

*La Maison-Dieu*, 149, 1982, 57-90  
Georg KRETSCHMAR

## LA LITURGIE ANCIENNE DANS LES RECHERCHES HISTORIQUES ACTUELLES

UNE conférence pour le 25<sup>e</sup> anniversaire de l'Institut Supérieur de Liturgie, au moment où va s'ouvrir à Paris le 8<sup>e</sup> congrès de la *Societas Liturgica*, se doit de commencer par faire mémoire avec respect, gratitude et attachement, de Dom Bernard Botte, que Dieu a appelé à sa lumière éternelle l'an dernier, le 4 mars 1980 : la science liturgique internationale lui doit beaucoup, et son nom est étroitement lié à cet Institut. Il serait possible de traiter le sujet qui m'est confié en prenant comme point de départ l'œuvre de ce grand savant. Pour cela, il faudrait exposer ce qu'il a apporté à la science liturgique, se demander si les thèses qu'il a soutenues gardent leur force, et si les sujets qu'il a traités restent vivants, ou si on les a conduits plus loin qu'il ne l'avait fait. Mais je voudrais me référer à l'œuvre de Dom Botte d'une manière plus ponctuelle.

### I

#### SUR LA TRADITION APOSTOLIQUE

Il y a 25 ans, en 1956, parut dans les *Mélanges Andrieu* son étude sur l'origine des Canons d'Hippolyte, dans laquelle il

prouvait que cette adaptation de l'ordonnance ecclésiastique d'Hippolyte devait avoir été écrite entre 340 et 360 environ<sup>1</sup>. Dans l'édition critique de ce texte conservé seulement en version arabe, édition due à l'incitation de Botte mais parue seulement dix ans plus tard, René-Georges Coquin plaide pour une date encore plus ancienne des Canons<sup>2</sup>. Quoi qu'il en soit de la date et du lieu de ces Canons, pour Botte l'article qu'il avait écrit à leur sujet était surtout un dernier travail préparatoire en vue de sa reconstruction de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte lui-même, laquelle parut en 1963 et est devenue un classique de la patristique et de la science liturgique actuelles<sup>3</sup>. Aussi est-ce ce texte que je voudrais choisir comme point de départ de ce rapport.

### L'épîme d'Hippolyte et de son œuvre

Dom Botte n'est pas le premier qui ait cherché à reconstituer la *Tradition apostolique*<sup>4</sup>, et l'on ne peut dire

1. B. BOTTE, « L'origine des canons d'Hippolyte », dans *Mélanges Andrieu (Revue des Sciences religieuses, volume hors série)*, Strasbourg 1956, 53-63.

2. R.-G. COQUIN, *Les Canons d'Hippolyte*, éd. critique de la version arabe, introd. et traduction française (Patrologia Orientalis XXXI, 2), Paris 1966. Pour lui, les canons ont été composés entre 336 et 340 ; comme B. Botte, il les situe dans le patriarcat d'Alexandrie. Heinzgerd BRAKMANN, « Alexandria und die Kanones des Hippolyt », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 22, 1979, 139-149, est d'accord, mais prouve que la ville même d'Alexandrie est à écarter. Pour ma part, je suis sceptique et vois dans les canons des points de contact avec l'Asie mineure, plus précisément avec le cercle d'Eustathe de Sébaste : j'espère revenir prochainement sur cette question.

3. B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*. Essai de reconstitution (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 39), Münster 1963. Cette édition remplace une première tentative dans les Sources chrétiennes en 1946. Depuis lors, le volume des Sources chrétiennes a été refait d'après la grande édition : HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition Apostolique* d'après les anciennes versions. Introd., trad. et notes (Sources chrétiennes 11 bis), Paris 1968. Après ces éditions, Botte a continué à s'intéresser à la question. Voir en particulier la belle contribution « L'Esprit-Saint et l'Eglise dans la "Tradition Apostolique" de S. Hippolyte », *Didaskalia* 2, 1972, 221-234.

4. Il faut nommer ici surtout Gregory Dix, *The Treatise on the*

que ses vues aient été accueillies sans résistance. Il y a eu et il y a des thèses opposées d'un grand poids, et au cours de la dernière génération nulle part plus qu'à Paris et dans les pays de langue française la discussion n'a été aussi intense au sujet de la personnalité historique et de l'héritage littéraire d'Hippolyte, ce savant romain de culture grecque : qu'il me suffise de rappeler les noms de Pierre Nautin, Marcel Richard, Jean Magne. Mais il ne faut pas pour autant écarter des noms comme ceux de G. Dix, B. Capelle, J.-M. Hanssens<sup>5</sup>, et il serait facile d'allonger la liste. Eu égard à cet état de la discussion et aux sinuosités de la biographie de l'homme lorsqu'on veut considérer le tout de sa personnalité, il y a de la part de Dom Botte quelque chose de hardi à

*Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*, T. I (seul paru), Londres 1937 ; 2<sup>e</sup> éd. par H. CHADWICK, Londres 1968.

5. P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe*. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle (Études et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité, 1), Paris 1947 ; - *Hippolyte, Contre les Hérésies, Fragmenti (ibid., 2)*, Paris 1949 ; - *Le dossier d'Hippolyte et de Méliiton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes* (Patristica, 1), Paris 1953. Dans ses travaux plus récents, Nautin a continué à revenir sur la question d'Hippolyte. - M. RICHARD, « Les difficultés d'une édition des œuvres de S. Hippolyte », *Studia Patristica* (Texte und Untersuchungen, 115), Berlin 1975, 51-70. M. Richard donne une vue d'ensemble dans l'article « Hippolyte de Rome (saint) », *Dictionnaire de Spiritualité* 7, 1968, c. 531-571. Ces travaux et d'autres études sur le sujet sont maintenant réunis en reproduction anastatique dans le recueil de M. RICHARD, *Opera Minora* I, Turnhout-Louvain 1976, nn. 10-19. - J. MAGNE, « La prétendue Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome s'appelaient-elle *Ai Diataxeis tôn agiôn Apostolôn*. Les statuts des saints apôtres ? », *Ostkirchliche Studien* 14, 1965, 35-67 ; - *Tradition Apostolique sur les Charismes et Diataxeis des saints apôtres* (Origines chrétiennes, 1), Paris 1975. - Bernard CAPELLE, « Hippolyte de Rome », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 17, 1950, 145-174 (repris dans ses *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire* II, Louvain 1962, 31-60, cf. 61-70). - Jean-Michel HANSENS, *La liturgie d'Hippolyte* (Orientalia Christiana Analecta, 155), 2<sup>e</sup> éd., Rome 1965 ; - *Documents et études Rome 1970*. - *Un groupe de chercheurs italiens a entrepris à nouveau de résoudre l'épîme d'Hippolyte : Ricerche su Ippolito* (avec des contributions de V. LOI, M. GARDUCCI, E. FOLLIERI, P. TESTINI, C. CURTI, P. MELONI, M. SIMONETTI, J. FRICKEL) = *Studia Ephemerides Augustinianae*, 13, Rome 1977. Pour la bibliographie du sujet, cf. MAGNE 1975, et maintenant Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, I, Freiburg 1979, 231 sq., note 15.

parler, selon la tradition française, de « saint » Hippolyte. Certes, cela convient pour un confesseur, pour un martyr. Mais, même dans un sens plus profane, Hippolyte est devenu quelque chose comme un saint de la science liturgique depuis que, pour me référer à des travaux anciens, Eduard Schwartz en 1910 et Hugh Connolly en 1916 ont identifié la prétendue « ordonnance ecclésiastique égyptienne » comme une œuvre de ce romain<sup>6</sup>. Bernard Botte a mis à l'épreuve, adopté et complété les thèses de ces deux savants si différents l'un de l'autre par leur origine, leur genre de vie et leurs convictions politiques. Mais ces thèses se sont, si je vois bien, clarifiées et modifiées au cours d'une discussion qui n'est pas encore terminée.

Dom Botte n'a pu reconstruire que l'état de la *Tradition apostolique* vers le début du IV<sup>e</sup> s., alors que celle-ci faisait déjà partie d'une petite collection de textes canoniques qu'il a appelée la collection tripartite. Il n'est pas facile de dire si les Canons d'Hippolyte ou le « Testamentum Domini nostri Iesu Christi » du V<sup>e</sup> s. prouvent que l'écrit d'Hippolyte existait encore à l'état indépendant<sup>7</sup>. En tout cas, ce qui se trouvait vers 300 entre le prologue et l'épilogue ne correspond pas en toute certitude à ce qu'Hippolyte a écrit un siècle plus tôt. Allons plus loin : même si l'on tient avec Bernard Botte que la *Tradition apostolique* a été écrite à Rome vers l'an 200 et que c'est l'œuvre d'Hippolyte - ce qui est l'opinion de la plupart d'entre nous, moi compris —, il ne s'ensuit pas que nous ayons là l'organisation liturgique de la ville de Rome à la fin du II<sup>e</sup> s. ; de façon générale les fixations liturgiques obligatoires ne sont apparues que plus tard et,

6. E. SCHWARTZ, *Ueber die pseudoapostolischen Kirchenordnungen* (Schriften der Wiss. Gesellschaft in Strassburg, 6), Strasbourg 1910 (repris dans ses *Gesammelte Schriften* V, Berlin 1963, 192-273). — R. H. CONNOLLY, *The so-called Egyptian Church Order and derived Documents* (Texts and Studies, VIII, 4), Cambridge 1916. Cette identification est critiquée en particulier par M. Richard et J. Magne.

