur, ammonetur per oscula pacis. Vnde Beda in tractatu super Lucam : « Ne quisquam se Christum agnouisse arbitretur, si eius corporis particeps non est, id est ecclesiae, cuius unitatem in sacramento panis commendat apostolus dicens : 'Vnus panis, unum corpus multi sumus' (1 Co 10,17) ». Per eucharistiam Christus in nobis manet, et nos in illo per assumptum hominem. Ipse est Deus pacis, per quem pacata sunt caelestia et terrestria. Ibid., 34, 1, p. 365, cit. BÈDE, *Commentaire de l'évangile de Luc VI, 24, 35*, éd. David HURST, Turnhout, Brepols, CCL 120, 1960, p. 417 et AUGUSTIN, *De consensu euangelistarum* 3, 25, éd. Franz WEHRICH, Vienne, Geroldi filium, Tempsky – Prague, Tempsky – Leipzig, Freytag, CSEL 43, 1904, p. 371.*

³⁶⁰ AMALAIRE, *LO III*, 34, 2, p. 366-367 ; AUGUSTIN, *Lettre 54 (à Januarius)* 3,4, *Epistulae XXXI-CXXIII*, éd. A. GOLDBACHER, 158-168, p. 162, l. 15- p. 163, l. 9 ; *Ibid.* 6,8, p. 167, l. 7-14.

³⁶¹ AMALAIRE, *LO III*, 34, 5 p. 367 ; Ex 19,10-11, 1 S 21,4-6.

que deux manuscrits de l'OR I donnaient déjà une interprétation de cet usage : « l'autel ne reste pas sans oblation, tant que durent les solennités de la messe³⁶² », et qu'il s'agit vraisemblablement d'une glose franque. Cette explication, s'il la connaissait, ne devait pas satisfaire Amalaire, car il développe à cette occasion sa théorie du triple corps du Christ :

Le corps du Christ est triple, pour ceux qui ont goûté la mort ou doivent mourir. Il y a d'abord le corps saint et immaculé qu'il a pris de la Vierge Marie, ensuite celui qui marche sur cette terre, enfin celui qui gît dans les tombeaux. Par cette parcelle de l'hostie mise dans la coupe, on symbolise le corps du Christ qui est déjà ressuscité des morts ; par celle qui est mangée par le prêtre ou par le peuple, le corps qui marche encore sur la terre ; par celle qui demeure sur l'autel, ce corps qui gît dans les tombeaux³⁶³.

Au même moment environ que Paschase, il proposait une interprétation à trois niveaux du corps du Christ. Paschase disait qu'il y a trois manières de parler du corps du Christ : l'Église, le corps sacramentel et le corps né de la Vierge³⁶⁴. Amalaire ne dit pas trois manières de parler, mais « triple », *triforme* ; chacun des trois est « montré » ou « symbolisé »³⁶⁵ dans les trois fragments produits par la première fraction. Le premier, symbolisé par le fragment mis dans le calice, est « le corps saint et immaculé qu'il a pris de la Vierge Marie », qui est « déjà ressuscité des morts³⁶⁶ » ; le deuxième est « celui qui marche sur cette terre », à savoir l'Église symbolisée « par [le fragment] qui est mangé par le prêtre ou par le peuple³⁶⁷ » en communion ; le troisième est « celui qui gît dans les tombeaux », symbolisé par le fragment « qui demeure sur l'autel³⁶⁸ ». Cette interprétation a excité l'opprobre de Florus de Lyon, qui entreprit une

³⁶² OR I, 105, ms A et G.

³⁶³ *Triforme est corpus Christi, eorum scilicet qui gustauerunt mortem et morituri sunt. Primum uidelicet sanctum et immaculatum, quod assumptum est ex Maria uirgine ; alterum, quod ambulat in terra ; tertium, quod iacet in sepulchris. Per particulam oblatae inmissae in calicem ostenditur Christi corpus quod iam resurrexit a mortuis ; per comestam a sacerdote uel a populo ambulans adhuc super terram ; per relictam in altari iacens in sepulchris.* AMALAIRE, LO III, 35, 1-2, p. 367-368.

³⁶⁴ PASCHASE, LC 7, p. 37-40.

³⁶⁵ Le verbe employé est *ostendo* ; A. Davril traduit par « symboliser », ce qui nous semble juste.

³⁶⁶ [...] *iam resurrexit a mortuis.* AMALAIRE, LO III, 35, 2, p. 368.

³⁶⁷ [...] *per comestam a sacerdote uel a populo.* Ibid.

³⁶⁸ [...] *in altari iacens.* Ibid.

campagne contre Amalaire et ses idées³⁶⁹, avant de le faire condamner au synode de Quierzy en septembre 838, ce qui a aussi permis à Agobard de retrouver son siège lyonnais. Florus accusait Amalaire de diviser l'unique corps du Christ :

Ce maître illustre, à savoir Amalaire, enseigne ainsi que le corps du Christ est triple et divisé en trois ; le corps du Christ est trois : le premier qu'il a lui-même reçu, le deuxième en nous qui marchons sur la terre, le troisième en ceux qui gisent dans les tombeaux.

Mais il n'est nulle part permis de dire que le corps du Christ est triple ou divisé en trois, car l'apôtre le proclame toujours un et uni, lorsqu'il dit : « Il y a un seul pain, la multitude que nous sommes est un seul corps » (1 Co 10,17). Et encore : « Nous qui sommes beaucoup, nous sommes un seul corps dans le Christ » (Rm 12,5)³⁷⁰.

L'interprétation d'Amalaire a connu une longue postérité, puisque, comprenant mal la citation d'Amalaire dans le *Liber de diuiniis officiis* du Pseudo-Alcuin, le *Décret* de Gratien l'attribuait au pape Sergius (687-701)³⁷¹ ! Cette attribution contribuait à sa « réhabilita-

³⁶⁹ Le dossier de Florus contre Amalaire comporte trois opuscules, tous conservés dans le BnF ms lat. 13371 (du x^e siècle) : (a) une lettre réquisitoire contre Amalaire, *Epistola totius ueritatis contra falsiloquas adinuentiones Amalarii*, adressée à des Pères du Concile de Quierzy (838) : *Epistolae Karolini aevi* t. 3, V, *Amalarii epistolae* 13, éd. E. DÜMMLER, Berlin, Weidmann, MGH.Ep 5, 1899, p. 267-273 ; (b) une relation de la condamnation d'Amalaire par ce concile et un exposé de ce qu'il convient de croire sur les points en litige, *De causa fidei : Concilia Aevi Carolini*, éd. Albert WERMINGHOFF, Hanovre – Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, MGH.Conc 2,2, 1908, 57, *Concilia Carisiacense 838*, C. *Flori relatio de Concilio Carisiacensi*, p. 778-782 ; et (c) une lettre de Florus au Concile de Thionville (fin février – début mars 835), *Epistola ad Theodonis uillae concilium*, MGH.Conc 2,2, B. *Flori diaconi in Concilio Carisiacensi habita*, p. 768-778. Voir aussi J.M. HANSENS, « De Flori Lugdunensis 'Opusculis contra Amalarium' », *EL* 47, 1933, p. 15-31, qui corrige l'identification de ce dernier document par les MGH ; A. WILMART, « Un lecteur ennemi d'Amalaire », *RBen* 36, 1924, p. 317-329.

³⁷⁰ *Docet praeceptor ipse egregius scilicet Amalarius ita corpus Christi esse triforme et tripertitum ; tria esse Christi corpora : primum quod ipse suscepit, secundum in nobis, qui super terram ambulamus, tertium in illis qui sepulti iacent. Epistola totius ueritatis* 4, éd. E. DÜMMLER, p. 269 ; *Vere nulli umquam licuit corpus Christi dicere triforme vel tripertitum, quod apostolus unum semper et unitum proclamauit, dicens : « Vnus panis, unum corpus multi sumus »* (1 Co 10,17). Et iterum : « Multi unum corpus sumus in Christo » (Rm 12,5). *Ibid.*, p. 271.

³⁷¹ Voir H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 313.

tion » ; mais les accusations de Florus furent-elles justifiées ? En réalité, Amalaire ne parle pas de trois corps différents du Christ, mais, comme Paschase, de trois modes d'existence d'un unique corps. Contrairement à Paschase, il énumère le corps historique avant l'Église, mais sa perspective est fondamentalement ecclésiale. Comme le signale H. de Lubac, les précisions *iam resurrexit*, « déjà ressuscité », et *assumptum [...] ex Maria uirgine*, « pris de la Vierge Marie », qui doivent être lues ensemble, sont fondamentales pour la compréhension de l'ensemble :

La définition s'applique évidemment au corps individuel du Christ en quelque instant de son existence qu'on envisage, en son état de mort ou de gloire aussi bien qu'en sa condition terrestre³⁷².

C'est parce qu'il est ressuscité que le Christ fonde l'unité de ses membres, vivants et morts, tous membres du même corps qu'ils reçoivent dans l'eucharistie, et dont les corps mortels sont promis à la résurrection en raison de leur communion à son corps ressuscité³⁷³.

³⁷² *Ibid.*, p. 306.

³⁷³ *Ibid.*, p. 307.

Conclusion de la deuxième partie :

Une herméneutique de la liturgie entre allégorie explicative et *μίμησις* dramatique

On peut résumer les caractéristiques principales des liturgies romano-franques, telles qu'elles ressortent de notre étude des sacramentaires, en six points :

- 1) Un morcellement théologique. Ce morcellement ressort de notre étude de la messe des Gélasiens francs pour les Quatre-Temps de l'automne¹, en ce qui concerne la vision de la vie chrétienne, et de la préface pour le mercredi saint², en ce qui concerne la vision de l'économie du salut.
- 2) Un tournant moral et didactique. Ce tournant est perceptible dans l'évolution de la même préface du mercredi saint, et aussi dans la préface pascale de l'*Hadrianum* étudiée au chapitre 4 du premier volume³. On le perçoit aussi dans les préfaces où la structure : exposé anamnétique – demande, héritée des *contestationes* gallicanes, est devenue : exposé didactique – demande. Le contenu de ce type d'exposé dans la préface franque pour le V^e dimanche après l'Épiphanie⁴ est particulièrement significatif pour notre propos : son souci de caractériser de manière précise la présence du corps du Christ dans l'eucharistie a pu contribuer à susciter des problèmes que la théologie du haut Moyen Âge n'avait pas les moyens de résoudre.

¹ GeG 1470-1475.

² MoS 568 / AmB 439, AmBe 480 / GrS 1585.

³ GrH 379, 385, 394, 417, GrP 329 / GaG 286, GaV 182, 233, GaB 261 / GeV 458 / GeG 721, GeA 767, GeS 558.

⁴ GeG 209, GeA 216, GeG 196 / GrS 1593.

- 3) Une spiritualité pénitentielle. Cette spiritualité est évidemment liée au tournant moral ; les messes votives sont un lieu privilégié pour sa transmission, mais elle est attestée ailleurs, comme dans la préface de Carême étudiée au chapitre 4 du premier volume⁵. Cette spiritualité pénitentielle a également exercé une influence sur la manière de concevoir le sacrifice eucharistique, en le faisant passer du côté de la louange et l'action de grâce (pour le pardon reçu) à celui de la propitiation, dans un contexte où les apologies, qui commencent à se répandre, donnent à croire qu'on ne sera jamais « assez pardonné ».
- 4) Une conception de l'eucharistie comme une action cléricale accomplie pour les fidèles. Cette conception vient en grande partie de la pratique pénitentielle des messes votives et privées, et trouve une expression particulièrement nette dans l'ajout : *pro quibus tibi offerimus uel* dans le texte du canon de la messe.
- 5) Le passage d'une pratique de la typologie de « l'identité dans la différence », dans le contexte d'une *mimêsis* iconique ou symbolique, à une allégorie métaphorique ou une *mimêsis* dramatique à caractère explicatif ou catéchétique.
- 6) Cette perte du sens typologique a dû occulter le sens du canon romain tel que sa structure le révèle et l'importance qu'il accorde aux thèmes du sacrifice de louange – dans le contexte d'un échange de dons où Dieu est le donateur principal qui accorde à son Église le don de lui offrir son action de grâce. Seule demeurerait lisible une longue supplication pour le changement du pain et du vin en corps et sang du Christ.

Il semble important de retenir deux points de notre étude des rites gallicans de l'offertoire et de la communion, qui montrent une évolution du sens typologique, de la *mimêsis* symbolique à la *mimêsis* dramatique ; ce complément rituel à notre investigation euchologique a donc donné des éléments de confirmation à ces conclusions :

- 1) Une conception « détendue » de la sacramentalité. Toute la célébration est sacramentelle et sacrificielle. Le pain et le vin sont

⁵ AmB 262, AmBe 281 / GaB 141, GaG 162 / GeG 315, GeA 320, GeS 288 / GrS 1549.

déjà corps et sang du Christ à l'offertoire ; le sacrifice est exprimé et réalisé à la fraction, comme le *Malka* exprime et réalise le lien de l'eucharistie avec la Cène dans la liturgie syro-orientale. Ces gestes et rites ont une valeur sacramentelle et accomplissent ce qu'ils symbolisent, au sein d'une *mîmêsis* symbolique dont la clef herméneutique est le récit d'institution, qui assure le lien du rite avec son référent, la Cène. La figure exprime, révèle et transmet la vérité : c'est par la figure sensible qu'on communie à la vérité cachée.

- 2) Mais dans le même temps, comme superposé à ce mode de fonctionnement liturgique et théologique plus ancien, un autre mode de fonctionnement relevant de l'allégorie métaphorique et de la *mîmêsis* dramatique semble être un développement plus récent. Par exemple, pour comprendre les différentes manières de disposer les fragments de pain sur la patène, on a besoin des clefs de compréhension fournies par le Commentaire irlandais : ces clefs sont extérieures à la liturgie. Ici la figure et la vérité s'opposent, ce qui suggère que le sens de « figure » – et peut-être aussi celui de « vérité » –, ont changé. Mais les deux approches sont repérables dans les mêmes sources.

Notre étude des rites romains de l'offertoire et de la communion a révélé un fonctionnement selon une *mîmêsis* symbolique, confirmant ainsi notre investigation de l'euchologie romaine :

- 1) À Rome, ce ne sont pas les gestes rituels pris individuellement qui expriment la sacramentalité du sacrifice et de la communion eucharistiques, mais l'action rituelle prise comme un tout cohérent. Le rite y devient un récit qui s'exprime au moyen d'une *mîmêsis* iconique : comme le pain et le vin deviennent corps et sang du Christ, ceux qui offrent le pain et le vin – en les recevant en retour comme le don de Dieu qu'ils sont devenus –, participent pleinement au sacrifice de louange et deviennent ce qu'ils reçoivent dans l'unité du corps ecclésial du Christ.
- 2) Puisqu'à Rome le sacrifice eucharistique s'exprime rituellement sous le mode de l'unité de l'Église, l'offertoire romain, comme l'offertoire gallican, est un rite sacrificiel, réalisé dans l'action commune du clergé et des fidèles laïcs qui exprime l'unité de l'Église. Mais si le sens fondamental des deux offertoires est le

même, leurs modes d'expression sont très différents, presque opposés.

- 3) Comme deux volets d'un triptyque autour du panneau central, l'offertoire et les rites de la fraction et de la communion forment un chiasme rituel autour du canon : l'Église offre et reçoit, mais le canon montre que c'est Dieu, par le Christ, qui est la véritable source de leur don, qui est déjà un contre-don en action de grâce. C'est peut-être pour cette raison que le pain et le vin peuvent être qualifiés de sacrifice dès le *Te igitur*. Ainsi c'est par sa forme (ou *shape*) que le rite eucharistique romain révèle son sens et livre sa réalité spirituelle. Puisqu'il est mise en œuvre d'une *mimêsis* iconique, le rite et le pain et le vin qui sont à son centre, réalisent et confèrent les dons de l'unité, de la paix et de la vie éternelle qu'ils signifient. Ils le font en raison de leur conformité avec leur modèle, le rite que le Christ a livré lors de la Cène avec le pain et le vin, devenus son corps et son sang. Le rite eucharistique de l'Église, et le pain et le vin qui sont en son cœur, rendent la Cène, et le pain et le vin de la Cène, présents et agissants. En recevant l'impression du « type », le pain, le vin et les fidèles qui les reçoivent sont conformés à ce « type » dans leur être.

Les rites de l'offertoire et de la communion romano-francs montrent comment les formes rituelles romaines ont été relues à travers les catégories des liturgies gallicanes familières aux Francs, et poursuivent en les approfondissant les évolutions déjà perceptibles dans les couches les plus récentes de ces liturgies que nous venons de résumer :

- 1) Les liturgies romano-franques témoignent du passage d'une conception de la liturgie comme l'action commune de toute l'Église à celle d'une action accomplie par certains de ses membres – le clergé – pour d'autres, – les laïcs. Parmi les conséquences de cette transformation, on doit retenir la disparition de la symétrie symbolique entre l'offertoire et la communion. Cette disparition de la cohérence narrative des rites a pour conséquence directe la disparition de la *mimêsis* iconique qui était le principe fondamental de la liturgie romaine, sans la remplacer par la *mimêsis* symbolique caractéristique des liturgies gallicanes.

- 2) Cette cléricatisation (nous employons ce mot pour décrire une réalité objective, un fait historique, sans vouloir porter un jugement de valeur), avec l'influence de la spiritualité pénitentielle devenue tellement importante dans les liturgies gallicanes, conduisait à une certaine fragmentation de l'action liturgique. Au lieu d'être l'action commune mais différenciée de tous, elle devenait l'agrégat d'actions individuelles, du prêtre qui offrait pour tous, et de tous (les autres) qui priaient afin que le prêtre puisse offrir dignement, comme lors des dialogues de type *Orate fratres*.
- 3) Cette fragmentation atteignait également les divers gestes rituels d'origine gallicane introduits dans la messe romaine, qui perdaient leur lien avec la *mimêsis* symbolique qui leur donnait un poids de signification réelle, puisqu'ils passaient du côté de la *mimêsis* dramatique. Il ne s'agissait plus de gestes sacramentels qui réalisaient ce qu'ils signifiaient, comme dans la commixtion gallicane, mais de rappels symboliques dont le but était d'instruire l'esprit en l'excitant à la dévotion.
- 4) Il semble que la recherche de sens – qui a favorisé le développement de l'allégorie explicative – ait été une conséquence de la romanisation du culte, introduisant dans la liturgie, des rites et des textes qui étaient des nouveautés pour les Francs. C'est pourquoi le penchant symbolique de la liturgie gallicane a conduit à donner des sens symboliques à ces nouveautés. Mais puisque ces sens étaient des interprétations appliquées à la liturgie comme de l'extérieur et ne surgissaient pas de la liturgie elle-même, ils ne pouvaient pas avoir le même réalisme que celui de la *mimêsis* iconique à Rome et de la *mimêsis* symbolique en Gaule. La tendance à donner du sens à la liturgie au moyen de l'allégorie explicative ou de la *mimêsis* dramatique a été confirmée par l'adoption massive de la liturgie romaine et par son adaptation aux habitudes et aux mentalités franques ; cette adaptation la rendait plus apte à de telles relectures.

Amalaire a été l'un des grands maîtres de l'allégorie explicative appliquée à la *mimêsis* dramatique. Il ne l'a pas inventée : nous l'avons trouvée dans des documents qui lui sont antérieurs. Mais il l'a systématisée et appliquée sur une grande échelle, et a exercé une

influence durable sur l'intelligence de la liturgie au long du Moyen Âge et jusqu'à l'époque post-tridentine. Comme le dit H. Bricout, Amalaire est un véritable théologien : « on [doit] incontestablement considérer Amalaire comme un théologien pétri d'Écriture sainte, et également nourri des Pères de l'Église⁶ » Mais il n'est pas pour autant un théologien *de* la liturgie :

Amalaire juxtapose [aux rites] une signification qu'ils ne contiennent pas, qui leur est extérieure. De ce fait, il empêche le texte [ou le rite] de se tenir sur son registre propre [...] [et] fait prévaloir une logique d'explication externe sur la logique interne de l'action ou du texte et fait exposer la signification propre du texte [ou du rite]⁷.

À sa manière, l'œuvre d'Amalaire témoigne autant que celles de Paschase Radbert et de Ratramne de la séparation qui s'est opérée entre théologie et liturgie :

- 1) Amalaire abandonne le réalisme typologique que permettait la *mimêsis* symbolique des liturgies gallicanes, sans adopter la *mimêsis* iconique de la liturgie romaine : il utilise plutôt une *mimêsis* dramatique comme clef de compréhension de la liturgie. Cette *mimêsis* opère des rappels à la mémoire dans un but explicatif et moral, séparés de tout réalisme sacramentel. Par exemple, si le rapprochement de l'offertoire avec l'entrée messianique permet d'attiser la dévotion intérieure, l'offertoire *n'est pas* l'entrée messianique. Dans cette *mimêsis* dramatique, la figure ne manifeste pas la vérité, mais en est une évocation.
- 2) L'exégèse liturgique d'Amalaire n'exclut pas pour autant tout réalisme sacramentel. Nous avons vu qu'il interprète l'immixtion comme le « lieu » liturgique de la résurrection. Il semble tenir la consécration pour un processus qui s'achève à la fraction, lorsque l'offrande « consacrée » devient le corps ressuscité du Christ. Mais il semble que ce changement soit opéré par la prière qui accompagne l'immixtion, et que le geste rituel ne soit que l'explication en acte de ce changement : il s'agit toujours d'une *mimêsis* dramatique. En outre, cette interprétation ne procède pas du rite de manière organique, mais du besoin qu'éprouve

⁶ H. BRICOUT, « L'interprétation allégorique, une pédagogie ? », p. 56.

⁷ *Ibid.*, p. 64. Ce que dit l'article sur l'interprétation amalarienne du texte du canon s'applique également à son interprétation des rites.

Amalaire de trouver un sens pour un rite qui ne correspond pas à l'expérience liturgique des Francs : c'est un placage extérieur, moins une théologie *de* la liturgie qu'une théologie *sur* la liturgie.

- 3) Comme dans les sources liturgiques romano-franques, Amalaire conçoit l'eucharistie surtout comme une « chose » sainte à recevoir saintement, et bien moins comme une action unifiée.
- 4) Amalaire pense que l'eucharistie est le sacrement d'unité, mais il fonde cette conviction plus sur des arguments théologiques tirés de la tradition que comme conséquence de la liturgie eucharistique elle-même : encore une fois, sa théologie n'est pas une théologie *de* l'eucharistie, mais une théologie (presque littéralement) *sur* l'eucharistie. Ce caractère « extérieur » de sa théologie par rapport aux rites qu'il commente est particulièrement sensible dans sa théorie du *triforme corpus Christi*. Cette théorie ne procède pas des rites et des textes de la messe, mais constitue la solution ingénieuse d'une énigme : quel est le sens du fragment de pain consacré que le pape laisse sur l'autel après avoir entamé le rite de la fraction ? Selon Amalaire, ce fragment exprime ou « montre » le corps historique (et ressuscité), le corps ecclésial encore sur la terre, et le corps ecclésial en attente de la résurrection finale. Il s'agit encore d'une *mimêsis* dramatique : Amalaire doit trouver le sens de trois morceaux de pain consacré, et il en a trouvé un qui est, comme le montre H. de Lubac, théologiquement exact, car le corps ressuscité reçu dans l'eucharistie fonde l'unité de tous les membres du corps ecclésial. Cependant, comme nous l'avons vu dans notre étude du rituel de la messe romaine, ce n'est pas de cette manière que la liturgie romaine exprime que l'eucharistie est le sacrement de l'unité. Il s'agit encore une fois d'une explication théologique dont le rite sert de prétexte et d'illustration : la figure illustre la vérité sans s'y identifier.

La paraphrase de Juvénal qui a servi de sous-titre au chapitre, *Gallus in Tiberim defluxit Rhodanus*, « le Rhône gaulois se déverse dans le Tibre », résume de façon imagée l'ensemble de ces développements liturgiques. Des textes romains ont été d'abord intégrés dans les liturgies gallicanes de manière éparse, comme on

peut le constater dans le Sacramentaire palimpseste irlandais conservé à la *Staatsbibliothek* de Munich, *CLM 14429*. On y trouve, dans une structure encore entièrement gallicane, des textes romains ainsi que des influences romaines indirectes, mais également des influences mozarabes, syro-occidentales et peut-être même coptes. Ces textes romains ne jouissent pas d'un statut particulier, mais témoignent simplement du caractère éclectique du Sacramentaire, et aussi de la facilité qu'avaient les liturgistes francs à intégrer des textes de provenance diverse. Mais avec le temps, cette influence romaine est devenue de plus en plus forte : un premier pas décisif a été franchi avec l'adoption du canon romain. Les formules d'origine gallicane du Missel de Bobbio, notamment les *contestationes*, ne pouvaient pas fonctionner de la même manière avec le canon qu'avec un *Qui pridie*, une *post sanctus* et une *post mysteria* gallicans. Le *Missale Gothicum* semble témoigner d'un état intermédiaire. Certains de ses formulaires comportent tous les éléments d'une anaphore de type gallican⁸ ; d'autres ont moins d'éléments, et souvent rien après l'*immolatio*⁹ et il est possible que le *Gothicum* ait comporté le canon dans sa « messe romaine » dont le manuscrit n'a conservé que le début. À cette étape du développement liturgique, il s'agit d'une liturgie encore gallicane mais déjà largement romanisée (ces sources comptent aussi bon nombre de textes d'origine romaine), et nous avons vu que cette romanisation a induit un certain nombre de déplacements théologiques. À la fin du processus tel que nous l'avons étudié – avec la confection des Gélasiens francs, l'arrivée de l'*Hadrianum* et sa diffusion, et enfin la compilation de son Supplément –, on constate une transformation profonde de la liturgie romaine. Elle a gardé l'ensemble de sa structure et beaucoup de ses textes, surtout le canon (avec un petit ajout hautement significatif), mais les apports nou-

⁸ Comme le formulaire 21, *In inicum Quadragesimae* pour le premier dimanche du Carême, qui comporte une *praefatio*, une oraison qui y fait suite, une *collectio post nomina*, une *collectio ad pacem*, une *immolatio*, des oraisons *post sanctus* et *post mysterium*, des *collectiones ante* et *post orationem dominicam*, une *post eucharistia*, une *consummatio missae* et aussi une bénédiction finale du peuple au début du Carême : GaG 158-169.

⁹ Comme le formulaire 42, *Missa clausum Paschae*, pour le dimanche octave de Pâques, qui comporte une *praefatio*, une oraison qui y fait suite, une *post nomina*, une *ad pacem* et une *immolatio* : GaG 312-316. Cette structure donne à penser qu'on utiliserait à la suite le canon romain.

veaux et les modifications rituelles lui ont donné un contenu théologique différent, tel que nous venons de le présenter. Le grand fleuve de la liturgie suit le même cours, mais l'eau qui y coule n'est plus la même, et sa flore et sa faune ont été largement renouvelées. La liturgie romano-franque n'est pas un simple variant du rit romain tel qu'il était pratiqué quand il n'était que la liturgie locale de la ville de Rome et de ses environs, mais une nouvelle création, où la rencontre en Gaule franque des apports romains et gallicans a permis aux liturgistes francs de construire une nouvelle liturgie avec une nouvelle théologie. Dans ce contexte, la *mimêsis* iconique caractéristique de la liturgie romaine et la *mimêsis* symbolique caractéristique des liturgies gallicanes se sont effacées au profit d'une *mimêsis* dramatique qui séparait figure et vérité, bouleversant les représentations traditionnelles de la liturgie et de la théologie des sacrements telles qu'on peut les trouver dans la prédication d'un Augustin ou d'un Ambroise, à la faveur de nouvelles herméneutiques : l'allégorie métaphorique et explicative d'un Amalaire, et les traités théologiques d'un Paschase ou d'un Ratramne.

Conclusion :

figura et ueritas

If it's a figure, to hell with it !

Une des conséquences de la réforme liturgique carolingienne pour la théologie de l'eucharistie a consisté dans le fait que « figure » en est venue à s'opposer à « vérité ». Cette opposition est née de la disparition tant de la *mimêsis* symbolique héritée de la tradition antiochienne qui jouait un rôle structurant dans les liturgies gallicanes, que de celle de la *mimêsis* iconique héritée de la tradition alexandrine qui remplissait une fonction analogue dans la liturgie romaine. C'est dans ce contexte qu'on a commencé à poser une question nouvelle : le corps « mystique », c'est-à-dire sacramentel¹, peut-il être le « vrai corps » du Christ ? Pour répondre à cette question il fallait déjà se mettre d'accord sur ce qu'on entend par « vrai » corps : s'agit-il du corps ecclésial ou du corps né de la Vierge Marie ? Le premier sens est celui de l'Antiquité chrétienne, d'Origène à Ambroise et Augustin, comme l'a montré H. de Lubac :

Le mystère eucharistique étant conçu comme une manducation spirituelle destinée à procurer l'achèvement de ce corps ou de cette « plénitude du Christ » en quoi consiste l'Église, il était doublement naturel que l'effet d'un tel mystère fût également conçu comme sa « vérité » en même temps que comme sa « chose » : *ueritas et res, rerum ueritatis*².

