

# Quelques réflexions à partir d'une description comparative des anaphores du premier millénaire

*Révérend Gabriel Díaz-Patri<sup>1</sup>*

## **1. Introduction : les anaphores, leur nombre et leur utilisation**

L'abondance des anaphores est l'une des caractéristiques propres aux rites orientaux, qui, à première vue, les différencie considérablement des rites occidentaux, en particulier du rite romain. En effet, dans les liturgies orientales, bien qu'aucun élément de l'anaphore ne change en fonction de la fête ou du temps liturgique, on utilise plusieurs anaphores, en les alternant selon l'année liturgique ou le choix du célébrant, selon le cas. Seul le rite arménien est actuellement le seul à avoir une seule anaphore, unique et invariable, après que les 11 autres présentes dans les deux codes de ce rite qui nous sont parvenus de l'Antiquité soient tombées en désuétude. Dans les autres rites orientaux, il existe une grande multiplicité d'anaphores. Le cas extrême est sans doute représenté par la tradition syrienne, puisqu'on y trouve environ 80 anaphores, dont les Jacobites utilisent normalement une trentaine. Les catholiques utilisaient vingt-cinq anaphores à l'époque d'Assemani (1709-1782), mais le missel de 1843 n'en contient que sept ; le missel de 1922 contient également sept anaphores, mais en a remplacé quatre par d'autres appartenant au riche trésor de sa tradition. L'anaphore par excellence dans le rite syriaque est celle de Saint Jacques, utilisée les dimanches et les jours de fête du Seigneur, ainsi que pour l'ordination d'un prêtre, lors de sa première messe et lorsque la liturgie est célébrée pour la première fois à un autel ; pour les fêtes de la Vierge, on utilise souvent l'anaphore de Saint Jean l'Évangéliste. Sinon, le choix de l'anaphore est laissé à la discrétion du célébrant, même si, en général, celle des douze apôtres est couramment utilisée les jours ordinaires.

On trouve également une certaine variété d'anaphores dans d'autres rites, même si leur nombre est plus limité. Ainsi, chez les catholiques éthiopiens, on trouve dix-sept anaphores (dont les monophysites ne reconnaissent que quatorze).

La première édition du missel maronite (1594) comprenait quatorze anaphores, dont la plupart coïncident avec les anaphores syriaques correspondantes ; la deuxième édition de 1716 en conserve le même nombre, mais en remplace trois.

---

<sup>1</sup> Conférence donnée à l'occasion du XIVe Colloque du CIEL, Rome, 30 janvier 2025.

Les Coptes et les Chaldéens n'ont que trois anaphores chacun, qu'ils n'utilisent qu'à des occasions déterminées. Le rite byzantin n'a conservé que deux anaphores, celle de saint Jean Chrysostome et celle de saint Basile, que la première a supplantée au Moyen Âge et qui n'est actuellement utilisée que dix fois par an dans le calendrier liturgique. Dans certaines localités de rite byzantin, la coutume a été introduite de célébrer la fête de saint Jacques avec une liturgie propre, centrée sur l'Anaphore de saint Jacques.

Les deux Églises de l'Inde, malabare et malankare, utilisent respectivement la liturgie syriaque orientale et occidentale.

Dans l'Église occidentale, le seul rite qui perdure sans avoir adopté le canon romain est le rite mozarabe ; dans ce rite également, il existe une grande multiplicité d'anaphores, due au fait que, à l'exception du dialogue introductif, du *Sanctus* et du récit de l'Institution, le « canon » est composé de parties variables qui changent presque à chaque messe au sein d'une structure par ailleurs fixe. De cette manière, le contenu de l'anaphore entière varie d'un jour à l'autre, comme c'était le cas, d'ailleurs, dans l'ancien rite gallican du premier millénaire et probablement aussi dans le rite celtique. Ainsi, la majeure partie du contenu de ce qui serait structurellement l'anaphore n'appartient pas proprement à l'*Ordo Missae*, mais au « propre », pour utiliser la terminologie du rite romain.

Le Canon romain lui-même, bien qu'il soit actuellement beaucoup plus stable, comporte certaines parties variables avec de courts textes propres à certaines fêtes. Le fait que, dans les missels actuels, les textes désormais rares des préfaces et les variantes du *Hanc Igitur* et des *Communicantes* puissent être insérés sans difficulté typographique dans l'*Ordo Missae* conduit à les considérer comme faisant partie de celui-ci ; mais en réalité, ils appartiennent eux aussi au *propre*, même si, pour des raisons pratiques, la disposition habituelle est recommandée. En effet, le plus ancien témoignage de textes liturgiques romains, celui qui est improprement appelé *le Sacramentaire Léonien* (VIe siècle), rapporte ces textes dans *son propre* (étant donné le caractère incomplet de la seule copie conservée, nous ne savons pas à quoi ressemblerait l'*Ordo missae* de ce sacramentaire, à supposer qu'il en contienne un). Il ne pourrait en être autrement, étant donné que dans la partie qui nous est parvenue, nous trouvons pas moins de 267 préfaces, pratiquement une pour chaque messe, et dans certains cas plus d'une pour les messes du même saint ou de la même fête ; par exemple, la fête de Sainte Cécile a cinq formulaires de messe différents, chacun avec sa propre préface (fol. 120r-122r), mais dans d'autres cas, il y en a encore plus<sup>2</sup> . Ce sacramentaire contient également près d'une dizaine de *Hanc igitur* propri.

---

<sup>2</sup> Par exemple, il existe 28 formulaires pour la fête des saints apôtres Pierre et Paul et 14 pour la fête de saint Laurent.

## 2. Caractéristiques compositionnelles

Voyons maintenant les caractéristiques compositionnelles de la multitude d'anaphores mentionnées ci-dessus.

Le schéma de l'anaphore peut être divisé en deux sections : dans la première, Dieu est loué pour sa nature divine et remercié pour la création et la rédemption. La deuxième section est une invocation qui a pour point central la transformation des dons en corps et sang du Christ.

Le type le plus répandu en Orient est celui de la tradition antiochienne, utilisé par les Syriques occidentaux, les Byzantins et les Arméniens qui, d'une certaine manière, considèrent la métropole d'Antioche comme leur « église mère ». Cette tradition est représentée par les anaphores de saint Basile, de saint Jean Chrysostome, de saint Jacques, par l'anaphore arménienne, mais aussi par l'anaphore copte de saint Basile et par les anaphores I et III des Chaldéens et des Malabars. Même si chacune a ses propres caractéristiques et sa propre rédaction, elles ont toutes une structure commune et certains thèmes fondamentaux constituent leur thématique doctrinale. Ceux-ci apparaissent déjà dans *les Constitutions apostoliques*.

Nous présentons ci-dessous une liste de ces thèmes fondamentaux qui, bien sûr, ne constitue qu'un schéma synthétique, car il n'existe pas d'anaphore qui les contienne tous, mais certaines anaphores en possèdent certains et d'autres en possèdent d'autres ; en outre, leur ordre semble fréquemment modifié.

Après le dialogue introductif qui se termine généralement par la réponse des fidèles « c'est digne et juste », l'idée est reprise par la formule « C'est vraiment digne et juste ».

La prière s'adresse à Dieu le Père (même si le Fils et le Saint-Esprit sont parfois mentionnés) avec l'expression « Créateur » ou « Seigneur de la Création », avec la possibilité d'un récit plus ou moins détaillé (dans le cas des *Constitutions apostoliques*, extrêmement détaillé) de l'œuvre de la création.

Ensuite, on commence à rappeler les œuvres accomplies par Dieu en faveur de l'humanité :

Il a créé l'homme à partir de rien, l'a doté d'intelligence et de libre arbitre, l'a placé au Paradis ; après sa chute dans le péché, il ne l'a pas abandonné, mais lui a donné la loi, les prophètes, le sacerdoce et les holocaustes préfiguratifs.

Mais surtout, il lui a finalement donné son propre Fils, qui s'est abaissé en s'incarnant et a habité parmi les hommes, a accompli l'« économie » (du salut), a enseigné les préceptes, a détruit l'idolâtrie, a conduit à la connaissance du Père, s'est acquis un peuple élu par le baptême.

Enfin, il s'est livré à la passion pour nous, il est mort, il est descendu aux enfers, il est ressuscité, il est monté au ciel, il s'est assis à la droite du Père, il reviendra pour juger les hommes selon leurs œuvres.

Ce long récit est interrompu à un certain moment (l'endroit exact varie selon l'amphore) par le chant du Sanctus : les hommes, s'unissant aux hiérarchies célestes, chantent l'hymne « Saint, Saint, Saint... ».

Une fois terminé, le célébrant reprend sa prière par l'expression « Tu es Saint » ou « vraiment, Tu es Saint... », et généralement, les trois personnes de la Sainte Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sont invoquées.

Le Seigneur, pour couronner toute l'œuvre du salut, a laissé le mémorial de sa Passion, puis vient le récit de l'Installation : les paroles prononcées par le Seigneur lors de la dernière Cène sont reproduites, à la fin desquelles on dit la formule « Faites ceci » ou « Chaque fois... », etc.

Vient ensuite l'anamnèse, qui peut inclure : les souffrances salvifiques de Notre Seigneur, la croix, l'ensevelissement pendant trois jours, la résurrection, l'ascension, son siège à la droite du Père, sa seconde venue.

Et elle se termine souvent par l'expression « nous t'offrons ce qui est tien de ce qui est tien, en toutes choses et pour toutes choses » ou une expression similaire.

Structurellement, ces anaphores « antiochiennes » ont la particularité d'avoir le « récit de l'institution » inséré dans la première section anaphorique, c'est-à-dire à la fin du récit de l'œuvre de salut.

Les paroles de la consécration sont suivies de l'épiclese ; ensuite, les commémorations (*diptyques*) ont lieu.

En ce qui concerne les intercessions, la révision de l'Église d'Antioche, au moins à partir du VI<sup>e</sup> siècle, commence à les diviser en six parties fixes, dans lesquelles on fait d'abord une supplication pour la hiérarchie ecclésiastique, pour les fidèles vivants et pour les rois ; puis on fait mémoire des saints, des docteurs et des défunts.

Les anaphores de type « alexandrin », c'est-à-dire celles utilisées par les Églises qui se réfèrent à la métropole d'Alexandrie comme leur Église mère, ont quant à elles la particularité d'insérer le « récit de l'institution » dans la deuxième section anaphorique, celle dite « épicletique », après avoir effectué les commémorations (*diptyques*) ; on peut également observer la présence, toujours dans cette deuxième section, de deux épicleses : la première est une transition vers le « récit de l'institution », tandis que la seconde est la véritable invocation pour la « transformation » des dons et de ceux qui participent à l'Eucharistie, qui se trouve donc à la fin de l'anaphore.

Au fil du temps, la pratique consistant à réciter l'anaphore (en tout ou en partie) à voix basse s'est répandue. Il semble que l'Église syro-orientale ait été la première à adopter l'anaphore silencieuse vers la fin du Ve siècle.

Bien que le schéma vu, avec ses variantes en termes d'ordre des éléments et de contenu, soit le schéma fondamental, il existe, dans le monde varié des anaphores, certains cas qui s'en écartent considérablement.