7. Si l'on suit l'argumentation de J. Magne, selon lequel ce qui est dit de l'« apôtre » dans les règles d'ordination du deuxième des canons d'Hippolyte se réfère à l'ordonnance apostolique déjà intégrée dans la collection tripartite, ce serait sur cette collection qu'aurait travaillé l'auteur des canons. Il serait possible de développer cette argumentation, mais elle ne me paraît pas s'imposer.

dans les conflits internes à l'Eglise romaine dont parlent le prologue et l'épilogue, et dans lesquels Hippolyte s'oppose avec une telle véhémence au reste du clergé en invoquant la tradition apostolique et les engagements des chrétiens cultivés (aujourd'hui on dirait des chrétiens adultes), il est clair qu'il ne représente qu'une minorité, vraisemblablement autour de son école. Ce que nous retrouvons au IV<sup>e</sup> s. comme liturgie romaine, et qui est désormais en langue latine, ne semble qu'en peu d'endroits être la continuation de ce qu'avait écrit Hippolyte<sup>8</sup>. La formule de Dom Botte, selon laquelle il s'agit d'« un règlement ecclésiastique écrit à Rome par un prêtre romain pour une communauté romaine » (p. XVI) est à mon avis juste, mais elle laisse entièrement ouverte la question de savoir s'il s'agit de la tradition de l'Eglise romaine prise comme unité, ou de l'usage d'un groupe particulier, ou même de problèmes spécifiques comparables, une génération plus tôt, à la querelle pascale<sup>9</sup>. Mais il est incontestable que le didascalie et prêtre romain transmet des traditions portant une marque déterminée.

### Quelle origine pour les règles et les prières d'Hippolyte ?

Et c'est là qu'est la véritable énigme de cet écrit. Hippolyte ne donne pas seulement des règles précises pour le culte, mais il donne aussi le libellé de certaines prières. Que sa main de rédacteur soit occasionnellement reconnaissable (le cas le plus clair est celui de la prière eucharistique, ch. 4), et qu'il ne veuille pas lier le liturge aux formulaires qu'il lui propose (ch. 9) n'empêche pas qu'Hippolyte cite des textes qui lui sont transmis et existent déjà par écrit. Ceci est

8. On peut noter ici le lien entre la formulation des questions baptismales chez Hippolyte et le symbole baptismal tel qu'on le trouve plus tard à Rome, ainsi que l'emploi du lait et du miel lors de la communion baptismale (cf. ci-dessous note 28). Il est à remarquer que, dans le rituel du baptême, il y avait déjà à Rome un noyau solide de tradition commune ferme.

9. Pour pousser l'argument jusqu'à sa pointe, je dirais que naturellement nous ne savons pas si Calliste a été consacré avec la prière formulée par Hippolyte.

frappant lorsqu'on compare la *Tradition* avec ce qui nous est conservé par ailleurs de la première littérature chrétienne, et cela, avec le titre, compris maintenant autrement, de la « Tradition apostolique », a contribué à sa vaste influence au IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> s. A la question de l'origine des matériaux utilisés par Hippolyte, dans la recherche jusqu'à présent tous ne répondent pas de la même manière. Les études complètes et savantes de Jean-Michel Hanssens ont argumenté en faveur d'Alexandrie comme point d'origine, mais là-contre joue en particulier le fait que dans cette ville l'office épiscopal ne commence à être pour nous historiquement saisissable qu'avec Demetrios, un contemporain d'Hippolyte, et que c'est par lui apparemment qu'il s'est répandu dans l'arrière-pays de la ville grecque de la côte méditerranéenne<sup>10</sup>. La participation des évêques voisins à la consécration épiscopale ne peut avoir été une tradition ferme à Alexandrie vers 200. La prière de la consécration épiscopale d'Hippolyte prend clairement et à plusieurs reprises appui sur la Première épître de Clément<sup>11</sup> : il peut s'agir d'une dépendance purement littéraire, qu'on pourrait comprendre comme la conscience d'une tradition romaine, mais des déductions sur une tradition liturgique à Rome demeureront hypothétiques. Comme on sait, Pierre Nautin a réparti entre deux auteurs les écrits conservés sous le nom d'Hippolyte ou qui lui sont attribués par la recherche. Selon lui, l'un de ces auteurs est romain (« Josipe »), l'autre semble être d'Asie mineure : c'est à ce dernier qu'il attribue l'ordonnance ecclésiastique et c'est donc dans cette région qu'il faudrait chercher l'origine des prières et des règles liturgiques. Moi-même, à propos du rituel baptismal, il m'est

10. Cf. W. TELFER, « Episcopal Succession in Egypt », *Journal of Ecclesiastical History* 3, 1952, 1-13, et maintenant les arguments d'H. Brackmann (cf. ci-dessus, note 2) contre la composition des Canons d'Hippolyte à Alexandrie.

11. Cf. les indications de K. RICHTER, « Zum Ritus der Bischofsordination in der "Apostolischen Ueberlieferung" Hippolyts von Rom und davon abhängigen Schriften », *Archiv für Liturgiewissenschaft* 17-18, 1975-76, 7-51, en particulier 22 sq.

arrivé une fois de suggérer Jérusalem<sup>12</sup>. En tout cas, l'unique autre texte du premier christianisme qui transmette des prières à l'intérieur d'une ordonnance ecclésiastique est la *Didaché*, qui est d'origine palestinienne ou syrienne, et cette région est la patrie du genre littéraire même de l'ordonnance ecclésiastique. Le petit livre d'Hippolyte à Rome, si personnel et lié à une situation qu'il soit, me semble à peine compréhensible sans la connaissance de traditions comme celles qui sont recueillies dans les ordonnances ecclésiastiques syriennes, qui sont des œuvres anonymes. Que dans la chrétienté romaine aient été cultivées des traditions de différentes provenances est une image qui nous est familière pour le II<sup>e</sup> s.

Plus importante encore que ces hypothèses sur l'origine des traditions qu'Hippolyte a recueillies et éventuellement retravaillées du point de vue théologique, est l'observation que les grandes prières pour l'ordination de l'évêque et du presbytre, ainsi que la prière eucharistique, ne peuvent à proprement parler être appelées archaïques. La recherche a tenté à l'occasion d'éclairer la manière dont elles se sont formées<sup>13</sup>, mais aujourd'hui l'on s'occupe moins des forces créatrices chrétiennes qui ont pu préparer Hippolyte, que de la question de savoir si la *Tradition apostolique*, prise dans son ensemble, accueille et transforme des traditions juives.

Avant de rechercher des indices de ce genre, je voudrais introduire une autre considération.

12. *Leiturgia V*, Kassel 1970, 206 sq. Depuis le milieu du II<sup>e</sup> s., il faut nettement distinguer Jérusalem de l'espace palestinien-syrien, bien que, dans une certaine mesure, il y ait eu des échanges entre les deux. D'autre part, il y aurait lieu d'examiner les rapports possibles entre la *Didaché* et la *Tradition apostolique*, et par exemple de comparer le ch. 35 de la *Tradition* avec *Didaché* 4,2 (milieu d'École 1) ; de plus, le ch. 31 de la *Tradition* semble s'éclairer par *Didaché* 13,3 et 15,1, car, dans toutes les lignes de la *Tradition*, les fruits offerts à l'évêque sont appelés prémices.

13. Cf. par exemple J. Magne, même si l'on est pas convaincu par ses reconstructions.

## II

## LES PREMIÈRES LITURGIES CHRÉTIENNES

*Reconstruction des textes anciens*

Les différentes hypothèses au sujet de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte et la discussion entre elles sont la conséquence inévitable du fait que le texte de la *Tradition* n'est pas conservé comme tel, et que, dans une large mesure, on est obligé de le reconstruire à partir de collections canoniques postérieures. Si par chance nous n'avions pas la vieille traduction latine dans le codex LV de Vérone, un palimpseste du début du VI<sup>e</sup> s., il serait à peine possible de délimiter et d'identifier la *Tradition*. De façon générale, les reconstructions de ce genre jouent un rôle important dans la connaissance scientifique des premières liturgies chrétiennes. Le seul autre texte rituel comportant des prières qui soit antérieur au milieu du IV<sup>e</sup> s. est la *Didaché*, dont j'ai déjà parlé : à mon avis, cette ordonnance ecclésiastique en langue grecque s'est développée par couches de la fin du I<sup>er</sup> siècle jusqu'au dernier tiers du II<sup>e</sup>.

Naturellement, on peut trouver dans différents écrits de l'Église ancienne des indications directes ou indirectes sur l'organisation liturgique contemporaine ; au II<sup>e</sup> s., comme on sait, nous avons des indications directes dans l'*Apologie* de Justin, mais il ne cite pas de prière ; des indications indirectes dans la prière de l'évêque mourant sur le bûcher du *Martyre de Polycarpe*, prière manifestement calquée sur la prière eucharistique, ou encore en plusieurs des textes gnostiques de Nag Hammadi<sup>14</sup>. Au II<sup>e</sup> s., les actes apocryphes des Apôtres sont importants, surtout les actes syriens de Thomas ; ils contiennent la description du

14. Jusqu'à présent, il n'existe de recherches de détail que pour l'évangile de Philippe. Entre temps les matériaux se sont multipliés. Pour les débuts de l'usage liturgique gnostique, cf. l'importante étude de K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche*

baptême avec l'eucharistie, y compris des prières qui ne sont pas des formulaires, mais des modèles pour une sorte d'épiclese charismatique<sup>15</sup> ; du point de vue de la forme littéraire, il s'agit de la légendes dans le style des romans de voyage hellénistiques, et non de textes rituels. La *Didascalie syrienne* du milieu du III<sup>e</sup> s., originellement en grec, n'existe intégralement que dans une traduction syriaque, et de façon partielle dans une traduction latine ; pour reconstituer le texte grec, il faut recourir à la compilation des *Constitutions apostoliques* ; ici, il s'agit d'une ordonnance ecclésiastique pseudo-apostolique avec des textes rituels, mais sans prières littéralement formulées. On pourrait encore mentionner quelques autres textes dont le lieu et la date d'origine sont discutés, comme la prétendue *Ordonnance ecclésiastique des Apôtres*<sup>16</sup>, mais les matériaux demeurent peu abondants.

