

# LA PRIERE EUCHARISTIQUE HISPANO-GALLICANE ET L'ANTIQUE LITURGIE DE L'AFRIQUE ROMAINE

per MATTHIEU SMYTH

## RESUM

Els estudis del P. Jordi Pinell han demostrat que la pregària eucarística llatina no romana depèn, en la seva part essencial, d'un model nordafricà del començament del segle III, en gran part testimoniada per Cebrià de Cartago. Aquesta tradició ofereix nombrosos paral·lels amb la tradició eucològica siríaca antiga, tal com es troba en l'«Eucaristia mística», la pretesa «Tradició apostòlica», i fins i tot per l'anàfona d'«Addai i de Mari», principalment en la seva doctrina cristològica.

*Paraules Clau:* Litúrgia africana, Eucaristia, Cebrià de Cartago, Cristologia primitiva, Jordi Pinell.

## ABSTRACT

Based on the work of Jordi Pinell, this paper shows how the non Roman Latine Eucharistic prayer latine is heavily dependent on an early third century African model, that is already to be found, for the most part, in Cyprian's works. This tradition displays many parallels with the early Syrian euchological tradition, as is shown in the «Mystical Eucharist», the anaphora of the so called «Apostolic Tradition», and even the Syriac anaphora of Addai and Mari, notably regarding the christological discourse.

*Keywords:* African liturgy, Eucharist, Cyprian, Early Christology, Jordi Pinell.

Jordi Pinell a montré, il y a longtemps déjà<sup>1</sup>, à partir de l'exemple de l'épiclese et de sa demande d'une « eucharistie légitime », que la prière eucharistique occidentale non-romaine, et les prières qui l'entourent, se rattachent, grâce à des formules stéréotypes « pivots », à un fonds archaïque commun qui plonge ces racines en Afrique.

L'Evangile est parvenu dans le monde latin en langue grecque. L'usage de cette langue dans la liturgie des églises d'Occident s'est maintenu tant que le christianisme était confiné aux communautés urbaines composées en partie d'orientaux et de citadins autochtones familiers de la *koinè* grecque. Cette situation n'a pu perdurer qu'à Rome. Ailleurs, les communautés chrétiennes ont adopté leur langue vernaculaire comme langue liturgique au fur et à mesure que le christianisme prenait racine dans les populations de l'ouest de l'Empire. Ce passage au latin s'accompagne autant d'une accession à l'autonomie culturelle que de la fixation de certains traits archaïques. Divers flux orientaux confluant en Occident continueront de faire sentir leur poids, mais, dans une certaine mesure, l'acte de traduction fige nécessairement la tradition liturgique venue d'Orient au stade d'évolution qu'elle avait atteint à ce moment donné. Certaines caractéristiques liturgiques héritées de cette époque vont subsister et d'autres développements ultérieurs demeureront inconnus de l'Occident. Ce phénomène sera accentué par la moindre créativité de ce dernier face aux grands centres ecclésiastiques tels qu'Alexandrie ou Antioche.

Il en résulte que les sacramentaires de type gallican préserveront, jusqu'à la romanisation liturgique carolingienne, l'essentiel du legs eucharistique africain latin. J'avais moi-même repris cette idée dans mon ouvrage *La Liturgie oubliée*<sup>2</sup>. Je voudrais revenir sur cette piste afin d'en proposer une vue plus complète.

#### LA LITURGIE CHRÉTIENNE D'AFRIQUE DU NORD

C'est donc en Afrique proconsulaire que se développe une église de langue latine, comme en témoigne la proportion des inscriptions africaines au sein de l'épigraphie latine chrétienne<sup>3</sup>. L'Église mère de l'Occident, c'est Carthage et non pas Rome. Au III<sup>e</sup> siècle quatre-vingt dix pour cent de la population de l'*Urbs* est encore de langue grecque<sup>4</sup>. Le faible poids des