L'exemple extrême en est sans doute les anaphores « mariales » que l'on trouve dans la liturgie éthiopienne (de la Vierge Marie Fille de Dieu, de Notre Dame Marie Mère de Dieu), dans lesquelles tous les éléments sont centrés sur la Vierge.

À titre de curiosité, citons la « liturgie de Saint Pierre », présente dans certains manuscrits grecs et slaves. On y trouve le canon romain légèrement modifié afin d'être disposé à la manière d'une anaphore orientale. Le plus ancien manuscrit survivant de la liturgie de Saint Pierre date d'environ 1050. Adaptée aux normes liturgiques orientales, cette traduction a donné naissance à une « liturgie mixte », également connue des moines athonites, mais principalement utilisée dans sa région d'origine, c'est-à-dire le sud de l'Italie. Modifiée pour se conformer aux rites byzantins locaux, elle a été refondue au XVIe siècle selon l'ordre romain.

Parmi les trois anaphores ajoutées à la deuxième édition du Missel maronite (1716) figure la « Anaphora Sanctae Romanae Ecclesiae » (anaphore de l'Église romaine), composée spécialement pour cette édition par André Scandar, archiprêtre maronite, professeur d'arabe à l'université romaine de la Sapienza et interprète officiel de la Congrégation de *la Propagande fidèle*, qui, mélangeant les traditions, a pris certains éléments du canon romain et les a insérés dans la structure d'une anaphore syriaque.

Dans une autre anaphore maronite, celle « de Saint Pierre », également connue sous le terme syriaque « sharar », le prêtre s'adresse au Fils à la deuxième personne, au lieu de s'adresser au Père comme d'habitude.

Mais le cas le plus déconcertant est sans doute celui de l'Anaphore d'Addai et Mari. Les manuscrits les plus anciens qui nous sont parvenus ne contiennent aucune trace du récit de l'institution, donc des paroles de la consécration.

Dans la tradition malabare, le récit a été inséré, sous l'influence des missionnaires latins, dans le Missel corrigé conformément aux dispositions du synode de Diamper/Rozian, au XVIe siècle ; le récit est placé entre l'anaphore et les rites de fraction.

Dans les missels chaldéens imprimés (Mossoul 1901 et 1936) et syro-malabars (1962 et 1986), il a été inséré dans la deuxième prière de l'anaphore.

Cependant, les non-catholiques de l'Église d'Orient continuent d'utiliser l'anaphore sans le récit de l'institution.

Les spécialistes proposent trois explications principales à l'absence de ce récit dans l'anaphore : il n'y a jamais figuré (E. Ratcliff, G. Dix). Il était présent à l'origine, mais a été perdu (A. Raes, B. Botte, Bouyer, Dalmais). Dans l'anaphore maronite « Sharar », on pourrait trouver la position et la forme du récit manquant (W. F. Macomber).

### **3. Tentatives de réponse à la question de l'origine des anaphores**

Déjà dans la description de la prière des chrétiens par saint Justin, à peine un siècle après les débuts du christianisme, on trouve un schéma fondamental bipartite, en continuité avec les antécédents bibliques.

Le lien entre le culte chrétien et la liturgie juive est depuis longtemps considéré comme acquis. Mais depuis quelque temps, les études se sont spécifiquement attachées à découvrir quelles structures liturgiques juives doivent être mises en relation avec l'Eucharistie chrétienne et en particulier avec l'anaphore.

Tout d'abord, il existe un élément commun qui distingue le culte chrétien et la liturgie juive des pratiques religieuses de l'Antiquité païenne :

La prière, aussi ancienne que l'humanité, répond à ses besoins les plus profonds. Dans les civilisations anciennes telles que l'Égypte et Babylone, la prière rituelle jouait un rôle fondamental dans les cérémonies et les sacrifices, souvent dotée de pouvoirs magiques et réservée aux prêtres expérimentés. Le chercheur Joseph Heinemann souligne que la prière juive se distingue par sa vision monothéiste, son intimité avec Dieu et l'absence de magie ou de négociations avec la divinité.

En effet, c'est pendant la période du Second Temple qu'est né le culte communautaire régulier, une innovation extraordinaire qui a transformé la prière en un acte de culte autonome parallèlement aux sacrifices du Temple. Après la destruction du Temple, la prière a remplacé les sacrifices, devenant centrale dans la vie religieuse juive. Les rabbins ont établi des règles précises, rendant la prière communautaire obligatoire et accessible, même pour ceux qui priaient seuls, mais toujours en tant que partie intégrante de la communauté.

Le culte juif a influencé les premières liturgies chrétiennes, qui se sont toutefois différenciées par le rôle prééminent du *leiturgos* en tant qu'intermédiaire avec Dieu. La formule de *la berakhah*, introduite pour distinguer les prières fixes des prières personnelles, est devenue la norme au IIIe

siècle après J.-C., mais la synagogue a continué à équilibrer uniformité et variété, en accueillant des éléments poétiques pour maintenir la fraîcheur et la fluidité du culte.

En ce qui concerne l'histoire des origines du culte chrétien, les historiens du culte se sont particulièrement intéressés au lien entre la prière liturgique chrétienne et la prière juive. Depuis le XVIIe siècle, on soutient la thèse selon laquelle la première aurait directement dérivé de la seconde.

#### **4. Dix et Bouyer : l'anaphore dérivée des prières juives**

Mais c'est principalement grâce à l'étude du moine anglican Gregory Dix, *The shape of the liturgy*<sup>3</sup>, que la recherche sur l'Eucharistie chrétienne est mise au premier plan pour trouver la genèse, le développement et les principales formes de l'Eucharistie. Le point fondamental sur lequel Dix concentre son attention est précisément celui de la dérivation de l'anaphore de la liturgie juive de la table.

Les travaux de Louis Bouyer<sup>4</sup> s'inscrivent dans le même cadre. Il estime que les racines juives de la prière eucharistique chrétienne sont incontestables : « Les premières formules de l'Eucharistie chrétienne [...] ne sont rien d'autre que des formules juives, appliquées, avec l'ajout de quelques mots, à un nouveau contenu »<sup>5</sup>. Mais, alors que Dix avait limité ses recherches à la prière juive qui entoure la bénédiction de la table, Bouyer s'intéresse à toutes les prières juives que nous connaissons : les *berakot* de la table, mais aussi celles liées à la proclamation du *Shema* et à la *Tefillah*, la « prière par excellence » récitée trois fois par jour. Il note également une similitude entre l'anaphore de type « alexandrin » et les 18 bénédictions de la *Tefillah*, notamment dans les intercessions implorantes de l'anaphore, observant un parallèle dans l'ordre et le contenu<sup>6</sup>.

De nombreuses autres études pourraient être placées dans la même lignée, révélant une intention et une méthode : éclairer la totalité de l'Anaphore en étendant autant que possible les relations avec la liturgie juive.

#### **4. Ligier et la genèse de l'anaphore**

---

<sup>3</sup> Gregory Dix. *The shape of the liturgy*. Londres, Dacre Press, 1945.

<sup>4</sup> Louis Bouyer. *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*. Paris, Desclée, 1966.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid.

À la même époque (milieu des années 60), Louis Ligier<sup>7</sup>, après des comparaisons textuelles minutieuses, observe qu'une méthode de recherche visant à maximiser la relation entre les prières juives et les anaphores chrétiennes risque d'être plutôt adaptée pour trouver les similitudes et de sous-estimer les différences et les particularités. Il insiste, par exemple, sur le fait que le « récit de l'institution » constitue un élément qui transforme le style de la prière et rend impossible une dérivation « mécanique » à partir des bénédictions juives. Toutefois, d'un point de vue formel, il identifie le récit de l'institution dans l'anaphore à un élément non négligeable des prières juives de table : les « embolismes narratifs » (embolon : greffe). Il s'ensuit que la genèse et le développement de l'anaphore passent d'une prépondérance initiale du schéma caractéristique des prières juives de table (*birkat ha-mazon*) à un schéma dans lequel l'embolisme « histoire de l'institution » devient l'élément constant et central.

## 5. Audet et la *berakah* comme archétype

En retraçant cet état de la question, il convient de mettre particulièrement en avant l'étude de J.P. Audet<sup>8</sup>. Il ne s'attarde pas sur chacune des « bénédictions », mais affirme que c'est le « genre littéraire » de la « bénédiction » (*Beraka*), dont il a reconstitué la structure et les lois, qui aurait donné naissance au genre littéraire de l'anaphore chrétienne.

Ce genre littéraire présente les caractéristiques suivantes :

1. Prière adressée à Dieu, caractérisée par un verbe d'adresse et d'action (apporter) constitué du participe *bârûk* (béni) ;

2. la motivation, la description et la proclamation de la raison pour laquelle Dieu est « béni », c'est-à-dire de ce que Dieu a fait, donnent naissance à l'attitude intérieure exprimée dans la première partie de la bénédiction : le sentiment — dit Audet — de « gratitude ».

Toujours selon Audet, la *berakah*, dans son développement culturel ultérieur, acquiert un troisième moment ou partie : celui de la supplication ou épiclese ; à la fin, il y aura également un moment conclusif, doxologique.

Cette structure tripartite serait complétée, selon notre auteur, par le fait que dans la terminologie néotestamentaire et plus tard dans les anaphores chrétiennes, le terme hébreu *barak* (בָּרַךְ, bénir,

---

<sup>7</sup> L. Ligier, *Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnèse juive de Kippur*, dans « Nouvelle Revue Théologique »\* 82 (1960) 40-55 ; Idem, *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Église*, en « La Maison-Dieu » 87 (1966) 7-49 ; Idem, *De la Cène du Seigneur à l'Eucharistie*, en « Assemblées du Seigneur » 1 (1968) 19-57.

<sup>8</sup> J. P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la « bénédiction » juive et de l'« eucharistie chrétienne »*, dans « Revue Biblique » 65 (1958) 371-399 ; Idem, *Genre littéraire et formes culturelles de l'eucharistie*. « Nova et vetera », dans « Ephemerides Liturgicae » 80 (1966) 353-385.

remercier, ou même se prosterner ou s'agenouiller) est traduit par le groupe de verbes εὐλογεῖν (*eulogein*) et εὐχαριστεῖν (*eucharistein*), qui ont une identité de contenu les projetant tous deux sur la racine *barak* : celle de la louange. Cependant, cette thèse a rencontré une opposition, certains chercheurs refusant d'identifier *eucharistein* avec *barak*, soutenant que l'insertion de ce verbe dans la tradition de l'Ancien Testament ne passe pas par *barak* mais par *yadah* (יָדָה)<sup>9</sup>. Ce n'est que de cette manière *qu'eucharistein* conserve son sens de louange, de remerciement et, surtout, son sens le plus dense et le plus important, à savoir le sens sacrificiel.