Puisque c'est le sens du mot pour les Pères, il en est de même dans la liturgie, comme on peut le voir dans une postcommunion du *Veronense* :

¹ C'est le sens de cette expression jusqu'à la première moitié du XII^e siècle : voir H. DE LUBAC, « L'eucharistie, corps mystique » (ch. 1), 23-46, « *Mysterium* » (ch. 2), 47-66, « L'Église, corps mystique » (ch. 5), 116-135, *Corpus mysticum*, p. 116-117.

² *Ibid.*, 210-213, p. 212.

*Sumentes pignus caelestis arcani, et in terris positi iam superno pane satiati, supplicamus Domine deprecantibus sanctis tuis, ut quod in nobis mysticae geritur, ueraciter impleatur*³.

En recevant le gage du secret céleste, et déjà rassasiés vivants sur la terre du pain d'en haut, nous [te] supplions, Seigneur, par la prière de tes saints, afin que ce qui se fait en nous en mystère s'accomplisse en vérité.

La vérité du sacrement est sa réalité ultime ; pour l'eucharistie, cette vérité ultime est l'unité du corps ecclésial dont les chrétiens sont les membres. On doit se méfier du concordisme théologique, mais le P. de Lubac semble suggérer, à juste titre, un rapprochement entre l'idée de *res tantum* et la « vérité » du sacrement en employant l'expression *ueritas et res, rerum ueritatis*. Mais Paschase Radbert et Ratramne entendent le mot *ueritas* de manière différente. Ce changement de sens s'enracine dans un long développement :

Appliqués à l'unique mystère du *corpus Christi*, les deux mots de *ueritas* et *corpus*, d'abord employés d'une façon parallèle, devaient fatalement se conjuguer pour former, par ce qu'il serait presque permis d'appeler un jeu de mots, non plus seulement le *corpus ueritatis*, mais la *ueritas corporis*⁴.

C'est Ambroise qui opère le premier ce rapprochement en l'appliquant à l'eucharistie, en adaptant des formulations de Novatien (v. 200-258) et d'Hilaire de Poitiers (v. 315-367) affirmant la foi de l'Église en la réalité de l'Incarnation⁵. Il le fait en commentant ce

³ Ve 23.

⁴ H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 234.

⁵ *Eadem regula ueritatis docet nos credere post Patrem etiam in Filium Dei Christum Iesum Dominum Deum nostrum, sed Dei Filium, huius Dei qui et unus et solus est, conditor scilicet rerum omnium, ut iam et superius expressum est. Hunc enim Iesum Christum, iterum dicam huius Dei Filium, et in ueteri testamento legimus esse repromissum et in nouo testamento animaduertimus exhibitum, omnium sacramentorum umbras et figuras de praesentia corporatae ueritatis implentem.* NOVATIEN, *De Trinitate* 9, éd. G.F. DIERCKX, Turnhout, Brepols, CCSL 4, 1972, 25-26, p. 25 ; *Sacramenta enim legis mysterium dispensationis euangelicae praefigurant, ut patriarcha uideat et credat quod apostolus contempletur et praedicet. Namque cum lex « umbra » sit « futurorum » (Col 2,17 ; He 10,1), ueritatem corporis umbrae species expressit. Et Deus in homine et uidetur et creditur et adoratur, qui secundum plenitudinem temporis esset in homine gignendus. Namque ad uisum species praefiguratae ueritatis adsumitur.* HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate* 5, 17, éd. Pieter

que dit saint Paul sur la manne en 1 Co 10,4-6 : « la lumière est préférable aux ténèbres, la vérité à la figure, le corps du Créateur à la manne du ciel⁶ ». Paschase va encore plus loin lorsqu'il commente les paroles de l'institution dans son *Commentaire* sur saint Matthieu (et reproduit dans les textes mis en appendice à sa « Lettre à Frédugard ») :

Je m'étonne que certains veuillent dire maintenant que la vérité de la chair ou du sang du Christ n'est pas dans la chose [le pain et le vin eucharistiques]... [qu'ils sont] figure et non vérité, ombre et non corps : bien que ce soit ici que ce qui est visible reçoit la vérité et que la figure reçoit le corps des anciennes victimes⁷.

Ambroise distinguait entre ce qui était accessible aux Israélites dans la manne et ce qui est accessible aux chrétiens dans l'eucharistie. Il ne refuse pas tout lien entre la manne et l'eucharistie, mais il souligne l'imperfection de la figure par rapport à la plénitude de la réalité : il hiérarchise sans opposer. En revanche, Paschase oppose figure et vérité : si c'est la figure du corps, ce n'est pas la vérité du corps, car le « vrai corps » est le corps né de Marie. Pour Rattramne, même si ses formulations sont différentes, il en est de même : l'eucharistie n'est pas le corps du Christ « en vérité », *in ueritate*, parce qu'il ne s'y trouve pas selon ses indices propres de signalisation. Paschase pourrait faire sienne la paraphrase d'une interjection de la romancière catholique américaine Flannery O'Connor réagissant contre une explication symbolique de l'eucharistie que nous avons mise en sous-titre de cette conclusion : *Well, if it's a symbol, to hell with it*⁸ ! : « Alors si ce n'est qu'un symbole, qu'il aille

F. SMULDERS, Turnhout, Brepols, CCSL, 62, 1979, 166-167, p. 166. Voir H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 234.

⁶ [...] *potior est enim lux quam umbra, ueritas quam figura, corpus auctoris quam manna de caelo*. AMBROISE, *De mysteriis* 8, 49, éd. et trad. B. BOTTE, p. 184-185.

⁷ [...] *miror quid uelint nunc quidam dicere non in re esse ueritatem carnis Christi uel sanguinis [...] figuram et non ueritatem, umbram et non corpus : cum hic species accipit ueritatem et figuram, ueterum hostiarum corpus*. PASCHASE, *Mt* 12, 26,26, CCSM 56A, p. 1288 et *Id. Fréd.* 1. 299-304.

⁸ Flannery O'CONNOR, *The Habit of Being : Letters*, éd. Sally FITZGERALD, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1995³, p. 144. Elle réagissait à des propos tenus par une ancienne catholique pendant un dîner auquel elle avait été invitée par le poète Robert Lowell aux alentours de 1950 et où elle était la seule catholique

au diable ! »

Ce n'est pas directement la disparition des modes de fonctionnement de la typologie biblique hérités de l'époque patristique que la liturgie mettait diversement en œuvre dans la célébration eucharistique, qui a conduit à ce déplacement : elle a plutôt rendu impossible une sortie de l'impasse dans laquelle la nouvelle question sur la « vérité du corps » a conduit la théologie. Notre étude conduit donc à modifier l'hypothèse qui était le point de départ de ce travail. Cette nouvelle question de la « vérité du corps » n'est pas la conséquence de l'effacement de la typologie, mais d'une compréhension naïve de la présence eucharistique qui a émergé parmi des populations nouvellement ou récemment évangélisées et qui conservaient des structures mentales encore influencées par le paganisme des peuples barbares. Cette compréhension naïve favorisait le développement d'une conception physicienne de cette même présence dans l'Occident latin du haut Moyen Âge. La conception physicienne a été favorisée à son tour par une certaine objectivation et décontextualisation de l'idée de sacrement dans la pensée théologique, comme nous l'avons vu dans notre étude des définitions du sacrement données par Paschase et par Ratramne, faisant passer l'eucharistie d'une célébration sainte à un objet sacré. Notre étude de Paschase a montré qu'il cherchait à comprendre l'eucharistie au moyen d'une *mimêsis* dramatique issue de la *mimêsis* symbolique qui sert à expliquer des rites mais qui les réduit à des mises en scène pédagogiques. Le signe ne participe pas à la réalité du signifié, mais le signifié est identifié de manière univoque au signe. Paschase insistait tellement sur la « vérité du corps » eucharistique qu'il ne distinguait pas réellement le corps eucharistique et le corps historique.

Quant à Ratramne, dont l'esprit gardait des éléments de la *mimêsis* iconique, ce qui lui a permis une certaine valorisation des concepts de « figure » et de l'« identité dans la différence », sa méthode le conduisait à une séparation entre deux manières différentes de percevoir la réalité, l'une selon les sens et l'autre par la foi. Cette méthode, avec sa manière plutôt affaiblie de concevoir la *mimêsis* iconique, aboutissait à une séparation entre le corps eucharistique et le

pratiquante dans un groupe de WASPs. L'explication symbolique de la dame (Mary McCarthy) était plus dans la ligne de Zwingli que dans celui de Ratramne. On perd la force de l'anglais si on ne traduit pas « ne... que ».

corps historique. La divergence entre les deux théologiens de Corbie ne porte pas directement sur le réalisme eucharistique, car ils se veulent tous les deux réalistes, mais dans leur conception de « figure » et de « vérité ». Pour Paschase, « figure » et « vérité » renvoient à la réalité en tant que telle : elle est « en vérité » quand elle est réellement ce qu'on dit qu'elle est, et « en figure » quand, demeurant ce qu'elle est, elle renvoie à autre chose de manière métaphorique. Pour Ratramne la distinction entre les deux se situe au niveau de l'entendement humain : les sens humains perçoivent directement une présence « en vérité », tandis que si cette présence n'est perçue que grâce au raisonnement ou au moyen de la foi, elle est « en figure ». Chez Paschase comme chez Ratramne, le discours « sur » le sacrement se tient en quelque sorte « à côté » du sacrement : il s'agit de raisonnements abstraits qui cherchent à rendre compte de la foi au moyen des outils de la grammaire et de la logique. Si tous les deux font appel à la liturgie, elle ne structure la pensée ni de l'un ni de l'autre. Cependant, la *mimêsis* dramatique fournit à Amalaire un moyen de développer un enseignement à partir des rites, mais qui ne procède pas réellement des rites : les rites ne lui fournissent pas tant un texte qu'un prétexte. Chez tous les trois, – et même si chez Ratramne elle garde un certain poids –, la figure a perdu l'essentiel de sa valeur ontologique : elle est devenue symbole de manière métaphorique, simple symbole, *just a symbol*.

Il ne faut pas dire trop de mal de l'allégorie métaphorique développée par Amalaire, mais qu'il n'a pas inventée : elle s'est révélée une méthode pédagogique bien adaptée aux mentalités alto-médiévales⁹, et, dans son cas, a été le véhicule d'une véritable pensée théologique¹⁰. Mais cette méthode a contribué à distendre le lien entre liturgie et théologie, comme celui entre figure et vérité : la fi-

⁹ Dans un cours magistral donné à Oxford en 1987-1988, Henry Mayr-Harting, plus tard *regius professor* d'histoire ecclésiastique dans la même université et chanoine de Christ Church, disait que "*mentalité*" means : *what stupid people think*. Mais personne n'est à l'abri de l'esclavage aux mentalités, car des gens très intelligents peuvent être remarquablement stupides.

¹⁰ Voir D.L. MOSEY, *Allegorical Liturgical Interpretation in the West* ; H. BRICOUT, « L'interprétation allégorique, une pédagogie ? », *LMD* 282, 2015, p. 55-78 ; EAD., « Expliquer les rites de la messe. L'apport d'Amalaire », *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses*, p. 101-124.

gure illustre la vérité mais ne s'y identifie pas, puisque le rite est devenu prétexte pour dire autre chose. On pourrait, en lui attribuant un autre sens, mettre sur les lèvres d'Amalaire ce que disait Ratramne de la relation entre le discours / récit et la figure et la vérité¹¹ : « le discours [le déroulement concret de l'action rituelle] manifeste la figure [la matière à interpréter] », tandis que « la vérité [ce qui est à croire] est montrée dans le récit [l'explication allégorique des actions rituelles symboliques] ». Le rite, son sens, et le « sacrement » ou la réalité ontologique et spirituelle à laquelle les fidèles participent au moyen du rite – donc pour l'eucharistie le corps du Christ et le don de l'Esprit –, sont juxtaposés, séparés plus que distingués. Quant au rite lui-même, il tend à devenir une succession de tableaux également juxtaposés. Lorsqu'on compare les deux *Te igitur* historiés présentés au début de chaque volume de cette étude, on constate que le premier, celui du Sacramentaire de Gellone, révèle une compréhension unifiée de la prière eucharistique (*canon actionis*), de toute l'action liturgique. En revanche, le sacramentaire de Corvey (*Clm* 10077) met en scène un récit composé de tableaux successifs et hiérarchisés, dont le centre et sommet est constitué par le diptyque central, où la *Maiestas Domini* – autour de laquelle l'Église et les anges chantent le *Sanctus* – fait face au Christ en croix qui remet son esprit au Père. S'agit-il de deux actions qui s'interpénètrent ou qui se succèdent ? Toutes les deux, évidemment, mais la mise en scène semble néanmoins privilégier une vision historicisante. Dans les représentations liturgiques des concepteurs du sacramentaire telles que cette décoration les manifeste, l'action de grâce (la préface), la louange eschatologique (le *Sanctus*) et le sacrifice (situé à partir du *Te igitur*) ne s'identifient pas mais se succèdent : le passage semble se faire de la célébration d'un mystère à de multiples faces à l'exécution d'un drame à tableaux successifs. Le Sacramentaire de Drogon a déjà pris un pas supplémentaire : la préface sur une page paire, et le *Sanctus* sur une page impaire (f. 14v-f. 15r), sont suivis par le canon, avec le *Te igitur* historié sur une page paire et les mots *clementissime Pater* sur une page impaire (f. 15v.-f. 16r). C'est un peu comme si on disait : « Les choses sérieuses commencent maintenant », alors qu'elles ont débuté depuis un moment.

Est-ce une pure coïncidence que le sacramentaire qui semble

¹¹ RATRAMNE, DC 8, p. 44.

garder davantage la trace d'une approche unifiée du mystère liturgique soit plus récent et vienne de Corvey, fondation de Corbie où les écrits de Paschase et Ratramne devaient être bien connus, tandis que celui qui semble privilégier les approches nouvelles soit plus ancien et provienne d'une ville qui a pu subir l'influence directe d'Amalaire, et partage avec lui une même conception dramatique de la célébration eucharistique¹² ? Cela peut tout au moins suggérer que l'évolution de la pensée théologique ne se fait pas de manière uniforme et unilatérale, tout comme le développement liturgique peut connaître ce qui ressemble à des avancées et à des reculs (comme on voit dans les additions au Missel de Stowe de la main de Moelcaich). Mais les différences entre les *Te igitur* des Sacramentaires de Gellone, de Corvey et de Drogon témoignent surtout de profonds changements dans les représentations et les compréhensions de la liturgie, particulièrement de l'eucharistie. Au cœur de ces changements se trouve une transformation dans le sens de la « figure ».

Car ce concept de « figure » a perdu sa valeur ontologique en raison de la perte du sens typologique dans ce que nous avons qualifié de « tournant herméneutique carolingien ». Ce « tournant » a été l'occasion de la naissance d'une part, d'un discours théologique spéculatif d'un nouveau genre où « dogme » et « morale », « mystère » et « mystique », « sacrements » et « liturgie » sont devenus des champs d'investigation séparés, et d'autre part, de commentaires de la liturgie cherchant à illustrer des vérités dogmatiques formulées à partir des premiers principes qui lui étaient extérieurs. Conçue dorénavant comme une ombre qui n'est qu'ombre et nullement réalité, la « figure » ne suffisait pas à rendre compte des questions nouvelles que posaient les Carolingiens comme l'empereur Charles le Chauve. Mais les outils dont disposaient les théologiens, à savoir la grammaire et la logique, ne suffisaient pas non plus.

Notre étude de Paschase et de Ratramne a relevé un autre aspect du problème indépendant de la question typologique : Paschase suivait Ambroise assez fidèlement dans son affirmation du réalisme de la présence du corps du Christ dans l'eucharistie, tandis que Ratramne, tout en le citant copieusement, s'en écartait. Mais tous les deux suivaient Augustin qui concevait le corps ressuscité et

¹² R.C. CALKINS, « Liturgical Sequence and Decorative Crescendo », p. 20-21.

glorieux du Christ comme soumis aux exigences d'une présence locale, et non pas Ambroise qui le concevait comme affranchi de cette dernière. Pour cette raison, Paschase tient le corps ressuscité du Christ comme étant présent dans l'eucharistie de la même manière qu'il est présent au ciel, tandis que Ratramne refuse une présence locale dans l'eucharistie. Le dilemme : présence de type local, ou pas de présence locale (et au XI^e siècle Béranger en tirerait la conclusion logique qu'il n'y a pas de présence du tout) était insoluble jusqu'à ce que saint Thomas développe sa théorie d'une présence substantielle, séparant le corps du Christ dans l'eucharistie de ses accidents propres, dont la localisation. Mais il nous semble que la solution de l'Aquinat ne résout pas vraiment le problème : elle le contourne plutôt. Je voudrais terminer ce travail en proposant deux pistes pour prolonger la recherche.

La première piste concerne la question du mode de présence du corps ressuscité du Christ. Est-il vraiment nécessaire de comprendre le « lieu » comme le comprenaient saint Augustin, Paschase et Ratramne, en tant que « lieu » du sens commun ? Cette compréhension du « lieu » a été formulée par Aristote dans la *Physique*, où il le considère successivement comme forme, comme intervalle, comme matière et comme limite. Dans sa conclusion, il écarte les trois premières manières de le comprendre et le définit comme « la limite du corps enveloppant¹³ ». Le lieu est présenté dans *Physique* IV, chapitre 4, comme une limite qui retient un corps, lui-même composé de matière et de forme, et dont le contenant est distinct du contenu. Le lieu est donc « la limite immobile première de l'enveloppant¹⁴ ». Il y revient dans le chapitre 6 des *Catégories*, à propos de la catégorie de la quantité. La quantité étant soit continue, soit discontinue, le lieu, comme le temps, doit relever du quantifié continu : un corps est formé de parties contiguës retenues dans une limite

¹³ ARISTOTE, *Physique*, tome I, livres I-IV, IV, 4, éd. Henri CARTERON, Paris, Les Belles Lettres, CUFr Série grecque 34, 1990⁷ : forme, col. 211b, l. 10-14, p. 131 ; intervalle, col. 211b, l. 14-29, p. 132 ; matière, col. 211b, l. 29-col. 212a, l. 2, p. 132 ; limite, col. 212a, l. 2-7, cit. l. 5-6, p. 132-133 ; trad. fr. Pierre Pellegrin, *Physique*, 513-697, ARISTOTE, *Œuvres complètes*, dir. P. PELLEGRIN, Paris, Flammarion, 2014, p. 580-581.

¹⁴ ARISTOTE, *Physique*, IV, col. 212a, l. 20-21, p. 133 ; trad. fr. P. Pellegrin, *Physique*, p. 581.

commune¹⁵. On voit ainsi qu'Aristote connaît deux approches complémentaires du concept du « lieu ». La première, celle de la *Physique* IV, vise le contenant et aboutit au concept de « limite » ; la deuxième, celle des *Catégories*, vise l'organisation du contenant (tout en gardant la référence à la délimitation du contenu) et aboutit au concept de « position¹⁶ ».

Les commentateurs néoplatoniciens d'Aristote, à partir de Jamblique, reprennent la réflexion aristotélicienne sur les notions de lieu, limite et position, mais en inversant la perspective ; là où Aristote traite de phénomènes et règles physiques, les néoplatoniciens se mettront à la recherche de la cause de l'enveloppement, de la limite, ou de la position des parties d'un composé¹⁷. Jamblique (v. 250 - v. 330) a écrit un *Commentaire sur les Catégories* d'Aristote ; ce commentaire est aujourd'hui perdu, mais sa relecture d'Aristote est partiellement accessible au moyen d'un autre *Commentaire sur les Catégories*, écrit vers 533 par Simplicius (v. 490 - v. 560)¹⁸. Après une prise en compte d'une série de questions grammaticales découlant de la signification de la relation au lieu, Simplicius dit que Jamblique en vient à la *νοερά θεωρία*, « la contemplation selon les idées », dans le sens néoplatonicien d'exercice visant à exprimer les relations de participation entre les idées en tant que source de la réalité :

Jamblique ajoute à toutes ces considérations la *νοερά θεωρία* [*ἡ νοερά θεωρία*] et il recherche tout d'abord si ce sont les choses mêmes qui, du fait qu'elles sont dans un lieu, déterminent le lieu autour d'elles ou avec elles, ou si c'est le lieu qui détermine les choses, en tant qu'il leur donne un parfait achèvement¹⁹.

¹⁵ ARISTOTE, *Catégories* 6, éd. Richard BODEÛS, Paris, Les Belles Lettres, CUFr Série grecque 415, 2001, col. 5a, l. 8-10, trad. fr. Michel Crubellier – P. Pellegrin, 29-63, ARISTOTE, *Œuvres complètes*, p. 39.

¹⁶ Pour ce paragraphe, voir Pascal MUELLER-JOURDAN, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la philosophie de l'Antiquité tardive*, Leiden – Boston, Brill, SVigChr 74, 2005, p. 73-75, et n. 77.

¹⁷ *Ibid.*, p. 75.

¹⁸ Bent Dalsgaard LARSEN, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Universitetsforlaget i Aarhus, 1972, p. 232. Simplicius a été élève d'Ammonius Saccas à l'École d'Athènes avant sa fermeture par Justinien en 529.

¹⁹ SIMPLICIUS, *In Aristotelis categorias commentarium*, ch. 9, éd. Karl KALBFLEISCH, Berlin, G. Reimeri – Preussische Akademie der Wissenschaften, CAG 8, 1907,

D'après cette présentation de Simplicius, Jamblique « pose [...] la question de l'efficiencia du lieu auquel il attribue une certaine ούσία [ousia], [...] premier objet de sa recherche. Le renversement de perspective s'enracine donc dans la *noéra théoria*²⁰ », à savoir un niveau d'appréhension de la réalité qui vient immédiatement après le raisonnement discursif [διάνοια, *dianoia*], niveau auquel se situait Aristote. Ainsi, Jamblique cherche à remonter du phénomène à la cause explicative, en s'appuyant sur trois postulats :

- Une vision du monde fortement hiérarchisée construite sur une corrélation entre causes et effets ;
- dans l'universalité de la relation « contenant-contenu », tant dans les corps que dans les étants incorporels ;
- et tenant compte de l'axiome néoplatonicien qui veut que « tout principe soit le lieu de ce dont il est le principe », à savoir qu'il soit le « contenant-limite » de ce dont il est le principe²¹.

Dans son étude de l'utilisation par Maxime le Confesseur des idées de lieu et de temps dans son *Mystagogie*, Pascal Mueller-Jourdan résume ainsi la présentation par Simplicius de la pensée de Jamblique :

La tradition néoplatonicienne cherchera, [...] au moyen du raisonnement, à comprendre limite, enveloppement (i.e. contenant) et position du point de vue de la cause en soi, c'est-à-dire [...] du point de vue du principe [ἀρχή]. Cette thèse distancera le néoplatonisme de l'opinion que semble – toujours selon Simplicius – avoir partagé le plus grand nombre. Selon cette opinion répandue, le lieu comme extrémité du contenant est ajouté « accidentellement » [ἐπισυμβαίνει] [...] aux corps contenus²².

Ce que dit Simplicius du « plus grand nombre » s'applique

p. 361, l. 7-10, cit. et trad. P. MUELLER-JOURDAN, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine*, p. 75. Une traduction française intégrale a été entreprise dans la collection « Philosophia antiqua » (Brill), mais n'a atteint pour le moment que le chapitre 4.

²⁰ *Ibid.*, p. 75-76.

²¹ P. MUELLER-JOURDAN, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine*, p. 76 ; SIMPLICIUS, *In Aristotelis categorias commentarium* ch. 9, p. 363, l. 9-14, l. 20.

²² P. MUELLER-JOURDAN, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine*, p. 76-77 ; SIMPLICIUS, *In Aristotelis categorias commentarium* ch. 9, p. 362, l. 30-33 ; l. 27-30.

non seulement à Augustin, mais aussi à ses lecteurs médiévaux comme Paschase et Ratramne.

Mais la conception qu'a Jamblique du lieu, si elle paraît déroutante à ceux qui sont habitués à la conception aristotélicienne, est profondément cohérente avec la vision platonicienne du monde. En effet, le « lieu » aristotélicien constitue une « limite immobile », inerte, et une (dis)position purement factuelle. Mais si, comme Jamblique, on associe le lieu à la cause ultime, « à un principe ayant forme de l'un et qui plus est à un principe universel, les définitions 'statiques' d'Aristote doivent être dépassées. Jamblique [...] semble s'être particulièrement intéressé à la cause de l'enveloppement ; c'est donc la notion de limite qu'il va faire évoluer en la faisant passer de la limite immobile à la puissance délimitante²³ » :

Si en effet le lieu était inerte, ayant l'être sans une certaine hypostase dans le vide et l'extension infinie, il aurait reçu de l'extérieur sa limite ; si par contre il a une puissance active et une essence incorporelle déterminante et qu'il ne permet pas à l'espacement des corps de s'avancer plus ou moins à l'infini, mais les limite en lui-même, alors, vraisemblablement, il amènera aux corps la limite à partir de lui-même²⁴.

Dans le contexte d'une vision néoplatonicienne de l'univers comme une production-procession à partir d'une sortie de l'Un et ayant besoin d'une circonscription pour ne pas se dissoudre dans l'infini, on peut comprendre que l'attribution d'une certaine hypostase au concept du lieu provient du besoin qu'auraient les êtres d'être empêchés de s'épancher vers l'infini et donc tomber dans le non-être : « Le lieu est dans ces conditions puissance de l'Un ou pour le moins un de ses modes de présence, car l'Un est [...] la limite et la mesure de toutes choses [...] la condition de l'être²⁵ ». Pour un chrétien qui raisonne en néoplatonicien, Dieu est le lieu de toutes choses, puisqu'il en est la limite et la mesure. On pourrait donc argumenter que le corps ressuscité du Christ est devenu le « lieu » de l'univers en voie de glorification. Car dans cette perspective, c'est la réalité (en termes néoplatoniciens, l'Idée) du corps du Christ qui définit son

²³ P. MUELLER-JOURDAN, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine*, p. 77-78 ; SIMPLICIUS, *In Aristotelis categorias commentarium* ch. 9, p. 364, l. 31-35.

²⁴ SIMPLICIUS, *In Aristotelis categorias commentarium* ch. 9, p. 361, l. 15-20 ; cit. et trad. P. MUELLER-JOURDAN, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine*, p. 83.

²⁵ *Ibid.*, p. 83-84.

lieu, et non l'inverse, comme dans une perspective aristotélicienne : le principe actif n'est pas le lieu en tant que tel, mais l'*Idée* du lieu. En ce cas, la localisation ne constitue plus un obstacle à une présence au ciel et dans le même temps sur la terre du corps du Christ, car tous ces lieux sont englobés dans le corps du Ressuscité. Cette première piste pour prolonger la recherche consiste donc en une invitation à renouveler la manière de penser la présence.