1. *Anamnesis y epiclesis en el antiguo rito galicano. Estudios y edicion critica de las formulas galicanas de la «Post Sanctus» y «Post Mysterium»*, Lisbonne, 1974 (extrait de *Didaskalia* 4).
2. *La Liturgie oubliée. Les prières eucharistiques en Gaule et dans l'Occident non-romain pendant l'Antiquité*, Paris, 2003.
3. E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* III, Berlin, 1931, p. 229-272.
4. E. POLOMÉ, «The Linguistic Situation in the Western Provinces of the Roman Empire», dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. *Principat* 29, Berlin - New York, 1983, p. 510; selon J. GRIBOMONT, «Les plus anciennes traductions latines», dans *Le Monde latin antique et la Bible*, éd. J. FONTAINE et Ch. PIETRI, Paris, 1985 («Bible de Tous les Temps» 2), p. 46: «on peut admettre que le grec domine (à Rome) absolument jusqu'au début du IV<sup>e</sup> siècle.»

églises de Gaule et d'Hispanie jusqu'au iv<sup>e</sup> siècle, ainsi que leur caractère plus provincial, ne leur permet pas encore d'exercer un quelconque *leadership*. La prédication de l'Évangile en Occident coïncide avec le siècle d'or de l'Afrique latine, qui a vu naître les écrivains latins profanes majeurs du i<sup>er</sup> siècle Fronton et Apulée. De même, les premiers grands écrivains chrétiens latins sont africains. Jusqu'à la seconde moitié du iv<sup>e</sup> siècle, l'influence d'un Tertullien († c. 220) ou d'un Cyprien († 258) reste inégalée<sup>5</sup>. La traduction latine de l'*Épître de Clément*, des écrits de Novatien, l'*Épître VIII* de Cyprien (émanant des chrétiens de Rome) et la correspondance du pape Corneille († 253), ne sont pas comparables. L'activité législative synodale en Afrique proconsulaire, qui débute dès le iii<sup>e</sup> siècle, n'est pas non plus égalée<sup>6</sup>. De notre point de vue, le témoignage le plus significatif est celui de la Bible vieille-latine dite *Africana*, puisqu'il s'agit de la traduction fixée d'un texte à l'époque encore avant tout liturgique, la Septante et le Nouveau Testament.

Les premières traductions remontent à la fin du i<sup>er</sup> siècle, comme en témoignent les *Actes des martyrs de Scilli* (c. 180) qui révèlent la présence en Afrique d'épîtres pauliniennes traduites en latin<sup>7</sup>. La *Lettre des Églises de Vienne et de Lyon*, où l'on décelle une rétroversion en grec de textes scripturaires latins ainsi que les écrits de Novatien († c. 257)<sup>8</sup> témoignent d'autres tentatives de traduction, mais elle n'ont ni la cohérence ni l'ampleur de la Bible latine sur laquelle s'appuient l'*Ad Quirinum* et l'*Ad Fortunatum* ce Cyprien<sup>9</sup>. L'œuvre de ce dernier suggère qu'il a sous les yeux un texte