*Méthode régressive*

Les grandes tentatives pour comprendre et pour présenter l'histoire de la première époque du culte chrétien ne se sont donc pas contentées de ces matériaux mais, comme il est compréhensible, elles ont cherché à remonter, à partir de textes liturgiques plus récents, à des formes plus anciennes. Mais là nous rencontrons de nouveau le problème des reconstructions. Le chef-d'œuvre de cette méthode reste toujours le *Messe und Herrenmahl* de Hans Lietzmann, paru en 1926 ; ce n'est pas un hasard que dans les années récentes en ait été publiée une traduction anglaise,

*Christentum* (Nag Hammadi Studies, 12). Leiden 1978, surtout 142 sq. et 220 sq. Cf., du même auteur, « Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 76, 1979, 30-60.

15. En outre, ce texte a un caractère complexe : la forme primitive de prières qui plus tard paraissent choquantes ne peut souvent se retrouver qu'à partir de la vieille traduction grecque de l'original syriaque.

16. Elle forme une partie de la collection tripartite et remonte donc au III<sup>e</sup> s. Elle mériterait une nouvelle étude.

avec un commentaire de R. D. Richardson<sup>17</sup>. Mettre à l'épreuve ses thèses en les comparant à l'état actuel de la recherche permettrait de mesurer les chances et les limites de la méthode. De cela je vais donner deux exemples pris, non chez Lietzmann, mais de nouveau dans des recherches dues à la plume de Bernard Botte.

#### *L'anaphore d'Addai et Mari*

Botte n'est pas le premier qui se soit occupé de l'anaphore syrienne orientale d'Addai et Mari. Parmi ses études décisives des années 1949-1965, celle de 1954 sur l'épicièse m'a toujours paru, du point de vue méthodologique, une sorte de pièce rare<sup>18</sup> : de même que ses prédécesseurs — je pense à E. C. Ratcliff et G. Dix —, il est parti du rite actuel, tel qu'il a été imprimé depuis le xv<sup>e</sup> et le xix<sup>e</sup>, et il a osé, par une analyse d'histoire et de critique littéraire, conclure à une forme fondamentale de l'époque anténicéenne. D'autres, comme H. Engberding et A. Raes, ont cherché à compléter l'analyse interne par un critère externe, en recourant à titre de comparaison à une anaphore syrienne-occidentale, la troisième anaphore de S. Pierre, qui a manifestement le même noyau qu'Addai et Mari. Ces méthodes différentes ont produit des résultats différents, mais les deux savants bénédictins Hieronymus Engberding et Bernard Botte étaient d'accord sur ce point que l'invocation du Saint-Esprit dans une forme très archaïque avait eu dès l'origine une signification centrale dans cette prière eucharistique<sup>19</sup>.

17. H. LIETZMANN, *Mass and Lord's Supper. A Study in the History of the Liturgy*. Translated by Dorothea H. G. REEVES. Introd. and further Inquiry by Robert Douglas RICHARDSON, Leiden 1953-1979.

18. B. BOTTE, « L'épicièse dans les liturgies syennes orientales », *Sacris Eruđiri* 6, 1954, 48-72 ; et son étude ultérieure « Problèmes de l'anaphore syrienne des Apôtres Addai et Mari », *l'Orient syrien* 10, 1965, 89-106.

19. Edward Craddock RATCLIFF, « The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari : A Suggestion », *Journal of Theological Studies* 30, oct. 1928, 23-32 (repris dans ses *Liturgical Studies*, Londres

La situation de départ étrangement pauvre a été améliorée lorsque William F. Macomber a publié, en 1966, un manuscrit de l'anaphore des apôtres datant du x<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> s.<sup>20</sup> Le nouveau texte confirmait à la fois la légitimité de la comparaison avec la troisième anaphore de S. Pierre, et un certain critère d'ancienneté des prières proposé par Ratcliff, donc la valeur des méthodes employées antérieurement. Par ailleurs, le texte n'a rien apporté de certain au sujet de la particularité de cette liturgie qui est à nos yeux la plus frappante : il ne contient pas de récit de l'institution. Cela est-il dû à une omission depuis le vi<sup>e</sup> s. environ, comme le supposait Lietzmann, comme Botte a cherché à le prouver et comme le pense aussi Macomber, ou faut-il voir là un élément de tradition très archaïque, ce qui était l'opinion d'Engberding ? La controverse demeure. La discussion montre qu'il existe bien des possibilités d'aller plus loin dans l'argumentation — je réserve pour l'instant mon opinion — mais que nous avons tout motif de considérer comme très ancienne la tradition qui se perpétue dans cette anaphore. Mais il est clair aussi qu'on ne peut entreprendre ces recherches régressives sans formuler des hypothèses.

#### *L'anaphore alexandrine de S. Marc*

Mon deuxième exemple sera la prière eucharistique alexandrine, donc l'anaphore de la liturgie de S. Marc, dont René-Georges Coquin a retracé excellentement l'histoire depuis le iv<sup>e</sup> s. Entre-temps, pour l'époque postérieure, la

1976, 66-79) ; Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, 2<sup>e</sup> éd., Londres 1945, 177-187 ; Alphonse RAES, « Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres », *Orientalia Christiana Periodica* 10, 1944, 216-226 ; Hieronymus ENGBERDING, « Zum anaphorischen Füttigetbet der ostyr. Liturgie der Apostel Addai und Mar (I) », *Oriens Christianus* 41, 1957, 102-124.

20. W. F. MACOMBER, « The oldest known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari », *Orientalia Christiana Periodica* 32, 1966, 334-371 ; — « The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles », *ibid.*, 37, 1971, 55-84. Y ajouter maintenant Bryan D. SPINKS, *Addai and Mari. The Anaphora of the Apostles : A Text for Students*, with Introduction, Translation and Commentary (Grove Liturgical Studies, 24), Bramcote Notts 1980.

base textuelle a été élargie par l'édition Macomber d'un nouveau texte grec de la branche copte de cette tradition, ce qu'on appelle la liturgie de Cyrille<sup>21</sup>. Pour le IV<sup>e</sup> s., le témoignage de la prière eucharistique de l'euchologe attribué à Sérapion de Thmuis est important parce que, tout en provenant de l'arrière-pays égyptien, elle a sur certains points les mêmes caractéristiques que l'anaphore alexandrine de S. Marc, en particulier le *Sanctus* a de part et d'autre la même forme et la même fonction, et il y a une double épiclese.

Or, voici que l'âge et la provenance de cet euchologe sont l'objet d'une discussion. Sous réserve de meilleure information, je tiens cependant comme convaincante la mise en garde de Botte, selon laquelle la théologie arianisante des prières exclut que le texte conservé dans un manuscrit du XI<sup>e</sup> s. puisse remonter à Sérapion, moine-évêque et compagnon de lutte de S. Athanase<sup>22</sup>. Le texte en question appartient donc à la fin du IV<sup>e</sup> s. Ce qui n'exclut pas la possibilité, je dirais même la haute vraisemblance, qu'il y ait à la base une collection authentique de prières de Sérapion. Ici comme à Alexandrie, ce qu'on appelle la première épiclese est développé à partir d'Isaïe 6,3 et conduit immédiatement au récit de l'institution ; l'autre épiclese vient après l'institution et l'anamnèse : chez « Sérapion », elle concerne le Logos, dans la liturgie de S. Marc, selon le schéma des autres anaphores orientales depuis 381, elle vise explicitement la

21. R. G. COQUIN, « L'anaphore alexandrine de saint Marc », *Le Muséon* 82, 1969, 307-356; Cf. en outre Heinz QUECKE, « Das anaphorische Dankgebet auf den koptischen Ostraka B. M. Nr 32799 und 33050 neu herausgegeben », *Orientalia Christiana Periodica* 37, 1971, 391-405; sur le même sujet, Klaus GAMBER, « Das koptische Ostrakon London B. M. Nr 32799 + 33050 und seine liturgiegeschichtliche Bedeutung », *Ostkirchliche Studien* 21, 1972, 298-308; W. F. MACOMBER, « The Greek Texts of the Coptic Mass and of the Anaphoras of Basil and Gregory according to the Kacmarok Codex », *Orientalia Christiana Periodica* 43, 1977, 308-334.

22. B. BOTTE, « L'euchologe de Sérapion est-il authentique ? », *Oriens Christianus* 48, 1964, 50-56. — En rédigeant ce rapport, je ne connaissais pas encore l'étude de Geoffrey J. CUMING, « Thmuis revisited. Another Look at the Prayers of Bishop Serapion », *Theological Studies* 41, 1980, 568-575.

troisième personne de la Trinité ; aussi la première épiclese est interprétée et développée dans un sens pneumatologique.

Il y a incontestablement ici un doublet. Suivant le principe méthodologiquement éclairant que c'est en général l'« original » qui est l'« originel », des savants comme Hans Lietzmann et Arthur Baumstark ont considéré la première épiclese comme primitive et la seconde comme une addition postérieure<sup>23</sup>. Lietzmann a étendu ce jugement et considéré comme des additions tout ce qui venait après la première épiclese : il reconstruisait ainsi pour l'Égypte une ancienne prière eucharistique se terminant par l'épiclese et qui, comme la prière de la *Didaché*, n'était pas orientée vers la commémoration de la dernière Cène<sup>24</sup>. A mon avis, la principale faiblesse de cette argumentation vient de ce qu'elle ne tient pas compte du fait que la première épiclese est inséparable du *Sanctus* ; s'il est vraisemblable que dans l'anaphore d'Alexandrie comme dans celle d'Addai et Mari le *Sanctus* est une addition, alors l'épiclese tombe en même temps. Au contraire, il serait facile de penser que l'épiclese au Christ, au Logos, à la fin de la prière eucharistique de « Sérapion » correspond à une ancienne tradition alexandrine<sup>25</sup>. Pour développer l'argument, il faudrait naturellement une analyse détaillée du texte, mais ce n'est pas ici ma tâche.