La seconde piste concerne la méthode en théologie eucharistique : approfondir ce qu'Enrico Mazza a déjà commencé en développant une théologie typologique de l'eucharistie. Dans ce travail, à la suite de Frances Young, nous avons essayé de montrer que l'opposition que Jean Daniélou a cru voir entre ce qu'il appelle « allégorie » et « typologie » n'est pas fondée, et que les catégories de *mimêsis* symbolique et de *mimêsis* iconique rendent mieux compte de la réalité de l'exégèse patristique des écoles d'Antioche et d'Alexandrie, et s'appliquent aussi à la liturgie et à la théologie sacramentaire qui la structure. Ces deux formes de la typologie ne sont pas de simples outils herméneutiques mais des reflets de la réalité, qui est elle-même typologique. C'est pour cette raison que nous avons prolongé l'étude de la première partie jusqu'à la Syrie orientale et l'école de Nisibe. Notre exploration de la typologie onto-symbolique des Pères syriaques, surtout d'Éphrem, a montré que les approches typologiques ne sont pas des placages de la culture hellénistique sur une Révélation qui leur serait hétérogène : la Création elle-même, la Révélation, et la Trinité elle-même sont typologiques. La réalité est elle-même typologique, car la typologie procède de l'être. La typologie est trop souvent tenue pour une méthode exégétique, voire un outil pédagogique : en ceci, l'influence du tournant herméneutique carolingien demeure vivace. Mais une théologie eucharistique typologique permet de mieux rendre compte des textes liturgiques des couches les plus anciennes des liturgies d'aujourd'hui, car ils présupposent un cadre typologique. Une telle approche doit repérer et respecter le mode de typologie qui y est mis en œuvre, sous peine de contresens. Enfin, une théologie eucharistique (ou plus largement sacramentaire) typologique ainsi comprise ne s'oppose pas au réalisme sacramentel, mais permet de le fonder à partir de la liturgie et pas uniquement à partir des catégories qui lui sont hétérogènes. Surtout, elle permet de redonner toute sa valeur à la catégorie de « figure », qui n'est pas un « simple symbole », *just a symbol* : elle n'est

surtout pas à renvoyer au diable, car elle n'en provient pas. Au contraire, la figure est une épiphanie de l'être qui nous permet de communier à l'autel céleste tandis que nous demeurons sur cette terre. Elle permet de vivre de la vie qu'accorde cette communion, qui est la vie même du Christ dont nous vivons pleinement au ciel. Nous en vivons comme par une ombre, mais en réalité ; et nous vivons déjà au ciel, car, membres de son « vrai corps », son *corpus uerum*, nous sommes dans le lieu que son corps crée, tout en demeurant pour l'instant sur la terre comme dans un lieu. La « figure » n'a rien d'infernal : c'est en figure, donc en réalité mais invisiblement, que nous mangeons et buvons le corps et le sang du Christ et que nous vivons avec lui auprès du Père. La figure est une réalité céleste.

Bibliographie

Sources liturgiques

Collections des textes et répertoires, Antiquité chrétienne, liturgies orientales

Addai and Mari – The Anaphora of the Apostles : A Text for Students, éd. et trad. Bryan D. SPINKS, Nottingham, Grove Books, « Grove Liturgical Studies » 24, 1980.

Anaphorae syriacae, t. 2, fasc. 3, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1973.

Codices latini antiquiores : A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century, 12 t. éd. Elias A. LOWE *et al.*, Oxford, Clarendon Press, 1934-1971.

Codices liturgici latini antiquiores, éd. Klaus GAMBER, Fribourg, Universitätsverlag, SFS 1, 1968².

Codices liturgici latini antiquiores. Supplementum. Ergänzungs - und Registerband, éd. K. GAMBER – Bonifacio BAROFFIO *et al.*, Fribourg, Universitätsverlag, SFS 1A, 1988.

Grand euchologe et arkhieratikon, trad. Denis Guillaume, Parme, Diaconie apostolique, 1992.

Institutiones Liturgicae de ritibus Orientalibus, t. 3, *De missa rituum orientalium, pars altera*, éd. Jean Michel HANSSENS, Rome, Apud Aedes Pontificalis Universitatis Gregoriana, 1932.

Liturgies Eastern and Western. Being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church, t. 1, *Eastern Liturgies*, éd. et trad. Frank E. BRIGHTMAN, Oxford, Clarendon Press, 1896.

The Liturgy of the Holy Apostles Addai and Mari : together with two additional liturgies to be said on certain feasts and other days, and the Order of Baptism, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1893 ; réimpr. New York, AMS Press, 1970, et Piscataway NJ, Georgias Press, 2002.

Prex eucharistica, t. 1, *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, éd. Anton HÄNGGI – Irmgard PAHL, 3^e éd. rév. par Albert GERHARDS – Heinzgerd BRAKMANN, Fribourg, Universitätsverlag, SpicFri 12, 1998.

Un témoin archaïque de la liturgie copte de s. Basile, éd. Jean DORESSE – Emmanuel LANGE, Louvain, Publications universitaires – Institut orientaliste, BMus 47, 1960.

Antiquité et haut Moyen Âge

Liturgies latines non-romaines

- *Liturgie ambrosienne ancienne :*

Das ambrosianische Sakramentar von Biasca. Die Handschrift Mailand Ambrosiana A 24 bis inf. 1. Teil : Text, éd. Odilo HEIMING, Münster, Aschendorff, LQF 51, « Corpus Ambrosiano-Liturgicum » 2, 1969 (Sacramentaire de Biasca).

Sacramentarium Bergomense. Manoscritto del secolo IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo, éd. Angelo PAREDI – Giuseppe FASSI, Bergamo, « Monumenta Bergomensia » 6, 1962 (Sacramentaire de Bergamo).

- *Liturgie ambrosienne moderne :*

Missale Ambrosianum : iuxta ritum sanctae Ecclesiae Mediolanensis. Ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Milan, Centro Ambrosiano di Documentazione e di Studi Religiosi, 1981.

- *Liturgie gallicane*

The Bobbio Missal. A Gallican Mass-book (ms Paris lat. 13246), 3 t. : t. 1. *Facsimile*, t. 2. *Text*, t. 3 *Notes and Studies*, éd. E.A. LOWE – André WILMART – Henry Austin WILSON, Londres, HBS 53, 1917 – 58, 1920 – 61, 1924.

Missale Francorum, Vat. Reg. lat. 257, éd. Leo Cunibert MOHLBERG, Rome, Herder, RED.F 2, 1957.

Missale Gallicanum Vetus. Cod. Vat. Palat. lat. 493, éd. L.C. MOHLBERG – Leo EIZENHÖFER – Petrus SIFFRIN, Rome, Herder, RED.F 3, 1958.

Missale Gothicum. A Gallican Sacramentary Ms. Vatican Reg. Lat. 317, éd. Henry M. BANNISTER, Londres, 2 vol., HBS 52 (texte et introduction), 1917, HBS 54 (notes et tables), 1919.

Missale Gothicum (Vat. Reg. Lat. 317), éd. L.C. MOHLBERG, Rome, Herder, RED.F 5, 1961.

Missale Gothicum e codice Vaticano Reginensi latino 317 editum, éd. Els ROSE, Turnhout, Brepols, CCSL 159D, 2005 (les références sont à cette édition).

- *Liturgie hispano-mozarabe*

Le Liber Mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes, éd. Marius FÉROTIN, Paris, Firmin-Didot, MELi 6, 1912, rééd. Anthony WARD – Cuthbert JOHNSON, Rome, CLV Edizioni liturgiche, BEL.S 78 – ILQu 4, 1995.

Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe du cinquième au onzième siècle, éd. M. FÉROTIN, Paris, Firmin-Didot, MELi 5, 1904, rééd. A. WARD – C. JOHNSON, Rome, CLV Edizioni liturgiche, BEL.S 83 – ILQu 6, 1996.

Liber ordinum episcopal (Cod. Silos Arch. Monástico 4), éd. José JANINI, Abadia de Silos, StSil 25, 1991 (édition intégrale de la source principale du précédent).

Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum Mozarabes, éd. Alexander LESLEY, Rome, J. G. Salomoni, 1755, texte dans PL 85, 109-1036.

Oracional visigótico, éd. José VIVES, Barcelone, Biblioteca Balmes, MHS.L 1, 1946.

- *Liturgie irlandaise*

The Antiphonary of Bangor. An Early Irish Manuscript in the Ambrosian Library at Milan, éd. Frederick E. WARREN, Londres, HBS 4 (t. 1 : Introduction historique et paléographique ; fac-similé), 1893, (t. 2 : Introduction liturgique, édition du texte), 1895.

Das irische Palimpsestsakramentar im CLM 14429 der Staatsbibliothek München, éd. Alban DOLD – L. EIZENHÖFER, Beuronener Kunstverlag, TAB 53/54, 1964.

The Stowe Missal, éd. George F. WARNER, Londres, HBS 31-32, t. 1 (fac-similé) 1906, t. 2 (texte et introduction) 1915.

- *Liturgie romaine*

Hors famille de sacramentaires

Sacramentarium Leonianum. Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV (80), éd. Franz SAUER, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, « Codices selecti phototypice impressi » 1, 1960 (reproduction du manuscrit).

Sacramentarium Veronense. Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV (80), éd. L.C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN, Rome, Herder, RED.F 1, 1978³.

Sacramentaires grégoriens

Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, éd. Jean DESHUSSES, Fribourg, Éditions universitaires, SpicFri 16, 24 & 28, t. 1, *Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*, 1971, t. 2, *Textes complémentaires pour la messe*, 1979, t. 3, *Textes complémentaires divers*, 1982 (les références sont à cette édition).

Liber sacramentorum Paduensis (Padova, Biblioteca Capitolare, cod. D 47), éd. Alceste CATELLA – Aldo MARTINI, Rome, CLV-Ed. liturgiche, BEL.S 131 – « Monumenta Italiae liturgica » 3, 2005.

Liturgicon Ecclesiae Latinae tomus secundus, éd. JACQUES DE JOIGNY DE PAMÈLE (Pamélius), Cologne, 1571, 177-530.

Liber sacramentorum (Missale sancti Eleggii, BnF lat. 12051), éd. Hugues MÉNARD, PL 78, 25-240 (édition de BnF lat. 12051), col. 48-49 (texte de la préface) ; 263-582 (notes et observations).

Das Sakramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar, éd. Hans LIETZMANN, Münster, Aschendorff, LQ 3, 1921, 1967².

Sacramentaire gélasien

Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli. (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56. *Sacramentarium Gelasianum*), éd. L.C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN, 3^e éd. augmentée par L. EIZENHÖFER, Rome, Herder, RED.F 4, 1981.

Autres éditions de textes liturgiques romains

Le canon de la messe romaine. Édition critique, éd. Bernard BOTTE, Louvain, Mont-César, 1935.

Monumenta Liturgica Ecclesiae Tridentinae saeculo XIII antiquiora, éd. Ferdinando DELL'ORO – Iginio ROGGER – B. BAROFFIO, t. 2/2 : *Fontes liturgici libri sacramentorum. Studia et editionem*, Rome, CMSST 38, 1987.

L'Ordinaire de la messe, B. BOTTE – Christine MOHRMANN, Paris, Cerf – Louvain, Mont-César, « Études liturgiques » 2, 1953.

- Liturgie romano-franque

Cod. Sang. 354, p. 2-63, Bibliothèque de l'abbaye de Saint-Gall.

Il cosiddetto pontificale di Poitiers. Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, cod. 227, éd. Aldo MARTINI, Rome, Herder Martini, RED.F 14, 1979.

Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung. *Codex Sangall.* No. 348. *St. Galler Sakramentarforschungen I*, éd. L.C. MOHLBERG, Münster, Aschendorff, LQ 1/2, 1918, 1939, 1971.

Liber Sacramentorum Augustodunensis, éd. O. HEIMING, Turnhout, Brepols, CCSL 159B, 1984.

Liber Sacramentorum Engolismensis. Manuscrit B.N. Lat. 816 ; le sacramentaire gélasien d'Angoulême, éd. Patrick SAINT-ROCH, Turnhout, Brepols, CCSL 159C, 1987.

Liber Sacramentorum Gellonensis, introd., tables et indices J. Deshusses, Brepols, Turnhout, CCSL 159A, 1981.

Ein St. Galler Sakramentar-Fragment (Cod. Sangall. n° 350) als Nachtrag zum fränkischen Sacramentarium Gelasianum (Codex Sangall. n° 348), Münster, Aschendorff, LQF 31, 1939.

- *Ordines romani*

Les « Ordines romani » du haut Moyen Âge, t. 2, Les Textes : Ordines I-XIII, éd. Michel ANDRIEU, Louvain, SSL 23, 1960 :

Ordo Romanus I, 67-108.

Ordo Romanus II, 115-116.

Ordo Romanus III, 131-133.

Ordo Romanus IV, 157-170.

Ordo Romanus V, 209-227.

Ordo Romanus VI, 241-250.

Ordo Romanus VII, 295-305.

Ordo Romanus IX, 329-336.

Ordo Romanus X, 351-362.

t. 3, *Les textes (suite) : Ordines XIV-XLVIII*, Louvain, SSL 24, 1951 :

Ordo Romanus XV, 95-125.

Ordo Romanus XVII, 175-193.

Ordo Romanus XXX B, 467-477.

t. 4, *Les textes (suite) : Ordines XXXV-XLIX*, Louvain, SSL 28, 1956 :

Ordo Romanus XXXV, 33-57.

t. 5, *Les textes (suite) : Ordo L*, Louvain, SSL 29, 1961.

Ordo Romanus Primus, éd. Edward G. CUTHBERT – Frederic ATCHLEY, Londres, De La More Press, « Library of Liturgiology and Ecclesiology for English Readers » 6, 1905.

Ordo Romanus Primus, Latin text and translation with introduction and notes, trad. et notes Alan Griffiths, Norwich, Hymns Ancient and Modern, « Joint liturgical studies » 73, 2012.

Moyen Âge et époque moderne

Le graduel de l'église cathédrale de Rouen au XIII^e siècle, éd. Henri LORQUET – Joseph POTHIER – Amand R. COLLETTE, t. 2, reproduction du Paris BnF lat. 904, Rouen, Lecerf, 1907.

Missale Rothomagensis (édition de Charles de Bourbon), Rouen, Romain de Beauvais, 1601.

Missale Romanum (Editio princeps, 1570), éd. Manlio SODI – Achille-Maria TRIACCA, Libreria Editrice Vaticana, « Monumenta liturgica concilii tridentini » 2, 1998.

Commentaires théologiques et liturgiques du haut Moyen Âge

AMALAIRE, *Opera liturgica omnia*, éd. J.M. HANSSENS, t. 2, *Liber officialis*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, StT 139, 1948.

— t. 3, *Liber de ordine antiphonarii. Eclogae de ordine romano. Appendix Tomi I et II. Indices*, Biblioteca Apostolica Vaticana, StT 140, 1950.

Eglogae de Ordine romano :

— Bibliothèque de Saint-Gall *ms* 614, PL 105, col. 1315-1322.

— *Zentralbibliothek* de Zürich, *ms* 102, dans J.M. HANSSENS, « Le traité sur la messe du ms de Zurich », *EL* 41, 1927, 153-185, texte 154-155.

Expositio missae. Quotiens contra se, PL 96, col. 1481-1502.

FLORUS DE LYON (PSEUDO-REMIGIUS), *De tribus epistolis liber*, PL 121, col. 985-1068.

— *Expositio missae*, dans Paul DUC, *Étude sur l'Expositio missae de Florus de Lyon suivie d'une édition critique du texte*, Bellay, Chaduc, 1937.

— *Expositio missae*, dans Dominique VANIER, « *Sequitur in mysterio* ». *L'opusculum de actione missarum de Florus de Lyon*, 2 t., Mémoire de licence canonique de l'Institut catholique de Paris, 2017.

— *Libellus de tenenda immobiliter scripturae veritate*, PL 121, col. 1083-1134.

PASCHASE RADBERT, *Liber de corpore et sanguine Domini. Cum appendice epistola ad Fredugardum*, éd. Paulus BEDA, Turnhout, Brepols, CCCM 16, 1969.

— trad. anglaise : *On the Body and Blood of the Lord, with the Letter to Fredugard*, intr., trad. et notes Mark G. Vaillancourt, Turnhout, Brepols, « Corpus Christianorum in Translation » 34, 2020.

— *Expositio in Matheo libri XII*, éd. Paulus BEDA, Turnhout, Brepols, I-IV, CCCM 56 ; V-VIII, CCCM 56A ; IX-XII, CCCM 56B, 1984.

PSEUDO-GERMAIN DE PARIS, *Expositio antiquae liturgicae gallicanae*, éd. Edward C. RATCLIFF, Londres, HBS 98, 1971 (édition plus ancienne de la suivante).

— *Epistulae de ordine sacrae oblationis et de diuersis charismatibus Ecclesiae Germano Parisiensi episcopo perperam ascriptae (Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae)*, éd. Philippe BERNARD, Turnhout, Brepols, CCCM 187, 2007 (les références sont à cette édition).

— *Transitions liturgiques en Gaule mérovingienne* (trad. et commentaire de l'*Expositio*), Ph. BERNARD, Paris, Hora Decima, 2008.

RATRAMNE, *De corpore et sanguine Domini : texte original et notice bibliographique*, éd. Jan Nicolaas BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Amsterdam, North Holland Publishing Co., « Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks » 87, 1974.

— trad. anglaise dans : *Early Medieval Theology*, éd. et trad. George E. MCCracken avec Allen CABANISS, Louisville KT – Londres,

Westminster John Knox Press, « The Library of Christian Classics », 1957, 2006, 118-147.

— *De anima*, dans A. WILMART, « L'opuscule de Ratramne sur la nature de l'âme » (*De anima*), *RBen* 43, 1931, 207-233.

— *Liber de anima ad Odonem Bellouacensem*, éd. Cyrille LAMBOT, Namur, Godenne, AMNam 2, 1953.

— *De praedestinatione, liber I*, Préface, *Epistolae variorum inde a saeculo nono medio usque ad mortem Karoli II (Calvi) imperatoris collectae*, éd. Ernst DÜMLER, Berlin, Weidmann, MGH.Ep 6, 2,8, 1974⁵, 149-151.

RÉMI D'AUXERRE (PSEUDO-ALCUIN, *De diuinis officiis liber*), *Expositio missae*, PL 101, 1173-1268.

Dictionnaires, concordances, œuvres encyclopédiques et de référence

Acta sanctorum, juillet, t. 5, Paris – Rome, Palmé, 1868.

Acta sanctorum Ordinis Sancti Benedicti. Saeculum IV, Pars secunda, éd. Luc D'ACHERY – Jean MABILLON, Venise, S. Colet et G. Bettinelli, 1738; disponible en ligne : <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433002995623;view=1up;seq=1> [consulté le 10/05/24].

Antiphonale missarum sextuplex. D'après le graduel de Monza et les antiphonaires de Rheinau, du Mont-Blandin, de Compiègne, de Corbie et de Senlis, éd. René-Jean HESBERT, Bruxelles, Vromant, 1935.

Augustinus Lexikon, éd. Cornelius MAYER et al., Basel, Schwabe, 1994 ss.

La Bible. Traduction officielle liturgique, éd. Commission internationale francophone pour les traductions et la liturgie, Paris, Mame, 2103.

Corpus antiphonalium officii, éd. R.-J. HESBERT :

t. 1, *Manuscripti « cursus Romanus »*, Rome, Herder, RED.F 7, 1963.

- t. 3, *Invitatoria et antiphonae*, Rome, Herder, RED.F 10, 1968.
- t. 4, *Responsoria, versus, hymni et varia*, Rome, Herder, RED.F 9, 1970.
- Corpus orationum*, 12 t., éd. Edmond (Eugenio) MOELLER *et al.*, Turnhout, Brepols, CCSL 160A-K, 1992-2001.
- Corpus praefationum*, éd. E. MOELLER, Turnhout, Brepols, CCSL 16, t. 1, *Étude préliminaire*, CCSL 161. t. 2, *Textus (A-P)*, CCSL 161A. t. 3, *Apparatus (A-P)*, CCSL 161B. t. 4, *Textus (Q-V)*, CCSL 161C. t. 5, *Apparatus (Q-V)*, CCSL 161D, 1980-1981.
- Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, dir. Fernand CABROL – Henri LECLERCQ – Henri-Irénée MARROU, Paris, Letouzey et Ané, 1920-1953.
- Dictionnaire de biographie française*, dir. Roman AMAT, t. 12, Paris, Letouzey et Ané, 1970.
- Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, dir. Alfred BAUDRILLART *et al.*, Paris, Letouzey et Ané, 1912-2015 – Turnhout, Brepols, 2015 ss.
- Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, éd. *ID.*, Turnhout, Brepols, 1986².
- Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen Âge*, éd. Albert BLAISE, Turnhout, Brepols, CCCM, 1975.
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1937-1995.
- Dictionnaire de théologie catholique*, dir. Alfred VACANT *et al.*, Paris, Letouzey et Ané, 1909-1972.
- A Greek-English Lexicon*, éd. Henry George LIDDELL – Robert SCOTT, Oxford, Clarendon Press, 1843, 1940⁹, 1968 (réimpr. avec Supplément).
- A Latin Dictionary*, éd. Charlton LEWIS – Charles SHORT, Oxford, Clarendon Press, 1879, 1989.
- LEROQUAIS Victor, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 3 t., Paris, 1924.

Lexikon des Mittelalters t. 3, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1986.

Symboles et définitions de la foi catholique (Denzinger), éd. Peter HÜNERMANN – Joseph HOFFMANN, Paris, Cerf, 1996.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, t. 8, T-Y, éd. Gerhard KITTEL – Gerhard FRIEDRICH, Stuttgart – Berlin – Cologne, Kohlhammer, 1990.

Sources antiques, patristiques et médiévales

MAR ABDISHO, *The Book of Marginitha (The Pearl)*, Ernakulum, Mar Themotheus Memorial Printing House, 1965.

Les Actes de Thomas, trad. Paul-Hubert Poirier – Yves Tissot, *Écrits apocryphes chrétiens*, 1323-1407.

ADREVALD DE FLEURY, *De corpore et sanguine Domini contra ineptias Ioannis Scoti*, PL 124, col. 947-954.

AGOBARD DE LYON, *Agobardi Lugdunensis opera omnia*, éd. VAN ACKER LIEVEN, Turnhout, Brepols, CCCM 52, 1981.

ALCUIN, *Carmina, Poetae Latini aevi Carolini*, t. 1, éd. E. DÜMMLER, Berlin, Weidmann, MGH PL 1, 1964, 160-351.

AMBROISE DE MILAN, *Commentaires sur douze psaumes, Psaume 1*, PL 14, col. 921-1180.

— *De fide libri V (ad Gratianum Augustum)*, éd. Otto FALLER, Vienne, Hoelder – Pichler – Tempsky, CSEL 78, 1962.

— *De incarnationis dominicae sacramento*, éd. O. FALLER, Vienne, Hoelder – Pichler – Tempsky, CSEL 79, 1964, 225-281.

— *Des sacrements, Des mystères, Explication du symbole*, éd. et trad. B. BOTTE, Paris, Cerf, SC 25bis, 1961.

— *De virginitate*, éd. Ignazio CAZZANIGA et al., Turin, Paravia, « Corpus scriptorum Latinorum Paravianum », 1954.

— *Expositio evangelii secundum Lucam, Opera IV*, éd. Marc ADRIAEN, Turnhout, Brepols, CCSL 14, 1957.

- *Epistula 1* (à Simplicianus), *Epistulae*, t. 1, *Libri I-VI*, éd. O. FALLER, Vienne, Hoelder – Pichler – Tempsky, CSEL, 82,1, 1968, 14-19.
- *Hexameron, Opera*, t. 1, éd. Karl SCHENKL, Vienne & Prague, Tempsky – Leipzig, Freytag, CSEL 32/1, 1896.
- AMBROSIASER, *Commentarius in Pauli epistulas ad Corinthios (recensio α)*, éd. Heinrich Joseph VOGELS, Vienne, Tempsky, CSEL 81,2, 1968.
- AMMIEN MARCELLIN, *History*, t. 3, *Books 27-31. Excerpta Valesiana*, trad. John C. ROLFE, Cambridge MA, Harvard University Press, LCL 331, 1939.
- Apology and Acts of Apollonius and other Monuments of Early Christianity*, éd. Frederick C. CONYBEARE, Londres, Sonnenschein – New York, Macmillan, 1894, disponible en ligne sur <https://archive.org/details/apologyactsofapo00conyrich> [consulté le 10/05/2024].
- « Sancti Apollonii romani Acta graeca ex codice parisino graeco 1219 », éd. Joseph VAN DEN GHEYN, *AnBol* 14, 1895, 285-294.
- Les apophtegmes des Pères. Collection systématique. 3. Chapitres XVII-XXI*, éd., trad., notes Jean-Claude GUY, Paris, Cerf, SC 498, 2005.
- ARISTOTE, *Œuvres complètes*, dir. Pierre PELLEGRIN, Paris, Flammarion, 2014.
- *Catégories*, éd. Richard BODEÜS, Paris, Les Belles Lettres, CUFr Série grecque 415, 2001.
- *Anonymi paraphrasis Themistiana*, dans *Aristoteles latinus. Categoriae uel Praedicamenta*, éd. Lorenzo MINIO-PALUELLO, Bruges – Paris, Desclée de Brouwer, CPMA 1, 1-5. 1961.
- *Id.*, sous le nom : PSEUDO-AUGUSTIN, *Categoriae decem ex Aristotele decerptae*, PL 32, col. 1419-1440.
- *Liber Aristotelis de decem praedicamenta (Translatio Boethii)*, dans *Categoriae*, éd. L. MINIO-PALUELLO, 5-41.
- *Categoriae editio composita (uulgata)*, dans *Categoriae*, éd. L. MINIO-PALUELLO, 47-79.

- *Physique, tome I, livres I-IV, IV*, éd. Henri CARTERON, Paris, Les Belles Lettres, CUFr Série grecque 34, 1990⁷.
- ATHÉNAGORE, *Legatio and De Resurrectione*, éd. et trad. anglaise William R. SCHOEDEL, Oxford, Clarendon Press, « Oxford Early Christian Texts », 1972.
- *Athenagoras. Legatio pro christianis*, éd. Miroslav MARCOVICH, Berlin – New York, De Gruyter, « Patristische Texte und Studien » 31, 1990.
- *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la Résurrection des morts*, introd., texte et trad. Bernard Pouderon, Paris, Cerf, SC 379, 1992.
- AUGUSTIN, *De Civitate Dei, Libri I–X*, éd. Bernhard DOMBART – Alfons KALB, Turnhout, Brepols, CCSL 47, 1955.
- *La cité de Dieu, livres 6-10*, éd. B. DOMBART – A. KALB, introd. et notes Gustave Bardy, trad. Gustave Combès, Paris, Desclée de Brouwer, BAug 34, 1959.
- *Les confessions*, éd. Martin SKUTELLA, intr. et notes d'Aimé Solingnac, trad. Eugène Tréhorel – Guilhem (André) Bouissou Paris, Desclée de Brouwer, BAug 13, 1962.
- *De consensu euangelistarum*, éd. Franz WEHRICH, Vienne, Geroldi filium, Tempsky – Prague, Tempsky – Leipzig, Freytag, CSEL 43, 1904.
- *Contre la lettre de Parménien, Traités anti-donatistes, t. 1*. trad. Guy Finaert – introd. et notes Yves M.-J. Congar, Paris, Desclée de Brouwer, BAug 28, 1963.
- *Contra litteras Petiliani libri tres, Traités anti-donatistes, t. 3*, trad. G. Finaert – introd. et notes Bernard Quinot, Paris, Desclée de Brouwer, BA 30, 1967.
- *De diversis quaestionibus LXXXIII*, éd. Almut MUTZENBECHER, Turnhout, Brepols, CCSL 44A, 1975.
- *De doctrina christiana. De vera religione*, éd. Joseph MARTIN, Turnhout, Brepols, CCSL 32, 1962.
- *De doctrina christiana, La doctrine chrétienne*, intr. et trad. Madeleine Moreau, notes Isabelle Bochet – Goulven Madec, Paris, Études augustinienes, BAug 11/2, 1997.

- *Enarrationes in Psalmos*, éd. Elegius DEKKERS – Jean FRAIPONT, Turnhout, Brepols, CCL 40, 1956.
- *De Genesi ad litteram libri duodecim*, éd. Joseph ZYCHA, Vienne – Prague, Tempsky CSEL 28,1, 1894.
- *Homélies sur l'Évangile de saint Jean. XVII-XXXIII*, intr. et trad. Marie-François Berrouard, Paris, Études augustinienes, BAug 72, 1988².
- *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*, éd. Augustin MAYER, Turnhout, Brepols, CCL 36, 1954.
- Lettre 98 (à Boniface), *Epistulae XXXI-CXXIII*, éd. Alois GOLDBACHER, Prague – Vienne, F. Tempsky, CSEL 34/2, 1898, 520-533.
- Lettre 138 (à Marcellin), *Epistulae CXXIV-CLXXXIV A*, éd. A. GOLDBACHER, Vienne, Tempsky – Leipzig, Freytag, CSEL 44, 1904, 126-148.
- Lettre 149 (à Paulin de Nole), *Epistulae CXXIV-CLXXXIV*, 348-380.
- Lettre 179 (à l'évêque Jean), *Epistulae CXXIV-CLXXXIV*, 691-697.
- Lettre 187 (à Dardanus), *Epistulae CLXXXV-CCLXX*, éd. A. GOLDBACHER, Prague – Vienne, F. Tempsky, CSEL 57, 1898, 81-119.
- *De libero arbitrio libri tres*, éd. William A. GREEN, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, CCL 74, 1956.
- *Liber qui appellatur Speculum*, éd. Franz WEIHRICH, Vienne, Geroldi, CSEL 12, 1887.
- *De sermone Domini in monte libros duos*, éd. A. MUTZENBECHER, Turnhout, Brepols, CCL 35, 1967.
- *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem, Scripta contra Donatistas III*, éd. Michael PETSCHENIG, Vienne, Tempsky – Leipzig, Freytag, CSEL 53, 1910, 165-178.
- Sermon 99 (Pour l'Épiphanie) PL 38, 1026-1028.
- Sermon 227 (Sur les mystères, le saint jour de Pâques), *Sermons pour la Pâque*, éd. et trad. Suzanne POQUE, Paris, Cerf, SC 116, 1966¹, 2003², 234-243.