## 6. Girardo et l'histoire des formes

Cesare Girardo, qui a mené pendant de nombreuses années des recherches systématiques sur les origines des anaphores, a souhaité définir ses travaux comme un « essai de liturgie comparée »<sup>10</sup>, plus précisément comme une application de la méthode comparative aux textes anaphoriques, à la lumière de l'histoire des formes. Selon lui, « dans cette recherche sur la genèse des formulaires liturgiques, il n'est pas possible de procéder par modèles archétypaux uniques et exclusifs, mais plutôt par séries de modèles également archétypaux. Et ainsi étudier la continuité entre la confession vétérotestamentaire, la berakah et l'anaphore chrétienne »<sup>11</sup>. L'anaphore est avant tout un fait littéraire qui se développe à partir de modèles vétérotestamentaires hébraïques, en passant par la bénédiction, jusqu'à la liturgie chrétienne.

De la prise en compte des formes dépendantes du type d'alliance vétérotestamentaire émerge la structure bipartite fondamentale de la prière d'alliance, qui s'articule en une protase à l'indicatif (ou section anamnastique-célébrative, comme il l'appelle) et une apodose à l'impératif (ou section épyclétique). À leur tour, les deux parties de la structure bipartite sont reliées entre elles par un rapport de « conséquence juridique », souvent mis en évidence par la récurrence de la particule logique-temporelle « et maintenant ». En effet, la protase à l'indicatif (ou section anamnastique-célébrative) fonde juridiquement l'apodose à l'impératif (ou section épyclétique). Il existe entre les deux une relation spéculaire : l'une est faite pour l'autre.

---

<sup>9</sup> Ce verbe a plusieurs significations, la signification littérale de « yadah » cf. יָדָה (yad, main) est celle de tendre ou d'étendre la main puis de « lancer » ou « tirer », mais le plus souvent, dans un contexte religieux, il fait référence à louer, rendre grâce ou confesser (le nom de Dieu (Hiphil) ou les péchés (Hithpael)).

<sup>10</sup> Cesare Girardo, SJ. « Genèse et structure de l'anaphore à la lumière de la méthode comparative. Histoire d'une recherche : méthodologie, acquis et questions ouvertes » dans F. TAFT et G. WINCKLER (éd.), *Liturgie comparative : cinquante ans après Anton Baumstark (1872-1948)*, OCA 265, Rome 2001, pp. 563-582.

<sup>11</sup> Ibid.

Il identifie ainsi dans la prière eucharistique une « matrice eucharistique » qui dérive du תודה (*todah*) de l'Ancien Testament, compris comme la confession du vassal envers le souverain dans une structure d'alliance. Celle-ci s'articule en deux sections : la louange anamnastique-célébrative (qui rappelle la fidélité de Dieu et l'infidélité du peuple) et la pétition épiclétique (qui invoque l'intervention divine en se basant sur cette mémoire). Cette forme bipartite révèle une richesse littéraire et théologique partagée entre la prière vétérotestamentaire, juive et chrétienne.

*Today* — de la racine יָדָה (*yadah*, confesser) — a une signification qui exprime la relation interpersonnelle ; elle signifie en effet « confesser le Seigneur » et « confesser son péché » : c'est l'attitude d'un peuple qui sait qu'il est « allié » à Dieu.

Au niveau du Nouveau Testament, *yadah* est devenu *eucharistein*, rendre grâce, qui est ainsi compris bien au-delà du sens sommaire de gratitude, de remerciement pour un don. « Faire l'Eucharistie », c'est certes « rendre grâce », mais c'est surtout confesser cultuellement la fidélité de Dieu et confesser notre infidélité ; c'est faire l'anamnèse d'une action salvifique qui implique les relations interpersonnelles entre Dieu et l'homme, relations qui se sont déroulées dans une « histoire du salut ».

La prière juive préfère le verbe *eulogein* (bénir) à *eucharistein* (confesser), même si, au niveau de la célébration, ils sont interchangeable. Les textes du Nouveau Testament, en revanche, peut-être pour se distancier du judaïsme, ont privilégié l'ancien « confesser » et l'ont relié à *eucharistein*, créant ainsi un équilibre instable dans le processus de remplacement.

Mais souvent, dans les prières de l'Ancien Testament et du judaïsme, la communauté en prière, pour soutenir théologiquement la pétition qu'elle fait, insère (greffe) un texte biblique de promesse et le fait en citant directement la parole de Dieu, qui parle à la première personne. Cet élément est techniquement appelé embolisme (*embolon* : greffe), comme l'avait déjà observé Ligier. Cette « greffe » est largement attestée dans l'eucologie de l'Ancien Testament, dans toute l'eucologie juive et dans l'eucologie chrétienne anaphorique et non anaphorique. Dans l'anaphore chrétienne, on insère, à la manière d'un embolisme, les mots mêmes, à la première personne, du « texte de la promesse » par lequel le Seigneur, à la veille de sa passion, s'est donné prophétiquement sous le signe du pain rompu et du calice de sang versé pour le pardon des péchés, afin de réunir les enfants de Dieu dispersés (Jn 11, 53).

Girardo ajoute qu'il faudrait considérer l'anaphore « en parallèle avec les formules de l'eucologie non anaphorique, telles que, par exemple, la bénédiction du baptistère, la bénédiction du saint chrême, la bénédiction des époux, les prières d'absolution surtout orientales (mais aussi

occidentales), les prières de l'onction des malades, les formules d'ordination, *l'Exultet* romain, etc. Tous ces formulaires sont en effet soumis à une même forme littéraire ».

La ligne méthodologique de Giraud, exposée dans plusieurs de ses écrits, tente d'indiquer une genèse de l'anaphore non mécaniste, mais identifiée au niveau de la continuité de la structure littéraire oratoire des formulaires qui se réfèrent à la « confession » vétérotestamentaire.

## **7. La liturgie de la synagogue et l'anaphore chrétienne. Hypothèses, difficultés**

Selon des auteurs tels que Bouyer, la prière synagogale juive aurait déjà été fixée au premier siècle et le rite eucharistique des premiers chrétiens aurait simplement emprunté sa première partie à un service de type synagogal.

Cependant, vers le milieu du XXe siècle, des études scientifiques sur l'histoire de la liturgie synagogale ont été entreprises pour la première fois par des chercheurs juifs, notamment Joseph Heinemann, dans de nombreuses publications, mais en particulier dans son ouvrage fondamental *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*<sup>12</sup>, ainsi que dans son enseignement.

Ces études ont mis en évidence la simplification excessive des théories qui supposaient que la prière juive était restée inchangée pendant huit ou neuf siècles, étant donné que le plus ancien rituel juif complet connu est la compilation d'Amram Gaon, qui ne remonte qu'au IXe siècle, c'est-à-dire un siècle après le plus ancien manuscrit du *Sacramentaire Gélisien* et plusieurs siècles après les anaphores chrétiennes attestées dans des papyrus tels que ceux de Strasbourg, Barcelone ou Manchester.

Nous disposons de quelques manuscrits d'une période antérieure, trouvés par hasard en 1896 dans *la genizah* d'une synagogue du Caire, une ancienne église chrétienne qui avait été convertie en synagogue en 882 : certains d'entre eux pourraient remonter au VIIIe siècle. Quant à Amram Gaon (le chef de la yeshiva de Sura, en Mésopotamie), il aurait été chargé par les Juifs d'Espagne de documenter l'ordre des prières et leurs lois ; cependant, nous ne disposons pas d'un manuscrit contenant la version originale du *siddur*, mais seulement de versions vivantes filtrées par les traditions de ses utilisateurs. Pour cette raison, il est impossible de savoir quels mots Amram a réellement écrits.

---

<sup>12</sup> Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns* (Studia judaica): 9. Berlin -New York, Walter de Gruyter, 1977. Une révision de l'ouvrage initialement publié en hébreu sous le titre : *Ha-Tefilah bi-tequfat ha-Tana'im yeha-Amora'im*. Cf. également *Literature of the synagogue Edited, with introductions and notes, by Joseph Heinemann with Jakob J. Petuchowski*. Behrman House, Inc., New York, 1975. Réimpression par Gorgias Press 2006. Introduction de Richard S. Sarason. Son travail de révision pour l'édition hébraïque révisée de 1972 de l'étude classique d'Ismar Elbogen de 1913, *Jewish Liturgy in its Historical Development*, est également important.

Enfin, en 1486, la famille Soncino en Italie imprima le premier *siddur*, ce qui révolutionna la manière de prier en hébreu. Les prières, qui étaient initialement réservées à ceux qui étaient capables de les mémoriser, puis à ceux qui avaient accès aux rares manuscrits, devinrent en effet accessibles à tous.

Une congrégation de fidèles pouvait participer plus pleinement que jamais, au lieu de se contenter d'écouter passivement *le hazan* et de réciter quelques refrains. L'imprimerie a standardisé le *siddur* et a en même temps contribué à la diffusion de nouvelles prières.

En substance, on n'en sait pas plus sur les liturgies juives des trois premiers siècles que sur les liturgies chrétiennes de la même époque. Ces connaissances sont acquises en essayant d'établir la préhistoire des textes ultérieurs, à travers les discussions liturgiques rapportées dans la Mishna (fin du IIe siècle) et dans le Talmud (IVe-Ve siècle), mais elles reposent inévitablement sur de nombreuses conjectures qui ont longtemps été présentées sans critique comme des certitudes. Nous voyons donc qu'il est très risqué de tirer des conclusions trop précises de la comparaison entre les textes de la liturgie chrétienne ancienne et le rituel juif connu de nos jours.

Cependant, l'influence du rituel juif ne consistait parfois pas dans le fait que les chrétiens adoptaient les mêmes coutumes que les juifs, mais qu'ils faisaient le contraire pour se distinguer d'eux ; d'autres fois, ce sont les juifs qui devaient différencier leurs pratiques de celles des chrétiens. Nous ne pouvons toutefois pas écarter totalement la possibilité qu'il s'agisse simplement de cas de développements parallèles totalement indépendants, sans relations causales. Enfin, on observe aujourd'hui que le christianisme primitif et le judaïsme tannaïtique sont deux religions qui se sont formées à la même époque et dans les mêmes conditions : il n'y a aucune raison de ne pas supposer un développement parallèle et réciproque des deux religions, au cours duquel le judaïsme a parfois intériorisé les idées de son rival plutôt que l'inverse.

D'autre part, de nombreux chercheurs chrétiens, comme de nombreux chercheurs juifs du passé, ont eu tendance à limiter leur étude des antécédents juifs exclusivement aux traditions rabbiniques présentes dans la Mishnah, le Talmud et d'autres écrits. Bien que ce soient ces traditions qui aient façonné l'orthodoxie juive ultérieure et, par conséquent, donné l'impression qu'elles constituaient également le courant dominant de la pratique juive au début du Ier siècle, nous devons nous garder de prendre cette impression pour une réalité. Le plus souvent, les influences semblent provenir des traditions des mouvements juifs présents au premier siècle, mais qui ont disparu après la destruction du Temple, plutôt que des traditions rabbiniques codifiées comme le judaïsme orthodoxe au cours des siècles suivants. Le célèbre liturgiste Paul Bradshaw affirme que « nous n'avons aucune raison de supposer que les premiers convertis chrétiens provenaient du parti pharisien, et, d'après les

controverses documentées dans le Nouveau Testament, nous avons toutes les raisons de nous attendre au contraire, et nous devons donc nous tourner vers ce que nous savons d'autres formes de croyances et de pratiques juives au premier siècle pour identifier les influences possibles sur les premières traditions du culte chrétien »<sup>13</sup> .