5. Y.-M. DUVAL, «L'influence des écrivains africains du iii<sup>e</sup> siècle sur les écrivains chrétiens de l'Italie du Nord dans la seconde moitié du iv<sup>e</sup> siècle», dans *Aquileia e l'Africa*, Udine, 1974 (coll. «Antichita Altoadriatiche» 5), p. 191-225.
6. J. A. FISCHER, «Die ersten Konzilien im römischen Nord-West-Afrika», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 8 (1980), p. 217-227 et J. A. FISCHER et A. LUMPE, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, Paderborn, etc., 1997 («Konziliengeschichte»), IIe partie, chap. 3-11.
7. ASS (Juillet), Anvers, 1725, p. 204-16. Les premières attestations certaines proviennent de Tertullien vers 200; celui-ci s'appuie sans aucun doute sur une ou des versions latines des LXX, mais il le fait de manière si libre qu'il ne représente pas un témoin fiable, GRIBOMONT, p. 47. Les fragments africains d'Évangiles du *Codex Bobiensis*, *Turin Bibl. Univ. G VII, 15*, furent recopiés en Afrique vers 400 à partir d'un papyrus du ii<sup>e</sup> siècle; voir B. M. METZGER, *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations* 2, Oxford, 1977, p. 73.
8. Toutefois celui-ci s'appuie surtout sur des chaînes de *testimonia* qui témoignent d'une recension italienne archaïque, GRIBOMONT, p. 51 et 54; B. FISCHER, *Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltex-te*, Fribourg/Br., 1986, p. 203 s.
9. M. A. FAHEY, *Cyprian and the Bible. A Study in Third-Century Exegesis*, Tübingen, 1971 (coll. «Beiträge zur Geschichte der Biblischen Hermeneutik» 9); R. P. C. HANSON, «Cyprian's Testimonia», dans *Tradition in the Early Church*, Londres, 1962, p. 261-264; P. MONAT, *Lactance et la Bible. Une propédeutique à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, Paris, 1982 («Collection des Etudes Augustiniennes, Série Antiquité» 89-90) (2 vol.); «Les Testimonia bibliques» dans *Le monde latin antique et la Bible*, p. 499-507; voir aussi le tableau de V. SAXER, «La Bible chez les Pères latins du iii<sup>e</sup> siècle», *ibid.*, p. 344.

latin du Nouveau Testament dont la tradition est solidement établie<sup>10</sup>, même s'il ne faut cependant pas supposer, pour l'un ou l'autre Testament, l'existence d'un archétype, une *Urübersetzung* sortant de la plume d'un auteur précis, et raisonner en terme de diversité originelle.

L'importance des livres bibliques en Afrique est telle, du reste, que c'est le statut de ceux qui avaient remis des livres saints aux autorités pendant la persécution de Dioclétien –les *traditores*–, qui sera le point de départ de la crise donatiste<sup>11</sup>.

La prééminence de l'*Africana* maintient son écho jusqu'au sein des versions les plus «européennes» de la *Vetus Latina*<sup>12</sup>. Selon Jean Gribomont et le *Vetus Latina Institut* de Beuron<sup>13</sup>, la tradition européenne est essentiellement dépendante des versions primitives africaines: «Le fait est évident pour les livres dont l'évolution a été lente, comme les Proverbes, ou même la Genèse, où une part notable du vieux fonds africain reste reconnaissable dans les témoins d'Europe. Le cas extrême [...] serait représenté par la Sagesse de Salomon et le Siracide, restés presque identiques à eux-mêmes»<sup>14</sup>. De même, les livres deutérocanoniques, tels ceux de Maccabées et de Baruch, ont aussi maintenu des leçons africaines grâce au conservatisme propre à l'usage liturgique<sup>15</sup>. Il en va de même de quelques psautiers, comme le psautier hispanique «ancien» (pour des raisons géographiques évidentes)<sup>16</sup>; de certaines séries de Cantiques bibliques, à l'exemple de celle du Psautier de la Reine<sup>17</sup>; ou encore des textes des évangélistes archaïsants *Codex Vercellensis* (VI<sup>e</sup> siècle), *Palatinus* de Trente (V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècle et *Colbertinus Paris BNF Lat. 254* (XI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle). Surtout, l'euchologie de type gallican emploie quelques citations scripturaires dépendantes de textes africains.

C'est donc sans aucun doute en Afrique qu'il faut chercher les premières traces d'adaptations latines de textes euchologiques, et notamment eucharistiques. A l'instar de la littérature et du droit, l'Afrique chrétienne a eu un rôle fondateur pour toute la liturgie latine en traduisant les lectures

10. H. F. VON SODEN, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, Leipzig, 1919 (TU 33).

11. M. A. TILLEY, *The Bible in Christian North Africa: The Donatist World*, Mineapolis, 1997.

12. «Le texte "africain", mis par écrit, fut importé dans des Eglises qui étaient habituées à un usage oral assez différent — non encore rédigé; cet usage aurait aussitôt réagi vigoureusement, en particulier sur le vocabulaire, en donnant naissance à la première recension "européenne" (romaine?). Des travaux d'amélioration, longs et lents, auraient suivi» (GRIBOMONT, p. 52); dans le même sens: M. BOGAERT, «La Bible latine des origines au Moyen Age. Aperçu historique, état des questions», *Revue de Théologie de Louvain* 19 (1988), p. 137-159 et 276-314.