Le but de ces observations était avant tout de montrer que les cheminements régressifs et les rétroversions sont une entreprise difficile, en particulier lorsque nous cherchons, pour les grandes prières du culte, à combler les lacunes entre

23. H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 8), Bonn 1926, 186-197; A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée* 3<sup>e</sup> éd., revue par B. Botte, Chevetogne — Paris 1953, 28 sq.

24. En sens opposé, cf. déjà B. CAPELLE, « L'anaphore de Sérapion, essai d'exégèse », *Le Muséon* 59, 1946, 425-443 (repris dans ses *Travaux liturgiques*..., II, Louvain 1962, 344-358).

25. C'est en substance l'argumentation de G. DIX, *The Shape of the Liturgy* (cf. note 19), 162-172; des appuis importants y sont apportés par H. ENGERDING, « Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markuskulturgemeinde », *Oriens Christianus* 40, 1956, 40-68.

la *Didaché* d'une part, les catéchèses et les euchologes du IV<sup>e</sup> s. d'autre part. C'est avec des arguments réels et non avec des hypothèses qu'on pourra collecter les carrés de mosaïque qui permettront de reconstituer l'évolution historique. La tâche scientifique est longue. Par sa capacité de reprendre des thèmes abandonnés ou laissés de côté, par la clarté de son raisonnement et par son vouloir de synthèse, Bernard Botte demeurera un modèle.

### III LES RACINES JUIVES DE LA LITURGIE CHRÉTIENNE

Revenons à la question de l'origine des traditions retrouvées dans l'ordonnance ecclésiastique d'Hippolyte. Nous pouvons appliquer l'état de la question à d'autres textes et tenter au sujet des traditions décelées une démarche régressive.

#### *Relevé des faits*

Ce n'est pas une nouveauté de dire que certaines déterminations rituelles de la *Tradition apostolique* doivent être comprises à partir de règles juives. Pour la bénédiction des fruits nouveaux (chap. 31 et surtout 32), les dépendances sont évidentes, comme l'ont montré Johannes B. Bauer (1952) et A. F. Walls (1955)<sup>26</sup>; la même remarque vaut pour l'action de grâce sur la lampe le soir (chap. 25). Que les femmes doivent avant le baptême dénouer leurs cheveux et retirer les ornements correspond à des prescriptions rabbiniques pour le bain de purification : de ceci la preuve a

26. J. B. BAUER, « Die Früchtesegnung in Hippolyts Kirchenordnung », *Zeitschrift für katholische Theologie* 74, 1952, 71-75 ; A. F. WALLS, « A Primitive Christian Harvest Thanksgiving », *Theology* 58, 1955, 336-339.

été apportée par Willem Cornelis van Unnik (1948)<sup>27</sup>. La forme particulière de la communion baptismale chez Hippolyte reprend une tradition pascale : nous devons cette observation à Pierre-Marie Gy (1959), et il est dommage qu'elle ait à peine été utilisée par l'exégèse néo-testamentaire<sup>28</sup>. Dans les rites d'ordination, les rapports sont plus difficiles à déceler, parce que finalement le ministère de l'Eglise comme fonction apostolique est quelque chose de nouveau et de propre par rapport aux cheis et aux prêtres dans le sanctuaire de l'ancien peuple de Dieu. Mais dans la prière de consécration des évêques, à laquelle je viens de faire allusion (chap. 3), Isaïe 58, 6 est cité, en faisant complètement abstraction du contexte biblique, de la même manière que dans la collation de l'office du *m'baqqer* de l'écrit essénien de Damas (CD 13, 9 sq). Semblablement, il doit y avoir un lien de tradition entre la manière dont la prière d'ordination des presbytres (chap. 7), difficile, peut-être pas primitive, recourt à Nombres 11, 17-25, et l'usage rabbinique du même passage biblique pour fonder la *s'mikah*, l'imposition de la main sur les rabbins<sup>29</sup>. Je reparlerai tout à l'heure de la prière eucharistique. Il est depuis longtemps évident que les prières des repas de la *Didaché* sont la transformation chrétienne de la bénédiction

27. W. C. VAN UNNIK, « Les cheveux défaits des femmes baptisées. Un rite de baptême dans l'ordre ecclésiastique d'Hippolyte », *Vigiliae Christianae* 1, 1947, 77-100.

28. Pierre-Marie Gy, « Die Segnung von Milch und Honig in der Osternacht », dans B. FISCHER - J. WAGNER (eds.) *Paschais Sollemnia. Mélanges Jungmann*, Freiburg 1959, 206-212.

29. J'ai présenté ma propre manière de voir dans l'article « Die Ordination im frühen Christentum », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 22, 1975, 35-69. Y ajouter depuis lors surtout Edward J. KILMARTIN, « Ministère et ordination dans l'Eglise chrétienne primitive », *La Maison-Dieu* 138, 1979-II, 49-92. En sens contraire, Lawrence A. HOFFMAN, « L'ordination juive à la veille du christianisme », *ibid.* 7-48, souligne combien nous travaillons sur des hypothèses. Ce n'est pas ici le lieu de discuter sa thèse, selon laquelle on ne peut trouver dans la première littérature rabbinique aucune information sûre au sujet d'un rite d'ordination, et en particulier sur l'imposition des mains. Il est salutaire en tout cas de voir mises en question de façon radicale aussi nos propres thèses.



juive de la table. Cette forme de *brakah* intégrant une louange du Christ se retrouve en plusieurs prières d'Hippolyte, par exemple à la bénédiction des fruits nouveaux et sur la lumière du soir. Tout ceci est connu.

### *Redécouverte théologique des liens avec Israël*

Nous nous intéressons beaucoup, aujourd'hui, aux racines juives du culte chrétien, racines dont l'importance apparaît si clairement dans les documents les plus anciens. Il ne s'agit pas là seulement ou principalement de vérifier un point d'histoire des religions. Ce nouvel accent de la recherche en histoire liturgique est avant tout la conséquence d'une redécouverte théologique qui s'est faite dans la douleur et dans la faute, la redécouverte du lien imposible à défaire entre l'ancien et le nouveau peuple de Dieu, entre l'Eglise et Israël. Par rapport à cet accent nouveau, ici à Paris je mentionnerai avec reconnaissance le nom de Jean Daniélou. Il a montré clairement qu'une constatation théologique pouvait devenir un programme de recherche scientifique. On a souvent critiqué sa méthode, et à bon droit<sup>30</sup>. Les questions qu'il a abordées n'ont pas été retravaillées et sont restées jusqu'à aujourd'hui matière à discussion. Mais la science liturgique peut déjà donner à la notion de judéo-christianisme davantage de précision que ne l'avait fait Daniélou<sup>31</sup>. Le même thème a été abordé

30. Je mentionnerai à ce propos la discussion récente en Allemagne au sujet de la théologie biblique, totalement indépendante des travaux de J. Daniélou : elle montre en tout cas que les problèmes de compréhension mutuelle changent très profondément. Cf. à ce sujet la polémique ouverte par Erich GRAESSER, « Offene Fragen im Umkreis einer biblischen Theologie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 77, 1980, 200-221, est la réponse de Peter STUHLMACHER, « ...in verrosteten Angeln », *ibid.* 222-238.

31. La science liturgique peut aider à identifier le substrat historique, c'est-à-dire celles des communautés porteuses de traditions chrétiennes particulières, pour lesquelles l'appellation de « théologie d'expression juive », ou « sémitique » paraît appropriée, à la différence du fait indiscutable que toute théologie chrétienne a des racines juives. Cf. à ce

d'une toute autre manière par Bernard Botte, dans ses recherches sur la place des saints de l'Ancien Testament dans le culte chrétien<sup>32</sup>.

### *Nouveau champ de recherches*

L'affirmation globale des racines juives du culte chrétien ne vaut pas seulement comme affirmation théologique basée sur les résultats de l'exégèse et de l'histoire ; elle est aussi le constat d'un changement important dans les recherches. C'est peut-être moins vrai en Angleterre qu'ailleurs, à cause des travaux de F. Gavin, W.O.E. Oesterley et C.W. Dugmore, quoi qu'il en soit des différences entre ces trois auteurs<sup>33</sup>. Mais en général, des observations comme celles que j'ai pu faire au sujet d'Hippolyte ou de la *Didachè* étaient mises au compte d'un judéo-christianisme des premiers temps, dont les traditions avaient pu se prolonger ici ou là, mais qui de toute façon ne représentait qu'un courant latéral.

Un élément de la liturgie qu'on trouvera ensuite partout, le *Sanctus*, pouvait être un héritage reçu de la *q'dusa* juive ; mais les recherches sur des points particuliers montraient que, même en pareil cas, la jonction avec le judaïsme était complexe<sup>34</sup>. La thèse célèbre de Hans Lietzmann au sujet

sujet mon étude : « Die Bedeutung der Liturgiegeschichte für die Frage nach der Kontinuität des Judenchristentums in nachapostolischer Zeit », dans M. SIMON (ed.), *Aspects du Judéo-Christianisme*, Paris 1965, 113-137.

32. Cf. par exemple, « Le culte des saints de l'Ancien Testament dans l'Eglise chrétienne », *Cahiers Sioniens* 4, 1950, 38-47 ; — « Abraham dans la liturgie », *ibid.* 5, 1951, 88-95 ; — « Le culte du prophète Elie dans l'Eglise chrétienne », dans *Elie le prophète* I, Paris 1956, 208-218.

33. Frank GAVIN, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, Londres 1928 ; W.O.E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford 1925 ; C. W. DUGMORE, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, 2<sup>e</sup> éd., Londres 1964.