Cela est confirmé par le fait qu'une école récente, bien que controversée, d'études juives a soutenu que le mouvement rabbinique est resté marginal dans la société juive au moins jusqu'au troisième ou quatrième siècle de l'ère chrétienne, et que même alors, il n'a acquis son influence que très progressivement et n'est devenu socialement et religieusement dominant qu'au sixième siècle, voire plus tard. Il est possible que d'autres découvertes restent à faire dans la recherche dans ce domaine.

Dans une conférence donnée en 2007<sup>14</sup> , Bradshaw lui-même, cherchant à parvenir à une évaluation plus réaliste et à éviter bon nombre des conclusions erronées auxquelles on est souvent parvenu, déclarait :

Une partie du problème provient de la propension de certains chercheurs chrétiens à continuer d'utiliser des documents d'étude juifs désormais obsolètes pour démontrer un lien entre les pratiques. Bien que la plupart des textes juifs avec lesquels on cherchait un parallèle n'étaient connus que par des sources datant d'époques bien plus récentes que le premier siècle, cela n'était pas considéré comme un problème dans le passé : les générations précédentes de chercheurs juifs estimaient que la tradition liturgique juive avait fait preuve d'une grande stabilité au fil des siècles, et qu'une référence à une coutume dans le Talmud pouvait donc être considérée comme une preuve de son existence plusieurs siècles auparavant, surtout si ce qui était dit à ce sujet était attribué à une figure de l'Antiquité<sup>15</sup> .

Bradshaw estime donc qu'il est urgent de parvenir à une évaluation plus réaliste et de revoir bon nombre des conclusions erronées auxquelles on est parvenu<sup>16</sup> . Il est désormais reconnu par la recherche juive dominante que, tout comme la liturgie chrétienne, les pratiques juives ont subi des changements et des développements importants au cours de leur histoire, et en particulier après la destruction du Temple, qui a entraîné une transformation fondamentale du judaïsme.

---

<sup>13</sup> Cf. Paul Bradshaw, *La Liturgie chrétienne en ses origines*, Cerf, 1995.

<sup>14</sup> Paul Bradshaw « Jewish Influence on Early Christian Liturgy: A Reappraisal », dans : *Liturgies in East and West. Ecumenical relevance of early liturgical development* p. 47-60. Actes du Symposium international Vindobonense I, Vienne, 17-20 novembre 2007. Feulner, Hans-Jürgen [éd.]. - Münster i. W. (2013).

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid.

Par exemple, les érudits juifs s'accordent aujourd'hui presque unanimement à dire que le seder de Pâque tel qu'il existe aujourd'hui n'existait pas à l'époque du Second Temple, et bien que certains aient tenté de reconstituer le modèle rituel de la fête avant la destruction du Temple, ces efforts ont également été remis en question. Par conséquent, les chercheurs les plus prudents hésiteraient à établir un parallèle direct entre la Cène et le seder rabbinique. Les tentatives fréquentes visant à trouver des similitudes verbales étroites entre les textes de prière juifs tardifs et ceux des premiers chrétiens sont tout aussi vouées à l'échec.

De même, et je cite à nouveau Bradshaw, même ce qui semble être les premières prières chrétiennes pour les repas, contenues dans l'ordre ecclésiastique connu sous le nom de *Didachè*, ont fait l'objet d'une attention particulière dans le but de trouver des parallèles. Bouyer, par exemple, a fait l'affirmation surprenante que seuls quelques mots et phrases ont été modifiés par rapport à l'original hébraïque présumé, le *Birkat ha-mazon*, ou bénédiction après les repas. Cette affirmation s'est révélée manifestement fautive à la lumière des recherches actuelles<sup>17</sup>.

## **8. Le canon insaisissable : l'origine et la forme primitive du Canon romain, diverses hypothèses**

Il suffit d'un coup d'œil pour se rendre compte que le Canon romain présente une structure très différente de celle, assez linéaire et claire, des anaphores orientales décrites ci-dessus. Les médiévaux, cependant, n'ont pas discuté de la question historique du Canon ; ils ont accepté le texte tel qu'il était, le considérant comme sacré (l'attribuant parfois, du moins de manière générale, à saint Pierre lui-même), se limitant à le commenter et à l'interpréter de manière mystique et théologique. De même, des auteurs plus récents comme Gehr ou Thalhoffer, appartenant à l'ancienne école, se sont contentés d'expliquer ici et là des ajouts ou des changements, principalement sur la base des informations transmises par *le Liber Pontificalis* ; cependant, ils ne se sont pas intéressés à l'étude de l'origine et du développement de l'ensemble du Canon.

D'autre part, dès le début du XXe siècle, les chercheurs ont commencé à se demander si l'ordre reçu était l'original. Duchesne, par exemple, pensait à la fin du XIXe siècle que de nombreuses parties du Canon romain ne se trouvaient pas dans leur position d'origine<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Cf. Louis Duchesne, *Origines du culte chrétien : étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*. Paris : Thorin. 1889.

Une analyse plus approfondie de la structure du Canon et de l'ordre des prières qui le composent, la comparaison avec d'autres prières anciennes et certaines variations de son texte dans les différentes versions qui nous ont été transmises confirment l'impression que de nombreuses parties ne se trouvent pas dans leur position d'origine, ce qui indiquerait la présence d'une évolution historique.

En effet, des raisons internes (une plus grande cohérence de certains éléments du Canon lorsqu'ils sont réorganisés selon un ordre qui semble plus naturel ou logique) et externes ont été trouvées, comme la comparaison avec d'autres rites dans lesquels des passages parallèles, souvent correspondant exactement, se trouvent dans un ordre différent.

Plusieurs théories ont été proposées pour expliquer quel était l'ordre ancien des éléments du Canon, pourquoi et quand il a été modifié. Bien qu'au début du XXe siècle, il ait été généralement admis qu'une révision avait eu lieu, il existe différentes théories quant aux reconstructions concrètes proposées et à la datation de cette révision. Une autre question qui ne peut être abordée que par des conjectures est celle de la relation entre le Canon romain et les autres anciennes anaphores liturgiques.

Le chercheur confronté à toutes ces hypothèses diverses aura du mal à déterminer laquelle est la plus probable. Toutes, ou presque toutes, ont au moins un certain degré de probabilité, mais toutes présentent des difficultés, généralement parce que les documents dont nous disposons peuvent être interprétés de différentes manières.

De nombreux auteurs ont une confiance optimiste dans leur capacité à résoudre toutes les difficultés grâce à leur propre théorie. Drews, par exemple, est emblématique. En présentant sa solution, qu'il considère comme « définitive », il déclare : « Tous les efforts déployés jusqu'à présent par les interprètes de la messe ont été vains, mais j'espère maintenant que leur travail est terminé. » Cependant, quatre ans plus tard, après avoir lu la théorie de Baumstark, il a changé d'avis sur un point important et a modifié sa propre théorie.

Fortescue, qui avait ironisé sur le cas de Drews, déclare : « Nous n'ajouterons pas à la confusion en proposant une autre solution qui, comme ses prédécesseurs, devrait résoudre toutes les difficultés et supplanter les autres ». Cependant, il déclare : « Il semble possible de découvrir, au moins par conjecture, quelque chose de plus sur l'origine de notre rite. On peut considérer comme certain et accepté par toutes les parties que notre Canon n'est plus aujourd'hui sous la forme dans laquelle il a été composé à l'origine. Il s'agit d'un réarrangement et presque certainement d'un fragment. La messe que nous célébrons aujourd'hui est une forme considérablement abrégée et remaniée ». Et il poursuit : « Nous pouvons, avec une certitude raisonnable, distinguer deux phases dans cette

évolution : premièrement, le texte du Canon en latin a été composé ou traduit du grec. Cela a produit, au moins en grande partie, les prières que nous connaissons, mais dans un ordre différent. Deuxièmement, à un certain moment, ces prières ont été réarrangées (et abrégées si elles ne l'étaient pas déjà) afin de former le Canon gélasien. »

Parmi les théories proposées pour expliquer cela, Fortescue distingue deux lignes principales :

Il y a l'école des bénédictins français Dom Cagin et l'abbé Cabrol, qui cherche la solution dans le rite gallican ; et l'école de la plupart des érudits allemands, qui se tourne vers les rites orientaux (Antioche ou Alexandrie).

La principale question sur laquelle ces écoles divergent est le lieu d'origine des prières, aujourd'hui dispersées, qui constituaient l'Intercession (à savoir les deux *Memento*, le *Communicantes*, le *Nobis quoque*).

Les bénédictins pensent que ces prières étaient autrefois récitées pendant l'Offertoire, tandis que les Allemands pensent qu'elles ont toujours appartenu au Canon, mais qu'elles se trouvaient autrefois dans un ordre différent.

La lettre du pape Innocent Ier à Decentius est peut-être le document autour duquel s'articule la question au Ve siècle : en effet, elle contient une déclaration importante sur la lecture des *diptyques* et donc sur le lieu de l'Intercession. Decentius avait l'habitude de la placer avant la forme de la Consécration, comme le fait également *de Sacramentis*. Mais Innocent semble dire qu'elle devrait venir après : « Les offrandes doivent d'abord être faites, puis ceux en faveur desquels les offrandes ont été faites doivent être nommés ; ils doivent donc être nommés pendant les saints mystères, et non dans la partie qui précède, afin que nous puissions ouvrir la voie aux prières qui suivent à travers les mystères eux-mêmes. »

Étant donné que l'état actuel de l'intercession romaine est l'un des principaux problèmes de la messe, cette déclaration est d'une grande importance, mais nous sommes loin d'avoir résolu la question : si Innocent entend seulement que l'intercession doit être faite dans le Canon plutôt qu'avant celui-ci, comme le pensent l'abbé Cabrol et Dom Cagin, il ne fait aucun doute qu'il y a beaucoup à dire en faveur de leur théorie. Mais s'il entend qu'elle doit suivre la Consécration, nous avons une preuve claire qu'à Rome, on maintenait autrefois l'ordre de Jérusalem-Antioche (et celui des *Constitutions apostoliques*).

Pour Fortescue, il semble qu'Innocent ait voulu dire exactement cela ; ses derniers mots semblent décisifs : « ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus ». Il ne voit pas comment cela pourrait être interprété autrement que comme signifiant que les prières suivent la Consécration. « Cela nous

amène, conclut Fortescue, à l'élément principal de la théorie de Drews. Qui, tout bien considéré, semble être plus probable que toute autre ».

Mais, poursuit Fortescue, « la question est telle que les gens auront peut-être toujours des opinions divergentes », de sorte que sa conclusion est principalement un regret que nous ne puissions avoir aucune certitude quant à l'origine de notre Canon.

En fin de compte, la seule chose que l'on puisse dire sans que ce soit une pure conjecture est ce qu'il avait lui-même dit au début : « On pourrait partir du *Sacramentaire gélasien* comme première source et dire que nous ne savons pas comment, quand ni où la messe romaine telle qu'elle apparaît aujourd'hui a été composée. Cela éviterait tout problème. »<sup>19</sup> Même si, comme nous l'avons vu, Fortescue lui-même n'a pas résisté à la tentation de se prononcer sur les hypothèses avancées.