- Sermon 272 (Aux néophytes, sur le sacrement [baptême]), PL 38, col. 1246-1248.
- Sermon 341 (Contre les hérétiques ariens), PL 39, 1493-1501.
- Sermon 352 (De l'utilité de faire pénitence 2), PL 39, col. 1549-1560.
- Sermon 361 (Sur la résurrection des morts), PL 39, col. 1599-1611.
- *Sermones post Maurinos reperti*, éd. Germain MORIN, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, « Miscellanea Agostiniana » 1, 1930.
- Ausgewählte Märtyrerakten*, éd. Rudolf KNOPF – Gustav KRÜGER, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1929².
- AVIT DE VIENNE, *Opera quae supersunt*, éd. Rudolf PEIPER, Berlin, Weidmann, MGH.AA 6, 2, 1883.
- *Epistularum ad diuersos ad diuersos libri III*, MGH.AA 6/2, 33-103 :
Lettres 21-22, MGH.AA 6/2, 54-55.
- *Ex homiliarum libro quae restant*, MGH.AA 6/2, 103-157 :
Homélie 25 (Prononcée dans la basilique d'Agaune), MGH.AA 6/2, 145-146.
- BÈDE, *Commentaire de l'évangile de Luc*, éd. David HURST, Turnhout, Brepols, CCSL 120, 1960.
- BERNOLD DE CONSTANCE, *Chronique*, Robert B.C. HUYGENS, « Béren-ger de Tours, Lanfranc et Bernold de Constance », 380-381.
- La Bible. Écrits intertestamentaires*, dir. André DUPONT-SOMMIER – Marc PHILONENKO, Paris, Gallimard, « La Pléiade » 337, 1987.
- Bonifatii et Lulli epistolae*, éd. Michael TANGL, Berlin, Weidmann, MGH.Ep 3, 1916.
- CASSIODORE, *De institutione divinarum litterarum* 1, 4, éd. Roger A.B. MYNORS, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- CATON, *De l'agriculture*, éd., trad. et commentaire Raoul GOUJARD, Paris, Les Belles Lettres, CUFr (Budé), 1975.
- CÉSAIRE D'ARLES, *Sermones*, éd. G. MORIN, Turnhout, Brepols, CCSL 103, 1953.

— « Le traité de S. Césaire d'Arles *De mysterio Sanctae Trinitatis* », éd. G. MORIN, *RBen* 46, 1934, 190-205.

CHROMACE D'AQUILÉE, *Opera*, Sermon 11 (Sur la femme qui oignit les pieds du Seigneur), éd. Raymond ÉTAIX – Joseph LEMARIÉ, Turnhout, Brepols, CCL 9A, 1974, 48-51.

Chronique des abbés de Fontenelle (Saint-Wandrille), éd. et trad. Pascal PRADIÉ, Paris, Les Belles Lettres, CHFMA 40, 1999.

CICÉRON, *On the Nature of the Gods. Academics, De natura deorum*, trad. Harris Rackham, Cambridge MA, Harvard University Press – Londres, Heinemann, LCL 268, 1933, réimpr. 1994, disponible en ligne sur <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd2.shtml#71> [consulté le 05/10/2024].

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, éd. et trad. François SAGNARD, Paris, Cerf, SC 23, 1948, 1970².

— *Le Protreptique*, trad. et introd. Claude Mondésert, Paris, Cerf, SC 2, 1949.

CLÉMENT DE ROME, *Epître aux Corinthiens*, éd. Annie JAUBERT, Paris, Cerf, SC 167, 1971.

Codex carolinus, éd. Wilhelm GUNDLACH, Berlin, Weidmann, MGH. Ep 3, 1892, 467-657.

Concilia Galliae a. 314 - a. 506, éd. Charles MUNIER, Turnhout, Brepols, CCL 148, 1963.

Concilia Galliae a. 511 - a. 695, éd. Charles DE CLERCQ, Turnhout, Brepols, CCL 148A, 1963.

Les Constitutions apostoliques, t. 1, *Livres I & II*, éd. et trad. Marcel METZGER, Paris, Cerf, SC 320, 1985 ; t. 3, *Livres VII & VIII*, Paris, Cerf, SC 336, 1987.

CYPRIEN, *De opere et eleemosynis*, éd. Manlio SIMONETTI, Turnhout, Brepols, CCL 3A, 1976.

— *Epistulae 58-81*, éd. Gerardus F. DIERCKX, Turnhout, Brepols, CCL 3C, 1996 :

Lettre 58, 319-335.

Lettre 63, 388-417.

CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, éd. Auguste PIÉDAGNEL, trad. Pierre Paris, Cerf, SC 126bis, 1988².

La doctrine des douze apôtres (Didachè), éd. et trad. Willy RORDORF – André TUILIER, Paris, Cerf, SC 248, 1978.

— *The Didache*, éd. et trad. Kurt NIEDERWIMMER, Minneapolis, Fortress, « Hermenia », 1998.

Écrits apocryphes chrétiens, t. 1, dir. François BOVON – Pierre GEOLTRAIN, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1997.

ÉPHREM DE NISIBE, *Carmina Nisibena*, éd. Edmund BECK, CSCO 240 – Syr 102, 1963.

— *Les chants de Nisibe*, trad. Paul Phégali – Claude Navarre, Paris, Cariscript, « Antioche chrétienne » 3, 1989.

— *Hymnen de Fide*, éd. E. BECK, Louvain, CSCO 154 – Syr 73, 1955.

— *Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, éd. E. BECK, Louvain, CSCO 186 – Syr 82, 1959.

— *Hymnes sur la Nativité*, trad. et notes François Cassingena-Trévedy, introd. François Graffin, Paris, Cerf, SC 459, 2001.

— *Hymnes sur l'Épiphanie. Hymnes baptismales de l'Orient syrien*, trad. F. Cassingena-Trévedy, Éditions de Bellefontaine, « Spiritualité Orientale » 70, 1997.

— *Hymnen de Paradiso*, éd. E. BECK, Louvain, CSCO 174 – Syr 78, 1957.

— *Hymnes sur le Paradis*, trad. René Lavenant, introd. et notes F. Graffin, Paris, Cerf, SC 137, 1968.

— *Hymns on Paradise*, introd. et trad. Sebastian Brock, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1990.

— *Paschahymnen. De azymis, de crucifixione, de resurrectione*, éd. E. BECK, Louvain, CSCO 248 – Syr 108, 1964.

— *Hymnes pascales*, introd., trad. et notes F. Cassingena-Trévedy, Paris, Cerf, SC 502, 2006.

— *Hymnen de Virginitate*, éd. E. BECK, Louvain, CSCO 223 – Syr 94, 1962.

- Épître de Barnabé, éd. Robert A. KRAFT, trad. Pierre Prigent, Paris, Cerf, SC 172, 1971.
- EUCHER DE LYON, *Passio Aucaunensium martyrum*, éd. Bruno KRUSCH, Hanovre, Impensis Bibliopolii Hahniani, MGH.SRM 3, 1965², 20-41.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* 5, éd. et trad. Gustave BARDY, Paris, Cerf, SC 41, 1955.
- EUSÈBE « LE GALLICAN », *Collectio homiliarum. Sermones extravagantes* I, éd. Frater GLOIRE – Jean LEROY, Turnhout, Brepols, CCSL 101, 1970.
- EUSTATHE D'ANTIOCHE, *De engastrimytho, contra Origenem, Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni. Opera quae supersunt omnia*, éd. José H. DECLERCK, Turnhout, Brepols – Leuven, University Press, CCSG 51, 2002.
- FLORUS DE LYON, *De causa fidei*, PL 119, col. 80-94.
- *De causa fidei : Concilia Aevi Carolini* 57, *Concilia Carisiacense* 838, C. *Flori relatio de Concilio Carisiacensi*, éd. Albert WERMINGHOFF, Hanovre – Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, MGH.Conc 2,2, 1908, 778-782.
- *Epistola totius ueritatis contra falsiloquas adinuationes Amalarii, Amalarii epistolae* 13, éd. E. DÜMMLER, Weidmann, Berlin, MGH.Ep 5, 5, 1974², 267-273.
- *Epistola ad Theodonis uillae concilium, Concilia Carisiacense* 838, B. *Flori diaconi in Concilio Carisiacensi habita*, MGH.Conc 2,2, 768-778.
- FULGENCE DE RUSPE, *Ad Monimum libri XIII, Fulgentii episcopi opera*, t. 1, éd. Jacques FRAIPONT, Turnhout, Brepols, CCSL 91, 1968, 1-64.
- *De fide ad Petrum. Opera*, t. 2, éd. J. FRAIPONT, Turnhout, Brepols, CCSL 91A, 1968, 711-760.
- GAUDENCE DE BRESCIA, *Tractatus in Exodus. Opera*, éd. Ambrosius GLÜCK, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky – Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft, CSEL 68, 1936.

GÉLASE I^{ER}, *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*, éd., introd., trad. et notes Gilbert POMARÈS, Paris, Cerf, SC 65, 1959.

GENNADE DE MARSEILLE, *De scriptoribus ecclesiasticis* 79, PL 58, col. 1059-1120.

GILDAS, *De Excidio et Conquestu Britanniae ac flebile Castigatione in Reges, Principes et Sacerdotes*, éd. Theodor MOMMSEN, Berlin, Weidmann, MGH.AA 13, 1898.

GRÉGOIRE DE BERGAME, *De ueritate corporis Christi*, éd. Hugo A. HURTER, Innsbruck, Wagner, « Sanctorum patrum opuscula selecta » Série 1, 39, 1879.

GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* IV, 59, 1, texte et notes Adalbert de Vogüé, trad. Paul Antin, t. 3, Paris, Cerf, SC 265, 1980.

— *Homélies sur l'évangile*, éd. Raymond ETAIX, Turnhout, Brepols, CCSL 141, 1999.

— Lettre 26 (À Jean de Syracuse), *Registrum epistularum. Libri VIII-XIV*, éd. Dag NORBERG, Turnhout, Brepols, CCSL 140A, 1982, 586-587.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, éd. et trad. Jean DANIÉLOU, Paris, Cerf, SC 1^{bis}, 1987⁴.

GRÉGOIRE DE TOURS, *Libri Historiarum* X, éd. B. KRUSCH – Wilhelm LEVISON, Hanovre, Impensis Bibliopolii Hahniani, MGH.SRM I/1, 1965².

— *Libri octo miraculorum et opera minora*, éd. B. KRUSCH, Hanovre – Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, MGH.SRM I/2, 1969², 1-370 :

1. *Liber in gloria martyrum*, 34-111.

3.-4. *Libri I-IV de virtutibus Martini*, 134-211.

7. *Liber uitae Patrum*, 211-284

8. *Liber in gloria confessorum*, 284-370.

GODESCALC D'ORBAIS, *Opusculum theologicum* 23, *De corpore et sanguine Domini*. <De corpore et sanguine Domini>, *Œuvres théologiques et gramaticales*, éd. Cyrille LAMBOT, Louvain, SSL 20, 1945.

- GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues IV*, éd. A. de VOGÜÉ – trad. P. Antin, t. 3, Paris, Cerf, SC 265, 1980.
- GUIBERT DE NOGENT, *Quo ordine sermo fieri debeat – De bucella iudae data et de ueritate Dominici corporis – De sanctis et eorum pigneribus*, éd. Centre de traitement électronique des documents (Louvain-la-Neuve, Belgique), Turnhout, Brepols, CCILL.A 77, 1993.
- HADRIEN I^{ER}, Lettre à Charlemagne, *Codex carolinus* 89, MGH. Ep 3, 626.
- HARIULF D'OUDENBOURG, *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier (V^e siècle-1104)*, éd. Ferdinand LOT, Paris, Picard, « Collection pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire » 17, 1894.
- HÉRARD DE TOURS, *Capitula*, éd. Rudolf POKORNY – Martina STRATMANN, Hanovre, Hahn, MGH.CE 2, 1995, 115-157.
- HÉRIGER DE LOBBES (PSEUDO-GERBERT), *Dicta de corpore et sanguine Domini* (sous le titre de *De corpore et sanguine Domini*), PL 139, col. 179-188.
- HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, *Commentaire sur le Lévitique*, PG 93, 787-1180.
- HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, éd. Pieter F. SMULDERS, Turnhout, Brepols, CCSL, 62, 1979.
- HINCMAR DE REIMS, *De cauendis uitiiis et uirtutibus exercendis*, éd. Doris NACHTMANN, Munich, MGH.QG 16, 1998.
- *De una et non trina deitate*, PL 125, col. 473-618.
- *Explanatio in Ferculum Salomonis*, PL 125, col. 817-834.
- *Ferculum Salomonis, Carmina*, éd. Ludwig TRAUBE, Berlin, Weidmann, MGH.PL 3/2, 1964², 414-416.
- Homélies pascales*. t. 1. *Une homélie inspirée du traité « Sur la Pâque » d'Hippolyte*, éd. et trad. Pierre NAUTIN, Paris, Cerf, SC 46, 1950.
- IGNACE D'ANTIOCHE – POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, éd. et trad. Thomas CAMELOT, Paris, Cerf, SC 10 bis, 2007⁴.
- INNOCENT I^{ER}, *Lettre d'Innocent I^{er} à Decentius de Gubbio*. 19 mars 416, éd. et trad. Robert CABIÉ, Publications universitaires de Louvain, 1973.

- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* 3, éd. et trad. Adelin ROUSSEAU – Louis DOUTRELEAU, t. 2, Paris, Cerf, SC 211, 1974.
- *Contre les hérésies* 4, éd. et trad. A. ROUSSEAU *et al.*, t. 2, Paris, Cerf, SC 100, 1965.
- *Démonstration de la prédication apostolique*, éd. et trad. A. ROUSSEAU, Paris, Cerf, SC 406, 1995.
- Die irische Kanonensammlung*, éd. Hermann WASSERSCHLEBEN, Leipzig, B. Tauchnitz, 1885 – Aalen, Scientia Verlag, 1966.
- ISIDORE DE SÉVILLE, *De ecclesiasticis officiis*, éd. Christopher M. LAWSON, Turnhout, Brepols, CCCM 113, 1989.
- *Étymologies*, Livre 6, *Les saintes Écritures. De las Sagradas Escrituras*, éd. et trad. espagnole César CHAPARRO GÓMEZ, Paris, Les Belles Lettres, ALMA 23, 2012.
- JACQUES DE SAROUG, *Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, t. 3, éd. Paul BEDJAN, Paris, Otto Harrassowitz, 1907.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Argumentum Epistolae primae ad Corinthios*, PG 61, col. 9-12.
- *Homilia I in Epistola I ad Corinthios*, PG 61, col. 11-18.
- *Homilia VII in Epistola I ad Corinthios*, PG 61, col. 53-68.
- *Homilia in Matthaeum* 49 sur Mt 14, 13-22, PG 58, col. 495-504.
- JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, éd., intr., trad. Édouard A. JEAUNEAU, Paris, Cerf, SC 180, 1972.
- *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, éd. Jeanne BARBET, Turnhout, Brepols, CCCM 31, 1975.
- *Periphyseon* : Livres 1-4, éd. É.A. JEAUNEAU, Turnhout, Brepols, CCCM 161-165, 1996-2003.
- *De praedestinatione*, éd. G. MADEC, Turnhout, Brepols, CCCM 50, 1978.
- JÉRÔME, *Commentaire sur la Lettre aux Éphésiens*, PL 26, col. 439-554.
- *Commentaire du prophète Isaïe*, PL 24, col. 9-678.

- Lettre 78 (à Fabiola), *Epistulae LXXI-CXX*, t. 2, éd. Isidor HILBERG, Vienne, Tempsky – Leipzig, Freytag, CSEL 55, 1912, 49-87.
- *Tractatum in psalmos series altera, Opera*, 2, *Opera homiletica*, éd. G. MORIN, Turnhout, Brepols, CCSL 78, 1958, 353-447.
- JONAS DE BOBBIO, *Vita Columbani, Jonae uitae sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, éd. B. KRUSCH, Hanovre – Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, MGH.SRG 37, 1905, 1-294.
- JUSTIN, *Œuvres complètes. Grande apologie, Dialogue avec le juif Tryphon, Requête, Traité de la Résurrection*, trad. Georges Archambault – Louis Pautigny – Élisabeth Gauché, Paris, Migne, « Bibliothèque », 1994.
- *Apologie pour les chrétiens*, éd. et trad. Charles MUNIER, Paris, Cerf, SC 507, 2006.
- JUVÉNAL, *Satire III, Juvenal and Persius*, éd. et trad. anglaise Susanna Morton BRAUND, Cambridge MA, Harvard University Press, LCL 91, 2004, 164-193.
- LANFRANC, *Liber de corpore et sanguine Domini*, PL 150, col. 407-442.
- LÉON LE GRAND, *Tractatus septem et nonaginta*, éd. Antoine CHAVASSE, Turnhout, Brepols, CCSL 138, 138A, 1973. (Les sermons de s. Léon seront cités selon les SC, sauf exception signalée, mais la numérotation en continu est celle de cette édition.)
- *Sermons*, t. 1, trad. et notes René Dolle, introd. Jean Leclercq, Paris, Cerf, SC 22 bis, 1964².
- *Sermons*, t. 2, trad. et notes R. Dolle, Paris, Cerf, SC 49, 1957.
- *Sermons*, t. 3, trad. et notes R. Dolle, Paris, Cerf, SC 74 bis, 1976².
- *Sermons*, t. 4, trad. et notes R. Dolle, Paris, Cerf, SC 200, 1973.
- Livre des jubilés*, trad. André Caquot, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 627-801.
- LOUP DE FERRIÈRES, *Liber de tribus quaestionibus*, PL 119, col. 619-648.
- MÉLITON DE SARDES, *Peri Pascha*, dans *Sur la Pâque et fragments*, éd. et trad. Othmar PERLER, Paris, Cerf, SC 123, 1966.

NARSAÏ, *The Liturgical Homilies of Narsai*, trad. Richard H. Connolly, Londres, Cambridge University Press, TaS 8/1, 1909.

NOVATIEN, *De Trinitate*, éd. G.F. DIERCKS, Turnhout, Brepols, CCL 4, 1972, 11-78.

Opusculum de passione ac translatione sancti Saturnini, episcopi Tolosanae ciuitatis et martyris, éd. et trad. Patrice CABAU, *Mémoires de la Société archéologique du Midi de la France* 61, 2001, 59-77, disponible en ligne : https://societearchéologiquedumidi.fr/_samf/memoires/t_61/059-077PCAB.pdf [consulté le 10/05/2024].

ORIGÈNE, *Commentaire sur l'évangile selon Matthieu*, trad. Robert Girod, Paris, Cerf, SC 162, 1970.

— *Contre Celse*, éd. et trad. Marcel BORET, t. 4, Paris, Cerf, SC 150, 1969.

— *De engastrimytho* (Homélie sur 1 S 28), dans M. SIMONETTI, *La maga di Endor : Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa*, Florence, Nardini, 1989, 44-74 (pages paires).

— *De la prière*, PG 11, col. 415-562.

— *Traité des principes*, éd. Henri CROUZEL – M. SIMONETTI, t. 1 (Livres I et II), Paris, Cerf, SC 252, 1978.

— *Traité des principes*, éd. H. CROUZEL – M. SIMONETTI, t. 3 (Livres III et IV), Paris, Cerf, SC 268, 1980.

— *Traité des principes*, éd. H. CROUZEL – M. SIMONETTI, t. 4 (Commentaires et fragments), Paris, Cerf, SC 269, 1980.

Passio sancti Saturnini episcopi Tolosani et martyris, Acta primorum martyrum sincera et selecta, éd. Thierry RUINART, Amsterdam, Officina Wetsteniana (Hendrick Wetstein), 1713², 129-133.

The Passions and the Homilies from Leabhar Breac : Text, Translation and Glossary. With an Introductory Lecture on Irish Lexicography, éd. Robert ATKINSON, Dublin, Royal Irish Academy, « Todd Lecture Series » 2, 1887.

PAUL DIACRE, *Vita beatissimi Gregorii papae urbis Romae*, PL 75, col. 41-60.

- PAULIN DE NOLE, *Opera*, t. 1, *Epistulae*, éd. Wilhelm VON HARTEL, 2^e éd. rev. Margit KAMPTNER, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, CSEL 29, 1999.
- *Carmina*, éd. Franz DOLVECK, Turnhout, Brepols, CCSL 21, 2015.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *Quis rerum divinarum heres sit*, introd., trad. et notes Marguerite Harl, Paris, Cerf, « Les œuvres de Philon d'Alexandrie » 15, 1966.
- PLINE LE JEUNE, *Lettres*, t. 4, éd. et trad. Hubert ZEHNACKER – Nicole METHY, Paris, Belles Lettres, CUFr Série latine 414, 2017.
- PROCOPE DE CÉSARÉE, *Opera omnia*, éd. Jakob HAURY, t. 2, Leipzig, Teubner, BSGRT, 1905.
- PRUDENCE, *Œuvres*, t. 2, *Apotheosis – Hamartigenia*, éd. Maurice LAVARENNE, Paris, Les Belles Lettres, CUFr (Budé), 1961.
- *Liber Cathemerinon duodecim*, éd. Maurice P. CUNNINGHAM, Turnhout, Brepols, CCSL 126, 1966.
- QUINTILIEN, *Institution oratoire*, éd. et trad. Jean COUSIN, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, CUFr, 1975¹, réimpr. 2003.
- RABAN MAUR, *Epistolae*, éd. E. DÜMMLER, Berlin, Weidmann, MGH.Ep 5, 1974², 379-516.
- *Poenitentiale* (Ep. 56), *Epistolae*, 509-514.
- SIGEBERT DE GEMBOUX, *De scriptoribus ecclesiasticis*, PL 160, col. 547-592.
- SIMPLICIUS, *In Aristotelis categorias commentarium*, éd. Karl KALBFLEISCH, Berlin, G. Reimeri – Preussische Akademie der Wissenschaften, CAG 8, 1907.
- SUÉTONE, *Lives of the Caesars*, t. 1, *Julius. Augustus. Tiberius. Gaius. Caligula*, trad. J.C. Rolfe – Keith R. Bradley, Cambridge MA, Harvard University Press, LCL 31, 1914.
- TERTULLIEN, *De oratione*, éd. G.F. DIERCKS, *Opera*, t. 1, *Opera catholica. Adversus Marcion*, Turnhout, Brepols, CCSL 1, 1954, 255-247.
- *Contre Marcion*, éd. et trad. René BRAUN, t. 3, Paris, Cerf, SC 399, 1994.

— *Contre Marcion*, éd. Claudio MORESCHINI – trad. R. Braun, t. 4, Paris, Cerf, SC 456, 2001.

— *Contre les Valentiniens*, t. 1, éd. et trad. Jean-Claude FREDOUILLE, Paris, Cerf, SC 280, 1980.

Testaments des douze patriarches, trad. M. Philonenko, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, 833-857.

THÉODORE DE MOPSUESTE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique du ms Mingana syr. 561 (Selly Oak Colleges' Library, Birmingham)*, trad. et introd. Raymond Tonneau – Robert Devresse, Biblioteca Apostolica Vaticana, StT 145, 1949.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. L'eucharistie*, t. 2, trad. et notes Aimon-Marie Roguet, Paris, Cerf – Desclée, 1967.

TIBULLUS Albius, *Carmina*, éd. Niklas HOLZBERG, Mannheim, Artemis & Winkler, « Sammlung Tusculum », 2011.

VICTRICE DE ROUEN, *Liber de laude sanctorum*, PL 20, col. 443-458.

La Tradition apostolique :

BOTTE Bernard, *Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions*, Paris, Cerf, SC 11, 1946, 11bis 1984².

— *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster, Aschendorff, LQF 39, 1963, nouvelle édition par Albert GERHARDS, 1989⁵.

BRADSHAW Paul F. – JOHNSON Maxwell, E. – PHILLIPS L. Edward (éd. et trad.), *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Minneapolis, Fortress, « Hermeneia », 2002.

CONNOLLY R.H., *The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents*, Cambridge University Press, TaS 8/4, 1916.

DIX Gregory, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, bishop and martyr*, Society for Promoting Christian Knowledge, Londres, 1937, 2^e éd. revue par Henry CHADWICK, Londres, Alban, 1992.

Études

- Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 septembre 1986)*, t. 2, éd. Noël DUVAL, Rome, Pontificio Istituto di archeologia cristiana – École française de Rome, CEFR 123, 1989.
- Akten des internationalen Kolloquiums Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.-20. September 2003 : Mauritius und die Thebäische Legion. Actes du Colloque international Fribourg, Saint-Maurice, Martigny, 17-20 septembre 2003 : Saint Maurice et la Légion thébaine*, éd. Otto WERMELINGER – Philippe BRUGGISSER – Beat NÄF – Jean-Michel ROESSLI, Fribourg, Academic Press, Par 49, 2005.
- AMANN Émile, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 6, *L'époque carolingienne*, Paris, Bloud et Gay, 1937.
- AMIET Robert, « La tradition manuscrite du missel ambrosien », *Scr* 14/1, 1960, 16-60.
- ANDRIEU Michel, *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Âge*, Paris, Picard, 1924.
- ANDRIEU M. – COLLOMP Paul, « Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc », *RevSR* 8, 1928, 489-513.
- ANDRIEU-GUITRANCOURT Pierre, « La vie ascétique à Rouen au temps de saint Victrice », *RSR* 40, 1951-1952, 90-106.
- ANGENENDT Arnold, « Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen », *FMSt* 17, 1983, 153-221, repris dans *Liturgie im Mittelalter*, 111-190.
- *Das Frühmittelalter : die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart – Berlin – Cologne, W. Kohlhammer, 2001.
- *Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag*, éd. Thomas FLAMMER – Daniel MEYER, Münster, Lit-Verlag, « Ästhetik – Theologie – Liturgik » 35, 2005².
- « Keine Romanisierung der Liturgie unter Karl dem Grossen ? Einspruch gegen Martin Morards 'Sacramentarium immixtum et uniformisation romaine' », *ALw* 51, 2009, 96-108.

- *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Fribourg-B., Herder, 2011.
- *Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer*, Münster, Aschendorff, LQF 101, 2013.
- ANTON Hans Hubert, Recension de M. Zufferey, *Die Abtei St. Maurice d'Agaune*, CCMéd 138, 1992, 191-192.
- ASHWORTH Henry, « The Liturgical Prayers of St. Gregory the Great », *Tr.* 15, 1959, 107-161.
- Atti del colloquio internazionale : Arredi di culto e disposizioni liturgiche a Roma da Constantino a Sisto IV (Istituto Olandese a Roma, 3-4 dicembre 1999)*, Rome, Koninklijke van Gorcum, MNIR 59, 2000.
- AUBERT Roger, « Hériger de Lobbes », *DHGE*, t. 23, col. 1450-1451.
- AUERBACH Erich, « *Figura* ». *Scenes from Drama of European Literature*, trad. Ralph Manheim, New York, Meridian, 1959, trad. française « *Figura* ». *La loi juive et la promesse chrétienne*, trad. et préface Diane Meur, postface Marc de Launay, Paris, Macula, 2003.
- Augustine Through the Ages : an encyclopedia*, éd. Allan D. FITZGERALD et al., Eerdmans, Grand Rapids MI – Cambridge, 1999.
- BALDOVIN John F., *The Urban Character of Christian Worship : The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, Rome, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, OCA 228, 1987.
- « The *Fermentum* at Rome in the Fifth Century : A Reconsideration », *Worship* 79/1, 2005, 38-53.
- BALDWIN Carl R., « The Scriptorium of the Sacramentary of Gellone », *Scriptorium* 25/1, 1971, 3-17.
- BAREILLE Georges, « L'Eucharistie d'après les Pères », *DTC* 5, col. 1121-1183.
- BARNES Jonathan, « Boethius and the Study of Logic », *Boethius, His Life, Thought and Influence*, éd. Margaret T. GIBSON, 73-89.
- BASTIAENSEN Antoon A.R., *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Egérie*, Nimègue – Utrecht, Dekker & Van de Vegt, LCP 17, 1962.