34. L'étude, qu'on peut appeler classique, d'A. BAUMSTARK, « Trisha-gion und Queduscha », *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 3, 1923, 18-32, voyait déjà clairement que l'invocation angélique du *Sanctus* a son lieu originel dans le culte juif, mais arrivait à la conclusion que « l'appartenance primitive du trishagion à la structure de la prière eucharistique était acquise de façon inébranlable » (p. 31) ; cette

d'une double origine de la célébration eucharistique chrétienne, d'une part dans la fraction du pain à Jérusalem en continuation des repas pris avec le Seigneur, et d'autre part de la célébration paulinienne en anamnèse de la mort du Christ, laquelle était supposée reprendre l'idée sacramentaire hellénistique, cette thèse demeure tournée vers la distinction classique entre judéo-christianisme et paganochristianisme telle qu'on la comprenait en Galates 2 dans la répartition entre Pierre et Paul des zones missionnaires et dans le concile apostolique. Les deux types ainsi conçus étaient respectivement représentés par les prières de la *Didachè* pour les repas et par la prière eucharistique d'Hippolyte.

Je vais revenir sur la validité de ces observations, mais il est déjà évident que la thèse de Lietzmann ne peut plus être tenue telle quelle, et ceci pour deux raisons. La première est que notre manière de comprendre Paul a changé : déjà dans l'épître aux Galates, l'Apôtre souligne qu'il est judéo-chrétien comme Jacques et Pierre (Galates 2, 15), même s'il en tire d'autres conséquences que les « apôtres avant lui » (1, 17). En second lieu, en ce qui concerne Hippolyte, Odo Casel a encore interprété le mémorial de louange, l'anamnèse de la mort salutaire du Christ dans la prière eucharistique de la *Tradition apostolique*, en utilisant exclusivement des matériaux gréco-romains. Selon les recherches plus récentes au sujet de la racine hébraïque, ou

conviction était naturellement à la base de son jugement sur la genèse de la prière eucharistique alexandrine (cf. note 23). L'article en sens opposé de W. C. VAN UNNIK, « 1. Clem. 34 and the Sanctus », *Vigiliae Christianae* 5, 1951, 204-248, va à l'essentiel ; on peut d'ailleurs, après sa conclusion sceptique, se poser de nouvelles questions. En fait, les attestations les plus anciennes du *trishagion* dans le culte chrétien semblent ne rien avoir à faire avec la prière eucharistique, mais plutôt avec une prière du matin ; cela a pu faciliter ultérieurement (depuis le III<sup>e</sup> s.) son introduction dans l'anaphore. La généralisation du *Sanctus* est, en tout cas, le résultat d'échanges intérieurs à l'Église qui se sont produits au IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. P.-M. Gy l'a démontré pour le monde latin dans son article « Le Sanctus romain et les anaphores orientales », dans *Mélanges liturgiques offerts à Bernard Botte*, Louvain 1972, 167-174. J'ai exprimé ma propre manière de voir dans la *Theologische Realenzyklopädie* 1, 1977, 244.

sémitique en général, *zkr*, des perspectives neuves se sont ouvertes<sup>35</sup>. En outre, même si l'on ne sous-évalue pas ce qu'il y a de propre et de nouveau dans la prière chrétienne, la science liturgique actuelle doit aussi prendre garde à la louange dans le sacrifice d'action de grâces (*tôdâ*), qui a été étudiée par exemple par Harmut Gese, ainsi qu'aux additions festives dans la prière juive du jour, additions qui ont pour but de sanctifier le jour et qui commémorent le motif de la fête (*tBer* III 10-12) : ces *zikronot* ont été introduits dans la discussion par Louis Ligier, spécialement celui du jour de l'Expiation<sup>36</sup>. Jusqu'à présent, on ne peut parler qu'avec précaution de résultats assurés : je ne présenterai donc pas les différentes tentatives qui ont été faites pour décrire le chemin conduisant à l'eucharistie chrétienne à partir du repas juif, depuis Gregory Dix, à travers Louis Bouyer, jusqu'à Louis Ligier, pour ne mentionner que quelques noms<sup>37</sup>. Mais il est

35. O. CASEL, *Faites ceci en mémoire de moi* (original paru en 1926, trad. J.-Ch. DIDIER, (Lex Orandi, 34) Paris 1962, en particulier 57 sq. ; — *Le mystère du culte dans le christianisme* (original paru en 1932), 2<sup>e</sup> éd. française, trad. J. HILD - A. LIEBOGHE (Lex Orandi, 38), Paris 1964, 91-111. L'évolution de la problématique apparaît de manière instructive lorsqu'on compare entre eux les articles des dictionnaires. Ainsi Johannes BEHM, art. « Anamnèsis » dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1, 1933, 351 sq. ; Otto MICHEL, art. « *Mimnêskomai* », *ibid.* 4, 1942, 678-687 ; Siegfried SCHMOTTKOFF, art. « ZKR », dans *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 1, 1971, 507-518.

36. H. GESE, « Ps. 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles » (1968), étude qui figure maintenant dans son volume *Vom Sinai zum Zion* (Beiträge zur evangelischen Theologie, 64), Munich 1974, 180-201 ; — « Die Herkunft des Herrenmahles », dans son volume *Zur biblischen Theologie* (Beiträge zur evang. Theol., 78), Munich 1977, 107-127 ; cf. en outre Ernst KURSCH, *Neues Testament - neuer Bund ? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert*, Neukirchen 1978, en particulier 107-135 ; L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippour, Eucharistie*, I-II, Paris 1961 ; — « The Origins of the Eucharistic Prayer », *Studia Liturgica* 9, 1973, 161-185.

37. L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et Spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1966. Naturellement, il faudrait mentionner ici, en soulignant leur importance, les grands ouvrages de base sur l'histoire du culte eucharistique : pour la langue allemande en particulier, ceux de J. A. Jungmann et J. Betz. Le thème a été aussi abordé par Klaus

important de reconnaître qu'il s'est ouvert ici un champ dans lequel la collaboration entre savants juifs et savants chrétiens est indispensable<sup>38</sup>.

Ce thème général des racines juives de la liturgie chrétienne appelle des différenciations et des précisions. J'apporterai trois réflexions à ce sujet, en me concentrant sur l'eucharistie.

#### *Différenciations, héritage et emprunts*

a) A partir du IV<sup>e</sup> siècle, époque à laquelle les sources concernant la liturgie eucharistique commencent à couler de façon plus abondante, nous rencontrons des différenciations régionales dans la manière d'organiser l'eucharistie et donc aussi de la comprendre. La question d'un moment précis de la consécration n'apparaît qu'avec la scolastique, mais il y a déjà certains rites qui ont une signification particulière pour la « sanctification » du pain et du vin : par exemple en Syrie orientale la fraction du pain au nom de la Trinité<sup>39</sup> ; à Jérusalem et dans les rites syriens-occidentaux, l'épîcèle, comme invocation de la troisième personne de la Trinité, reçoit une signification décisive<sup>40</sup> ; chez Ambroise de Milan,

GAMBER à plusieurs reprises, par exemple dans son ouvrage *Sacrificium Laudis. Zur Geschichte des frühchristlichen Eucharistiegebetes* (Studia patristica et liturgica, 5), Ratisbonne 1973.

38. L'importance de ceci a été montrée par le VII<sup>e</sup> congrès de la *Societas Liturgica*, où furent présentés les rapports d'E.J. Kilmartin et L.A. Hoffman mentionnés ci-dessus, note 28.

39. Pour les preuves, cf. mes *Studien zur frühchristlichen Trinitäts-theologie* (Beiträge zur historischen Theologie, 21), Tübingen 1956, 191 sq.

40. L'encadrement trinitaire de l'épîcèle de l'Esprit n'est discernable — ce qui est facile à comprendre — qu'à la fin du IV<sup>e</sup> s., dans les *Catéchèses mystagogiques* de Jérusalem 5, 7, ou chez Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques* 16,11 ; cf. à ce sujet André TARBAY, *La prière eucharistique de l'Église de Jérusalem* (Théologie historique, 17), Paris 1972, 152-181 ; Frans VAN DE PAVERD, *Die Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jh. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (Orientalia Christiana Analecta, 187), Rome 1970, 315-340.

en terre latine, c'est la parole créatrice du Christ lui-même, qu'il emploie le liturge<sup>41</sup>.

Lorsqu'on compare ces prières du point de vue de l'anamnèse, on rencontre à nouveau des différences : en Syrie orientale, l'anaphore des Apôtres loue directement l'événement du salut, la rédemption par le Christ ; en Syrie occidentale, on commémore l'histoire entière du salut depuis la création jusqu'au sommet de cette histoire dans la croix et la résurrection du Christ ; à Alexandrie, la *logikè latreia*, le sacrifice de louange offert à Dieu, occupe une place tellement centrale qu'elle repousse au second plan l'anamnèse et fonde la récitation du récit de l'institution en ce que l'eucharistie est le véritable sacrifice de louange ; chez Hippolyte enfin, la prière était fortement concentrée sur une ligne christologique. Je viens là de schématiser, sans étudier encore les relations entre ces différents accents de l'anamnèse. Je ne m'occupe pas non plus ici de la pluralité des traditions liturgiques, mais de la possibilité que ces formations liturgiques connues au quatrième siècle nous offrent de remonter peut-être beaucoup plus haut. Si l'on suit une telle méthode — qui, comme je l'ai dit, est inévitablement hypothétique —, on fera intervenir les relations entre Addai et Mari et les épîcèles des Actes de Thomas, et ainsi deviendra compréhensible une tradition de l'anamnèse de l'action salvifique de Dieu dans le Christ, laquelle n'a pas besoin que le récit de l'institution soit récité de façon expresse. Quoi qu'il en soit à cet égard, ces conceptions diverses, au moins en Orient, se comprennent finalement comme des traditions juives reçues et transformées. Des racines juives donc, mais il est clair que la notion est imprécise.