Au début du XXe siècle, Herbert Lucas s. j., tout en adoptant une position éminemment apologétique, ne manque pas de faire quelques observations importantes sur la rigueur scientifique de certaines de ces positions : « Il ne faut jamais oublier que, même si l'exercice d'une conjecture raisonnable ne peut être complètement exclu, la conjecture n'est, après tout, admissible que lorsqu'il manque une preuve, directe ou indirecte ; et, surtout, qu'il ne faut jamais recourir à la méthode conjecturale sauf lorsqu'il existe des bases solides et positives pour croire qu'il y a un réel problème à résoudre. Dans le cas des formules liturgiques, par exemple, le simple fait qu'un érudit imagine pouvoir disposer une série de prières dans un ordre plus logique, ou qu'il pourrait améliorer leur formulation, ne constitue pas en soi une raison suffisante pour entreprendre une reconstruction conjecturale »<sup>20</sup> . Il poursuit en citant Brightman : « Il est facile de comparer les paragraphes romains avec leurs parallèles dans le rite syriaque, puis de les réorganiser dans l'ordre syriaque ; mais cela ne prouve guère qu'ils aient jamais été placés dans cet ordre »<sup>21</sup> .

En outre, il faut faire preuve d'une grande prudence afin de ne pas accorder une importance excessive aux exemples de simple parallélisme verbal entre des prières qui peuvent se trouver dans deux ou plusieurs liturgies. Et à juste titre, en effet, car ce parallélisme verbal ne prouve rien en soi : on trouve des parallèles presque partout. Un auteur peut énumérer les parallèles les plus évidents entre Rome et Jérusalem et, sur cette base, reconstruire le Canon en suivant les lignes de la liturgie de Saint-Jacques. Cela semble convaincant,

---

<sup>19</sup> « On pourrait commencer par le livre de Gélase comme première source et dire que nous ne savons pas comment, quand ni où la messe romaine telle qu'elle y est présentée a été composée. Cela nous éviterait bien des problèmes. » Adrian Fortescue, *The Mass: A Study of the Roman Liturgy*. Londres ; New York : Longmans, Green. 1914.

<sup>20</sup> Herbert Lucas s.j. *Holy mass: the Eucharistic sacrifice and the Roman liturgy*. St. Louis : B. Herder ; Londres : Manresa Press. 1914

<sup>21</sup> Ibid.

jusqu'à ce que l'on découvre qu'un autre auteur identifie des similitudes tout aussi évidentes avec Alexandrie, la Gaule ou l'Espagne, proposant une réorganisation tout aussi ingénieuse selon leur ordre.

D'autre part, les raisons internes, comme le critère d'une « plus grande cohérence », sont en grande partie subjectives. Ce qui peut sembler une explication convaincante pour certains n'est pas suffisamment objectif pour convaincre tout le monde.

Lucas conclut : « Le postulat semble être en faveur de ceux qui veulent défendre pour le Canon romain une certaine unité organique plus ou moins parfaite, plutôt qu'en faveur de cette classe d'écrivains qui imaginent y voir une sorte de méli-mélo, dont la plupart des éléments constitutifs auraient été en quelque sorte déplacés de leur place légitime. Ils sont, je ne peux m'empêcher de le penser, symptomatiques d'une certaine inquiétude critique caractéristique de notre époque, qui peut facilement conduire même les érudits les plus savants à s'aventurer trop loin dans le domaine des conjectures sans fondement. [...] ».

Plus récemment, Giraud, qui, comme nous l'avons dit, a travaillé en profondeur sur l'étude comparative de l'anaphore, affirmera que l'attention portée à l'évolution de la forme littéraire est capable « d'éclairer pleinement même la structure complexe du canon romain, nous dispensant d'émettre des hypothèses sur ces déplacements invraisemblables qui plaisaient tant à Baumstark, Drews et dom Cagin ». Il classe donc les anaphores en deux groupes<sup>22</sup> :

- Anaphores à dynamique anamnétique : ce sont les anaphores antiochiennes ou syro-occidentales et, du moins en tendance, les anaphores hispaniques, gallicanes et ambrosiennes, dont la structure très linéaire est facile à comprendre.

- Anaphores à dynamique épiciétique : ce sont les anaphores chaldéennes (Addai, Mari et Sarar), les anaphores alexandrines et le canon romain.

## **9. Difficultés inhérentes à toute tentative de reconstruction historique**

À ce stade, permettez-moi une digression qui me semble très importante. Parfois, ceux qui font de la recherche historique ont une attitude qui rappelle celle de ceux qui, en lisant un roman policier, cherchent par déduction à découvrir l'auteur du crime. Dans ce cas, il serait logique de partir du principe que le coupable doit nécessairement être l'un des personnages cités à un certain moment de l'histoire, même si, en fin de compte, dans les œuvres les plus réussies du genre, c'est celui que l'on imagine le moins. Mais il n'y aura jamais de cas où l'intrigue sera si maladroite que, à

---

<sup>22</sup> Ibid.

la fin de l'histoire, le meurtrier finira par être quelqu'un qui n'est jamais apparu auparavant sur scène, qui non seulement n'a jamais été mentionné, mais qui n'a même aucun lien avec aucun des personnages de l'histoire.

Dans la vie réelle, cependant, on ne peut exclure que le « coupable » d'un crime soit une personne totalement inconnue, dont on n'a jamais entendu parler ; en fait, c'est souvent le cas.

Et c'est précisément ce qui se produit très souvent dans la recherche et la reconstruction historiques : l'auteur d'un texte donné ne doit pas nécessairement être l'un des auteurs connus de l'époque ; la tentation de l'attribuer systématiquement à l'un d'entre eux dénoterait l'attitude inadéquate du lecteur de romans policiers dont je viens de parler.

Une autre comparaison valable est celle du chercheur qui se trouve face au matériel collecté comme s'il se trouvait face à un assemblage de pièces d'un puzzle qu'il a trouvé par hasard et qu'il s'obstine à assembler et à encastrier, sans se rappeler qu'il n'a aucune certitude que les pièces qu'il a trouvées soient complètes, ni même qu'elles appartiennent toutes à un seul et même puzzle. À cet égard, on pourrait appliquer les mots que Shakespeare met dans la bouche de son Hamlet : « Il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre, Horatio, que n'en rêve ta philosophie. »

## **10. Élément clé souvent négligé : la culture orale comme contexte culturel**

Heinemann, déjà cité, mettait en garde les chercheurs contre l'application des outils de la critique textuelle, développés pour la transmission écrite, aux formulaires liturgiques juifs, qui proviennent de l'oralité. Cela se voit lorsque, une fois fixés sous forme écrite, ces formulaires conservent des caractéristiques orales dans les ressources littéraires telles que les parallélismes, les symétries et les synonymes.

Le même critère devrait être appliqué à la liturgie chrétienne ancienne, qui s'est également développée dans une culture orale. Giraudo mettra en garde contre les dangers d'une vision erronée : « la recherche systématique du texte dit primitif, souvent obtenue au prix d'amputations forcées, finit toujours par produire un texte supplémentaire, qui n'est d'ailleurs validé par aucune tradition »<sup>23</sup> .

Metzger décrit les difficultés inhérentes comme suit :

Les vestiges qui ont échappé aux diverses causes de destruction et à la détérioration due au temps ne représentent qu'une partie, parfois extrêmement réduite, des monuments et des écrits qui pouvaient exister à un endroit donné à une époque donnée. De plus, les chrétiens

---

<sup>23</sup> Ibid.

modernes qui veulent étudier la liturgie des premiers siècles doivent faire un véritable tour de force intellectuel. Ils sont tellement habitués à des rituels écrits, complets et obligatoires, qu'ils risquent de projeter le fonctionnement actuel de la liturgie sur les premiers siècles de l'Église. La vérité est que pendant le premier millénaire, la liturgie était organisée selon des pratiques très différentes des nôtres : la tradition orale et l'autonomie institutionnelle étaient la règle. C'est pourquoi la documentation disponible sur les premiers siècles est nécessairement limitée, et son interprétation est d'autant plus difficile qu'on se demande sans cesse s'il s'agit d'un échantillon suffisamment représentatif.<sup>24</sup>

La culture orale est en effet un aspect fondamental pour comprendre la liturgie du premier millénaire. Mais des concepts tels que l'apprentissage et la transmission « par cœur », qui y sont étroitement liés, n'ont pas dans ce cas la signification qu'ils évoquent pour nous, c'est-à-dire un texte fixe que l'on apprend en le mémorisant fidèlement et que l'on répète ensuite tel quel. En effet, la culture orale comprend toujours dans une certaine mesure un élément d'« improvisation » qui conduit à une inévitable variabilité du texte, qui, tout en conservant son identité essentielle, est « incarné » dans différentes formulations. La « reproduction fidèle » dans ces cultures n'est pas synonyme de « littéralité » (qui, comme son nom l'indique, suppose l'existence de « lettres », qui, par définition, n'existent pas ici, puisqu'il s'agit précisément d'une transmission « orale »).

Même le terme « improvisation », qui, comme nous venons de le dire, est étroitement lié à la culture orale, est source de malentendus. En effet, à l'époque moderne, « improvisation » est exactement le contraire de l'idée de « prévision » ; elle est synonyme d'« imprévisibilité », d'« irréflexion », de quelque chose qui n'a pas été préparé à l'avance et qui, dans de nombreux contextes, a acquis à juste titre une connotation fortement négative.

Mais dans la culture orale (prédominante dans la culture antique, mais encore présente récemment chez certains peuples), c'est exactement le contraire : l'improvisation implique une préparation préalable, non pas au niveau d'une prévision détaillée de ce qui doit être dit ou fait dans

---

<sup>24</sup> « Il ne faut pas oublier non plus la destruction que l'on peut qualifier de naturelle, due à l'usure des livres destinés non pas à rester en bon état dans les bibliothèques, mais à passer de main en main pour être utilisés à plusieurs reprises. En conséquence, les vestiges qui ont échappé aux diverses causes de destruction et à la détérioration due au temps ne représentent qu'une partie, parfois extrêmement réduite, des monuments et des écrits qui ont pu exister à un endroit donné à un moment donné. De plus, les chrétiens modernes qui veulent étudier la liturgie des premiers siècles doivent faire un véritable saut mental. Ils sont tellement habitués aux rituels écrits, complets et obligatoires, qu'ils risquent de projeter le mode de fonctionnement actuel sur les premiers siècles de l'Église. La vérité est que pendant le premier millénaire, la liturgie était organisée selon des pratiques différentes des nôtres : la tradition orale et l'autonomie institutionnelle étaient la règle. Pour cette raison, la documentation disponible concernant les premiers siècles est forcément limitée, et son interprétation est d'autant plus difficile que l'on se demande constamment si elle constitue un échantillon suffisamment représentatif. » Marcel Metzger. *Histoire de la liturgie. Les grandes étapes*. The Liturgical Press. Collegeville, Minnesota, 1997, p. 8.

chacun de ses aspects et détails, mais dans l'acquisition longue et difficile de l'habitude qui permettait à l'improvisation d'être toujours « sous contrôle ».