- « L'Église à la conquête de sa liberté. Recherches philologiques dans le Sacramentaire de Vérone », *Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva, Supplementa*, t. 3, 121-153.
- BATES William H., « Thanksgiving and Intercession in the Liturgy of St. Mark », *The Sacrifice of Praise*, 109-119.
- BATIFFOL Pierre, *Études d'histoire et de théologie positive. II^e Série. L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, Lecoffre, 1906³.
- BATSTONE Louise, « Doctrinal and theological themes in the prayers of the Bobbio Missal », *The Bobbio Missal*, éd. Y. HEN – R. MEENS, 168-186.
- BECK, Edmund, *Ephraems Reden über den Glauben : ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen*, Rome, Herder, StAns 33, 1953.
- « Die Eucharistie bei Ephräm », *OrChr* 38, 1954, 41-67.
- BEGGIANI Seely Joseph, « The Typological Approach of Syriac Sacramental Theology », *TS* 64, 2003, 543-557.
- BELCHER Kimberly H., « Consecration and Sacrifice in Ambrose and the Roman Canon », *StLi* 49/2, 2019, 154-174.
- *Eucharist and Receptive Ecumenism. From Thanksgiving to Communion*, Cambridge University Press, 2021.
- BELLARMIN Robert, *De sacramento eucharistiae, Opera omnia*, t. 3, éd. Xisto Riario SFORZA, Naples, G. Pedone Lauriel, 1872, 235-576.
- BENOÎT, *La Règle des moines*, t. 2, ch. VIII-LXXXIII, trad. et notes A. de Vogüé, éd. Jean NEUFVILLE, Paris, Cerf, SC 182, 1972.
- BÉRAUDY Roger, *L'enseignement eucharistique de Ratramne, moine de Corbie au IX^e siècle dans le De corpore et sanguine Domini. Étude sur l'histoire de la théologie eucharistique*, Thèse de doctorat, Lyon, Faculté de théologie, 1953.
- « Les catégories de pensée de Ratramne dans son enseignement eucharistique », *Corbie, abbaye royale*, 157-180.
- BERGER Rupert, *Die Wendung « offerre pro » in der römischen Liturgie*, Münster, Aschendorff, LQF 41, 1965.

BERNARD Philippe, « Les chants du propres de la messe dans les répertoires 'grégorien' et romain ancien. Essai d'édition pratique des variantes textuelles », *EL* 110, 1996, 210-251.

— « La *schola cantorum*. Une nouvelle période dans l'histoire musicale de Rome », *Du chant romain au chant grégorien*, Paris, Cerf, « Patrimoine christianisme », 1996, 385-439.

— « Les variantes textuelles des chants propres de la messe des répertoires 'grégorien' et 'romain ancien' », *EL* 110, 1996, 445-450.

— « Benoît d'Aniane est-il l'auteur de l'avertissement *Hucusque* et du Supplément au sacramentaire *Hadrianum* ? », *StMed*, 3, 39, 1998, 1-120.

— « Les diptyques du monastère des saints apôtres d'Arles au VII^e siècle. Édition critique. Commentaire historique et liturgique », *RHEF* 89, 2003, 5-21.

BISCHOFF Bernhard, « Hadoard und die Klassikerhandschriften aus Corbie », *Mittelalterliche Studien : ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte* 1, Stuttgart, A. Hiersemann, 1966, 49-63.

— *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*, t. 1, Aachen-Lambach, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998.

BISHOP Edmund, « Holy Week Rites of Sarum, Hereford and Rouen Compared », *Transactions of the Society of St. Osmund* 1/44, 1894, 77ss, repris dans *ID.*, « Holy Week Rites of Sarum, Hereford and Rouen Compared » *Liturgica Historica. Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church*, Oxford, Clarendon Press, 1918, 276-294.

— « The Litany of the Saints in the Stowe Missal », *JThS* 25, 1905, 123-126, version révisée et augmentée dans *Liturgica Historica*, 137-164.

— « La réforme liturgique de Charlemagne », trad. A. Wilmart, *EL* 45, 1931, 186-207.

- The Bobbio Missal. Liturgy and Religious Culture in Merovingian Gaul*, éd. Yitzhak HEN – Rob MEENS, Cambridge University Press, « Cambridge Studies in Palaeography and Codicology » 11, 2004.
- Boethius, His Life, Thought and Influence*, éd. M.T. GIBSON, Blackwell, Oxford, 1981.
- BORELLA Pietro, *Il rito ambrosiano*, Brescia, Morcelliana, BSRel(B).L 7, 1964.
- BORGEN Peter, « Philo of Alexandria as Exegete », *A History of Biblical Interpretation*, t. 1, *The Ancient Period*, éd. Alan J. HAUSER – Duane F. WATSON, Grand Rapids MI, Eerdmans, 2003, 114-143.
- BOTTE B., « L'ange du sacrifice et l'épiclese de la messe romaine au Moyen Âge », *RATM* 1, 1929, 285-308.
- « *Conficere corpus Christi* », *ATh* 8 / II-III, 1947, 309-315.
- « L'épiclese de l'anaphore d'Hippolyte », *RTAM* 14, 1947, 241-251.
- « L'anaphore chaldéenne des Apôtres », *OCP* 15, 1949, 259-276.
- « Rationabilem », *LMD* 23, 1950, 47-49.
- « *Maiestas* », *L'ordinaire de la Messe*, éd. B. BOTTE – Ch. MOHRMANN, 111-113
- « Rationabilis », *L'ordinaire de la Messe*, 117-122.
- « L'épiclese dans les liturgies syriennes orientales », *SE* 6, 1954, 48-72.
- « Problèmes de l'anamnèse », *JEH* 5, 1954, 16-24.
- « Les plus anciennes collections canoniques », *OrSyr* 5/3, 1960, 331-349.
- « L'Eucologe de Sérapion est-il authentique ? », *OrChr* 48, 1964, 50-56.
- « Problèmes de l'anaphore syrienne des Apôtres Addai et Mari », *OrSyr* 10/1, 1965, 89-106.
- BOUHOT Jean-Paul, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*, Paris, Études augustinienes, 1976.

— « Les sources de l'*Expositio missae* de Remi d'Auxerre », *REAug* 26, 1980, 118-169.

BOULEY Allan, *From Freedom to Formula : the Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*, Washington DC, Catholic University of America Press, SCA 21, 1980.

BOU MANSOUR Tanios, *La pensée symbolique de saint Éphrem le syrien*, Kaslik, « Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit » 16, 1988.

BOURQUE Emmanuel, *Étude sur les sacramentaires romains* :

1 : *Les textes primitifs*, Rome, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, SAC 20, 1948.

2 : *Les textes remaniés*. 1. *Le Gélisien du VIII^e siècle*, Québec, Presses universitaires Laval, « Bibliothèque Théologique de Laval », 1952.

3 : *Les textes remaniés*. 2. *Le Sacramentaire d'Hadrien, le Supplément d'Alcuin et les Grégoriens mixtes. Relevé des manuscrits et bibliographie*, Rome, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, SAC 25, 1958.

BOUYER Louis, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, Desclée, « Bibliothèque de théologie », 1966, 1990.

— *L'Église de Dieu. Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970.

BOWES Kimberly, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge University Press, 2008.

BRADSHAW Paul F., *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*, New York, Pueblo, 1990.

— *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992.

— « Liturgy and 'Living Literature' », *Liturgy in Dialogue : Essays in Memory of Ronald Jasper*, éd. P.F. BRADSHAW – Bryan D. SPINKS, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1993, 138-153.

- « Redating the *Apostolic Tradition* : Some Preliminary Steps », *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B.*, éd. Nathan MITCHELL – J.F. BALDOVIN, Collegeville, Liturgical Press, 1996, 3-17.
- « Introduction : The Evolution of Early Anaphoras », *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, 1-18.
- « Continuity and Change in Early Eucharistic Practice : Shifting Scholarly Perspectives », *Continuity and Change in Christian Worship*, 1-17.
- « A Paschal Root to the Anaphora of the *Apostolic Tradition* ? A Response to Enrico Mazza », *StPatr* 35, 2001, 257-265.
- « À propos de la dérivation de l'eucharistie chrétienne de la Birkat ha-mazon juive », *QuLi* 84, 2002, 233-239.
- *Reconstructing Early Christian Worship*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 2009.
- « The Barcelona Papyrus and the Development of Early Eucharistic Prayers », *Issues in Eucharistic Praying*, 129-138.
- « What Do We Really Know about the Earliest Roman Liturgy ? », *StPatr* 71, 2014, 7-19.
- BRANDT Olof, « The Archaeology of Roman Ecclesial Architecture and the Study of Early Christian Liturgy », *StPatr* 71, 2014, 21-52, disponible en ligne : https://www.academia.edu/6144475/The_Archaeology_of_Roman_Ecclesial_Architecture_and_the_Study_of_Early_Christian_Liturgy [consulté le 10/05/2024].
- BRAUN Josef, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2 t., Munich, Alte Meister Guenther Kock & Co., 1924.
- BRECK John, « Biblical Chiasmus : Exploring Structure for Meaning », *Biblical Theology Bulletin* 17, 1987, 70-74.
- BRÉHIER Émile, « La méthode allégorique » (ch. 3), *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, « Études de philosophie médiévale » 8, 1925, 35-66.
- BRENT Allen, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century : Communities in Tension before the Emergence of the Monarch-Bishop*, Leiden, Brill, SVigChr 31, 1995.

BRICOUT Hélène, « L'interprétation allégorique, une pédagogie ? », *LMD* 282, 2015/1, 55-78.

— « Expliquer les rites de la messe. L'apport d'Amalraire », *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses*, 101-124.

BRINKTRINE Johannes, *Die Heilige Messe*, Paderborn, F. Schöningh, 1931.

BROCK Sebastian, « The Poetic Artistry of St. Ephrem : An Analysis of H. Azym. III », *Parole de l'Orient* 6/7, 1975/6, 21-28.

BROU Louis, « Étude historique sur les oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la tradition romaine », *SE* 2, 1949, 122-224.

— « Paléographie et liturgie : le volume VI des *Codices Latini Antiquiores* de E.A. Lowe », *EL* 68, 1954, 230-244.

— *Les oraisons dominicales. De l'Avent à la Trinité*, Bruges, Abbaye Saint-André, ParLi 50, 1960.

BROWE Peter, « Die Kommunion in der gallikanischen Kirche der Merowinger- und Karolingerzeit », *ThQS* 102, 1921, 22-54.133-156, repris dans *Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*, éd. Hubertus LUTTERBACH – Thomas FLAMMER, Münster, Lit Verlag, « Vergessene Theologen » 1, 2003.

BROWN Peter, *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad. Aline Rousselle, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1983.

— *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. A. Rousselle, Paris, Le Cerf, « Histoire », 1984.

— *L'essor du christianisme occidental. Triomphe et diversité : 200-1000*, trad. Paul Chemla, Paris, Seuil, « Faire l'Europe », 1997.

— *L'autorité et le sacré. Aspects de la christianisation dans le monde romain*, trad. Thierry Loisel, Paris, Noësis, 1998.

— *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive : vers un Empire chrétien*, trad. Pierre Chuvin – Huguette Meuneier-Chuvin, Paris, Seuil, « Des travaux », 1998.

- *À travers un trou d'aiguille. La richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme, 350-550*, trad. Béatrice Bonne, Paris, Les Belles Lettres, « Histoire », 2016.
- BRUNHES Gabriel, *La foi chrétienne et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1903.
- BUCHINGER Harald, « Gregorian Chant's Imagined Past, with Yet Another Look at the Roman Lenten Repertoire », *Liturgy's Imagined Past. Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today*, éd. Teresa BERGER – B.D. SPINKS, Collegeville MN, Liturgical Press, « A Pueblo Book », 2016, 143-175.
- BULLOUGH Donald, « The Carolingian Liturgical Experience », *Continuity and Change in Christian Worship : Papers Read at the 1997 Summer Meeting and the 1998 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, éd. Robert N. SWANSON, Woodbridge – Rochester NY, Boydell and Brewer, SCH(L) 35, 1999, 29-64.
- CABROL F., « Croix et crucifix », *DACL* t. 3/1, col. 3045-3131.
- CAGIN PAUL, *Te Deum ou Illatio ?* Solesmes, 1906.
- CALKINS Robert C., « Liturgical Sequence and Decorative Crescendo in the Drogo Sacramentary », *Gesta* 25/1, 1986.
- CALLEWAERT Camille, « Feestdag der HH. Onschuldige Kinderen », *Sacris erudiri : fragmenta liturgica collecta a monachis Sancti Petri de Aldenburgo in Steenbrugge ne pereant*, Steenbruges, Abbaye Saint-Pierre, 1940, 419-434.
- « Les étapes de l'histoire du Kyrie », *RHE* 38, 1942, 20-45.
- CAPELLE Bernard, « Le Kyrie de la messe et le pape Gélase », *RBen* 46, 1934, 126-140.
- « Le pape Gélase et la messe romaine », *RHE* 35, 1939, 22-35.
- *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*. t. 2, *Histoire. La messe*, Louvain, Mont-César, 1962.
- « L'Anaphore de Sérapion. Essai d'exégèse », *Travaux liturgiques*, t. 2, 344-358.
- « Précis d'histoire de la messe », *Travaux liturgiques*, t. 2, 9-30.

CAPPUYNS Maïeul, *Jean Scot Erigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain, Mont César – Paris, Desclée De Brouwer, 1933.

CAQUOT André – PHILONENKO M., Introduction générale, *La Bible. Écrits intertestamentaires*, XV-CXLVI.

CARTWRIGHT Sophie Hampshire, *The Theological Anthropology of Eustathius of Antioch*, thèse de l'Université d'Édimbourg, 2012, disponible en ligne sur Cartwright2012.pdf [consulté le 10/05/2024].

CASEL Odo, « Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung », *JLw* 11, 1931, 1-19.

— « Λειτουργία – munus », *OrChs* s. 3, t. 7, 1932, 289-302.

CASSINGENA-TRÉVEDY François, « Conception dynamique de l'Eucharistie dans les Anaphores orientales et leur environnement patristique », *De Kêmi à Birît Nâri. Revue internationale de l'Orient ancien* 1, 2003, 13-45, disponible en ligne : http://orthodoxe.free.fr/files/conception_dynamique.pdf [consulté le 10/05/2024].

— *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience. De Constantin à Justinien*, Paris, Desclée de Brouwer, « Théologie à l'Université », 2009.

— « Venite populi », disponible sur <https://gregorien.info/pdf/notices/ant-venite%20populi-ad-sacrum.pdf> [consulté le 10/05/2024].

CELLOT Louis, *Historia Gotteschalci praedestinatiani*, Paris, S. Cramoisy, 1655.

CHADWICK Henry, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

— « Ego Berengarius », *JThS* NS 40/2, 1989, 414-445.

CHARITY Alan C., *Events and their Afterlife. The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante*, Cambridge University Press, 1966.

CHAUVET Louis-Marie, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, CFi 144, 1987.

— « Sacrements dans l'Esprit », *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, « Theologia », 2010, 151-172.

- CHAVASSE Antoine, « Messes du pape Vigile (537-555) dans le Sacramentaire léonien », *EL* 64, 1950, 161-213 ; *EL* 66, 1952, 145-215.
- *Le Sacramentaire Gélasien. Vaticanus Reginensis 316, sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle*, Tournai, Desclée, BT.H 1, 1958.
- « Le sacramentaire gélasien du VIII^e siècle. Ses deux principales formes », *EL* 73, 1959, 249-298.
- « L'organisation générale des sacramentaires dits grégoriens », *RevSR* 56, 1982, 179-200.253-273 ; 57, 1983, 50-56.
- « Les oraisons des dimanches ordinaires », *RBen* 93, 1983, 33-70.177-244.
- *Le sacramentaire dans le groupe dit « gélasiens du VIII^e siècle ». Une compilation raisonnée. Étude des procédés de confection et Synoptiques nouveau modèle*, 2 t., Steenbruges, Abbaye Saint-Pierre, IP 14 A/B, 1984.
- « Le sacramentaire, dit Léonien, conservé par le *Veronensis* LXXXV (80) », *SE* 27, 1984, 151-190.
- « Le sanctoral et le temporel grégoriens, vers 680. Distribution et origine des pièces utilisées », *EO* 3, 1986, 263-288.
- « Le sacramentaire grégorien. Les additions et remaniements introduits dans le témoin P », *Traditio et progressio*, 125-148.
- *La liturgie de la ville de Rome du V^e au VIII^e siècle : une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie in urbe et extra muros*, Rome, Saint-Anselme, StAns 112 – ALit 18, 1993.
- « Les *episcopi* dans la liturgie de l'*Urbs*, aux VII^e et VIII^e siècle », *La liturgie de la ville de Rome*, 337-342.
- CHAZELLE Celia M., « To Whom Did Christ Pay the Price ? The Soteriology of Alcuin's *Epistola* 307 », *Proceedings of the PMR Conference* 14, éd. Philip PULSIANO, Villanova PA, 1989, 43-62.
- « Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy », *Tr.* 47, 1992, 1-36.
- *The Crucified God in the Carolingian era : Theology and Art of Christ's Passion*, Cambridge University Press, 2001.

- « Exegesis in the Ninth-Century Eucharistic Controversy », *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, éd. C.M. CHAZELLE – Burton VAN NAME EDWARDS, Turnhout, Brepols, 2003, 167-187.
- CHÉNO Rémi, « *Ad ipsam solummodo orationem* : comment comprendre la lettre de Grégoire à Jean de Syracuse ? », *RSPT* 76/3, 1992, 443-456.
- CHESNUT Roberta C., *Three Monophysite Christologies : Severus of Antioch, Philoxenus of Mabboug, and Jacob of Sarug*, Londres, Oxford University Press, 1976.
- CHEVALLEY Éric, « La Passion anonyme de saint Maurice d'Agaune. Édition critique », *Vallesia* 45, 1990, 37-120.
- COEBERGH Charles, « Tre antiche anafora della liturgia di Milano », *Ambrosius* 29, 1953, 219-232.
- CONNOLLY Richard H., « Sixth-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora », *OrChr* NS 12-14, 1925, 99-128.
- « Notes and Studies. The Eucharistic Prayer of Hippolytus », *JThS* 39, 1938, 350-369.
- CONNOLLY R.H. – BISHOP E., « The Work of Menezes on the Malabar Liturgy », *JThS* 15, 1913, 396-425.569-589.
- CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Orientations pour l'admission à l'Eucharistie entre l'Église chaldéenne et l'Église assyrienne d'Orient*, le 20 juillet 2001 disponible en ligne : <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi/sezione-orientale/chiesa-assira-dell-oriente/altri-documenti/2001---orientamenti-per-lammissione-alleucaristia-fra-la-chiesa-.html> [consulté le 10/05/2024].
- Continuity and Change in Christian Worship : papers read at the 1997 Summer Meeting and the 1998 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, éd. Robert N. SWANSON, Woodbridge, Boydell and Brewer, « Studies in Church History » 35, 1999.
- Corbie, *abbaye royale : volume du XIII^e centenaire* (1963), éd. Louis GAILLARD – Joseph DAOUST, Facultés catholiques de Lille, 1963.
- COURATIN Arthur H., « The Thanksgiving : an Essay by Arthur Couratin », éd. D.H. TRIPP, *The Sacrifice of Praise*, 19-61.

- COUSIN Patrice, « Les origines et le premier développement de Corbie », *Corbie, abbaye royale*, 19-46.
- COUTURIER Charles, « *Sacramentum et mysterium* dans l'œuvre de saint Augustin », *Études augustinienes*, 161-274.
- CREHAN Joseph Hugh, « Canon Dominicus Papae Gelasi », *VC* 12, 1958, 45-48.
- CROSS Frank L., « Early Western Liturgical Manuscripts », *JThS NS* 16, 1965, 61-67.
- CSEPREGI Ildikó, « Mysteries for the Uninitiated : The Role and Symbolism of the Eucharist in Miraculous Healing », *The Eucharist in Theology and Philosophy*, 97-130.
- CULLIN Olivier – HUGLO M., « Gallikanischer Gesang », *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, t. 3, éd. Ludwig FINSCHER, Kassel & New York, Bärenreiter – Stuttgart, Metzler 1995², 998-1027.
- CUMING Geoffrey J., « Egyptian Elements in the Jerusalem Liturgy », *JThS* 25, 1974, 117-124.
- « The Anaphora of St. Mark : A Study in Development », *Le Muséon* 95, 1982, 115-129, reproduit dans *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, 57-72 (sauf exception signalée, les références à cette anaphore sont à cette édition).
- « Four Very Early Anaphoras », *Worship* 58/2, 1984, 168-172.
- « The Shape of the Anaphora », *StPatr* 20, 1989, 333-345.
- *The Liturgy of St. Mark*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, OCA 234, 1990.
- CURRAN John R., *Pagan City and Christian Capital : Rome in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, OCM, 2000.
- CURRAN Michael, *The Antiphonary of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy*, Dublin, Irish Academic Press, 1984.
- CUTRONE Emmanuel J., « The Anaphora of the Apostles : Implications of the Mar Esha'ya Text », *TS* 24, 1975, 624-642.
- « Sacraments », *Augustine Through the Ages*, 741-747.

- DALMAIS Irénée-Henri, « Raza et Sacrement », *Rituels : Mélanges offerts à Pierre-Marie Gy*, éd. Paul DE CLERCK – Éric PALAZZO, Paris, Cerf, 1990, 173-182.
- DALEY Robert J., *Christian Sacrifice : the Judeo-Christian Background Before Origen*, Washington DC, Catholic University of America Press, SCA 18, 1978.
- *Sacrifice Unveiled : the True Meaning of Christian Sacrifice*, Londres, T & T Clark, 2009.
- DANIÉLOU Jean, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944.
- *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne, « Études de théologie historique », 1950.
- « Terre et paradis chez les Pères de l'Église », *Eranos-Jahrbuch* 22, 1953, 433-472.
- *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, Seuil, 1961.
- DANIÉLOU Jean (choix, introd.) – Herbert MUSURILLO (trad., éd.), *From Glory to Glory. Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, New York, Charles Scribner's Sons, 1961.
- DASSMANN Ernst, « Character », *AugL* 1, col. 835-840.
- DAY Juliette, « Liturgical Authorship », *Anaphora* 3, 2009, 39-56.
- « Interpreting the Origins of the Roman Canon », *StPatr* 71, 2014, 53-67.
- DE BACKER Émile, *Sacramentum : le mot et l'idée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien*, Louvain, Bureaux du Recueil – Paris, A. Picard, RTCHP 30, 1911.
- DE BENEDICTIS Elaine, « The Senatorium and Matroneum in the Early Roman Church », *RivAC* 57, 1981, 69-85.
- DEBIL Alexandre, « L'attestation du nombre septénaire des sacrements chez Grégoire de Bergame », *RSPT* 6/2, 1912, 332-337.
- DE BLAAUW Sible, *Cultus et decor : Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale : Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, 2 t., Biblioteca Apostolica Vaticana, StT 355-356, 1994.

- DE CLERCK Paul, *La « prière universelle » dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques*, Münster, Aschendorff, LQF 62, 1977.
- « L'immagine dei nemici nelle antiche orazioni romane », *I nemici della cristianità*, 59-81.
- « La prière eucharistique », *Dans vos assemblées. Manuel de pastorale liturgique*, t. 2, éd. Joseph GELINEAU, Paris, Desclée, 1989, 471-492.
- « Les prières d'intercession. Rapports entre Orient et Occident », *LMD* 183/184, 1990/3-4, 171-189.
- « Les intercessions dans l'Eucharistie : après la liturgie de la Parole et en fin de l'anaphore », *Notre vie liturgique. Études inter-religieuses* 4, 2000, 39-54.
- DELHAYE Philippe, *Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle*, Namur, Godenne, AMNam 1, 1950.
- DÉROCHE Vincent, « Représentations de l'Eucharistie dans la haute époque byzantine », *TM* 14, 2002, 167-180.
- DESHUSSES Jean, « Le Sacramentaire de Gellone dans son contexte historique », *EL* 75, 1961, 193-210.
- « Le 'Supplément' au sacramentaire grégorien : Alcuin ou Benoît d'Aniane ? » *ALw* 9/1, 1965.
- « Le sacramentaire grégorien de Trente », *RBen* 78, 1968, 261-282.
- « Le sacramentaire grégorien pré-hadrianique », *RBen* 80, 1970, 213-237.
- « Les sacramentaires. État actuel de la recherche », *ALw* 24, 1982, 18-46.
- DICENSO Daniel J., *Sacramentary-Antiphoners as Sources of Gregorian Chant in the Eighth and Ninth Centuries*, thèse de l'Université de Cambridge, 2011.
- DIEZINGER Walter, *Effectus in der römischen Liturgie. Ein kultsprachliche Untersuchung*, Bonn, P. Hanstein, Theoph 15, 1961.
- DIVJAK Johannes, « Epistulae » *AugL* 2, col. 893-1057.

- DIX Gregory, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, Dacre Press, 1945, 1947, réimpress. Londres, T & T Clark – Bloomsbury, 2005.
- DODARO Robert, « Sacramentum », *AugL* 4, col. 1258-1289.
- DOIGNON Jean, « Le salut par le fer et le bois chez saint Irénée », *RSR* 43, 1955, 535-545.
- DÖLGER Franz Joseph, « *Sacramentum militiae*. Das Kennmal der Soldaten, Waffenschmiede und Wasserwächter nach Texten frühchristlicher Literatur », *AuC* 2, 1930, 268-280.
- DOUGLAS Brian, *A Companion to Anglican Eucharistic Theology*, 2 t., Leiden, Brill, 2011-2012.
- DROSTE Benedicta, « *Celebrare* » in der römischen Liturgiesprache. Eine liturgie-theologische Untersuchung, Munich, Hueber, « Münchener theologische Studien » 2 – « Systematische Abteilung » 26, 1963.
- DUCHESNE Louis, *Les origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, Boccard, 1925⁵.
- DUMAS André, « Pour mieux comprendre les textes liturgiques du Missel Romain », *Notitiae* 6, 1970, 194-213.
- DUMAS Antoine, « Égil ou Égilon », *DHGE*, t. 15, col. 12-13.
- DÜMMLER E., « Zum Heriger von Lobbes » *NA* 26, 1901, 755-759.
- DUVAL Yves-Marie, « Quelques emprunts de saint Léon à saint Augustin », *MSR* 15, 1958, 85-94.
- DYER Joseph, « The Schola Cantorum and its Roman Milieu in the Early Middle Ages », *De musica et cantu. Studien zur Geschichte der Kirchenmusik und der Oper. Helmut Huckle zum 60. Geburtstag*, éd. Peter CAHN – Ann-Katrin HEIMER, Hildesheim – Zurich – New York, Georg Olms, 1993, 19-40.
- « The Roman Offertory : An Introduction and Some Hypotheses », *The Offertory and its Verses. Research, Past, Present and Future*, éd. Roman HANKELN, Trondheim, Tapir Akademisk forlag, « Senter for middelalder studies » 21, 2007, 15-40.
- « *Psalmi ante sacrificium* and the Origin of the Introit », *Plainsong and Medieval Music* 20, 2011, 91-121.

- ELLEBRACHT Mary Pierre, *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum*, Nimègue – Utrecht, Dekker & Van de Vegt, LCP 18, 1962.
- ENGBERDING Hieronymus, « Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes », *OrChr* 29, 1932, 32-48.
- « Zum Papyrus 465 der John Rylands Library zu Manchester », *OrChr* 42, 1958, 68-76.
- « Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj und Mar(j) », *OrChr* 41, 1957, 102-124.
- ERLER Michael, « Plato, platonici », *AugL* 4, col.755-762.
- Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, éd. P.F. BRADSHAW, Liturgical Press, Collegeville, 1997.
- Études augustinienes*, éd. Henri RONDET *et al.*, Paris, Aubier-Montaigne, « Théologie » 28, 1953.
- The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation*, éd. István PERCZEL – Réka FORRAI – György GERÉBY, Leuven University Press, AMP I/35, 2005.
- FABINY Tibor, *The Lion and the Lamb, Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*, Londres, Macmillan, « Studies in Religion and Literature », 1992.
- FAHEY John F., *The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie*, Mundelein IL, Saint Mary of the Lake Seminary, « Dissertationes ad lauream » 22, 1951.
- FALSINI Rinalda, « La *conformatio* nella liturgia mozarabica », *EL* 72, 1958, 281-291.
- FENWICK John R.K., *The Anaphoras of St Basil and St James. An Investigation into their Common Origin*, Rome, OCA 240, 1992.
- FINKELSTEIN Louis, « The Birkat Ha-Mazon », *The Jewish Quarterly Review* NS 19, 1928-1929, 211-262.
- FLINT Valerie I.J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

FONTAINE Jacques, « Les trois voies des formes poétiques au VII^e siècle latin », *Le septième siècle. Changements et continuités. Proceedings of a joint French and British Colloquium held at the Warburg Institute, 8-9 July 1988*, éd. J. FONTAINE – Jocelyn N. HILLGARTH, Londres, The Warburg Institute, 1992, 1-18.