On ne peut comprendre le caractère propre de la liturgie syrienne-orientale si l'on part de vue qu'en Mésopotamie

41. Les attestations les plus anciennes sont comme on sait le *De mysteriis*, 54 d'Ambroise, et le *De sacramentis* 4, 13-25. B. Botte et d'autres tiennent que ces deux séries de catéchèses sont d'Ambroise. Pour une critique de cette manière de voir, cf. Klaus GAMBER, en dernier lieu : « Zur Liturgie des Ambrosius von Mailand », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 88, 1977, 309-329.

l'Eglise s'est trouvée, pendant des siècles encore, en contact permanent avec un judaïsme actif et très cultivé<sup>42</sup>; par ailleurs, c'est ici qu'on comprend le mieux la prière eucharistique comme une transformation de la parole de bénédiction sur le pain au début du repas, et ce pourrait être une tradition très ancienne. La commémoration syrienne-occidentale de toute l'histoire du salut a certainement une marque juive, ou peut-être sémitique en général, mais de toute façon, à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle, il était encore possible qu'une communauté chrétienne adopte et transforme dans un sens chrétien un livre de prières judéo-hellénistique<sup>43</sup>. Semblablement, la langue de la prière à Alexandrie est fortement marquée par l'hermétisme<sup>44</sup>, peut-être par l'intermédiaire du judaïsme hellénistique, mais d'une tout autre manière qu'à Antioche. Enfin, la prière eucharistique du type hippolytien, que nous rencontrons ensuite en Syrie occidentale, à Alexandrie et — avec des changements — dans l'Occident latin, porte la marque de la grande prière d'action de grâce après le repas juif, la *birkat-ha-mazon*<sup>45</sup>. Si le peuple juif est facile à délimiter, la théologie juive ou la langue de la prière juive ont connu bien des variations,

42. Cf. maintenant l'étude fondamentale de Jacob NEUSNER, *A History of the Jews in Babylonia I-V*, Leiden 1965-1970; pour les questions de méthode dans le domaine de l'histoire de la liturgie, je renvoie à un article du même auteur : « Die Verwendung des späten rabbinischen Materials für die Erforschung des Pharisäismus im 1. Jh n. Chr. », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 76, 1979, 292-309.

43. Ch. Mathew PUTHUMANA, dans sa dissertation *The Principle and Theology of Temporal and Seasonal Rites of the Syrian Orthodox Church*, Munich 1981, développe la thèse selon laquelle la tradition liturgique de l'Eglise syrienne (occidentale) reflète les structures culturelles fondamentales de la culture sémitique. Depuis Bousset, on voit clair, pour l'essentiel, dans la relation entre le tronc hellénistique et juif du livre VII des *Constitutions apostoliques* et la mise en œuvre rédactionnelle chrétienne. Mais, en règle générale, on ne prend pas assez garde au fait que l'emprunt chrétien s'est effectué dans un milieu très particulier, en terre antiochienne, et seulement au IV<sup>e</sup> s.; cf. à ce sujet Marcel SIMON, *Vetus Israel* (1<sup>re</sup> éd. 1948), 2<sup>e</sup> éd., Paris 1964, 74-80, 357-361.

44. Cf. à ce sujet H. Lietzmann et B. Capelle (notes 23 et 24).

45. Kurt HRUBY, « La 'birkat ha-mazon' », dans *Mélanges liturgiques offerts à Bernard Botte*, Louvain 1972, 205-222.

depuis Qumran et le rabinat jusqu'aux types apparemment très diversifiés du judaïsme de la diaspora hellénistique<sup>46</sup>. Dans les deux premiers siècles de notre ère chrétienne, le judaïsme est en mouvement et il n'est pas cloisonné par rapport au reste du monde antique. Ceci suffit à justifier la continuation du programme de recherche « Antike und Christentum », pour que l'histoire des religions puisse marcher sur un terrain solide<sup>47</sup>, sans que soit pour autant mises en cause la question théologique du rapport entre l'Eglise et la Synagogue.

Déjà dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, nous trouvons les unes à côté des autres des règles ou des prières dont la préhistoire est à chercher dans le judaïsme rabbinique, à Qumran ou dans les synagogues hellénistiques. Il y a un héritage juif qui provient des racines mêmes de la prière chrétienne, et il y en a un autre qui s'y est adjoint au cours de l'histoire. Et il y a aussi un échange des traditions intérieur à l'Eglise, par lequel certains emprunts liturgiques d'une partie seulement de la chrétienté à la Synagogue ont fini par trouver accueil en beaucoup d'autres rites ou même dans tous<sup>48</sup>.

46. A ce propos, nous voyons aujourd'hui plus clairement qu'autrefois que même le judaïsme palestinien a été marqué par l'hellénisme ambiant. La signification et l'influence du judaïsme de langue grecque ont été spécialement étudiées par M. Simon, ce qui a été confirmé par les découvertes archéologiques récentes, par exemple celle de la synagogue de Sardes.

47. Cela ressort de façon particulièrement claire des recherches sur la Gnose, par exemple de celles de Carsten COFFE, « Heidnische, jüdische und christliche Ueberlieferung in der Schriften aus Nag Hammadi », I-IX, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 15, 1972 — 23, 1980.

48. Nous en avons un exemple dans la manière dont le *Sanctus* s'est généralisé (cf. note 34). A valeur également de preuve la diffusion de rites spécifiquement hiérosolymitains dans une grande partie de la chrétienté : ici joue en outre, à titre secondaire, le retour, au IV<sup>e</sup> s., à certaines traditions vétero-testamentaires, en particulier en ce qui concerne le Temple et Salomon. Cf. maintenant à ce sujet John WILKINSON, « Jewish Influences on the Early Christian Rite of Jerusalem », *Le Muséon* 92, 1979, 347-359. J'espère revenir moi-même prochainement sur cette question.

*La liturgie, lieu de séparation d'avec Israël?*

b) L'histoire des relations entre le judaïsme et l'Eglise est dans une large mesure celle du débat sur le sens de la promesse de Dieu à son peuple. Ceci vaut également pour les échanges liturgiques. La thèse selon laquelle la prière des chrétiens, et surtout la prière eucharistique de l'Eglise est le sacrifice juste et agréable à Dieu promis en Malachie 1, 11, est à considérer en même temps que les réflexions du rabbinat pharisien sur ce que signifie, après la destruction du Temple, le commandement de Dieu d'offrir le sacrifice. La thèse chrétienne, tout en reprenant une interprétation répandue déjà dans les cercles judéo-hellénistiques (cf. Justin, *Dial.* 117), était en même temps, dès l'origine, une revendication polémique. Il y a des formes de cette polémique qui aujourd'hui rétrospectivement nous font honte, mais finalement il s'agit aussi là, et de manière centrale, de la validité de l'acte sauveur de Dieu dans le Christ pour tous, tant juifs que païens.

Plus on remonte dans l'histoire de ce conflit, plus il est difficile de décider s'il ne s'agit pas encore d'un conflit intérieur au judaïsme. Il fallait d'abord clarifier si la confession de foi envers le Christ plaçait ou non quelqu'un au-delà des limites du judaïsme. Le conflit a dû devenir liturgique<sup>49</sup>, et la séparation liturgique a dû avoir une portée décisive pour l'auto-identification des deux communautés, la Synagogue et l'Eglise. Les deux types très distincts dans la célébration eucharistique la plus ancienne, dont a parlé Hans Lietzmann, me paraissent tenir à la différence dans le développement du christianisme entre l'espace palestinien-

49. Nous sommes éclairés à cet égard non seulement par l'addition de la *birkat ha-minim* dans la prière du jour, à la fin du I<sup>er</sup> s., mais par des prescriptions comme celles de *MBer* V 3 et *MMeg* IV 9. Il n'est pas essentiel ici de savoir si les « *minim* », désignent d'abord ou exclusivement les chrétiens ; en effet, pour le judaïsme rabbinique, la frontière entre le christianisme orthodoxe et le christianisme gnostique était assez fluide ; cf. maintenant à ce sujet Alan F. SEGAL, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Studies in Judaism in Late Antiquity, 25), Leiden, 1977.

syrien et la diaspora : dans la zone missionnaire paulinienne, les communautés proprement chrétiennes commencent à apparaître au milieu du premier siècle ; en Palestine et en Syrie, la séparation définitive ne se fera qu'au tournant du siècle. Une thèse — ou une hypothèse — de ce genre permet d'organiser dans une image d'ensemble les carreaux de mosaïque que constituent les développements régionaux particuliers.

*Du repas juif à la structure de l'eucharistie*

c) L'auto-identification de l'Eglise correspond dans une large mesure à la séparation entre la liturgie eucharistique et le repas de la tradition juive, jusqu'à ce que, au IV<sup>e</sup> siècle, dans tous les grands centres ecclésiastiques, on aboutisse à une action rituelle très ritualisée ne comportant plus que les restes cérémoniels d'un repas, et dans laquelle l'origine juive de l'ensemble et de ses éléments sont à peine décelables. Ce développement peut appeler des questions critiques, mais il faut d'abord le comprendre, ce qui est une tâche à la fois historique et théologique.

Les carreaux de mosaïque conservés ou reconstitués sont à organiser régionalement et en tenant compte de la structure d'Eglise dans laquelle ils prennent place. En même temps, ils marquent les étapes de l'auto-identification de l'Eglise. La recherche n'est pas encore parvenue à s'accorder sur la question de savoir si les prières pour les repas de la *Didachè* sont à attribuer à une agape ou au repas sacramentel du Seigneur. Pour ma part, j'estime qu'ils appartiennent à une époque à laquelle le sacrement — au sens de notre terminologie d'aujourd'hui — est encore complètement célébré et reçu dans le cadre d'un repas festif<sup>50</sup>. Quoi qu'il en soit, ces prières ont dans la suite cessé de correspondre aux critères de l'eucharistie, comme le montrent la transforma-

50. Sur ce point, cf. la discussion sur l'état du problème dans la nouvelle édition *La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè)*, par Willy RORDORF et André TULLIER (Sources chrétiennes, 248), Paris 1978, 38-48.

tion de ces prières dans les *Constitutions apostoliques* (VII, 25-26), leur usage en Egypte (Sérapion, papyrus de Der balyseh) et leur survivance comme prières de la table. De manière semblable, les épicleses charismatiques des *Actes de Thomas* ont été dépassées. La forme de la prière eucharistique, ou mieux : une forme de cette prière, susceptible de servir de modèle normatif, apparaît dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, à tel point que cette découverte de la science liturgique de notre siècle a pu être reprise dans la liturgie d'aujourd'hui, comme une des prières eucharistiques de la messe romaine, et également dans plusieurs livres de prières ou *Agenden* d'autres Eglises<sup>51</sup>. Que des formes — dans le cas, des formes archaïques — de la célébration et de la prière eucharistique ne puissent plus être employées, montre la limite de la pluralité. Il s'agit là de quelque chose d'autre que de l'intelligence historique du rapport de toute prière à une situation donnée, ou même à une théologie donnée, comme ce pouvait être le cas dans l'examen par Bernard Botte des canons d'Hippolyte ou de l'anaphore de Sérapion. Manifestement, il y a aussi une manière de voir commune aux chrétiens, catholique, qui exclut un retour à des usages archaïques.