La différence entre l'improvisation et la lecture d'un texte établi à l'avance (et cela vaut aussi bien pour la littérature que pour la musique) pourrait être comparée à la différence entre celui qui est seulement capable de lire correctement un texte écrit dans une langue dont il connaît la phonétique, les règles de prononciation et au moins vaguement le vocabulaire, et celui qui est capable de transmettre le même contenu en parlant dans une langue qu'il maîtrise.

Dans le cas de l'improvisation, ce qui est « prévu », ce qui est déjà « réglé », c'est le règlement de l'improvisation, sa « grammaire » ; une fois que celui-ci est maîtrisé, il est possible d'exprimer fidèlement les contenus sans avoir de texte fixe. Soit dit en passant, ce règlement constitue d'ailleurs une protection efficace contre la médiocrité.

L'improvisation, telle qu'elle était comprise dans ce contexte, loin de « faciliter les choses », les rend beaucoup plus complexes, car il ne s'agit pas de faire spontanément ce qui vient à l'esprit. D'une part, il faut connaître les règles de l'improvisation, ce qui implique un long processus d'acquisition de ces règles, d'autre part, il faut disposer d'un bagage suffisant d'éléments (équivalent au « vocabulaire » dans l'exemple ci-dessus) à utiliser pour donner du contenu à cette improvisation et, surtout, il faut être capable de prévoir, au fur et à mesure, où l'on va aboutir.

À propos de ce bagage de ressources, Giraud dit :

Si nous ne croyions pas en ces ressources, nous devrions dire que l'homme ancien, lorsqu'il parlait à Dieu, était un rustre, capable seulement de placer deux mots par-ci par-là. Au contraire, c'est le contraire qui est vrai : l'homme qui dépend de la tradition orale est un homme raffiné, c'est une bibliothèque théologique ambulante. Quand il parle, il ne fait que lire dans sa *mens theologica* ce que la révélation ancestrale et l'expérience de foi de ses pères lui ont transmis<sup>25</sup> .

Ce riche monde de la culture orale et ses caractéristiques ont été ignorés au cours des derniers siècles, lorsque l'on pensait que la mémoire et l'improvisation étaient quelque chose d'imparfait et de défectueux dans le monde de la communication, comme s'il s'agissait uniquement d'une œuvre de culture écrite « manquée ». La transmission écrite et le processus ultérieur de décodification d'un texte déjà fixé constituent désormais le paradigme de la fidélité à « l'original ».

Ce n'est qu'au début du XXe siècle que l'on a commencé à étudier sérieusement la culture orale et à découvrir sa richesse culturelle et surtout son importance pour comprendre les cultures

---

<sup>25</sup> Ibid.

anciennes. Le jésuite français Marcel Jousse (1886-1961), né dans un milieu rural français qui conservait encore une grande partie de la culture orale, a été un pionnier en la matière. Il a réfléchi à cette question après avoir acquis une formation scientifique approfondie et mené des études en sociologie du langage. Il s'est particulièrement intéressé à ce qu'il appelait les peuples « verbomoteurs »<sup>26</sup>, se consacrant principalement à l'étude de la transmission de la culture religieuse dans le judaïsme biblique et postérieur, proposant de nouvelles façons de comprendre cette littérature qui pouvaient être appliquées à des thèmes difficiles tels que la « question synoptique » dans l'étude du Nouveau Testament. Il a été professeur d'anthropologie linguistique à l'*École d'anthropologie* et directeur du *Laboratoire de rythme-pédagogique de Paris*. Ses cours à l'*École d'anthropologie de Paris*, à la Sorbonne et au *Collège de France*, entre 1920 et 1950, étaient toujours très fréquentés<sup>27</sup>.

Par la suite, d'autres chercheurs se sont également consacrés à l'étude des cultures orales, tant celles de l'Antiquité ou du Moyen Âge que celles des peuples géographiquement isolés. La popularisation de certains de ces aspects du contraste culturel a atteint son apogée avec la publication en 1962 de l'ouvrage très diffusé *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, c'est-à-dire *La galaxie Gutenberg* de Marshall McLuhan<sup>28</sup>.

Dans les années 1960, Joseph Heinemann a souligné l'importance de prendre en compte la culture orale dans le domaine de la liturgie juive : selon lui, les prières juives étaient à l'origine des créations du peuple. Les idiomes et les formes de prière caractéristiques, et en fait les prières statutaires de la synagogue elles-mêmes, n'étaient pas en premier lieu le fruit de la délibération des rabbins dans leurs académies, mais plutôt des improvisations spontanées et sur place des personnes qui se réunissaient à diverses occasions pour prier dans la synagogue. Comme les occasions et les lieux de culte étaient nombreux, il était naturel qu'ils donnent naissance à une abondance de prières, qui présentaient une grande variété de formes, de styles et de modèles.

Ainsi, la première phase du développement de leur liturgie fut caractérisée par la diversité et la variété, et la tâche des rabbins fut de systématiser et d'imposer un ordre à cette multiplicité de

---

<sup>26</sup> Le seul ouvrage qu'il publia fut : *Études de psychologie linguistique. Le Style oral rythmique et némotéchnique chez les Verbo-moteurs*. Paris, Gabriel Beauchesne, Éditeur, 1925. À titre posthume, Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*. Tome I Paris : Les Éditions Resma, 1969. Les trois volumes ont ensuite été publiés ensemble chez Gallimard en 2008.

<sup>27</sup> L'Association Marcel Jousse a publié ses cours originaux inédits répartis comme suit : 12 leçons *École d'Anthropobiologie* 1948, 246 leçons à la Sorbonne 1931-1957, 300 leçons à l'*École de Hautes Études* 1934-1945, 351 cours à l'*École d'Anthropologie* 1932-1951 et environ 90 cours au *Laboratoire de rythme-pédagogique*. Soit un total de 20 000 pages.

<sup>28</sup> McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy: the making of typographic man*. Toronto, Canada: University of Toronto Press. 1962

formes, de modèles et de structures. Toujours selon Heinemann, cette tâche a été entreprise a posteriori ; ce n'est qu'après que les nombreuses prières aient vu le jour et soient devenues familières aux masses que les Sages ont décidé qu'il était temps d'établir une certaine uniformité et standardisation. Ce n'est qu'alors qu'ils ont procédé à un examen attentif des formes et des modèles existants, en disqualifiant certains et en en acceptant d'autres, en décidant quelles prières devaient être obligatoires en quelles occasions et avec quelles prières un homme « remplissait ses obligations ». Ce processus de normalisation ne s'est fait que progressivement.

Bien que certaines de ses conclusions aient été contestées par des érudits juifs plus récents — par exemple, qu'il était possible de tracer une ligne évolutive directe entre ce qu'il appelait « les créations du peuple » et les textes de prières rabbiniques ultérieurs —, cependant, une grande partie de ce qu'il a écrit est désormais généralement acceptée, en particulier l'opinion selon laquelle il n'y a jamais eu de texte standard unique et original de prières juives, mais plutôt un large éventail de variantes existant entre les différents groupes juifs. Certaines de ces variantes antérieures peuvent en effet être retrouvées dans les prescriptions ultérieures.

Heinemann considère que le travail des premiers rabbins a consisté à établir la structure et le contenu de base de chacune des principales rubriques liturgiques — la séquence de l'Amidah et les bénédictions qui entourent la récitation du Shema —, y compris le nombre et la progression thématique des bénédictions individuelles et leurs formules de bénédiction d'ouverture et de conclusion, mais pas leur formulation exacte. Selon Heinemann, la formulation précise des prières aurait été improvisée à chaque fois par ceux qui les récitaient, en utilisant certainement des phrases d'usage courant et un vocabulaire stéréotypé, avec la répétition de certaines expressions heureuses, comme c'est typique de la récitation et de la transmission orale.

De nombreux chercheurs acceptent aujourd'hui une version plus restreinte de la thèse de Heinemann sur la fluidité initiale dans la formulation précise des prières, mais la contribution durable de cet auteur aux études liturgiques juives a été son travail sur la rhétorique et le style des différents genres de prière (leurs « formes et modèles » rhétoriques). Il a associé de manière convaincante les différents traits rhétoriques et stylistiques aux différentes fonctions et contextes situationnels des genres de prière (tels que la prière publique, la prière privée, les litanies à réciter en procession, les prières pénitentielles pour les situations d'extrême nécessité, etc.

Dans le domaine catholique, ce n'est qu'en 1981, avec l'ouvrage d'Allan Bouley, O.S.B., qui porte le titre évocateur *De la liberté à la formule : L'évolution de la prière eucharistique de*

*l'improvisation orale aux textes écrits*<sup>29</sup>, que la question est abordée de manière systématique et approfondie. En établissant clairement la coexistence de la prière libre, de la prière écrite individuelle et de l'apparition de formules fixes, l'anaphore eucharistique classique peut désormais être comprise en des termes qui ne nécessitent pas de lien direct entre les témoignages manuscrits fragmentaires et disparates. Cela permet d'équilibrer les ouvrages qui traitent de la prière eucharistique uniquement à travers une étude textuelle et résolvent les problèmes en termes de formules fixes.

D'autre part, on cherche à identifier les raisons qui ont poussé la prière libre et individuelle à céder la place à des formules fixes qui seraient les mêmes en Orient comme en Occident : le souci de l'orthodoxie, l'influence des sièges ecclésiastiques dominants, la fréquence des célébrations et les talents limités du célébrant.

Pour conclure, je voudrais vous montrer un exemple concret de cette identité profonde, rigoureusement fidèle au contenu mais en même temps très éloignée de la « littéralité » telle que nous l'entendons à l'époque moderne de la culture écrite, et surtout de l'imprimerie.

À cette fin, j'ai choisi d'utiliser le récit de l'institution de l'Eucharistie contenant les paroles de la Consécration, en comparant la manière dont il apparaît dans un échantillon tiré de la forêt d'anaphores orientales et occidentales qui nous sont parvenues. Non seulement parce que ces paroles constituent une partie centrale de l'anaphore, mais aussi parce qu'elles visent à reproduire fidèlement le texte transmis par les Écritures saintes. Mais il y a une autre particularité : ce texte nous est parvenu en quatre versions différentes (les trois Évangiles synoptiques et saint Paul), qui présentent à leur tour le même phénomène que celui que nous avons décrit ci-dessus : une unité et une identité essentielles, mais concrétisées sous des formes rédactionnelles très différentes.

Je voudrais souligner en particulier que, d'une part, les textes liturgiques reproduisent des éléments des quatre sources scripturaires, en les combinant assez librement et en ajoutant même de nouveaux termes et expressions secondaires qui sont totalement absents des textes scripturaires, et que, d'autre part, ils présentent des passages avec des coïncidences « croisées » entre les formulations orientales et occidentales.