13. FISCHER, *Beiträge*, p. 172 s.

14. GRIBOMONT, p. 52.

15. M. BOGAERT, «Le livre deutérocanonique de Baruch dans la liturgie romaine», dans *Mélanges... Botte*, Louvain, 1972, p. 31-48.

16. L. BROU, «Le Psautier liturgique wisigothique et les éditions critiques des psautiers latins», *Hispana Sacra* 16 (1955), p. 337-360.

bibliques, mais donc vraisemblablement aussi de l'euchologie. Aucune autre contrée de langue latine n'étant alors en mesure de rivaliser avec l'Afrique proconsulaire, il est légitime de chercher si cette hégémonie ne se reflète pas dans les plus anciennes strates du fonds liturgique occidental non-romain à l'image des leçons de la *Vetus latina* cachées dans les lectionnaires occidentaux. D'ailleurs, au milieu du III<sup>e</sup> siècle, les églises d'Hispanie et de Gaule étaient en contact étroit avec leurs consœurs africaines et elles en subissaient l'influence. C'est ce dont témoignent les *Epîtres* 17 et 18 de Cyprien, lesquelles attestent des liens privilégiés entre les évêques africains d'une part, et hispaniques et gaulois de l'autre<sup>18</sup>.

### L'EUCHOLOGIE

La présence en Afrique d'une euchologie d'expression latine est attestée avec une entière certitude à l'époque de Cyprien de Carthage, comme en témoigne abondamment son œuvre. Cyprien, comme le font tant d'autres, s'appuie souvent sur des citations de formules liturgiques. Ces textes cités par Cyprien révèlent une terminologie appartenant à une tradition déjà bien ancrée, qui nous contraint d'envisager l'adoption du vernaculaire dès le temps de Tertullien, sinon plus tôt.

Le cas plus évident nous est fourni par la prière des fidèles (c'est-à-dire les prières dont les catéchumènes sont exclus). Comme l'avait noté W. C. Bishop, il ya longtemps, dans son article sur la liturgie de l'Eglise d'Afrique<sup>19</sup>, la prière universelle hispanique (ou du moins ce qu'il en reste), telle qu'elle est récitée dans le *Libellus «Omnium offerentium»* édité au sein du *Missale mixtum*<sup>20</sup>, selon la tradition «B» plus archaïque donc, s'appuie sur un texte africain:

17. J. GRIBOMONT, «Le mystérieux calendrier latin du Sinaï», *Analecta Bollandiana* 75 (1957), p. 105-134, a mis en lumière le lien du texte des cantiques du Psautier du *Reginensis* avec ceux du *Psalterium Sinaïticum Slavon.* 5, dont les leçons dépendent elles-mêmes d'un texte africain, tout comme celles du *Psalterium Casinense* (*Mont-Cassin A 557* du XII<sup>e</sup> siècle); B. CAPELLE, «L'élément africain du Psalterium Casinense», *Revue Bénédictine* 32 (1920), p. 113-131; L. BROU, «Le IV<sup>e</sup> Livre d'Esdras dans la liturgie hispanique et le graduel romain *Locus iste* de la messe de la dédicace», *Sacris Erudiri* 9 (1957), p. 94, n. 1, souligne que le *Reginensis*, le *Sinaïticum* et l'office mozarabe comportaient tous, dans leur série de Cantiques bibliques, le *Canticum de Libro Esdre IV* (apocryphe) *Domine qui habitas in aeternum*.
18. Voir E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine I. Des origines chrétiennes à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1964, p. 83-89.
19. W. C. BISHOP, «The African Rite», *Journal of Theological Studies* 13 (1911/1912), p. 254-255, à la suite de A. LESLEY, *Missale Mixtum*, PL 85, col. 540, n. e; voir aussi M. J. RAMOS, *Oratio admonitionis: Contribucion al estudio de la antigua misa espanola*, Grenade, 1964 (coll. «Biblioteca Teologica Granadina» 8), p. 71-72; P. DE CLERCK, *La «Prière universelle» dans les liturgies latines anciennes*, Münster, 1977 (coll. «Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen» 62), p. 31-34 et 265-268 (avec des références épigraphiques concordantes p. 33).
20. PL 85, col. 530-569; le texte provient d'un manuscrit non répertorié de la cathédrale de Tolède du XVII<sup>e</sup> siècle, voir J.-C. ASENSIO, «Los recitativos del Liber Omnium Offerentium», *Estudes Grégoriennes* 26 (1998), p. 75-94.

*Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus ut eam dominus fide et spe et caritate propitius ampliari dignetur. Omnes lapsos captivos infirmos atque peregrinos in mente habeamus ut eos dominus propitius respicere redimere sanare et confortare dignetur [col. 540].*

En effet, le *in mente habeamus* se trouve déjà citée dans les *Actes proconsulaires de Fructueux de Tarragone* (III<sup>e</sup> siècle):

Fructueux, décidé et se réjouissant de la couronne du Seigneur pour laquelle il avait supplié, priait encore sans relâche. La Fraternité (*fraternitas*) demeurait avec lui, le réconfortant et lui demandant de les avoir présents à l'esprit (*eos in mente haberet*). Tandis qu'il se déchaussait, un compagnon d'armes, notre frère Felix, vint vers lui et lui prit sa dextre, le suppliant de prier pour lui (*ut pro se oraret*) ; saint Fructueux entendant tout cela, répondit à vive voix : *In mente me habere necesse est ecclesiam catholicam ab oriente usque in occidentem diffusam* [ASS, Janvier II, p. 704].

Cette locution est attestée dans l'épigraphie chrétienne comme par Cyprien: *In mente habeatis in orationibus uestris* [Ep. 79, 2]<sup>21</sup>. Augustin utilise ce vocabulaire, notamment dans ce sermon prêché le jour de la Sainte Inès:

Lorsqu'il lui dit et lui demanda de le garder présent à son esprit (*ut eum in mente haberet*), et de prier pour lui, il répondit: «il m'est nécessaire de prier pour l'Eglise catholique répandue de l'Orient à l'Occident (*me orare necesse est pro ecclesia catholica ab oriente usque ad occidentem diffusa*)». Qui prie, en effet, pour un seul? En revanche, il n'en oublie aucun, celui qui prie pour tous. Aucun membre n'est oublié dans la prière de celui qui répand sa prière pour l'ensemble du corps. Que voyez-vous donc? Qu'en déduisez-vous donc? Sans doute avez-vous compris. Vous vous souvenez qu'il demande qu'il prie pour lui, et «moi», demande-t-il, «je prie pour l'Eglise catholique répandue depuis l'Orient jusqu'à l'Occident (*oro pro ecclesia catholica ab oriente usque ad occidentem diffusa*)<sup>22</sup>» [Serm. 273, 2].

Les diptyques hispaniques (dont ne devaient guère différer ceux qui étaient lus en Gaule comme en témoignent les Diptyques d'Anastasio [ou «de Liège»], *Londres, South Kensington Museum [ol. Paris BN]*<sup>23</sup>, nord-est de la *Francia*, VII<sup>e</sup> siècle), se situent dans la même veine littéraire:

*Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus ut eam dominus fide et spe et caritate propitius ampliari dignetur. Omnes lapsos, captivos et infirmos atque peregrinos in mente habeamus ut eos dominus propitius respicere, redimere, sanare et confortare dignetur [Missale Mixtum col. 540].*

21. Voir aussi Ep. 37, 4; Ep. 62, 4; Ep. 78, 2; Ep. 79, 1.

22. Cité dans J. PINELL, *Liturgia hispanica*, Barcelone, 1998 (coll. «Biblioteca Liturgica» 9), p. 59-60. De même: «Toutes les fois que nous célébrons les anniversaires des frères défunts nous devons avoir à l'esprit (*in mente habere*) ce qui est à espérer et ce qui est à craindre» (AUGUSTIN, *Serm.* 173, 1).