FORBES George Hay, *The Ancient Liturgies of the Gallican Church*, Burntisland, Pitsligo, 1855.

FOX Douglas J., *The « Matthew-Luke Commentary » of Philoxenus*, Missoula MT, Scholars, 1979.

FRANK Hieronymus, « Λειτουργία – munus », *JLw* 13, 1935, 181-185.

FRANZ Adolf, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg, Herder, 1909.

— *Die Messe im deutschen Mittelalter : Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963².

FRENDO John A., *The « Post Secreta » of the « Missale gothicum » and the Eucharistic Theology of the Gallican Anaphora*, Malte, 1977.

FRYE Northrop, *The Great Code. The Bible and Literature*, New York – Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1981.

DE GAIFFIER Baudouin, « À propos d'un passage du *Missale Gothicum*. Saint Saturnin de Toulouse venait-il d'Orient ? », *AnBol* 66, 1948, 53-58.

— « Les lectures de Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident. À propos du passionnaire hispanique », *AnBol* 72, 1954, 134-166.

GALVARIS George, *Bread and the Liturgy : The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps*, Madison – Milwaukee – Londres, University of Wisconsin Press, 1970.

GAMBER Klaus, « Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief », *Ostkirchliche Studien* 8, 1959, 31-45.

— « Das kampanische Messbuch als Vorläufer des Gelasianum. Ist der hl. Paulinus von Nola der Verfasser ? », *SE* 12, 1961, 5-111.

- *Ordo antiquus gallicanus : Der gallikanische Messritus des 6. Jahrhunderts*, Ratisbonne, Pustet, TPL 3, 1965.
- GANSHOF François-Louis, *Frankish Institutions under Charlemagne*, trad. Bryce Lyon – Mary Lyon, New York, Norton, 1968.
- « L'Église et le pouvoir royal sous Pépin III et Charlemagne », *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma fino all'800* SSAM 7, Spolète, 1960, 95-141.
- GANZ David, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, Sigmaringen, J. Thorbecke, « Beihefte der Francia » 20, 1990.
- GARITTE Gérard, « Daniel de Scété », *DHGE* 14, col. 70-72.
- GARRISON Mary, « The Missa pro principe in the Bobbio Missal », *The Bobbio Missal*, éd. Y. HEN – R. MEENS, 187-203.
- GASTOUÉ Amédée, *Le chant gallican*, Grenoble, Librairie Saint-Grégoire, 1939.
- GAZZOLA Isaïa, « Comment célébrer la messe ? L'Ordo romanus I et ses transformations en pays franc », *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses*, 49-73.
- GEISELMANN Joseph, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, F. Schöningh, FChLDG 15, 1-3, 1926.
- GELSTON Anthony, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- GEORGE Karen, *Gildas's De Excidio Britonum and the Early British Church*, StCH 26, Woodbridge, Boydell Press, 2009.
- Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*, éd. Jürgen BÄRSCH – Benedikt KRANEMANN avec Winfried HAUNERLAND – M. KLÖCKENER, t. 1 : *Von der Antike bis zur Neuzeit*, Münster, Aschendorff, 2018.
- GHARDINI Brunero, « Le parole della Consacrazione eucaristica », *Divinitas* (Nova series) Numero speciale, 2004, 141-170.
- GIBSON Margaret T., « The *Opuscula Sacra* in the Middle Ages », *Boethius, His Life, Thought and Influence*, éd. EAD., 1981, 214-234.

- GIET Stanislas, *L'énigme de la Didachè*, Paris, Ophrys, « Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg » 149, 1970.
- GILLES Anne-Véronique, « Recherches sur les origines et la diffusion du culte de saint Saturnin de Toulouse, des origines au concile de Trente », *Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1981*, École nationale des Chartes, Paris, 1981, 121-133.
- « L'évolution de l'hagiographie de saint Saturnin de Toulouse et son influence sur la liturgie », *Liturgie et Musique (IX^e-XIV^e siècles)*, Toulouse, Privat, CFan 17, 1982, 359-379.
- « Origine et diffusion du culte de saint Saturnin de Toulouse », *Saint-Sernin de Toulouse. IX^e centenaire*, Toulouse, Association du IX^e centenaire, 1996, 47-77.
- GIRAUDO Cesare, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma – tôdâ veterotestamentaria, bereka giudaica, anafora cristiana*, Rome, Biblical Institute Press, « Analecta Biblica » 92, 1981.
- *In unum corpus. Traité mystagogique sur l'Eucharistie*, trad. Éric Iborra – Pierre-Marie Hombert, Paris, Cerf, 2014.
- GODDING Robert, *Prêtres en Gaule mérovingienne*, Bruxelles, Société des bollandistes, SHG 82, 2001.
- VON DER GOLTZ Eduard, « Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen », *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 56, 1906, 141-157.
- GOPPELT Leonhard, « túpos, antítupos, tupikós, hupotúpôsis » *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 8, T-Y, 264-260.
- GOUGAUD Louis, « Celtiques (liturgies) », *DACL* t. 2/2, col. 3011-3012.
- « Les rites de la consécration et de la fraction dans la liturgie celtique de la messe », *Report of the Nineteenth Eucharistic Congress*, éd. Sectional Meetings Subcommittee of the Congress, Londres – Édimbourg, Sands & Co., 1909, 348-361.
- Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva, Supplementa*, t. 3, éd. C. MOHRMANN –Gerhardus J.M. BARTELINK – Lodewijk J. ENGELS, Nimègue, Dekker & Van de Vegt, 1970.

- GREER Rowan A. – MITCHELL Margaret M., *The "Belly-Myther" of Endor. Interpretations of 1 Kingdoms 28 in the Early Church*, Atlanta, Society of Biblical Literature, « Writings from the Greco-Roman World » 16, 2007.
- GRÉGOIRE Réginald, « Paschase Radbert », *DSp* 12¹, col. 295-301.
- GRIBOMONT Jean, « *Ecclesiam adunare*. Un écho de l'Eucharistie africaine et de la *Didachè* », *RTAM* 27, 1970, 20-28.
- « Les plus anciennes traductions latines », *Le monde latin antique et la Bible*, éd. J. FONTAINE – Charles PIETRI, Paris, Beauchesne, BTT 2, 1985, 43-65.
- GRIERSON Philip – BLACKBURN Mark A.S., *Medieval European Coinage. With a Catalogue of the Coins in the Fitzwilliam Museum, Cambridge*, t. 1, *The Early Middle Ages (5th-10th centuries)*, Cambridge University Press, 1986.
- GRIFFE Élie, « La date du martyre de saint Saturnin de Toulouse », *BLE* 51, 1950, 129-135.
- « Une messe du V^e siècle en l'honneur de saint Saturnin, *RMÂL* 7, 1951/1, 1951, 5-18.
- « Les origines chrétiennes de la Gaule et les légendes clémentines », *BLE* 56, 1955, 3-22.
- *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1, *Des origines chrétiennes à la fin du VI^e siècle*, Paris, Letouzey et Ané, 1964².
- GRIVOT Denis, *Christs romans, Christs en gloire*, Saint-Léger-Vauban, Zodiaque, 1988.
- GROS I PUJOL Miquel dels Sants, « Notes sobre les oracions *post nomina recitata* i *collectio sequitur* del Sacramentari gallicà München CLM 14429 », *RCatT* 9, 1984, 103-115.
- « Notes sobre les dues collectes *post secreta* de Sacramentari gallicà München CLM 14429 », *RCatT* 10, 1985, 369-376.
- « El *Qui pridie* del sacramentari gallica München CLM 14429 », *RCatT* 13, 1988, 396-376.

- GUIDOBALDI Federico, « Struttura e cronologia della recinzioni liturgiche nelle chiese di Roma dal VI al IX secolo, *Atti del colloquio internazionale : Arredi di culto e disposizioni liturgiche a Roma*, 81-99.
- « Strutture liturgiche negli edifici cristiani di Roma dal IV al VI secolo », *Materiali e tecniche dell'edilizia paleocristiana a Roma*, éd. Margherita CECHELLI, Rome, De Luca, 2001, 171-190.
- GUILLAUME Alexandre, « Jeûne et charité dans la liturgie de carême », *NRTh* 76, 1954, 243-253.
- GUILLAUMONT Antoine, « Philon et les origines du monachisme », *Philon d'Alexandrie. Lyon, 11-15 septembre 1966*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, « Colloques nationaux du Centre national de la recherche scientifique », 1967, 361-373.
- GUSSONE Nikolaus, *Thron und Inthronisation des Papstes von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert : zur Beziehung zwischen Herrschaftszeichen und bildhaften Begriffen, Recht und Liturgie im christlichen Verständnis von Wort und Wirklichkeit*, Bonn, Rörscheid, « Bonner historische Forschungen » 41, 1978.
- L'hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, éd. Monique GOULLET – Martin HEINZELMANN – Christiane VEYRARD-COSME, Ostfildern, J. Thorbecke, BFra 71, 2010.
- GY Pierre-Marie, « Quand et pourquoi la communion dans la bouche a-t-elle remplacé la communion dans la main dans l'Eglise latine ? », *La liturgie dans l'histoire*, Paris, Cerf, « Liturgie » 2, 1990, 205-201.
- HALLINGER Kassius, « Die römischen Ordines von Lorsch, Murbach und St Gallen », *Universitas (Festschrift A. Stohr)*, t. 1, Mayence, Lenhart, 1960, 466-477.
- HAMELINE Jean-Yves, « Célébrer 'dévotement' après le Concile de Trente », *LMD* 218, 1999/2, 7-37.
- HANSSENS Jean Michel, « De Flori Lugdunensis 'Opusculis contra Amalarium' », *EL* 47, 1933, 15-31.
- *La liturgie d'Hippolyte : Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, OCA 155, 1959².

- HARDOUIN Jean, *Sancti Ioannis Chrysostomi epistola ad Caesarium monachum*, Paris, F. Muguet, 1689.
- HARING Nicolas M., « St. Augustine's Use of the Word *Character* », MS 14, 1953, 79-97.
- « *Character, Signum und Signaculum* : Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance », *Schol.* 30/4, 1955, 481-512.
- HAUCK Albert, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. 2, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1912²⁻³.
- HÄUSSLING Angelus A., *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit*, Münster, Aschendorff, LQF 58, 1973.
- HAVARD Marcel, « Centonisations patristiques dans les formules liturgiques » (Appendice H), F. CABROL, *Les origines liturgiques*, Paris, Letouzey, 1906, 281-316.
- HAYEK Michel, *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques*, Tours, Mame, 1964.
- HEINE Ronald E., *Perfection in the Virtuous Life : A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Philadelphia Patristic Foundation, « Patristic Monograph Series » 2, 1975.
- HEINEMANN Joseph, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, Berlin – New York, De Gruyter, « *Studia judaica* » 9, 1977.
- HEINZ Andreas, « Nichtrömische Liturgiefamilien des Westens », *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens*, t. 1, *Von der Antike bis zur Neuzeit*, 377-421.
- HEITZ Carol, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, SEVPEN, « Bibliothèque générale de l'École pratique des hautes études. VI^e section », 1963.
- HEN Yitzhak, « Introduction : the Bobbio Missal – from Mabillon onwards », *The Bobbio Missal. Liturgy and Religious Culture in Merovingian Gaul*, 1-18.
- « The Romanization of the Frankish liturgy : ideal, reality and the rhetoric of reform », *Rome Across Time and Space*, 111-123.

« Héribaldi (Héribaude) d'Auxerre » (notice non signée), *DHGE* 23, col. 1438.

HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ Alfonso M., « Sacerdoce de tous les chrétiens et sacerdoce ministériel dans la théologie de Théodulphe d'Orléans », *RHEF* 105, 5-16.

HERZBERG Adalbert Josef, *Der Heilige Mauritius : ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritiusverehrung*, Düsseldorf, Schwann, QMRKG 42, 1981².

HESBERT R.-J., « Les dimanches de Carême dans les manuscrits romano-bénédictins », *EL* 48, 1934, 198-222.

HEURTEVENT Raoul, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, Paris, Beauchesne, 1912.

HOFMANN Johann Baptist, *Lateinische Umgangssprache*, Heidelberg, C. Winter, « Indogermanische Bibliothek. Erste Abteilung, Lehr- und Handbücher » 17, 1951.

HOPE David M., *The Leonine Sacramentary : A Reassessment of its Nature and Purpose*, Oxford University Press, OTM, 1971.

HRUBY Kurt, « La Birkat ha-Mazon ; la prière d'action de grâces après le repas », *Mélanges liturgiques offerts au R.P. dom Bernard Botte*, 205-222.

— « La fête de Rosh ha-Shanah », *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*, 47-70.

HUGLO Michel, *Les manuscrits du processional, t. 1, Autriche à Espagne*, Munich, Henle, RISM B XIV², 2004.

— « Notes sur l'origine du 'Pontifical de Poitiers' (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal ms 227) », *Hortus troporum. Florilegium in honorem Gunilla Iversen*, éd. Alexander ANDRÉE – Erika KIHLMAN, Stockholm, Stockholms Universitet, AUS.SLS 54, 2008, 178-188.

HUYGENS Robert B.C., « Bérenger de Tours, Lanfranc et Bernold de Constance », *SE* 16, 1965, 355-403.

Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis, éd. JOHNSON Maxwell E., Collegeville, Liturgical Press, 2010.

- IVERSEN Gunilla, « Poésie liturgique et célébration eucharistique », *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, 2 t., ed. BÉRIOU Nicole – CASEAU Béatrice – RIGAUX Dominique, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, CEAug Série Moyen Âge et temps modernes 45.46, 2009, 820-822.
- JACQUIN Mannes, « Le *De corpore et Sanguine Domini* de Paschase Radbert », *RSPT* 8, 1914, 81-103.
- JAEGER Werner, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden, Brill, 1954.
- JANERAS VILARÓ Sebastià, « El rito de la fraccion en la liturgia hispanica », *Liturgica* 2, 1958, 217-247.
- JEFFERY Peter, « 'Living Literature' in Three Dimensions : the *Ordines Romani* of the Mass », *On the Typology of Liturgical Books from the Western Middle Ages*, 199-228.
- JOHNSON Maxwell E., « A Fresh Look at the Prayers of Sarapion of Thmuis », *StLi* 22, 1992, 163-183.
- *The Prayers of Sarapion of Thmuis*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, OCA 249, 1995.
- « 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 », *Worship* 70, 1996, 16-34.
- « The Archaic Nature of the *Sanctus*, Institution Narrative, and Epiclesis of the *Logos* in the Anaphora Ascribed to Sarapion of Thmuis », *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, 73-107.
- « Recent Thoughts on the Roman Anaphora : Sacrifice in the *Canon Missae* », *EO* 35, 2018, 215-251.
- JUNGSMANN Joseph-André, *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, 3 t., Paris, Aubier-Montaigne, Theol(P) 19-20-21, 1959-1964.
- KALUZA Zénon, « Le prêtre et ses mains », *The Eucharist in Theology and Philosophy*, 281-315.
- KAMINSKY Hans Heinrich, « Corvey », *Lexikon des Mittelalters* t. 3, col. 295-297.

KENDRICK Laura, *Animating the Letter. The Figurative Embodiments of Writing from Late Antiquity to the Renaissance*, Columbus, Ohio State University Press, 1999.

KILMARTIN Edward, « *Sacrificium Laudis* : Content and Function of Early Eucharistic Prayers », *TS* 35, 1974, 268-287.

KIRSCH Johann Peter, *Die römischen Titelkirchen im Altertum*, Paderborn, Schöningh, SGKA 9, 1918, Reprint New York, 1967.

KLAUSER Theodor, « Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom achten bis zum elften Jahrhundert », *HJ* 53, 1933, 169-189 ; repris dans *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*, éd. E. DASSMANN, Münster, Aschendorff, JbAC.E 3, 1974, 139-154.

— « Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache », *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 1, 467-482.

KLIBANSKY Raymond, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londres, Warburg Institute, 1939.

KLÖCKENER Martin, « Sakramentarstudien zwischen Fortschritt und Sackgasse. Entschlüsselung und Würdigung des zusammenfassenden Werkes von Antoine Chavasse über die Gelasiana des 8. Jahrhunderts », *ALw* 32, 1990, 207-230.

— « Dominus vobiscum », *AugL* 2, col. 597-599.

— « L'importance des sources liturgiques pour la connaissance de la pensée et des mentalités médiévales », *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses*, 13-45.

— « Das Eucharistische Hochgebet in der nordafrikanischen Liturgie der christlichen Spätantike », *PE III/1*, 43-128.

— « 'legio sancta pro tui nominis confessione meruit uictoriae palmam' Die Märtyrer der Thebäischen Legion in den Gebetstexten der eucharistischen Liturgie der Westkirchen bis um das Jahr 1000 », *Akten des internationalen Kolloquiums Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.-20. September 2003*, 265-310.

- « L'intérêt de l'étude du vocabulaire des textes eucharistiques », *LMD* 282, 2015/2, 19-53 ; en allemand : *Die Bedeutung der Philologie für die Liturgiewissenschaft. Ein vernachlässigter Aspekt in Lehre und Forschung*, *Salzburger Theologische Zeitschrift* 20, 2016, 216-232.
- « Liturgie in der Alten Kirche des Westens », *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens*, t. 1, *Von der Antike bis zur Neuzeit*, 201-269.
- « Sacramentum corporis et sanguinis Christi », *AugL* 4, col. 1289-1312.
- « Sacrificium offerre », *AugL* 5, col. 1-15.
- KOLPING Adolf, « Amalar von Metz und Florus von Lyon. Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit », *ZKTh* 73, 1951, 424-464.
- KRAUTHEIMER Richard, *Early Christian and Byzantine Architecture*, New Haven CT, Yale University Press, 1986⁴.
- KRONHOLM Tryggve, *Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian : with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition*, Lund, C.W.K. Gleerup, « Coniectanea biblica. Old Testament Series » 11, 1978.
- LAMPE Geoffrey W.H. – WOOLLCOMBE Kenneth J., *Essays in Typology*, Londres, SCM Press, « Studies in Biblical Theology » 22, 1957.
- LAMPE Peter, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), WUNT 2^e série, 18, 1987.
- LANG Hugo, *Sancti Aurelii Augustini Textus Eucharistici Selecti*, Bonn, Petri Hanstein, 1933.
- LANG Uwe Michael, « Eucharist without Institution Narrative ? The Anaphora of Addai and Mari Revisited », *Die Anaphora von Addai und Mari : Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten*, ed. ID. Bonn, Verlag Nova et Vetera, 2007, 31-65.
- LANNE Emmanuel, « L'Église Une dans la prière eucharistique », *Irén.* 50, 1977, 46-58.
- LA PIANA Giorgio, « The Roman Church at the End of the Second Century », *HTR* 18, 1925, 204-277.

LARSEN Bent Dalsgaard, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Universitetsforlaget i Aarhus, 1972.

LAZOWSKI Christophe, « Entre mimétisme historique et symbolisme eschatologique : les enjeux de la procession des rameaux anglo-normande au Moyen Âge », *LMD* 264, 2010/4, 73-98.

— « La ‘mise en scène’ d’une théologie eucharistique : la procession anglo-normande des Rameaux », *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses*, 127-160.

— « ‘Tout ce que nous avons estimé nécessaire pour notre temps.’ Une investigation eucharistique et théologique à partir de quelques préfaces » *ALw* 55, 2013, 116-138.

— « Célébrer l’Eucharistie entre la louange typologique et l’intercession pénitentielle : l’exemple du *Missel de Bobbio* (BNF lat. 13246) », *LMD* 282, 2015/2, 79-115.

LE BRUN Pierre, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, t. 2, *Dissertations et des notes sur les endroits difficiles et sur l’origine des rits*, Avignon – Paris, Seguin aîné, 1843, disponible en ligne : https://books.google.fr/books?id=Yv6jZDNgmAYC&pg=PA263&lpg=PA263&dq=missel+de+girone&source=bl&ots=qyk0-hfOag&sig=ACfU3U1ZWYvotv43rliWkej1xJPa9FIEA&hl=en&sa=X&ved=2ahU-KEwiW__PU7rrqAhVJKBoKHanrCLMQ6AEwAHoE-CACQAQ#v=onepage&q=missel%20de%20girone&f=false [consulté le 10/05/2024].

LEMARIÉ Joseph, « Les préfaces des dimanches après l’Épiphanie dans les sacramentaires gélasiens du VIII^e siècle », *EL* 73, 1959, 392-401.

— « La liturgie d’Aquilée et de Milan au temps de Chromace et d’Ambroise », *AAAd* 4, 1973, 249-270.

— « La liturgie de Ravenne au temps de Pierre Chrysologue et l’ancienne liturgie d’Aquilée », *AAAd* 13, 1978, 355-373.

LÉON-DUFOUR Xavier, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, ParDi, 1982.

- LEVY Kenneth, « Toledo, Rome and the Legacy of Gaul », *Early Music History* 4, 1984, 49-99, repris dans *Gregorian Chant and the Carolingians*, Princeton University Press, 1998, 31-81.
- LEWREY Osmund, « Boethian Logic in the Medieval West », *Boethius, His Life, Thought and Influence*, éd. M.T. GIBSON, 90-134.
- LIGIER Louis, « De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Église », *LMD* 87, 1966, 7-51.
- « L'anaphore de la *Tradition apostolique* dans le *Testamentum Domini* », *The Sacrifice of Praise*, 91-108.
- « De la Cène à l'Eucharistie », *Assemblées du Seigneur (Deuxième série)* 1, 1968, 19-57.
- « The Origins of the Eucharistic Prayer : From the Last Supper to the Eucharist », *StLi* 9, 1973, 176-185.
- Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses au haut Moyen Âge. Le témoignage des sources liturgiques*, éd. H. BRICOUT – M. KLÖCKENER, Münster, Aschendorff, LQF 106, 2016.
- Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Festschrift Angelus A. Häußling. t. 1 : Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung*, éd. M. KLÖCKENER – B. KRANEMANN, Münster, Aschendorff, LQF 88, 2002.
- LORD Albert B., *The Singer of Tales*, 2^e éd. rév. par Stephen MITCHEL – Gregory NAGY, Cambridge MS, Harvard University Press, « Harvard Studies in Comparative Literature » 24, 2000.
- LOT-BORODINE Myrrha, « La doctrine de la déification dans l'Église Grecque jusqu'au XI^e siècle. II », *RHR* 107, 1933, 8-85.
- « Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient », *RSPT* 24, 1935, 664-675.
- LOVE Harold H.R., *Attributing Authorship. An Introduction*, Cambridge University Press, 2002.
- LOWE Elias Avery, « The Vatican ms of the Gelasian Sacramentary and its supplement at Paris », *JThS* 27, 1925-1926, 357-373.

- DE LUBAC Henri, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, II, Paris, Aubier, Theol(P) 42, 1961.
- *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Cerf, « Henri de Lubac. Œuvres complètes » 15, 2009.
- LUND Nils, *Chiasmus in the New Testament : A Study in Formgeschichte*, Chapel Hill NC, University of North Carolina Press, 1942.
- MCCALL Richard, « Anamnesis or Mimesis ? Unity and Drama in the Paschal Triduum » *EO* 13/2, 1996, 315-322.
- MACCARTHY Bartholomew, « On the Stowe Missal », *Transactions of the Royal Irish Academy* 27, 1877-1886, 135-268.
- MCGOWAN Andrew, *Ascetic Eucharists*, Oxford University Press, 1999.
- MCKITTERICK Rosamund, *The Frankish Kingdoms under the Carolingians. 751-987*, Londres, Longman, 1983.
- *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge University Press, 1989.
- « The Scripts of the Bobbio Missal », *The Bobbio Missal*, éd. Y. HEN – R. MEENS, 19-52.
- MACMULLEN Ramsay, *The Second Church : Popular Christianity A.D. 200-400*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009.
- MABILLON Jean, *Iter germanicum, Vetera analecta*, Paris, Montalant, 1723², disponible en ligne : https://books.google.ch/books?id=mdYxAQAAMAAJ&pg=PR35&lpg=PR35&dq=mabillon+iter+germanica&source=bl&ots=aWOAtOA7Nn&sig=ACfU3U3MDQaPncx72A5rzhnXh26rKmcjwA&hl=en&sa=X&ved=2ahU-KEwi_-oTX_zgAhUVQhUIHZCvDkwQ6AEwEXoECAIQAQ#v=onepage&q=mabillon%20iter%20germanica&f=false [consulté le 10/05/2024].
- « Praefatio », *Acta sanctorum Ordinis Sancti Benedicti. Saeculum IV, Pars secunda*, I-C.

- avec GERMAIN Michel, *In Ordinem romanum Commentarius praevisus, Musaeum Italicum*, t. 2, Paris, Montalant, 1724², I-CLVIII, disponible en ligne : <https://play.google.com/books/reader?id=Yg6NsYY2-nkC&pg=GBS.PR36&hl=fr> [consulté le 10/05/2024].
- MACOMBER William F., « The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari », *OCP* 32, 1966, 335-371.
- « The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles », *OCP* 37, 1971, 55-84.
- « The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles », *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium 1980*, éd. Nina G. GARSOÏAN – Thomas F. MATHEWS – Robert W. THOMSON, Washington, Dumbarton Oaks Centre for Byzantine Studies, 1982, 73-88.
- MACY Gary, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians c. 1080 - c. 1220*, Oxford, Clarendon Press, OTM, 1984.
- MAGNE Jean, « L'anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III. Étude comparative », *OCP* 53, 1987, 107-158.
- MANDOUZE André, « À propos de *sacramentum* chez s. Augustin. Polyvalence lexicologique et foisonnement théologique », *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, 222-232.
- MARENBON John, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, 1981.
- MARION Jean-Luc, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, Presses universitaires de France, « Épiméthée », 2008².
- MARTELET Gustave, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme. Chemins théologiques d'un renouveau chrétien*, Paris, Desclée, 1972.
- MARTIMORT Aimé Georges (dir.), *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie. Édition nouvelle*, t. 2, éd. CABIÉ Robert, L'Eucharistie, Paris, Desclée, 1983.

— Les « Ordines », les ordinaires et les cérémoniaux, Turnhout, Brepols, TSMAO 56, 1991.

MARTIN-ACHARD Robert, « Souvenir et mémorial selon l'Ancien Testament », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3^e série, 15/5, 1965, 302-310.

MATHEWS Thomas F., « An Early Roman Chancel Arrangement and its Liturgical Functions », *RivAC* 38, 1962, 73-95.

MATHON Gérard, *L'anthropologie chrétienne en Occident de saint Augustin à Jean Scot Érigène. Recherches sur le sort des thèses augustinienes durant le Haut Moyen Âge*, Thèse de doctorat, Lille, Faculté de théologie, 1964.

MATIS Hannah, « Ratramnus of Corbie, Heinrich Bullinger, and the English Reformation », *Viator* 43/1, 2012, 375-392.

MAUSS Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, 2^e série 1, 1923-1924, 30-186, repris dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige », 1981, 143-279.

MAYER C., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und der Theologie Augustins*, 2 t., Würzburg, Augustinus-Verlag, 1969 (t. 1)-1974 (t. 2).

— « Figura(e) », *AugL* 3, 1/2, col. 1-9.

MAZZA Enrico, « L'anafora di Serapione : una ipotesi di interpretazione », *EL* 95/6, 1981, 510-528.

— « Una Anafora incompleta ? Il Papiro Strasbourg Gr. 254 », *EL* 99/6, 1985, 425-436.

— *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite*, trad. Matthew J. O'Connell, New York, Pueblo, 1986.

— « L'interpretazione del culto nella Chiesa antica », *Celebrare il mistero di Christo. Manuale di liturgia*, t. 1, *La celebrazione : introduzione alla liturgia cristiana*, éd. ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, Rome, Edizioni Liturgiche, StLit NS 25, « BEL - Subsidia » 73, 1993, 229-279.