## **Conclusions**

Il est urgent de revoir sérieusement la méthodologie utilisée pour étudier le développement de la liturgie au cours du premier millénaire, et en particulier de l'anaphore. La méthodologie

---

<sup>29</sup> Allan Bouley. *From Freedom to Formula: The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*. Washington, D.C. : Catholic University of America Press, 1981. *Studies in Christian Antiquity*, Vol. 21.

habituellement utilisée, qui cherche à rétablir un « urtext » hypothétique en appliquant les principes développés au XIXe siècle pour réaliser une « édition critique » d'un texte classique, suppose l'existence, à un certain moment, d'un texte unique produit par un Virgile, un Cicéron ou un Horace. Cependant, cette méthode, appliquée à des textes liturgiques (chrétiens et juifs) nés dans un contexte totalement différent, est clairement inadéquate. Il devient donc nécessaire de revoir la vision habituelle, en tenant compte des caractéristiques de la culture orale dans laquelle les textes liturgiques sont nés et qui a été présente sous une forme ou une autre jusqu'à l'époque carolingienne et même après (il serait intéressant d'appliquer cette perspective, par exemple, à l'étude des nombreuses variantes de textes plus récents tels que les « apologies » et autres textes correspondant aux parties dites « molles » de la liturgie). Une lecture à la lumière de la culture orale, qui, bien que plus limitée au fil du temps, était encore prédominante, et de son « proche parent » : l'improvisation sur la base de schémas préétablis, pourrait éclairer des aspects dans lesquels l'identité essentielle et, en même temps, l'ajout ou la suppression d'éléments, ainsi que les variations de vocabulaire et d'expressions, ne s'expliquent pas suffisamment si on les considère comme des variantes textuelles dues à l'intervention d'un copiste dans un contexte de culture écrite.

D'autre part, ces textes, bien qu'ils soient nés dans un contexte d'oralité dont nous pensons qu'il est essentiel de tenir compte, ont été progressivement fixés par écrit ; ce fait ne doit pas non plus être négligé, car les textes initialement oraux ont fini par constituer une réalité hybride du point de vue de leur transmission, aboutissant finalement au seul texte écrit, raison pour laquelle ils doivent être considérés comme des textes liés non seulement à l'oralité, mais aussi à l'écriture.

## Note explicative des tableaux

Pour donner un exemple des coïncidences et des divergences entre les anaphores d'origine différente qui pourraient s'expliquer par l'hypothèse d'une improvisation dans le contexte de la culture orale, nous prendrons un élément qui, à l'exception du cas déjà mentionné de l'anaphore d'Addai et Mari, est commun à toutes : les paroles de l'institution et leur contexte.

Nous comparerons tout d'abord le canon romain avec les quatre passages de l'Écriture qui lui servent de source (nous suivons pour cela le texte latin de la *Vetus latina*).

Le canon romain coïncide principalement avec le texte de l'Évangile de Matthieu, à l'exception des mots « Simili modo postquam cœnatum est » qui ne trouvent de parallèle que dans ICor et dans Luc, qui rapportent tous deux le même texte : « Similiter ... postquam cœnavit ». D'autre part, le « pro vobis » de la consécration du *Sanguis* ne se trouve que dans l'Évangile de Marc.

Nous comparerons ensuite le canon romain avec d'autres anaphores de la tradition occidentale et orientale.

Nous verrons que la plupart des éléments du Canon romain qui ne sont pas présents dans l'Écriture<sup>30</sup> se trouvent également dans l'une ou l'autre des anaphores mises en parallèle. Ces éléments présentent plutôt des coïncidences avec le texte de saint Paul dans I Corinthiens qui figure dans une colonne à la fin.

Dans le deuxième tableau, les colonnes correspondent aux rites occidentaux : romain, gallican, mozarabe et le texte cité dans *De Sacramentis* IV, 6, 27, considéré aujourd'hui comme authentique de saint Ambroise.

Viennent ensuite les exemples suivants de type antiochien : Théodore de Mopsueste, l'anaphore maronite connue sous le nom de « Sharar », le texte des *Constitutiones Apostolicae* et celui d'Hippolyte.

Enfin, le groupe d'anaphores de la tradition alexandrine (celui conservé à la John Rylands Library date du VI<sup>e</sup> siècle), *l'Anaphora Cyrilli Alexandrini*, la recensio *Coptica Anaphorae S. Marci Graecae*, *l'Anaphora Basilii Caesariensis Alexandrina*, tout cela comparé à celui de Saint-Marc, qui, répété dans la première colonne, sert de lien entre les deux groupes.

Les textes sont tirés de Hänggi, Pahl *Prex eucharistica ; textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* Fribourg, Éditions universitaires, 1968.

---

<sup>30</sup> Le texte du canon comprend entre parenthèses la formulation du Canon pour le Jeudi saint et les parties ajoutées par une main postérieure dans le « Canon dominicus papae Gelasii » (Missale di Stowe Roy. Irish Acad. Dublin, Ms. D II 3).

**Explication des polices et des signes utilisés :**

**Gras** : éléments communs avec les sources bibliques ou avec une autre anaphore.

*Italique* : ne se trouvent que dans le canon romain par rapport aux autres exemples du tableau.

Souligné : éléments communs mais déplacés.

CANON ROMANUS	<i>Mt.</i>	<i>Mc.</i>	<i>Lc.</i>	<i>ICo.</i>
	<p>Prima autem die azymorum [...]</p> <p>Vespere autem facto,</p> <p>discumbebat cum duodecim discipulis suis.</p> <p>Et edentibus illis[...]</p>	<p>Et primo die azymorum quando Pascha immolabant, Vespere autem facto, venit <u>cum duodecim</u>. Et discumbentibus eis,</p> <p>et manducantibus...</p>	<p>Venit autem dies azymorum, in qua necesse erat <u>occidi</u> pascha. [...]. Et cum facta esset hora, discubuit, et duodecim apostoli cum eo. [...]</p> <p>Et accepto calice gratias egit, et dixit : Accipite, et dividite inter vos. Dico enim vobis quod non bibam de generatione vitis donec regnum Dei veniat.</p>	<p>Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis, quoniam</p>
<p><i>Qui pridie quam pateretur,</i></p> <p><b>accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas et elevatis oculis in cælum ad te</b></p>	<p>Cœnantibus autem eis, <b>accepit Iesus panem</b></p>	<p>manducantibus illis <b>accepit Iesus panem</b></p>	<p>et accepto pane</p>	<p>Dominus Iesus in qua nocte tradebatur <b>accepit panem</b></p>

<p><i>Deum Patrem suum omnipotentem tibi <b>gratias agens benedixit fregit deditque discipulis suis dicens:</b></i></p>	<p>et <b>gratias agens et benedixit ac fregit deditque discipulis suis dicens</b></p>	<p>et benedicens fregit et dedit eis dicens</p>	<p>gratias egit et fregit et dedit eis dicens</p>	<p>et gratias agens fregit et dixit</p>
<p><b>Accipite et manducate ex hoc omnes: Hoc est enim corpus meum</b></p>	<p><b>Accipite et comedite</b>  <b>Hoc est corpus meum</b></p>	<p>Sumite  Hoc est corpus meum</p>	<p>Hoc est corpus meum quod pro vobis datur. Hoc facite in meam commemorationem.</p>	<p><b>Accipite et manducate</b>  Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur. Hoc facite in meam commemorationem.</p>
<p><b>Simili modo <u>postquam cœnatum est accipiens et hunc præclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas:</u></b>  <i>item tibi <b>gratias agens benedixit deditque discipulis suis dicens:</b></i></p>	<p>et <b>accipiens calicem</b>  gratias egit  et dedit illis  <b>dicens:</b></p>	<p>et accepto calice  gratias agens  dedit eis et biberunt ex illo omnes Et ait illis:</p>	<p><b>Similiter</b>  et calicem,  <b>postquam cœnavit</b>  dicens:</p>	<p><b>Similiter</b>  et calicem,  <b>postquam cœnavit</b>  dicens:</p>

<p><i>Accipite et bibite ex eo omnes.</i>  <b>Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti</b>  <i>mysterium fidei:</i>  <b>qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum</b></p>	<p><b>Bibite ex hoc omnes</b>  <b>Hic est enim sanguis meus, novi testamenti</b>  <b>qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum</b></p>	<p>Hic est sanguis meus, novi testamenti  qui pro multis effundetur.</p>	<p>Hic est <b>calix</b> novum testamentum in sanguine meo  <b>qui pro vobis</b> fundetur.</p>	<p>Hic <b>calix</b> novum testamentum est in <u>meo sanguine</u></p>
<p><i>Hæc <u>quotiescumque</u> feceritis in mei memoriam <u>facietis</u>.</i></p>	<p><i>Dico autem vobis: non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei. (Cf. Mc. Supra)</i></p>		<p>[Hoc facite in meam commemorationem] <i>[Vide supra]</i>    <i>[Dico enim vobis quod non bibam de generatione vitis donec regnum Dei veniat.]</i> <i>[Vide supra]</i></p>	<p>Hoc facite <b>quotiescumque</b> bibetis in meam commemorationem.  Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis    donec    veniat.</p>

MARCI EVAN.	Theod. Mops.	Sharar	Const. Apost.	Hyppol.	ICor
<p>Qui ipse Dominus et Deus, et summus rex noster Iesus Christus nocte qua tradebat seipsum pro peccatis nostris,</p> <p>et mortem pro omnibus subibat carne,</p>	<p>Qui cum apostolis suis</p> <p>ea nocte qua traditus est,</p>	<p>Memoriam facimus, Domine, passionis tuae,</p> <p>quemadmodum docuisti nos.</p> <p>In qua nocte tradebaris Iudaeis,</p>	<p>Memores igitur eorum, quae propter nos pertulit, gratias agimus tibi, Deus omnipotens, non quantum debemus, sed quantum possumus, et mandatum eius implemus.</p> <p>In qua enim nocte tradebatur,</p>	<p>Qui</p> <p>cumque traderetur</p> <p>voluntariae passioni, ut mortem solvat</p> <p>et vincula diaboli dirumpat, et infernum calcet et iustos illuminet, et terminum figat et resurrectionem manifestet,</p>	<p>Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis, quoniam</p> <p>Dominus</p> <p>Iesus in qua nocte tradebatur</p>

<p>recumbens cum sanctis discipulis et apostolis,</p> <p>accepit            pa- nem in sanctas, et immaculatas, et inculpatas manus suas, suspiciens in caelum ad te Patrem suum, Deumque nostrum et Deum universorum, gratias egit, benedixit,</p> <p>sanctificavit, fregit, deditque sanctis et beatis discipulis et apostolis dicens:</p>	<p>celebravit mysterium hoc magnum, tremendum, sanctum et divinum: accipiens            pa- nem</p> <p>in manibus suis sanctis,</p> <p>benedixit</p> <p>et fregit, deditque</p> <p>discipulis suis</p> <p>et dixit:</p>	<p>accepisti, Domine, pa- nem in manus tuas puras et sanctas,</p> <p>et elevasti oculos in caelum ad Patrem tuum glorio- sum,</p> <p>benedixisti, signasti, sanctificasti, Domine, fregisti et dedisti</p> <p>discipulis tuis, beatis apostolis, et dixisti eis:</p>	<p>sumpsit            pa- nem</p> <p>sanctis et immaculatis</p> <p>manibus suis et elevatis oculis ad te, Deum suum et Patrem,</p> <p>fregit ac dedit</p> <p>discipulis</p> <p>dicens:</p>	<p>accipiens            pa- nem,</p> <p>gratias tibi agens</p> <p>dixit:</p>	<p>accepit            pa- nem</p> <p>et gratias agens</p> <p>fregit</p> <p>et dixit</p>
--	---	--	--	--	---