23. Texte dans V. L. KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass*, Cité du Vatican, 1938 (coll. «Studia di Antichita Cristiana» 14), p. 65-67.

Offerunt deo domino oblationem sacerdotes nostri [...] et reliqui et pro omni clero et plebibus ecclesiae [...] uel pro uniuersa fraternitate. Item offerunt uniuersi presbyteri, diaconi, clerici ac populi circumadstantes in honorem sanctorum pro se et suis. Facientes commemorationem beatissimorum apostolorum [...] [*Missale Mixtum* col. 542-543].

Cyprien emploie souvent un vocabulaire parallèle:

Pour que vous vous souveniez dans vos prières (*in mente habeatis orationibus uestris*) de vos frères [...], et qu'ils bénéficient en retour de vos prières et de vos sacrifices, je joins leurs noms à ma lettre. J'ai ajouté les noms de nos collègues et de nos évêques qui étaient présents et ont apporté proportionnellement leur contribution au nom de leur peuple [*Ep.* 62, 4].

On notera l'emploi caractéristique de «fraternité» pour désigner l'Eglise, à l'exemple des *Actes de Fructueux* (*Erat et fraternitas cum ipso refrigerans et rogans ut eos in mente habere*) et de Cyprien<sup>24</sup>:

[...] sachant et tenant pour certain que notre Eglise et l'ensemble des frères prient ici (*fraternitatem istic uniuersam*) pour que ces choses ne se produisent plus [...] [*Ep.* 62, 4].

Comment peut-il s'accorder avec autrui, celui qui ne s'accorde pas avec le corps de l'Eglise et avec l'ensemble des frères (*uniuersa fraternitate*) [*De cath. eccl. un.* 12].

A propos des défunts, on rencontre souvent la demande millénariste d'une *prima resurrectio*, comme dans cette *post nomina*<sup>25</sup> du *Missale gothicum*<sup>26</sup> ibéro-gallican (près de Besançon, VIII<sup>e</sup> siècle):

Petamus et pro his, qui nos in dominica pace praecesserunt, ut tartario horrore segregatis in sinu Abrahae conlocatis resuscitare omnipotens dignetur in prima sua resurrectione quae futura est [*Go* 534].

Elle évoque ce texte de Tertullien:

[La veuve] prie donc certainement pour l'âme [de son époux]; elle supplie pour que, pendant cet intervalle, il demeure dans le *refrigerium* et prenne part à la première résurrection (*in prima resurrectione*); et elle offre [le sacrifice] pour l'anniversaire de sa dormition [*De monogamia* 10].

24. On trouve cette même expression désignant l'Eglise notamment chez IRÉNÉE, *Contre les hér.* II, 31, 2; pour les autres occurrences, M. DUJARIER, *L'Eglise-fraternité I. Les origines de l'expression «adelphotès fraternitas» aux trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris, 1991.
25. B. BOTTE, «*Prima Resurrectio*, un vestige de millénarisme dans les liturgies occidentales», *Revue de Théologie Ancienne et Médiévale* 15 (1948), p. 13-15, relève ainsi dans les prières pour les défunts (Mnc 158 et Go 479) la mention «africanisante» d'une *prima anastasis* au lieu d'une *prima resurrectio*. Mais il refuse, contre C. L. FELTOE, «The "First Resurrection" and the "Second Death"», *Theology* 4 (1922), p. 291-293, mais aussi contre toute vraisemblance, de voir un lien entre ces prières et l'Afrique.
26. L. C. MOHLBERG, *Missale Gothicum* (*Vat. Reg. lat. 317*), Rome, 1961 («*Rer. Eccl. Doc., Ser. Maior*» 5); E. ROSE, *Missale gothicum e codice Vaticano Reginensis latino 317 editum*, Turnhout, Brepols, 2005 (CCSL 159D).