Si l'on se demande pour quel motif l'Eglise ancienne a ainsi modifié la liturgie, on doit parler d'une pénétration de plus en plus forte de la vieille organisation juive du repas par le sens de l'eucharistie telle que l'a fondée le Christ : l'anamnèse du chemin du Christ jusqu'à la croix et jusqu'à la résurrection, comme action salvifique de Dieu, dans laquelle le Christ, par le pain et le vin qui sont son corps et son sang, nous met par la puissance du Saint-Esprit en communion avec lui-même et par là en communion avec l'Eglise, pour la rémission des péchés, la vie et la béatitude éternelles<sup>52</sup>.

51. Cf. par exemple le *Lutheran Book of Worship* des Eglises luthériennes aux U.S.A. et au Canada, Forme IV (*Ministers Desk Edition*, Minneapolis - Philadelphie 1979, 226).

52. Le *Petit Catéchisme* de Luther décrit les bienfaits du Sacrement de l'Autel par la formule : « le pardon des péchés, la Vie et le Salut ». L'expression « institution par le Christ » est employée ici au sens de la

Ce sens du repas, saisi dans la foi, oblige à isoler la communion au pain et au vin, et transforme les anciennes démarches fonctionnelles de la préparation, de la prière de la table, de la fraction de la galette de pain et de son partage entre les invités ; ces actions sont transformées en des rites symboliques qui renvoient de plus en plus nettement au salut dans le Christ. Le vieil olivier d'Israël — pour reprendre la comparaison de l'apôtre Paul (Romains 11, 17 sq.) — ou la vigne de David — comme dit la prière de la *Didachè* sur la coupe (9, 2) — paraissent autres que les premiers jardiniers ne s'y attendaient. Cela ne lèse pas pour autant la thèse théologique du lien inséparable entre l'Eglise et Israël, qui est aussi une constatation de la science liturgique actuelle.

#### IV

### L'EUCCHARISTIE COMPRISE COMME SACRIFICE

J'aborderai pour finir encore un autre sujet où se rencontrent l'histoire de la liturgie et la réflexion théologique sur le culte de l'Eglise, à savoir l'intelligence de l'eucharistie comme sacrifice.

#### *L'offrande par l'Eglise du « sacrifice pur » de Malachie*

C'est depuis les temps les plus anciens la conviction commune de tous les groupes chrétiens que dans le culte eucharistique est accomplie la promesse faite en Malachie 1,11, à savoir qu'« en tout temps et en tout lieu » est offert au

terminologie dogmatique provenant du moyen âge occidental. La question historique des événements de la Dernière Cène de Jésus avec les siens n'est naturellement pas exclue, mais « institution par le Christ » signifie davantage qu'une reconstruction historico-exégétique demeurant malgré les controverses. Même emploi de cette conceptualité par Hans-Christoph SCHMIDT-LAUBER, *Die Eucharistie als Einfaltung der Verba Testamenti*, Kassel 1957.

Nom divin « un sacrifice pur ». Cette parole du prophète est citée par la *Didaché* (14, 3), et peut-être se trouve-t-elle déjà à l'arrière-plan de la Première à Timothée 2, 8 ; Justin discute le texte (*Dial.* 116, 3-117, 5 ; cf. 41, 3 et *Apol.* I, 13, 1) ; celui-ci forme avec Ephésiens 1, 21 le noyau de la vieille anaphore alexandrine, bien que les deux citations bibliques aient été de bonne heure séparées l'une de l'autre par les prières d'intercession. Chez Justin, cette oblation est opposée polémiqnement aux sacrifices d'animaux dans le temple de Jérusalem ; le contenu de cette oblation, tel que l'anaphore de Marc en parle, fait penser à la louange de Dieu dans la prière : les chrétiens sont le peuple dans lequel Dieu est loué comme il veut l'être. Plus tard, Hippolyte apportera une précision en se référant à Matthieu 28, 19 : « Le Père est glorifié par ces trois choses, car le Père a voulu (le salut), le Fils l'a opéré, l'Esprit l'a manifesté<sup>53</sup>. » Cette glorification correspondait et correspond à la conviction juive que la vraie louange de Dieu se trouve chez les juifs, différents en cela des païens (cf. Romains 1, 21), mais maintenant cette louange est passée à l'Eglise des juifs et des païens. La catégorie culturelle du sacrifice, commune à l'antiquité en général, remplace le culte des chrétiens, si peu culturel (et même athée) aux yeux de ceux qui les entourent, dans un cadre où il peut être compris comme culte. La glorification des grandes actions de Dieu dans la prière eucharistique place l'homme dans l'attitude qui convient devant son créateur : ceci n'est pas seulement un thème du I<sup>er</sup> et du II<sup>e</sup> siècles, comme nous le montre la tentative de dogmatique doxologique de Geoffrey Wainwright<sup>54</sup>.

53. *Contre Noët*, 14 (NAUTIN (1949), 257, 17 sq.). Toutefois M. Richard a refusé avec véhémence l'attribution de ce texte à Hippolyte, et l'a considéré comme l'œuvre d'un « médiocre écrivain du IV<sup>e</sup> s., probablement bilingue » (*Dict. de Spir.* VII, c. 533) ; pourtant, malgré le jugement d'un savant aussi éminent, la question ne me paraît pas encore tranchée, parce que les rapports entre le *Contre Noët* et la *Tradition apostolique* sont trop forts. A ce sujet, cf. entre temps également R. BUTTERWORTH, *Hippolytus of Rome, Contra Noetum*. Text, introd., Ed. and Transl. (Heythrop Monogr., 2), Londres 1977.

54. G. WAINWRIGHT, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life*, Londres - New York 1980.

### L'offrande du pain et du vin par le peuple sacerdotal

Au plus tard chez Irénée — chez lui en tout cas c'est très clair —, l'oblation de pain et de vin est incluse dans ce sacrifice (surtout *Adv. Haer.* IV, 18). Ceci est également présumé chez Hippolyte et dans les grandes prières eucharistiques qui viendront ensuite. Ce sont des dons de la communauté, pris parmi ceux qui étaient destinés au soutien des pauvres et du clergé, et l'on demande à Dieu qu'il sanctifie ce pain et ce vin, ou qu'il les remplisse, ou qu'il les bénisse — les expressions varient — pour qu'ils deviennent porteurs du don de salut du repas du Seigneur. Pour rendre l'Eglise digne de lui offrir sacrifice, il l'appelle peuple sacerdotal ; ceci est dit expressément dans la prière eucharistique d'Hippolyte, et déjà chez Justin<sup>55</sup>. Ainsi se réalise la promesse faite au Sinai, que Dieu s'est choisi un royaume de prêtres et un peuple saint (Exode 19, 6 ; cf. Première de Pierre 2, 19 ; Apocalypse 1, 6 ; 5, 10). D'une autre manière encore, Irénée comprend cette offrande de pain et de vin en référence à l'Ancien Testament : cette offrande est le don que Dieu nous a fait dans la création et que nous lui retournons ; Dieu en fait l'eucharistie, qui nous prépare dans l'espérance à la résurrection. Ainsi sont liés ensemble création, rédemption et accomplissement eschatologique : « le Verbe a prescrit au peuple de faire des oblations, bien que lui n'en eût pas besoin, afin qu'ils apprennent, eux, à servir Dieu, tout comme il veut que, nous aussi, nous offrions notre présent à l'autel continuellement. Il y a donc un autel dans les cieux, c'est là que montent nos prières et nos oblations » (*Adv. Haer.* IV, 18, 6). L'orientation concrète est de nouveau vers la prière, mais en y incluant l'offrande du pain et du vin, ce que nous retrouverons dans les textes liturgiques ultérieurs. Que cela puisse être repris aujourd'hui apparaît dans maints efforts de théologie

55. *Tradition apostolique* (BORRE, 16) : « Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstrare coram te et tibi ministrare (*ierateuvin soi*) » ; JUSTIN, *Dialogue*, 116, 3.

pastorale des dernières décennies : Hans-Joachim Schulz a proposé une valorisation dogmatique de cet aspect de la première liturgie chrétienne<sup>56</sup>.

### *L'offrande eucharistique et le sacrifice du Christ*

Si impressionnantes que soient ces interprétations, elles ne disent pas encore l'essentiel du sacrifice. Il y a des préparations au I<sup>er</sup> siècle, mais c'est seulement la théologie des Pères du IV<sup>e</sup> siècle, et plus précisément les commentaires liturgiques de Jérusalem et de l'espace antiochien, qui ont montré qu'au point central de l'eucharistie il y a le sacrifice du Christ offert par celui-ci (*das Selbstopfer Christi*). D'abord en Orient, mais ensuite dans la chrétienté entière, cette nouvelle manière de voir va marquer l'intelligence de la liturgie et déterminer la diversité des accents de la piété eucharistique jusqu'à nos jours. Le changement est évident dans les images employées, à Jérusalem au V<sup>e</sup> siècle, dans une des homélies récemment éditées par Michel Aubineau. L'hagiopote parle encore du rassemblement eucharistique de l'Eglise comme du « symposium de Dieu », du banquet de Dieu, parce que l'assemblée « y boit à la coupe mystique et est nourrie de l'Agneau vivifiant »<sup>57</sup>. La situation de repas est encore mentionnée, mais elle ne l'est plus dans les mêmes termes que dans l'inscription d'Aberkios du I<sup>er</sup> siècle, où la nourriture eucharistique était désignée par une autre image, également à visée christologique, comme « le poisson de la source, grand et pur ». Les deux expressions ont en commun, si je puis employer une notion tout à fait anachronique, la présence réelle dans la communion. Mais l'Agneau qui donne la vie est l'Agneau immolé : en tenant

56. H.-J. SCHULZ, *Oekumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung* (Konfessionskundliche u. Kontroverstheol. Studien, 39), Paderborn 1976.