<p>Accipite, comedite. Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur, et distribuitur in remissionem peccatorum.</p>	<p>Hoc est corpus meum, quod pro vita mundi frangitur in remissionem peccatorum.</p>	<p>Hic panis est corpus meum, quod pro mundi vita frangitur et datur, et erit sumentibus in remissionem delictorum et veniam peccatorum; accipite et manducate ex hoc, et sit vobis ad vitam aeternam.</p>	<p>Hoc est mysterium novi testamenti, accipite ex eo, manducate: hoc est corpus meum, quod pro multis frangitur in remissionem peccatorum.</p>	<p>Accipite, manducate, Hoc est corpus meum quod pro vobis confringetur.</p>	<p>Accipite et manducate Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur.  Hoc facite in meam commemorationem.</p>
<p>Similiter et calicem postquam cenavit accipiens, miscensque vino et aqua, suspiciens in caelum ad te Patrem suum, Deumque nostrum, et Deum universorum, gratias egit, benedixit,</p>	<p>Similiter et super calicem gratias egit,</p>	<p>Etiam super calicem similiter</p>	<p>Similiter calicem ex vino et aqua mixtum</p>	<p>Similiter et calicem</p>	<p>Similiter et calicem, postquam cœnavit</p>

<p>sanctificavit, implevit Spiritu sancto, et tradidit sanctis et beatis discipulis suis et apostolis dicens:</p>	<p>et dedit illis</p>	<p>laudasti, glorificasti</p>	<p>sanctificavit  et dedit iis</p>		
<p>Bibite ex eo omnes. Hic est</p> <p>sanguis meus Novi testamenti, qui pro vobis et multis effunditur, et distribuitur in remissionem peccatorum.</p> <p>Hoc facite</p>	<p>Hic est</p> <p>sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effunditur</p> <p>in remissionem peccatorum. Accipite igitur vos omnes, edite ex hoc pane, et bibite ex hoc calice,</p> <p>et ita facite quotiescumque congregabimini</p>	<p>Hic calix</p> <p>[est] sanguis meus testamenti novi, qui pro multis effundetur</p> <p>in remissionem peccatorum; accipite</p> <p>et bibite ex eo omnes, et prosit ad redemptio- nem delictorum et ad remissionem peccato- rum, et ad vitam aeter- nam. Amen.</p>	<p>Bibite ex eo omnes, hic est</p> <p>sanguis meus,  qui pro multis effunditur</p> <p>in remissionem peccatorum;</p> <p>hoc facite</p>	<p>Hic est</p> <p>sanguis meus,  qui pro vobis effunditur.</p> <p>Quando hoc facitis,</p>	<p>Hic calix novum testamen- tum est in meo sanguine.</p> <p>Hoc facite quotiescumque bibetis</p>
	<p>dixitque:</p>	<p>et dixisti, Domine:</p>	<p>dicens:</p>	<p>dicens:</p>	<p>dicens:</p>

in meam commemorationem.	in mei memoriam.		in meam commemorationem;	meam commemorationem facitis.	in meam commemorationem.
<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem meam annuntiabitis, et resurrectionem meam, et ascensionem confitebimini, donec veniam.</p>		<p>Quotiescumque enim ex hoc sancto corpore illo manducaveritis, et ex hoc calice vitae et redemptionis biberitis, mortis</p> <p>et resurrectionis Domini vestri memoriam faciatis</p> <p>usque ad diem magnum adventus eius. P.: Mortis tuae, Domine, memoriam facimus, etc.</p>	<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et bibetis hunc calicem, mortem meam annuntiabitis,</p> <p>donec veniam.</p>		<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis</p> <p>donec veniat.</p>

MARC (Vide supra)	J. RYLANDS LIBR.	CYR. ALEX.	BAS. ALEX.	ICor
Qui ipse	Quoniam ipse	Quippe Filius tuus unigenitus		
Dominus et Deus,	Dominus et Deus	Dominus, Deus,		
et summus rex noster	et salvator	salvator		
	et summus rex noster	et rex noster		
Iesus Christus	Iesus Christus,	omnium Iesus Christus,		Dominus Iesus
			Reliquit nobis hoc magnum pietatis mysterium.	
nocte qua tradebat seipsum	nocte qua tradebat seipsum	ea nocte qua tradidit se ipsum,	Cum enim traditurus foret se ipsum	in qua nocte tradebatur
		ut pateretur		
pro peccatis nostris, et mortem	pro peccatis nostris et perferebat mortem	pro peccatis nostris, ante mortem, quam propria sua voluntate suscepit pro nobis omnibus. <i>P.: Credimus.</i>	in mortem	
			pro mundi vita. <i>P.: Credimus.</i>	
pro omnibus subibat carne, recumbens cum sanctis discipulis et apostolis, accepit panem	pro omnibus,			
	panem accepit	Accipit panem in manus suas	Accipit panem	accepit panem
in sanctas, et immaculatas, et inculpatas	in sanctas et immaculatas	sanctas, immaculatas,	in sanctas, immaculatas,	
		puras, beatas,	et beatas	
	et intemeratas			
manus suas,	manus suas,	et vivificantes,	suas manus,	

<p>suspiciens in caelum</p> <p>ad te Patrem suum, Deumque nostrum et Deum universorum, gratias egit, benedixit,</p> <p>sanctificavit,</p> <p>fregit, deditque sanctis et beatis discipulis et apostolis dicens: (elata voce) Accipite, comedite.</p> <p>Hoc est corpus meum,</p> <p>quod pro vobis frangitur,</p> <p>et distribuitur in remissionem peccatorum. <i>P.: Amen.</i></p> <p>Similiter et calicem postquam caenavit accipiens,</p>	<p>suspexit in caelum</p> <p>ad te, Deus, suum Patrem,</p> <p>gratias egit, benedixit,</p> <p>sanctificavit,</p> <p>fregit, dedit sanctis discipulis et apostolis dicens: Accipite, manducate ex hoc omnes.</p> <p>Hoc meum est corpus novi testamenti, et quod pro multis distribuitur in remissionem peccatorum.</p> <p>Hoc facite in meam commemorationem.</p> <p>Similiter, postquam cenavit, accepit calicem,</p>	<p>et suspexit in caelum,</p> <p>ad te Deum Patrem suum,</p> <p>et omnium Dominum, et gratias egit. <i>P.: Amen.</i> Et benedixit illum. <i>P.: Amen.</i> Et sanctificavit illum. <i>P.: Amen.</i> Et fregit illum, et dedit illum suis discipulis sanctis, et apostolis puris dicens: Accipite, manducate ex eo vos omnes.</p> <p>Hoc est corpus meum</p> <p>quod pro vobis frangitur, et pro multis tradetur</p> <p>in remissionem peccatorum.</p> <p>Hoc facite in meam commemorationem. <i>P.: Amen.</i></p> <p>Similiter et calicem post cenam,</p>	<p>cumque aspexisset in excelsa caelorum</p> <p>ad te Patrem suum, Deum nostrum et Deum universorum, gratias egit. <i>P.: Amen.</i> Benedixit. <i>P.: Amen.</i> Sanctificavit. <i>P.: Amen.</i> Fregit, dedit sanctis suis discipulis et apostolis dicens: Accipite, manducate.</p> <p>Hoc est corpus meum</p> <p>quod pro vobis et multis frangitur et datur</p> <p>in remissionem peccatorum.</p> <p>Hoc facite in meam commemorationem.</p> <p>Similiter et calicem postquam cenasset,</p>	<p>et gratias agens</p> <p>fregit</p> <p>et dixit Accipite et manducate</p> <p>Hoc est corpus meum</p> <p>quod pro vobis tradetur.</p> <p>Hoc facite in meam commemorationem.</p> <p>Similiter et calicem, postquam cenavit</p>
---	--	--	---	---

<p>miscensque vino et aqua, suspiciens in caelum ad te Patrem suum, Deumque nostrum, et Deum universorum, gratias egit, benedixit,  sanctificavit,  implevit Spiritu sancto,  et tradidit sanctis et beatis discipulis suis et apos- tolis dicens:  Bibite ex eo omnes. Hic est sanguis meus novi testamenti,  qui pro vobis et multis effunditur, et distribuitur in remissionem pecca- torum. P.: Amen. Hoc facite  in meam commemora- tionem.</p>	<p>gratias egit,    communicavit cum propriis suis discipulis et apos- tolis dicens:  Bibite omnes ex eo. Hic meus est sanguis  qui pro vobis et pro multis effunditur et datur in remissionem pecca- torum.  Hoc facite  in meam commemora- tionem.</p>	<p>miscuit vino et aqua,  et gratias egit. <i>P.: Amen.</i> et benedixit eum. P.: Amen. et sanctificavit eum. P.: Amen.  et gustavit, deditque eum suis, praeclaris, sanctis discipulis et apos- tolis dicens: Accipite, bibite ex eo vos omnes. Hic est sanguis meus novi testamenti,  qui pro vobis effunditur et pro multis dabitur in remissionem pecca- torum.  Hoc facite  in meam commemora- tionem. <i>Amen.</i></p>	<p>cum miscuisset ex vino et aqua,  gratias egit. <i>P.: Amen.</i> benedixit. P.: Amen. sanctificavit. P.: Amen.  gustavit, et iterum dedit sanctis suis discipulis et apos- tolis dicens: Accipite, bibite ex eo omnes. Hic est sanguis meus novi testamenti  qui pro vobis et multis effunditur in remissionem pecca- torum.  Hoc facite  in meam commemora- tionem.</p>	<p>dicens:     Hic calix novum testamentum est in meo sanguine.     Hoc facite quotiescumque bibetis in meam commemora- tionem.</p>
--	--	--	--	---

<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis,</p> <p>mortem meam annuntiabitis,</p> <p>et resurrectionem meam, et ascensionem confitebimini,</p> <p>donec veniam.</p>	<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, bibetis autem et calicem hunc,</p> <p>meam mortem annuntiate</p> <p>et meam resurrectionem</p> <p>confitemini.</p>	<p>Quotiescumque enim manducabitis ex hoc pane, et bibetis ex hoc calice,</p> <p>annuntiate mortem meam,</p> <p>et confitemini resurrectionem meam,</p> <p>et memoriam mei agite, donec veniam.</p>	<p>Quotiescumque enim manducaveritis panem hunc et calicem hunc bibetis,</p> <p>mortem meam annuntiatis</p> <p>et resurrectionem, ascensionemque meam confitemini,</p> <p>donec veniam.</p> <p><i>P.: Amen. Amen. Amen.</i></p> <p><i>Mortem tuam, Domine (annuntiamus et tuam sanctam resurrectionem atque ascensionem confitemur).</i></p>	<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis,</p> <p>mortem Domini annuntiabitis</p> <p>Donec veniat.</p>
--	---	---	--	--