## LA PRIÈRE EUCHARISTIQUE

À première vue les témoignages sont maigres. Cyprien nous renseigne sur le dialogue eucharistique *Dignum et iustum est* —sur ce qu'il appelle la «préface»— laquelle est, avec quelques variantes mineures, universellement attestée.

Cependant, Cyprien cite également un texte liturgique, extrait d'une eucharistie, au sein de l'exorde du *De opere et eleemosynis*. En comparant cet exorde avec les deux prières eucharistiques latines les plus anciennes qui nous soient connues comme telles, on constate une similitude frappante.

Ces prières nous sont connues par des documents de la fin du iv<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de prières d'action de grâce de type gallicans<sup>27</sup>, préservées à la suite de trois formules baptismales<sup>28</sup>, dans le Fragment 10 de l'*Aduersus orthodoxos et macedonianos*<sup>29</sup>, un ouvrage illyrien anonyme qui polémique contre le parti nicéen. Ce traité nous est parvenu, à côté d'un second traité anonyme arien (mais de la plume d'un autre auteur) *De uera fide*, grâce à un palimpseste longtemps conservé au monastère de Bobbio, Rome, Vat. Lat. 5750 (f<sup>os</sup> 73-74) et Milan, Bibl. Ambr. E 147 sup.; le manuscrit lui-même ayant été recopié en Italie du Nord au vi<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>.

On retrouve une prière eucharistique semblable dans un vaste ensemble de *contestationes* dominicales présentes —sans compter les remplois divers— dans divers sacramentaires gallicans: le *Monacensis*<sup>31</sup> (Mnc 54, 73, 125 et 152 [*post sanctus*]) et le *Bobiense*<sup>32</sup> (Bo 479 et 503), mais aussi

27. Malgré des parentés avec le canon romain, le caractère gallican de ces prières est incontestables, comme je vais le montrer; mais G. MERCATI le signalait déjà, voir «Frammenti liturgici tratti da un anonimo ariano del sec. iv/v», dans *Antiche reliquie liturgiche*, Cité du Vatican, 1902 (coll. «Studi e Testi» 7), p. 50; ainsi que la lettre adressée par H. M. Bannister à Mercati, citée *ibid.*, p. 55-56; SMYTH, *La Liturgie oubliée* et «La liturgie des *Constitutions apostoliques* est-elle arienne ou archaïque? Un point de comparaison en Occident à la même époque grâce aux deux prières eucharistiques du Palimpseste de Bobbio», dans QUSIA AINESEWS. *Mélanges liturgiques... Georges (Wagner)*, éd. J. GETCHA et A. LOSSKY, Paris, 2005 (coll. «Analecta Sergiana» 2), p. 331-343...
28. M. P. VANHENGEL, «Le rite et la formule de la chrismation postbaptismale en Gaule et en Haute-Italie du ive au viii<sup>e</sup> siècle d'après les sacramentaires gallicans. Aux origines du rituel primitif», *Sacris Erudiri* 21 (1972/1973), p. 169-172, a montré l'origine nord-italienne non-romaine de ce formulaire.
29. Ed. R. GRAYSON, *Scripta arriana latina* I, Turnhout, 1982 (CCSL 87), p. 244-245 et *Les Palimpsestes ariens latins de Bobbio*, Turnhout, 1982 (coll. «Amarium Codicum Insignium» 2).
30. Voir E. A. LOWE, *Codices Latini Antiquiores A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century* I, Oxford, 1934, n° 31.
31. A. DOLD et L. EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar im CLM 14429 der Staatsbibliothek München*, Beuron, 1964 («Texte und Arbeiten» 53-54).
32. E. A. LOWE, *The Bobbio Missal: A Gallican Mass-Book (MS. Paris lat. 13246)*, Londres, 1920-1924 (coll. «Henry Bradshaw Society» 58 et 61).



dans les Messes de Mone<sup>33</sup> (Mo 15 et 16), le *Gallicanum vetus*<sup>34</sup> (Mgv 227), les Gélasien mixtes<sup>35</sup> (*Engolismensis* 94 [Bo 479] et 132), à Milan<sup>36</sup> (*Sacr. Biasca* 287 et 417), ou encore dans une moindre mesure dans le *Missale gothicum* (Go 210 [post sanctus]), on constate que l'eucharistie citée par Cyprien illustre un modèle encore plus ancien dont dépendent toutes ces *contestationes*.