57. *Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, publiées par M. AUBINEAU, vol. I-II (Subsidia Hagiographica, 59), Bruxelles 1978-1980. Je cite ici l'homélie XII (*In S. Lazarum*), 1 (I, 448, 2 sq).

compte des catéchèses mystagogiques de Jérusalem (5, 7 sq) et de l'ancienne liturgie de Jacques, si utilement étudiée par André Tarby<sup>58</sup>, on peut préciser qu'il s'agit ici du Christ présent comme immolé.

Le thème de la valeur permanente et, selon la pensée apocalyptique, de la présence permanente devant Dieu du sacrifice de la croix offert une fois pour toutes, apparaît déjà à la périphérie du Nouveau Testament (Hébreux 12, 24 ; Apocalypse 5, 6). Cette nouvelle théologie peut être un développement de l'affirmation chrétienne primitive qui, en référence à Lévitique 16, annonce la croix du Christ comme le grand jour de l'Expiation : Paul cite ce texte, et en fait découler sa doctrine de la justification universelle<sup>59</sup>. Pour autant que nous sachions, le thème de la présence permanente du sacrifice de la croix dans l'eucharistie n'est pas la continuation d'une tradition ininterrompue, mais le résultat d'une réflexion sur l'Ancien et le Nouveau Testament, faisant retour aux racines mêmes de la foi.

Ceci oblige à comprendre de façon nouvelle même des prières du type de celle d'Hippolyte<sup>60</sup>. Aujourd'hui également, il me semble qu'il n'est plus possible, ou il ne serait plus possible, qu'une liturgie de la Cène donne la première place à notre action à nous, ou même à notre activité sacrificielle comme disciples du Christ, au lieu de la donner au sacrifice du Christ, qui est lui-même prêtre et sacrifice pour nous, étant reconnu que ce sacrifice nous habilite à la

58. Cf. note 40 et, pour l'histoire de la liturgie à Jérusalem en général, les beaux bulletins bibliographiques de Charles RENOUX, « Hierosolymitana », dans *Eleona* (Toulouse) 1974-1978, maintenant repris et augmentés dans *Archiv für Liturgiewissenschaft* 23, 1981, 1-29 (à suivre).

59. Cf. à ce sujet Peter STUHLMACHER, « Zur neueren Exegese von Röm. 3, 24-26 », dans *Jesus und Paulus Festschrift W. G. Kümmel*, 2<sup>e</sup> éd. Göttingen 1978 (1<sup>re</sup> éd. 1975), 315-333 ; — « Das Opfer Christi und das Opfer der Gemeinde », dans *Das Opfer Christi und das Opfer der Christen. Das Arnoldshainer Gespräch über die Bedeutung des Opfers in hl. Abendmahl* (« Beiheft zur Ökumenischen Rundschau », 34), Frankfurt 1979, 127-15.

60. C'est pourquoi le formulaire d'Hippolyte n'a pas été introduit sans changement parmi les nouvelles prières eucharistiques romaines. Ici apparaissent assurément des questions théologiques appréciables.



louange et nous envoie servir dans le monde. Si nous pouvons aujourd'hui mieux mesurer que des générations antérieures la complexité de cette présentation théologique apparue au IV<sup>e</sup> siècle, nous le devons au travail de l'histoire de la liturgie. Et c'est un champ dont nous n'avons pas fini de recueillir les fruits.

On ne peut taire que la nouvelle théologie sacrificielle des Pères des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles a aussi fait naître des problèmes. Comment accorder avec cette théologie ce qu'on avait toujours dit de l'offrande de nous-mêmes ? On y a d'abord à peine réfléchi. Plus tard, des réponses diverses se sont élaborées, soit chez les liturgistes orientaux — je pense surtout à Nicolas Kabasilas<sup>61</sup> — soit dans la scolastique occidentale. Depuis le XV<sup>e</sup> siècle, depuis la Réforme, la doctrine médiévale du sacrifice de la messe, elle-même le résultat d'un effort pour comprendre le canon romain<sup>62</sup>, est l'objet d'une controverse que nous pouvons comprendre aujourd'hui dans une perspective plus vaste.

### IMPORTANCE ŒCUMÉNIQUE DES RECHERCHES EN LITURGIE ANCIENNE

Je voudrais souligner pour finir la portée œcuménique de l'histoire de la liturgie de l'Eglise ancienne. Il ne s'agit pas

61. Cf. l'ouvrage, fondamental pour l'époque ancienne, de René BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> s.* (Archives de l'Orient chrétien, 9), Paris 1966; j'ai exprimé ma manière de voir dans : « Opfer Christi und Opfer der Christen in den eucharistischen Texten der Russischen Orthodoxen Kirche und aus der Evangelischen Kirche in Deutschland », dans *Das Opfer Christi in das Opfer der Christen* (cf. note 59), 56-75. Tenir compte également de Karl Christian FELMY, *Wege und Wandlungen russischer Liturgiedeutung* (Habilitationsschrift d'Erlangen, 1981).

62. Ce problème est traité par H.-J. Schulz (note 56), en particulier aux p. 56 sq. (« Le problème d'interprétation du canon romain »); Hans-Christian SERAPHIM, *Von der Darbringung des Leibes Christi in der Messe* (thèse de Munich, 1970) a montré que la question n'est pas seulement moderne, mais que la théologie franque du haut moyen âge s'en est occupée.

seulement d'un vague espoir, mais de l'expérience que nous faisons, que le labeur commun pour comprendre les commencements de la Tradition dont nous sommes tous héritiers nous fait progresser ensemble. Cette conviction a eu un rôle essentiel dans la fondation de la *Societas Liturgica*, elle est probablement derrière les plus importants travaux de ces années-ci<sup>63</sup>, elle est un élément important du travail de l'Institut dont nous célébrons le jubilé. Une controverse comme celle qui oppose nos Eglises sur la manière de conjoindre le sacrifice du Christ et l'action de l'Eglise décrite comme sacrifice ne peut être dépassée que par une étude toujours renouvelée de la liturgie eucharistique, surtout celle de l'Eglise ancienne. Mais ce serait d'autre part une illusion romantique de s'imaginer qu'on pourrait supprimer les questions apparues au cours de l'histoire en retournant à une origine archaïque. Nous découvrons les racines juives du culte chrétien comme chrétiens, et non en-deçà de la confession de foi au Christ : c'est à partir de cette confession de foi que nous pouvons nous savoir liés à Israël. Le repas eucharistique de l'Eglise n'est pas une convivialité entre les seuls communiant. Parce que c'est aussi le repas du crucifié. Lui, qui est présent comme immolé, se tient au centre : de là nous vient la liberté nouvelle de refaire l'expérience de la convivialité eucharistique.

Les hommes qui ont travaillé en ce lieu ou en cette cité — je ne nommerai, à cause de mes liens personnels, que Bernard Botte et Jean Daniélou — ont été grands comme savants et comme théologiens. Ils nous ont montré comment le travail historique dans le domaine des origines chrétiennes, et en particulier de la liturgie, peut être une manière de faire avancer la théologie.

Veillez excuser ce que ce rapport comporte de personnel et même d'un peu subjectif. Que ma parole exprime aussi la

63. En langue allemande, il faudrait renvoyer encore une fois à Schulz, et aussi à Klaus GAMBER, *Gemeinsames Erbe. Liturgische Neubestimmung aus dem Geist der frühen Kirche* (Beiheft zu *Studia Patristica et Liturgica*, 1), Ratisbonne 1980, pour ne mentionner que des ouvrages récents. Jusqu'à présent, il s'agit de questions nouvelles et importantes plutôt que de résultats acquis qu'on puisse proclamer.

gratitude envers des maîtres vénérés, l'amour qui nous est commun envers l'Eglise primitive et sa liturgie, la joie que j'éprouve à travailler au milieu d'un tel cercle de savants. La gratitude, l'amour et la joie ont porté jusqu'à présent le travail de cet Institut : puissent-ils le porter à l'avenir.

Professeur Dr. Georg KRETSCHMAR

Paris, Institut Supérieur de Liturgie, 21 août 1981.

*La Maison-Dieu*, 149, 1982, 91-105  
Pierre JOUNEL

## LES MINISTÈRES NON ORDONNÉS DANS L'ÉGLISE

LORSQUE parut, en 1972, le *Motu proprio* de Paul VI « réformant la discipline de la tonsure, des ordres mineurs et du sous-diaconat dans l'Eglise latine », le caractère novateur du document n'échappa à personne. Depuis des générations, spécialement en France, la préparation spirituelle des futurs prêtres avait mis en valeur les deux « étapes du sacerdoce » qui étaient désormais abolies : la tonsure et le sous-diaconat. Il est vrai que le sous-diaconat ne pouvait plus être tenu pour un ordre majeur au sens strict depuis qu'en 1947 Pie XII avait défini les rites sacramentels des Ordres sacrés de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat, mais on n'avait pas tiré les conséquences juridiques de cette décision.

Pour saisir la portée du *Motu proprio Ministeria quaedam*, il convient de faire l'historique de sa préparation avant de l'analyser et de montrer ensuite comment il s'enracine dans la tradition.

### I. LA PRÉPARATION DU MOTU PROPRIO

Dès le début de l'année 1964, le pape Paul VI constitua une Commission (*Consilium*) pour la mise en œuvre de la