— *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Rome, C.L.V – Edizioni Liturgiche, BEL.S 62, 1992 ; traduction anglaise : *The Origins of the*

- Eucharistic Prayer*, trad. Ronald E. Lane, Collegeville, Liturgical Press, 1995.
- *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, trad. Jacques Mignon, Paris, Cerf, « Liturgie » 10, 1999.
- « Louis Gougoud et le rite de la fraction dans les liturgies latines non romaines », *LMD* 281/1, 2015, 133-156.
- « L'approche typologique de la liturgie : l'exemple des prières eucharistiques », *LMD* 282/2, 2015, 135-161.
- MEENS R., « Reforming the clergy : a context for the use of the Bobbio penitential », *The Bobbio Missal*, éd. Y. HEN – R. MEENS, 154-167.
- Mélanges liturgiques offerts au R.P. dom Bernard Botte à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale (4 juin 1972)*, Louvain, Mont-César, 1972.
- Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht – Anvers, Spectrum, 1963.
- Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968)*, Louvain, Imprimerie Orientaliste, « Revue d'études et de recherches sur les Églises de langue syriaque », 1969.
- MERCATI Giovanni, *Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane ; con un « excursus ». Sui frammenti dogmatici ariani del Mai*, Rome, Tipografia Vaticana, « Antiche reliquie liturgiche Ambrosiane e Romane » – StT 7, 1902.
- MESSNER Reinhard, « Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West », *ZKTh* 115, 1993, 284-319.415-434.
- « Die angebliche *Traditio apostolica*. Eine neue Textpräsentation », *ALw* 58/59, 2016/17, 1-58.
- METZGER Marcel, « Nouvelles perspectives pour la prétendue *Tradition apostolique* », *EO* 5, 1988, 241-259.
- « Enquêtes autour de la prétendue *Tradition apostolique* », *EO* 9, 1992, 7-36.
- « À propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue *Tradition apostolique* », *RevSR* 66/3-4, 1992, 249-261.
- *Les sacramentaires*, Turnhout, Brepols, TSMAO 70, 1994.

- « Évolution de la liturgie à Rome autour des V^e et VI^e siècles », *Liturgiereformen*, t. 1, 187-208.
- « La prière eucharistique de la prétendue *Tradition apostolique* », *PE III/1*, 263-280.
- *L'Église dans l'Empire romain : Le Culte*, t. 1, *Les institutions*, Rome, Editions of Sankt Ottilien, StAns 163 – ALit 33, 2015.
- Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 1, *Bibbia, Letteratura cristiana antica*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, StT 121, 1946.
- MILLER David Henry, « Sacral Kingship, Biblical Kingship and the Elevation of Pippin the Short », *Religion and Culture in the Early Middle Ages*, éd. T.F.X. NOBLE – John J. CONTRENDI, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, 1987, 131-154.
- MINIO-PALUELLO L., « The Text of the *Categoriae* : The Latin Tradition », *CQ* 39, 3/4, 1945.
- MOHRMANN Christine, *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, *Le latin des chrétiens*, Rome, SeL 65, 1961² :
- « L'étude de la latinité chrétienne », 83-102.
- « Pascha, passio, transitus », 205-222.
- « Le problème du vocabulaire chrétien. Expériences d'évangélisation paléo-chrétiennes et modernes », 113-122.
- « Quelques traits du latin des chrétiens », 21-50.
- « Rationabilis – ΛΟΓΙΚΟΣ », 179-187.
- *Études sur le latin des chrétiens*, t. 2, *Latin chrétien et médiéval*, Rome, SeL 87, 1961 :
- « Notes sur le latin liturgique », 93-107.
- *Études sur le latin des chrétiens*, t. 3, *Latin chrétien et liturgique*, Rome, SeL 103, 1965 :
- « Le latin commun et le latin des chrétiens », 13-24.
- « Quelques observations sur l'évolution stylistique du Canon de la Messe romaine », 227-244.
- « Statio », 307-330.

- DE MONTCLOS Jean, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI^e siècle*, Leuven, SSL 37, 1971.
- MORAN Dermot, *The Philosophy of John Scottus Eriugena : A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1989.
- MORARD Martin, « *Sacramentarium immixtum* et uniformisation romaine », *ALw* 46, 1/2, 2004, 1-30.
- DE MOREAU Édouard, « Les explications allégoriques des cérémonies de la sainte messe au Moyen Âge », *NRTh* 48, 1921, 424-464.
- MOREAU Joseph, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Hildesheim, Georg Olms, 1965.
- DE MOREMBERT Henri, « Engelmond », *Dictionnaire de biographie française*, t. 12, col. 1295.
- MORETON Bernard, *The Eighth Century Gelasian Sacramentary. A Study in Tradition*, Oxford University Press, OTM, 1976.
- MORIN Germain, « Les *Dicta* d'Hériger sur l'eucharistie », *RBen* 25, 1908, 1-18.
- « Un recueil gallican inédit de *benedictiones episcopales* en usage à Freising aux VII^e-IX^e siècles », *RBen* 29, 1912, 168-194.
- « Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus », *HJ* 37, 1916, 229-266.
- « L'origine del canone ambrosiano, a proposito di particolarità gallicane nel Giovedì e Sabato santo », *Ambrosius* 3, 1927, 75-77.
- « Une particularité du *Qui pridie* en usage en Afrique au V^e/VI^e siècle », *RBen* 41, 1929, 70-73.
- « Depuis quand un canon fixe à Milan ? Restes de ce qu'il a remplacé », *RBen* 51, 1939, 101-108.
- « Canon milanais », VERBRAKEN Pierre-Patrick, « 25 notices liturgiques tirées de rétractations de dom Germain Morin », *Traditio et Progressio*, 597-619.599-600.
- MORRISON Karl F., « 'Know Thyself'. Music in the Carolingian Renaissance », *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'Alto Medioevo occidentale*, SSAM 39, Spolète, 1992, 369-479.

- MOSEY Douglas L., *Allegorical liturgical interpretation in the west from 800 A.D. to 1200 A.D.*, Thèse, Toronto, 1985.
- MOSTERT Marco, « Reading and Writing the Bobbio Missal », dans *The Bobbio Missal*, éd. Y. HEN – R. MEENS, 60-66.
- MOURET René, *Les fonctions liturgiques des diacres en Gaule*, Thèse de l'Institut catholique de Paris, 1965.
- MUELLER-JOURDAN Pascal, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la philosophie de l'Antiquité tardive*, Leiden – Boston, Brill, SVigChr 74, 2005.
- MÜLLER Christof, « Praesentia dei (De-) », *AugL* 4, col. 879-884.
- MURATORI Lodovico Antonio, *Liturgia Romana Vetus*, t. 2, Venise, J.-B. Pasqual, 1748, disponible en ligne : <https://books.google.fr/books?id=ERAZ85MfLf0C&printsec=frontcover&dq=MURATORI,+Liturgia+Romana+Vetus,&hl=en&sa=X&ved=2ahU-KEwi4vYe2qeLuAhWEy4UKHfjHBk8Q6AEwAHoECAAQAg#v=onepage&q=MURATORI%2C%20Liturgia%20Romana%20Vetus%2C&f=false> [consulté le 10/05/2024].
- MURRAY Robert, *Symbols of Church and Kingdom : a Study in Early Syriac Tradition*, Londres, Cambridge University Press, 1975.
- MUSCHIOL Gisela, « Men, Women and Liturgical Practice in the Early Medieval West », *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, éd. Leslie BRUBAKER – Julia M.H. SMITH, Cambridge University Press, 2004, 198-216.
- NÄGLE August, *Ratramnus und die hl. Eucharistie*, Vienne, Mayer, ThSLG 5, 1803.
- DI NAPOLI Giovanni, « Il lento processo di formazione del canone romano », *EO* 17, 2000, 229-268.
- I nemici della cristianità*, éd. Giuseppe RUGGIERI, Bologne, TRSR NS 19, 1977.
- NEUNHEUSER Burkhard, *L'eucharistie*, t. 2, *Au moyen âge et à l'époque moderne*, trad. Arthur Liefooghe, Paris, Cerf, HistDog 25, 1966.
- La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de Dagobert à Charles le Chauve (VII^e - IX^e siècle)*, éd. Laure-Charlotte FEFFER – Patrick PÉRIN, Rouen, Musées départementaux de la Seine-Maritime, 1985.

NEWMAN John Henry, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Londres, Burns and Oates, 1870.

NIKIPROWETZKY Valentin, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*, Leiden, Brill, « Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums » 11, 1977.

— « L'exégèse de Philon d'Alexandrie », *Études philoniennes*, Paris, Cerf, « Patrimoines judaïsme », 1996, 111-131 (réimpr. de *Recherches d'histoire et de philosophie religieuse* 53, 1973, 309-329).

NOBLE Thomas F.X., « Topography, Celebration, and Power : the Making of a Papal Rome in the Eighth and Ninth Centuries », *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, éd. Mayke DE JONG – Frans THEUWS – Carine VAN RHIJN, Leiden – Boston – Cologne, Brill, « The Transformation of the Roman World » 6, 2001, 45-91.

— « Kings, Clergy and Dogma : the Settlement of Doctrinal Disputes in the Carolingian World », *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald*, éd. Stephen BAKER et al., Farnham, Ashgate, 2009, 237-252.

NOCK Arthur D., « Liturgical Notes. 1. The Anaphora of Serapion », *JThS* 30, 1929, 381-390.

NTEDIKA Joseph, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts : étude de patristique et de liturgie latines (IV^e-VIII^e s.)*, Louvain, Nauwelaerts – Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1971.

Ó CONCHEANAINN Tomás, « The Scribe of the *Leabhar Breac* », *Ériu* 24, 1973, 64-79.

O'CONNOR Flannery, *The Habit of Being : Letters*, éd. Sally FITZGERALD, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1995³.

O'LOUGHLIN Thomas, *Celtic Theology : Humanity, World and God in Early Irish Writings*, Londres, Continuum, 2000.

— « The Praxis and Explanations of Eucharistic Fraction in the Ninth Century : the Insular Evidence », *ALw* 45, 2003, 1-20.

— « Translating *Panis* in a Eucharistic Context : A Problem of Language and Theology », *Worship* 78/3, 2004, 226-235.

- « Treating the Private Mass as Normal. Some Unnoticed Evidence from Adomnán's *De locis sanctis* », *ALw* 51, 2009, 334-344.
- « The *Commemoratio vivis* of the Roman Canon : A Textual Witness to the Evolution of Western Eucharistic Theologies ? », *StPatr* 71, 2014, 69-91.
- Ó NÉILL Pádraig, « The Old Irish Tract on the Mass in the Stowe Missal : some observations on its origins and textual history », *Seanchas : studies in early and medieval Irish archaeology, history, and literature in honour of Francis J. Byrne*, éd. Alfred P. SMYTH, Dublin, Four Courts, 2000, 199-204.
- On the Typology of Liturgical Books from the Western Middle Ages – Zur Typologie liturgischer Bücher des westlichen Mittelalters*, éd. Andrew J.M. IRVING – Harald BUCHINGER – Andrea ACKERMANN, Münster, Aschendorff, LQF 115, 2023.
- OOGHE Gérard, « L'écriture de Corbie », *Corbie, abbaye royale*, 263-282.
- OTTEN Willemien, « Between Augustinian Sign and Carolingian Reality : the Presence of Ambrose and Augustine in the Eucharistic Debate Between Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie », *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History* 80/2, 2000, 137-156.
- PALAZZO É., *Le Moyen Âge : des origines au XIII^e siècle*, Paris, Beauchesne, « Histoire des livres liturgiques », 1993.
- *Les sacramentaires de Fulda. Étude sur l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne*, Münster, Aschendorf, LQF 77, 1994.
- « La mise en action des images dans l'illustration du sacramentaire de Gellone : le canon de la messe et le rituel baptismal », *Codex Aquilarensis* 29, 2013, 49-60.
- PAREDI Angelo, *I prefazi ambrosiani. Contributo alla storia della liturgia latina*, Milan, Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro cuore, VP 24, 1937.
- PARKES Henry, « Questioning the Authority of Vogel and Elze's *Pontifical Romano-Germanique* », *Understanding medieval liturgy: essays*

- in interpretation*, éd. Sarah HAMILTON – Helen GITTOS, Aldershot, Ashgate, 2015, 75-101.
- *The Making of Liturgy in the Ottonian Church. Books, Music and Ritual in Mainz, 950-1050*, Cambridge University Press, CSMLT Fourth Series 100, 2015.
- « Henry II, Liturgical Patronage and the Birth of the 'Romano-German Pontifical' », *EMEu* 28, 2020, 104–141.
- PAXTON Frederick S., « Power and the Power to Heal. The Cult of St. Sigismund of Burgundy », *EMEu* 2, 1993, 95-110.
- « Liturgy and Healing in an Early Medieval Saint's Cult : the Mass *in honore sancti Sigismundi* for the Cure of Fevers », *Traditio* 49, 1994, 23-43.
- PELIKAN Jaroslav, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine. III Croissance de la théologie médiévale 600-1300*, trad. Anne-Sophie Martin – Joëlle Pillone-Portet *et al.*, Paris, Presses universitaires de France, « Théologiques », 1994.
- PELTIER Henri, *Paschase Radbert, abbé de Corbie. Contribution à l'étude de la vie monastique et de la pensée chrétienne aux temps carolingiens*, Amiens, L.-H. Duthoit, 1938.
- « Ratramne », *DTC* 13², 1780-1787.
- PETERSON Erik, « Dona, munera, sacrificia », *EL* 1933, 75-77.
- *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, Leipzig, J. Hegner, 1935.
- PEZ Bernard, *Thesaurus anecdotorum nouissimus*, t. 1/2, Augsbourg, Veith fratres, 1721, disponible en ligne : <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10798863?page=1> [consulté le 10/05/2023].
- PHELAN Owen M., « Horizontal and Vertical Theologies : 'Sacraments' in the Works of Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie », *HTR* 103/3, 2010, 271-289.
- PHILLIPS L. Edward, « The Kiss of Peace and the Opening Greeting of the Pre-anaphoral Dialogue », *StLi* 23, 1993, 177-186.

PIERCE Joanne Michelle, *Sacerdotal Spirituality at Mass. Text and Study of the Prayerbook of Siegbert of Minden, 1022–1036*, Ann Arbor, MI, Thèse de l'Université Notre Dame, 1988.

— « Early Medieval Prayers Addressed to the Trinity in the *Ordo Missae* of Siegbert of Minden », *Tr.* 51, 1996, 179-200.

PIETRI Charles, « Régions ecclésiastiques et paroisses romaines », *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne*, 1035-1067.

— « Clercs et serviteurs laïcs de l'Église romaine au temps de Grégoire le Grand », *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, École française de Rome, CEFR 234, 1997, 101-122.

PIETSCH Christian, « Participatio », *AugL* 4, 3/4, col. 471-477.

PINELL I PONS Jordi, *Anamnesis y epiclesis en el antiguo rito galicano. Estudios y edicion critica de las formulas galicanas de la « Post Sanctus » y « Post mysterium »*, Lisbonne, Universidade Católica Portuguesa, 1974.

— « Repertorio del *Sacrificium*. Canto offertoriale del rito hispanica para el ciclo dominical de *quotidiano* » *EO* 1, 1984, 57-111.

POILPRÉ Anne-Orange, *Maiestas Domini : une image de l'Église en Occident (V^e-IX^e siècle)*, Paris, Cerf, 2005.

PORTER William S., *The Gallican Rite*, Londres, Mowbray, « Studies in Eucharistic Faith and Practice » 4, 1958.

POTT Thomas, « Explorer les contours de la sacramentalité : la liturgie entre la réalité de la vie et la vérité de la foi », *LMD* 292, 2018/2, 65-85.

PRÉTÔT Patrick, « La semaine sainte : le 'grand récit'. Entre *mimésis* et *anamnésis* », *LMD* 287, 2017/1, 71-92.

Prex eucharistica. III/1. *Studia. Pars prima : Ecclesia antiqua et occidentalis*, éd. A. GERHARDS – H. BRAKMANN – M. KLÖCKENER, Fribourg Academic Press, SpicFri 42, 2005.

DE PUNIET Pierre, « Le pouvoir sacerdotal de bénir », *EL* 42, 1928, 424-349.

— « Le sacramentaire romain de Gellone », *EL* 48, 1934, 3-65.157-197.357-381.517-533 ; 49, 1935, 109-125.209-229.305-347 ; 50, 1936, 3-33.261-295 ; 51, 1937, 13-63.93-135.269-309, 52, 1938, 3-27.

QUASTEN Johannes, « Oriental Influence in the Gallican Liturgy », *Tr.* 1, 1943, 55-78.

QUECKE Hans, « Ein saïdischer Zeuge der Markusliturgie (Brit. Mus. Nr. 54036) », *OCP* 37, 1971, 40-54.

RADICE Roberto, « Le judaïsme alexandrin et la philosophie grecque », trad. Carlos Lévy, *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie. Actes du colloque international organisé par le Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne, Créteil, Fontenay, Paris 26-28 octobre 1995*, éd. C. LÉVY, Turnhout, Brepols, « Monothéismes et philosophie », 1998, 483-492.

RAMIS, Gabriel, « La anafora eucharistica Hispano-Mozarabe. Su historia y evolucion », *PE* III/1, 243-260.

RATCLIFF Edward C., « The original Form of the Anaphora of Addai and Mari : a Suggestion », *JThS* 30, 1928-1929, 23-32.

— « The *Sanctus* and the Pattern of the Early Anaphora » I, *JEH* 1/1, 1950, 29-36.

RAY Walter D., « The Chiastic Structure of the Anaphora of Addai and Mari », *StLi* 23, 1993, 187-193.

— « The Strasbourg Papyrus », *Essays in Eastern Eucharistic Prayers*, 39-56.

— « The Strasbourg Papyrus and the Roman Canon : Thoughts on Chapter Seven of Enrico Mazza's *The Origins of the Eucharistic Prayer* », *StLi* 39, 2009, 40-62.

— « Rome and Alexandria : Two Cities, One Anaphoral Tradition », *Issues in Eucharistic Praying*, 99-127.

La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques, éd. M. GOULLET – M. HEINZELMANN, Stuttgart, J. Thorbecke, BFra 58, 2003.

RICHE Pierre, *Éducation et culture dans l'Occident barbare. VI^e-VIII^e siècles*, Paris, Seuil, PatSor 4, 1962.

- *Grandes invasions et empires*, Paris, Larousse, 1968.
- « Le christianisme dans l'Occident carolingien (milieu VIII^e-fin IX^e siècle) », *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. 4, *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, dir. Gilbert DRAGON – P. RICHÉ – André VAUCHEZ, Paris, Desclée, 1993, 683-765.
- RIGHETTI Mario, *Manuale di Storia Liturgica*, t. 3, *La Messa*, Milan, Ancora, 1966³.
- ROACH William, « Eucharistic Tradition in the Perlesvaus », *ZRP* 59, 1939, 10-56.
- ROMANO John F., « The Fates of Liturgies : Towards a History of the First Roman Ordo », *Antiphon* 11, 2007, 43-77.
- « Announcing the station in early-medieval Rome. A new interpretation of *statio* in OR I, 108 », *ALw* 51/3, 2009, 345-351.
- *Liturgy and Society in Early Medieval Rome*, Farnham, Ashgate, « Church Faith and Culture in the Medieval West », 2014.
- Rome Across Time and Space. Cultural Transmissions and the Exchange of Ideas, c. 500-1400*, éd. Claudia BOLGIA – R. MCKITTERICK – John OSBORNE, Cambridge University Press, 2011, 2014.
- ROSIER-CATACH Irène, *La parole efficace : signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, « Des Travaux », 2004.
- ROUILLÉ D'ORFEUIL Matthieu, *Lieu, présence et résurrection. Relectures de phénoménologie eucharistique*, Paris, Cerf, CFi 300, 2016.
- RUBIN Miri, *Corpus Christi : The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, 1992.
- RUFFIOT Franck, « Théodulf d'Orléans, auteur des préfaces et des bénédictions du Supplément au *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum* », *ALw* 61, 2019, 1-19.
- *Théodulf d'Orléans, compilateur du Supplément au Sacramentarium Gregorianum Hadrianum. Le témoignage du corpus des préfaces*, Münster, Aschendorff, LQF 111, 2021.

- RUINA David T., *Philo in Early Christian Literature*, Minneapolis, Fortress, « Compendia rerum judaicarum ad Novum Testamentum. Section III, Jewish traditions in early christian literature » 3, 1993.
- RUSSO Nicholas V., « The Validity of the Anaphora of Addai and Mari : Critique of the Critiques », *Issues in Eucharistic Praying*, 21-62.
- RUTH J. Lester, « *Salvete flores martyrum* : the Feast of the Innocent Infantes in the Early Church », *EO* 12, 1995, 373-393.
- RYAN Michael, « The Derrynaflan Hoard and Early Irish Art », *Speculum* 72/4, 1997, 995-1017.
- SABER George, « La typologie sacramentaire et baptismale de saint Éphrem », *Parole de l'Orient* 4, 1973, 73-91.
- *La théologie baptismale de saint Éphrem*, Kaslik, « Bibliothèque de l'Université du Saint-Esprit » 8, 1974.
- The Sacrifice of Praise. Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharistic and Baptismal Liturgies : in Honour of Arthur Hubert Couratin*, éd. B.D. SPINKS, Rome, C.L.V – Edizioni Liturgiche, BEL.S 19, 1981.
- SADER Jean, *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le De oblatione de Jean de Dura. Étude d'archéologie et de liturgie*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, OCA 223, 1983.
- SALENSON Christian, « Le temps liturgique à l'épreuve de la fluidité du temps », *LMD* 231/3, 2002, 19-35.
- SAXER Victor, « *Figura corporis et sanguinis Domini*. Une formule eucharistique des premiers siècles chez Tertullien, Hippolyte et Ambroise », *Rivista di Archeologia Cristiana* 47, 1971, 65-89.
- « L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain : l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge », *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne*, 917-1033.
- « Recinzioni liturgiche secondo le fonti letterarie », *Atti del colloquio internazionale : Arredi di culto e disposizioni liturgiche a Roma*, 71-79.

- *Sainte-Marie-Majeure : une basilique romaine dans l'histoire de la ville et de son église, V^e-XIII^e siècle*, Rome, École française de Rome, CEFR 283, 2001.
- SCHILLEBEECKX Edward, *L'économie sacramentelle du salut : réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*, trad. Yvon van der Have, présentation Benoît-Dominique de La Soujeole, Fribourg, Academic Press, SF 95, 2004.
- SCHERMANN Theodore, « Zur Erklärung der Stelle Epist. ad Eph. 20, 2 des Ignatius von Antiocheia : φάρμακον ἀθανασίας », *ThQS* 92, 1910, 6-19.
- SCHNEIDER Herbert, « Roman liturgy and Frankish allegory », éd. Julia M.H. SMITH, *Early Medieval Rome and the Christian West*, Leiden – Boston – Cologne, Brill « The Medieval Mediterranean » 28, 2000, 341-379.
- SCHWARTZ Eduard, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg, Trübner, « Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg » 6, 1910.
- SERRA Dominic, « The Roman Canon : the Theological Significance of its Structure and Syntax », *EO* 20, 2003/1, 99-128.
- SHEPHERD Massey H., « The Formation and Influence of the Antiochene Liturgy », *Dumbarton Oaks Paper* 15, 1961, 23-44.
- SHRADER Charles R., « The False Attribution of an Eucharistic Tract to Gerbert of Aurillac », *MS* 35, 1973, 178-204.
- SMALLEY Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 1940, 1952².
- SMITH Michael A., « The Anaphora of the Apostolic Tradition Reconsidered », *StPatr* 10, 1970, 426-430.
- SMYTH Matthieu, « La première lettre du Pseudo-Germain et la mystagogie », *MLC* 9, 1999, 51-71.
- « Répertoire romano-franc et le chant 'gallican' dans la recherche contemporaine », *MLC* 10, 2000, 15-45.
- « Une avancée œcuménique et liturgique. La note romaine concernant l'anaphore d'Addaï et Mari », *LMD* 233, 2003/1, 137-154.

- *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule et dans l'Occident non romain*, Paris, Cerf, « Patrimoines christianisme », 2003.
- « L'anaphore de la prétendue *Tradition apostolique* et la prière eucharistique romaine », *RevSR* 81/1, 2007, 95-118.
- *Ante altaria. Les rites antiques de la messe dominicale en Gaule, en Espagne et en Italie du nord*, Paris, Cerf, *Liturgie* 16, 2007.
- SNYDER Graydon F., « The Text and Syntax of Ignatius ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ 20, 2c », *VC* 22, 1968, 8-13.
- SOULETIE Jean-Louis, « Romano Guardini : une théologie fondamentale de la liturgie », *LMD* 291, 2018/1, 61-77.
- SPICQ Ceslas, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris, Vrin, *BiblThom* 26, 1944.
- SPINKS Bryan D., « The Consecratory Epiclesis in the Anaphora of St. James », *StLi* 11, 1976, 19-38.
- « Priesthood and Offering in the Kussape of the East Syrian Anaphoras », *StLi* 15, 1982g/1983, 104-117.
- « Addai and Mari and the Institution Narrative : The Tantatalising Evidence of Gabriel Qatraya », *EL* 98, 1984, 60-67.
- « A Complete Anaphora ? A Note on Strasbourg Gr. 254 », *HeyJ* 25, 1984, 51-55.
- « Eucharistic Offering in the East Syrian Anaphoras », *OCP* 50, 1984, 347-371.
- « The Original Form of the Anaphora of the Apostles : A Suggestion in the Light of the Maronite *Sharar* », *Prayers from the East*, Washington DC, The Pastoral Press, 1993, 21-39.
- « The Roman *canon missae* », *PE* III/1, 129-143.
- « The Mystery of the Holy Leaven (*Malka*) in the East Syrian Tradition », *Issues in Eucharistic Praying*, 21-62.
- STECK Wolfgang, *Der Liturgiker Amalarius. Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit*, S.-Ottilien, Eos Verlag, *MThS.H* 35, 2000.

STOCK Brian, *The Implications of Literacy : Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton University Press, 1983.

SULLIVAN Richard E., « The Carolingian Missionary and the Pagan », *Speculum* 28/4, 1953, 705-740.

TAFT Robert F., « Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition », *OCP* 49, 1983, 340-365.

— « The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. I : The Opening Greeting », *OCP* 52, 1986, 299-324.

— « II : The Sursum Corda », *OCP* 54, 1988, 47-77.

— « III. Let us give thanks to the Lord – It is fitting and right », *OCP* 55, 1989, 63-74.

— *The Diptychs. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom* IV, Rome, Pontificio Istituto Orientale, OCA 238, 1991.

— « Praying to or for the Saints ? A Note on the Sanctoral Intercessions-Commemorations in the Anaphora : History and Theology », « *Ab Oriente et Occidente* » (Mt 8, 11). *Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen*, éd. Michael SCHNEIDER – Walter BERSCHIN, S.-Ottilien, EOS Verlag, 1995, 439-455.

— *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*. VI, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, OCA 261, 2000.

— « Mass Without the Consecration ? The Historic Agreement on the Eucharist Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East », *Worship* 77/6, 2003, 482-509.

TALLEY Thomas J., « The Literary Structure of the Eucharistic Prayer », *Worship* 58, 1984, 404-420.

THEURILLAT Jean-Marie, « L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune des origines à la réforme canoniale 515-830 », *Valesia* 9, 1954, 1-128.

THURRE Daniel, « Culte et iconographie de saint Maurice d'Agaune : bilan jusqu'au XIII^e siècle », *ZSA* 49, 1992, 7-18.

Traditio et Progressio. Studi Liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent, OSB, éd. Giustino FARNEDI, Rome, Edizioni Abbazia S. Paulo, StAns 95 – ALit 12, 1988.

TRIACCA Achille-Maria, « Le preghiere eucharistiche ambrosiane », *PE III/1*, 145-202.

TRIPP David H., « The Prayer of St. Polycarp and the Development of Anaphoral Prayer », *EL 104/2-3*, 1990, 97-132.

TURMEL Joseph, *Histoire des dogmes*, t. 5, *La grâce actuelle, les sacrements en général, le baptême, la confirmation, l'eucharistie, le mariage*, Paris, Rieder, 1936.

VAN ACKER Marielle, *Vt quique rustici et inlitterati hec audierint intelligent : hagiographie et communication verticale au temps des Mérovingiens (VII^e-VIII^e siècles)*, Turnhout, Brepols, CCLP 4, 2007.

VAN ENGEN John H., *Rupert of Deutz*, Berkeley, University of California Press, « Publications of the UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies » 18, 1983.

VANNI Ugo, « *Homoiôma* in Paolo », *Gregorianum* 58/2-3, 1977, 321-345.431-470.

VAUCHEZ André, *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIII^e-XIII^e siècle*, Paris, Seuil, « Points histoire » 184, 1994².

VERBEKE Gérard, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer – Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1945.

VIAUD Gérard, *Les liturgies des coptes d'Égypte*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1978.

VIGNE Daniel, *Christ au Jourdain. Le Baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne*, Paris, Gabalda, « Études bibliques » NS 16, 1992.

VOGEL Cyrille, « Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne », *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma fino all'800*, SSAM 7, Spolète, 1960, 185-330.

— « Une mutation culturelle inexplicée : le passage de l'Eucharistie communautaire à la messe privée », *RevSR* 54/3, 1980, 231-250.

- « La multiplication des messes solitaires au Moyen Âge. Essai de statistique », *RevSR* 55, 1981, 206–213.
- *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, rév. et trad. William G. STOREY – Niels Krogh RASMUSSEN, Washington D.C., Pastoral Press, « NPM Studies in Church Music and Liturgy », 1986.
- WALLACE-HADRILL J. Michael, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- WEGMAN Herman A.J., « Une anaphore incomplète ? Les fragments sur papyrus Strasbourg Gr. 254 », *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions : presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday*, éd. Roelof VAN DEN BROEK – Maarten J. VERMASEREN, Leiden, Brill, « Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain » 91, 1981, 432-450.
- WERCKMEISTER Jean, « L'apparition de la théorie du mariage contrat au XII^e siècle », *RDC* 53/1, 2003, 5-25.
- WHELAN Thomas R., « Using God in War : Shifting Attitudes to War in V-VI Century Roman Liturgical Source », *StPatr* 71, 2014, 135-151.
- WIESEMAYER Helmut, « La fondation de l'abbaye de Corvey à la lumière de la *Translatio Sancti Viti* », trad. Thérèse Winant, *Corbie, abbaye royale*, 103-133.
- « Corbie et le développement de l'école monastique de Corvey du IX^e au XII^e siècle », trad. T. Winant, *Corbie, abbaye royale*, 211-222.
- WILLIS Geoffrey G., *Further Essays in Early Roman Liturgy*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, « Alcuin Club Collections » 50, 1968.
- « The New Eucharistic Prayers : Some Comments », *Heythrop Journal* 12/1, 1971, 5-28.
- WILMART André, « L'âge et l'ordre des messes de Mone », *RBen* 28, 1911, 377-390.
- « Germain de Paris (Lettres attribuées à saint) », *DACL* VI/1, col. 1066-1105.
- « *Transfigurare* », *BALAC* 1, 1911, 282-292.

- « L'index liturgique de Saint-Thierry, *RBen* 30, 1913, 437-450.
- « Un lecteur ennemi d'Amalaire », *RBen* 36, 1924, 317-329.
- « Le copiste du Sacramentaire de Gellone au service du chapitre de Cambrai », *RBen* 42, 1930, 210-222.
- « L'opuscule de Ratramne sur la nature de l'âme » (*De anima*), *RBen* 43, 1931, 207-23.
- *Analecta Reginensia : extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, StT 59, 1933, repr. anast. 1966.
- WILSON Stephen B., « The Anaphora of the Apostles Addai and Mari », *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, 19-38.
- WRIGHT David H., « Die Initialen und ihre Bedeutung für die Beurteilung der Handschrift », *Das irische Palimpsestsakramentar im CLM 14429 der Staatsbibliothek München*, éd. A. DOLD – L. EIZENHÖFER, 32*-40*.
- YOUNG Frances M., *The Art of Performance : Towards a Theology of Holy Scripture*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1990.
- *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, 1997.
- « Alexandrian and Antiochene Exegesis », *A History of Biblical Interpretation*, t. 1, *The Ancient Period*, éd. Alan J. HAUSER – Duane F. WATSON, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2003, 334-354.
- YOUNG F.M. – FORD David, *Meaning and Truth in 2 Corinthians*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1987.
- YOUSIF Pierre, « Symbolisme christologique dans la Bible et dans la nature chez saint Éphrem de Nisibe », *Parole de l'Orient* 8, 1977/8, 5-66.
- « Le symbolisme de la croix dans la nature chez s. Éphrem de Nisibe », *Symposium Syriacum 1976, célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre culturel « Les Fontaines » de Chantilly. Communications*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, OCA 205, 1978, 207-227.

- *L'Eucharistie chez saint Éphrem de Nisibe*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, OCA 224, 1984.
- ZANETTI Ugo, « L'Église copte », *Seminarium* 27/3, 1987, 352-363.
- ZHELTOV Michael, « The Anaphora and the Thanksgiving Prayer from the Barcelona Papyrus : An Underestimated Testimony to the Anaphoral History in the Fourth Century », *VC* 62/5, 2008, 467-504.
- ZIMMERMANN E. Heinrich, *Vorkarolingische Miniaturen*, t. 1, Berlin, Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, « Denkmäler deutscher Kunst », 1916.
- ZIRKEL Patricia McCormick, « The Ninth-Century Eucharistic Controversy : A Context for the Beginnings of Eucharistic Doctrines in the West », *Worship* 68/1, 1994, 2-23.
- ZÖLLNER Erich, « König Sigismund, das Wallis und die historischen Voraussetzungen der Völsungensage », *MIÖG* 65, 1957, 1-14.
- ZUFFEREY Maurice, « Der Mauritiuskult im Früh- und Hochmittelalter », *HJ* 106, 1986, 23-58.
- *Die Abtei St. Maurice d'Agaune im Hochmittelalter (830-1258)*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, VMPIG 88, 1988

Index des personnes

- Adrevald de Fleury, 48
 Agobard de Lyon, 308
 Alcuin, 75, 184, 185, 279, 283, 304, 390, 414, 442, 468, 480
 Amalaire de Metz, 16, 17, 19, 22, 26, 27, 40, 52, 59, 72, 112, 154, 156, 249, 264, 268, 358, 428, 445, 446, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 487, 488, 489, 491, 497, 499
 Amann Émile, 32
 Andrieu Michel, 392, 415
 Andrieu-Guitrancourt Pierre, 146
 Angenendt Arnold, 32, 280, 356, 446
 Aristote, 159, 174, 175, 184, 185, 187, 188, 500, 501, 502, 503
 Ashworth Henry, 330
 Aubert Roger, 59
 Augustin, 40, 55, 59, 61, 62, 63, 72, 83, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 120, 122, 124, 126, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 147, 148, 150, 159, 164, 165, 167, 168, 176, 178, 184, 195, 196, 197, 201, 205, 208, 221, 222, 226, 227, 229, 235, 236, 237, 241, 242, 249, 251, 254, 255, 258, 259, 264, 316, 317, 318, 336, 337, 380, 404, 478, 491, 493, 499, 500, 503
 Baldovin John F., 414
 Bareille Georges, 235
 Barnes Jonathan, 184
 Batiffol Pierre, 163
 Bède, 55, 477, 478
 Bellarmin Robert, 218, 219
 Benoît, 277, 279, 304, 380
 Béraudy Roger, 47, 160, 161, 163, 167, 168, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 180, 182, 464
 Bernold de Constance, 21
 Bischoff Bernhard, 32, 42, 54, 357
 Botte B., 67, 68, 78, 88, 123, 124, 125, 127, 128, 158, 172, 189, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 239, 240, 242, 254, 255, 282, 302, 333, 495
 Bouhot Jean-Paul, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 132, 154, 156, 157, 162, 163, 166, 176, 206, 207, 208, 209, 390
 Bourque Emmanuel, 270, 272, 273, 274, 275, 304
 Bouyer Louis, 137, 351
 Bradshaw Paul F., 406
 Brandt Olof, 416
 Braun Josef, 416, 445
 Bricout Hélène, 264, 418, 469, 477, 488, 497
 Brou Louis, 336
 Browe Peter, 404
 Brown Peter, 145, 146, 367
 Brunhes Gabriel, 250
 Buchinger Harald, 414, 423
 Bullough Donald, 442
 Cappuyns Maïeul, 45
 Caton, 330
 Césaire d'Arles, 358, 380
 Chadwick Henry, 83, 174, 184
 Chauvet Louis-Marie, 83
 Chavassee Antoine, 269, 270, 271, 272, 273, 322, 323, 341, 406, 414, 418, 429, 430, 440, 461
 Chazelle Celia M., 27, 37, 38, 45, 47,

- 49, 69, 75, 80, 81,
89, 100, 103, 104,
108, 110, 112, 133,
134, 143, 154, 155,
156, 157, 159, 166,
167, 208, 230
Chéno Rémi, 380
Connolly Richard H.,
364
Cousin Patrice, 31
Couturier Charles, 93
Csepregi Ildikó, 385
Cullin Olivier, 375
Curran Michael, 409
Cutrone Emmanuel
J., 94
Cyprien, 40, 118, 208,
222, 337
Cyrille de Jérusalem,
176
Daniélou Jean, 504
Dassmann Ernst, 104,
271
Day Juliette, 347
De Backer Émile, 105
De Benedictis Elaine,
416
De Blaauw Sible, 425
De Clerck Paul, 23,
368
de Lubac Henri, 65,
66, 69, 76, 77, 138,
139, 191, 218, 219,
225, 227, 241, 242,
243, 251, 254, 257,
263, 480, 481, 489,
493, 494, 495
de Montclos Jean,
233
de Moreau Édouard,
469
de Morembert Henri,
31
de Puniet Pierre, 270,
272, 405
Debil Alexandre, 76
Delhayé Philippe,
178
Déroche Vincent, 385
Deshusses Jean, 271,
272, 273, 275, 279,
283, 304, 310, 321
DiCenso Daniel J.,
423
Divjak Johannes, 139
Dix Gregory, 440
Dodaro Robert, 94
Dölger Franz Joseph,
105
Douglas Brian, 440,
469
Duchesne Louis, 391
Dumas Antoine, 62
Dümmler E., 26, 46,
48, 60, 62, 185, 267,
480
Duval Yves-Marie,
414
Dyer Joseph, 417, 421
Ellebracht Mary
Pierre, 330, 331,
332, 334, 335, 336,
337, 340, 342, 343,
344
Erler Michael, 250
Eusèbe, 34, 301
Fahey John F, 28, 45,
130, 154, 205, 207,
219, 225, 226, 227,
228, 229, 230, 235,
239, 240, 249, 250
Falsini Rinalda, 365
Fenwick John R.K.,
369
Flint Valerie I.J., 143
Florus de Lyon, 25,
26, 52, 264, 358,
479
Franz Adolf, 92, 105,
478
Frye Northrop, 262,
263
Fulgence de Ruspe,
208, 235, 243
Galvaris George, 426
Gamber Klaus, 309,
312, 313, 398
Ganshof François-
Louis, 37, 50
Ganz David, 33, 36,
38, 39, 50, 69, 96,
156, 159, 184, 197
Garitte Gérard, 383
Gastoué Amédée,
375
Gazzola Isaïa, 418,
442, 466
Geiselmann Joseph,
66, 100, 163, 224,
227
George Karen, 406
Germain saint, 357
Gibson Margaret T.,
184
Gildas, 406
Godding Robert, 406
Godescalc d'Orbais,
25, 46, 48
Gougau Louis, 381,
390, 394, 396, 398,
400, 412
Grégoire de
Bergame, 76, 77
Grégoire de Tours,
145, 358, 362, 363,
366, 367, 381
Grégoire le Grand,
116, 117, 118, 130,
280, 328, 330, 335,
347, 379, 380, 388,
389, 399, 414
Grégoire Réginald,
33, 40, 76, 77, 114,
116, 117, 118, 130,
131, 132, 145, 266,
277, 280, 328, 330,
335, 336, 337, 338,
341, 347, 358, 362,
363, 366, 367, 375,
379, 380, 381, 388,
389, 393, 394, 399,
414

Guibert de Nogent, 246	Huygens Robert B.C., 21	Lemarié Joseph, 295, 296, 297, 301
Guidobaldi Federico, 417	Innocent I ^{er} , 449, 476	Léon le Grand, 313, 329, 347
Guillaume Alexandre, 334	Isidore de Séville, 92, 95, 125, 167, 171, 198, 205, 374, 375, 394	Léon-Dufour Xavier, 391
Gussone Nikolaus, 416	Iversen Gunilla, 409	Levy Kenneth, 375
Gy Pierre-Marie, 406	Jacquin Mannes, 130, 131	Lewrey Osmund, 184
Hallinger Kassius, 442	Janeras Vilaró Sebastià, 400	Lot-Borodine Myrrha, 93, 242, 258
Hameline Jean-Yves, 432	Jean Chrysostome, 92	Loup de Ferrières, 25, 26
Hanssens Jean Michel, 428, 445, 468, 480	Jean Scot Érigène, 25, 26, 48, 53, 176, 185, 223, 255	Love Harold H.R., 328
Hardouin Jean, 223	Jeffery Peter, 414, 434	Mabillon Jean, 53, 54, 55, 60, 178
Haring Nicolas M., 104, 105, 106, 107, 110	Jérôme, 40, 61, 62, 63, 66, 207, 217, 218, 219, 221, 249, 251, 254	MacCarthy Bartholomew, 359, 361, 362, 370
Hauck Albert, 32	Jonas de Bobbio, 410	Mandouze André, 94
Häussling Angelus A., 348, 442	Jungmann Joseph- André, 284	Marenbon John, 185
Heitz Carol, 23	Juvénal, 355, 489	Marion Jean-Luc, 139
Hen Yitzhak, 281	Kaluza Zénon, 406	Martelet Gustave, 135, 136, 137, 138, 139, 142
Hérard de Tours, 405	Kaminsky Hans Heinrich, 32	Martimort Aimé Georges, 415
Hériger de Lobbes, 43, 59, 60, 209, 215, 253, 254	Klauser Theodor, 271	Martin-Achard Robert, 23
Hernández Rodríguez Alfonso M., 318	Klibansky Raymond, 250	Mathews Thomas F., 416
Hesbert René-Jean, 285, 372	Klöckener Martin, 92, 226, 270, 271, 336, 404, 465	Mathon Gérard, 176, 178, 180, 181, 182
Hésychius de Jérusalem, 133	Kolping Adolf, 469	Matis Hannah, 57, 154, 158
Heurtevent Raoul, 46, 163, 247	Krautheimer Richard, 416	Mayer C., 89, 92, 94, 137, 224
Hilaire de Poitiers, 494	Lanfranc, 21, 53, 56, 77, 233	Mazza Enrico, 19, 294, 381, 390, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 412, 440, 469, 504
Hincmar de Reims, 25, 26, 48, 71, 80	Lang Hugo, 223	McCall Richard, 22
Hofmann Johann Baptist, 331	Larsen Bent Dalsgaard, 501	McKitterick Rosamund, 20, 32, 37, 184, 185, 240, 266
Hope David M., 329	Lazowski Christophe, 294, 418	
Huglo M., 375, 409	Le Brun Pierre, 65	
Huglo Michel, 375, 409		

- Messner Reinhard, 469
 Metzger Marcel, 270, 415
 Miller David Henry, 37
 Minio-Paluello L., 174, 184, 185
 Mohrmann
 Christine, 94, 282, 333
 Moran Dermot, 178
 Morard Martin, 276, 278, 279, 280, 317
 Moreau Joseph, 90, 167, 195
 Moreton Bernard, 270
 Morin Germain, 60, 358, 380
 Mosey Douglas L., 469, 497
 Mouret René, 368
 Mueller-Jourdan
 Pascal, 501, 502, 503
 Müller Christof, 136
 Muschiol Gisela, 408
 Nägle August, 224
 Narsai, 364, 377
 Neunheuser
 Burkhard, 66
 Newman John
 Henry, 440
 Noble Thomas F.X., 37, 51
 Novatien, 494
 Ntedika Joseph, 372
 Ooghe Gérard, 31
 Origène, 90, 242, 493
 Otten Willemien, 36, 39, 103
 Palazzo Éric, 13, 16, 271
 Paredi Angelo, 285, 287
 Parkes Henry, 444
 Paschase Radbert, 17, 18, 22, 26, 28, 31, 32, 33, 36, 38, 39, 45, 60, 65, 66, 69, 70, 76, 77, 96, 115, 122, 123, 130, 131, 132, 142, 147, 151, 259, 301, 312, 339, 386, 469, 475, 488, 494
 Paul Diacre, 130, 131, 132
 Paulin de Nole, 146, 309, 380, 404
 Pelikan Jaroslav, 70, 154
 Peltier Henri, 36, 45, 66, 76, 96, 114, 115, 122, 123, 130, 132, 209
 Pez Bernard, 60
 Phelan Owen M., 32, 39, 178
 Pierce Joanne
 Michelle, 407
 Pietri Charles, 414
 Pietsch Christian, 250
 Pinell i Pons Jordi, 375
 Prétôt Patrick, 22
 Prudence, 308
 Quasten Johannes, 358
 Raban Maur, 25, 26, 48, 61, 62, 63, 131, 132, 249, 358
 Ratcliff Edward C., 357
 Rémi d'Auxerre, 185, 390
 Riché Pierre, 32, 144, 146
 Righetti Mario, 414, 438
 Roach William, 131, 132
 Romano John F., 415
 Rosier-Catach Irène, 266
 Rouillé d'Orfeuil
 Matthieu, 134, 135, 139, 140
 Rubin Miri, 65
 Ruffiot Franck, 279, 302, 306, 317, 318, 321, 325, 326
 Ryan Michael, 402
 Sader Jean, 371
 Saxer Victor, 414, 416, 417
 Schillebeeckx
 Edward, 92, 93, 96, 98, 258
 Schneider Herbert, 369, 469
 Shrader Charles R., 60
 Sigebert de
 Gembloux, 47
 Simplicius, 501, 502, 503
 Smalley Beryl, 69
 Smith Michael A., 408, 469
 Smyth Matthieu, 357, 358, 368, 372, 373, 375, 376, 379, 382, 395, 404, 407, 408, 463, 464
 Spicq Ceslas, 69
 Spinks Bryan D., 423
 Steck Wolfgang, 469
 Stock Brian, 32, 81, 110, 125, 154, 156, 246, 261, 262, 409
 Sullivan Richard E., 32
 Taft Robert F., 369, 404
 Tertullien, 105
 Théodore de
 Mopsueste, 358, 364, 371
 Thomas d'Aquin, 120, 223, 245

Turmel Joseph, 45
Van Engen John H.,
251
Vauchez André, 32,
466
Verbeke Gérard, 242
Victrice de Rouen,
146
Vogel Cyrille, 271,
444, 446

Wallace-Hadrill J.
Michael, 37
Werckmeister Jean,
332
Wiesemayer Helmut,
31, 32, 33
Willis Geoffrey G.,
355, 414

Wilmart André, 40,
42, 68, 178, 273,
357, 480
Young Frances M.,
17, 22, 244, 262,
263, 264, 504
Zimmermann E.
Heinrich, 273
Zirkel Patricia
McCormick, 37

Table des matières

Sommaire	1
Abréviations	3
Introduction : La vérité peut-elle s'opposer à la figure ?	13
Première partie : Une controverse eucharistique au IX ^e siècle ? Une dialectique entre « vérité » et « figure »	25
Chapitre 1 : Autour de Corbie : des questionnements sur l'eucharistie	31
1. Le dossier eucharistique de Paschase Radbert	32
11. La première édition du <i>Liber de corpore et sanguine Domini</i>	35
12. La deuxième édition du <i>Liber de corpore et sanguine Domini</i>	36
13. La troisième édition du <i>Liber de corpore et sanguine Domini</i>	38
14. La quatrième édition du <i>Liber de corpore et sanguine Domini</i>	42
15. Une large diffusion et une influence durable	43
2. La réponse de Ratramne à Charles le Chauve	44
21. Quand Ratramne a-t-il répondu à la question du roi ?	45
211. Vers 850 ?	45
212. Vers 876 ?	46
213. Vers 844 ?	47
214. Entre 853 et 856 ?	47
215. En 843, après la visite de Charles le Chauve à Corbie	50
22. Pourquoi Charles a-t-il posé des questions sur l'eucharistie en 842/843 ?	50
23. Une diffusion restreinte et une influence déportée	53
24. Les « éditions » du <i>De corpore et sanguine</i> de Ratramne	56
25. Le « dossier eucharistique » de Ratramne	57
3. « Partagés par une dissension qui n'est pas petite »	58
31. « Figure », « vérité » et naissance d'un nouveau monde	58
32. Corps eucharistique, corps du Ressuscité : Ambroise et Augustin	59

Chapitre 2 Paschase Radbert : <i>uerum corpus Christi, natum e Maria uirgine</i>	65
1. Le triple fondement du réalisme eucharistique paschasien	68
11. Un principe herméneutique : Parole du Christ, parole de vérité.....	69
12. Un principe sotériologique : de la réalité de la présence à la réalité du salut.....	73
121. La nécessité de la réalité du corps sacramentel pour le salut.....	73
122. Corps ecclésial, corps sacramentel, corps né de Marie.....	76
13. Un principe de logique théologique : la toute-puissance divine.....	79
2. Une opposition entre <i>figura</i> et <i>ueritas</i>	82
21. Un problème nouveau pour la théologie	82
22. La figure : ombre d'une réalité qui lui est extérieure	84
221. Du <i>signum figuratum</i> au <i>character</i>	89
222. « Fonction figurative » et consécration	111
23. Présence et corps ressuscité	128
231. Une tension entre l'imperceptible et le perceptible	128
232. Présence eucharistique et corps ressuscité	135
233. La foi eucharistique des Francs et des Saxons.....	142
3. De la <i>mimêsis</i> symbolique à la <i>mimêsis</i> dramatique	147
Chapitre 3 Ratramne de Corbie : <i>ueritas in narratione monstratur</i>	153
1. Une réponse à une question posée pour réfuter deux erreurs	154
11. <i>Mysterium aut ueritas</i> : contre une présence sensible	156
12. Corps historique et corps sacramentel	157
2. Entre fait empirique et figure sacramentelle	159
21. Comment une réalité se fait connaître.....	159
211. <i>Veritas</i>	160
212. <i>Figura</i> et <i>obumbratio</i>	163
213. <i>Mysterium</i> et <i>sacramentum</i>	167
214. <i>Substantia</i>	169
215. Connaissance sensible, connaissance de foi, connaissance intellectuelle.....	175
216. <i>Corporale</i> et <i>spiritalis</i>	180
22. Le fondement de la doctrine eucharistique : la foi.....	182

23. Peut-on parler de « changement » dans l'eucharistie ?.....	183
231. L'apport des <i>Catégories</i> d'Aristote : <i>permutatio</i> et <i>demutatio</i>	184
232. <i>Conficere</i>	189
24. Une théologie sacramentaire de l'identité dans la différence	191
241. Des types bibliques à leur accomplissement dans l'Église	192
242. Augustin : de la figure au sacrement.....	195
243. Isidore : du sacrement au mystère.....	198
244. Quel corps les fidèles reçoivent-ils dans l'Église ?.....	204
3. Entre intérieur et extérieur, visible et invisible	206
31. Ambroise retourné contre lui-même : la non-identité des corps historique et eucharistique.....	208
32. L'eucharistie comme figure et le réalisme eucharistique	221
33. Réserve eschatologique ou dédoublement du corps ?.....	229
331. L'eucharistie : gage des biens à venir	231
332. Le sacrifice qui transcende le temps	235
333. Entre présence augustinienne et transfiguration ambrosienne..	239
4. De la <i>mimesis</i> icônique à l'herméneutique	243
Conclusion de la première partie : Entre <i>μίμησις</i>, herméneutique et <i>ἀλληγορία</i>.....	253
1. Hériger avait-il raison ?	253
2. Quel corps du Christ est présent dans l'eucharistie ?	257
3. Qu'est-ce qu'un sacrement ?	258
4. Quand advient le sacrement ?.....	259
5. Entre <i>μίμησις</i> [<i>mímêsis</i>] dramatique et <i>ἀλληγορία</i> [allégorie]..	260
Deuxième partie : La réforme liturgique carolingienne et la recherche d'une compréhension de la liturgie	265
Chapitre 4 La réforme liturgique carolingienne : des <i>libelli bene correcti</i> ?	269
0. Les sources liturgiques romano-franques	269
01. Les gélasiens du VIII ^e siècle.....	269
011. La compilation du prototype.....	270
012. Le contenu des gélasiens du VIII ^e siècle.....	272
013. La première recension : le Sacramentaire de Gellone.....	273
014. La deuxième recension.....	273
02. Le Sacramentaire grégorien en pays franc	275
021. La réception de l'Hadrianum en Gaule franque	276

1. Le canon romain revu et corrigé	282
2. Les actions de grâce variables dans la réforme liturgique	284
21. Les mystères du salut	284
211. Une <i>contestatio</i> / préface quadragésimale : du pain de la Parole au pain eucharistique	285
212. Une messe dominicale après l'Épiphanie : partager un seul pain pour devenir un seul corps	294
213. Mercredi saint : se préparer au banquet de la Cène	302
214. Mardi de Pâques : l'agneau sacré qui s'offre en sacrifice	307
215. Semaine VII après la Pentecôte : offrir le sacrifice pour les péchés du peuple	312
22. Une préface pour saint Augustin : prêtre, autel et victime....	316
23. Des messes votives.....	319
231. Pour la rémission des péchés par l'intercession des saints.....	319
232. En temps de guerre : trouver la libération des « vexations ennemies »	321
3. Dans les Gélasiens du VIII ^e siècle : célébrer le dimanche entre la pénitence et la louange, un itinéraire vers le salut.....	327
31. Une « messe occasionnelle » devenue messe dominicale	327
311. La première oraison : délier des fautes	329
312. La deuxième oraison : espérer dans la tendresse divine.....	332
313. La secrète : offrir le sacrifice de louange.....	335
314. La préface.....	338
315. La postcommunion : la joie de participer aux réalités divines.....	340
316. La prière sur le peuple : désirer ce qui est juste	342
32. De la pénitence à la louange : un itinéraire vers le salut.....	345
33. De Rome à la Gaule franque : entre l'action de grâce comme source de salut pour le peuple sacerdotal et le sacrifice offert pour le salut du peuple fidèle.....	347
4. La messe romano-franque : bien célébrer pour le peuple.....	350
Chapitre 5 Célébrer et comprendre la liturgie romaine en Gaule franque : <i>Gallus in Tiberim defluxit Rhodanus</i>	355
1. Offertoire et communion en Gaule franque : des mises en scène rituelles	357
11. L'offertoire gallican : une mise en scène rituelle du sacrifice.....	357
111. L'action rituelle : un rite sacrificiel accompli pour le peuple	358
112. Le <i>sonus</i> : des chants symboliques à caractère sacrificiel	373
113. L'interprétation du rite : entrer dans le sacrifice par l'adoration de la présence invisible du Sauveur.....	376

12. La communion gallicane : immoler et consacrer le sacrifice pour y communier	379
121. La fraction du pain et la commixtion : entre mîmêsis symbolique et allégorie métaphorique	379
122. La communion	404
123. Une sédimentation rituelle et théologique.....	411
2. L'offertoire et la communion romains : une expression sacramentelle de l'unité eucharistique de l'Église.....	414
21. L'offertoire romain : un agir qui correspond à l'être	414
211. L'action rituelle : un rite accompli par tout le corps ecclésial.....	415
212. Les <i>offertoria</i> : louer le Seigneur dans l'assurance du salut.....	422
213. Le sens du rite : se disposer à devenir corps du Christ, une cohérence narrative rituelle.....	425
22. La communion romaine : devenir ce qu'on est.....	427
221. La mise à disposition du pain et du vin consacrés, expression de l'unité de l'Église.....	427
222. La communion du pontife au cœur des rites de la fraction et de la communion.....	435
223. Recevoir ce qu'on a offert : une mise en œuvre de la <i>mîmêsis</i> iconique	439
3. L'offertoire et la communion romano-francs : « les traits nouveaux d'un <i>ordo antiquus</i> »	442
31. L'offertoire et les rites de communion romano-francs selon l'OR XV	448
311. Le <i>Capitulare ecclesiastici ordinis</i> : origine, contenu, caractère.....	448
312. Les offertoires de l'OR XV	451
313. Les rites de communion de l'OR XV	455
32. L'offertoire et les rites de communion romano-francs selon l'OR XVII.....	458
321. Le <i>Breuiarium ecclesiastici ordinis</i> : origine, contenu, caractère	458
322. L'offertoire de l'OR XVII.....	459
323. Les rites de communion de l'OR XVII.....	461
4. Une réforme liturgique à la recherche de sa propre compréhension : entre herméneutique et <i>mîmêsis</i> dramatique.....	463
41. Recherche de sens et allégorie.....	463
42. Un maître de l'allégorie métaphorique : Amalaire.....	468
421. Comprendre l'offertoire	469
422. Comprendre la fraction et la communion : <i>triforme corpus Christi</i>	474

Conclusion de la deuxième partie : Une herméneutique de la liturgie entre allégorie explicative et *μίμησις* dramatique.....483

Conclusion : <i>figura et ueritas</i>	493
Bibliographie.....	507
Sources liturgiques	507
Commentaires théologiques et liturgiques du haut Moyen Âge.....	513
Dictionnaires, concordances, œuvres encyclopédiques et de référence.....	515
Sources antiques, patristiques et médiévales	517
Études	532
Index des personnes.....	583
Table des matières.....	589