Les prières citées par notre polémiste devaient être plus anciennes que la crise arienne, puisque tout l'argumentaire repose sur le fait que ces formules sont aussi en usage chez les orthodoxes<sup>37</sup>. Il doit s'agir de formules antiques et répandues. D'ailleurs, la liturgie «arienne» latine ne devait guère se singulariser en Occident, sauf peut-être par un certain conservatisme, justement<sup>38</sup>.

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

La première des deux prières comporte une amplification rhétorique du thème de la médiation sacerdotale du Christ dans la prière de l'Eglise, suivie de la narration du mystère pascal, mais dont ne nous a été transmis que la mention de l'envoi du Fils par le Père. La seconde *prex* est plus complète et retiendra notre attention. La louange, qui ne connaît pas encore de *Sanctus*, s'achève par une *commendatio oblationis*<sup>39</sup>, laquelle devait vraisemblablement précéder l'introduction du récit de l'institution *Qui formam* (voir *infra*). La narration des *mirabilia dei* est centrée sur la miséricorde du Père et, de nouveau, sur l'envoi consécutif du Fils qui lui-même introduit un bref développement christologique et sotériologique:

33. Karlsruhe Bad. Landesbibl. Augiensis 253, éd. L. C. MOHLBERG, *Missale Gallicanum Vetus* (Cod. Vat. Palat. lat. 493), Rome, 1958 («*Rer. Eccl. Doc., Ser. Maior*» 3), p. 74-91.

34. MOHLBERG, *Missale Gallicanum Vetus*.

35. Voir ici *Liber sacramentorum Engolismensis*, éd. P. SAINT-ROCH, Turnhout, 1987 (CCSL 159C).

36. O. HEIMING, *Das ambrosianische Sakramentar von Biasca* (Milan, *Bibl. Ambros., Cod. A 24*), Münster, 1969 («*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*» 51; «*Corpus Ambrosiano-Liturgicum*» 2).

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

38. M.-S. GROS, «Les Wisigoths et les liturgies occidentales», dans *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, éd. J. FONTAINE et Ch. PELLISTRANDI, Madrid, 1992, p. 127, rappelle que, selon Martin de Braga, vers 565, dans son *Epistola ad Bonifatium de trina mensione*, «les ariens célèbrent le psaume, l'*Apostolus*, l'Évangile et tout le reste comme les catholiques» (*Martini episcopi Bracarenensis opera omnia*, éd. C. W. BARLOW, New Haven, 1950, p. 256-257).

39. On retrouve une architecture semblable au sein de presque toutes les anaphores anciennes, voir G. J. CUMING, «The Shape of the Anaphora», *Studia Patristica* 20 (1989), p. 333-345; E. MAZZA, *L'Action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, trad. de l'italien, Paris, 1999, (coll. «*Liturgie*» 10), p. 62-63 et 79-81; SMYTH, *La Liturgie oubliée*.

Dignum et iustum est, aequum et iustum est nos tibi super omnia gratias agere, domine sancte pater, omnipotens aeternae deus, qui incomparabili tuae bonitatis honestate lucem in tenebris fulgere dignatus es mittens nobis Iesum Christum sospitatore[m] animarum nostrarum qui nostrae salutis causa humiliando se ad mortem usque subiecit, ut nos ea quae Adam amiserat immortalitate restitutos efficeret tibi heredes et filios. Cuius benignitatis agere gratias tuae tantae magnanimitati quibusque laudibus nec sufficere possumus petentes de tua magna et flexibili pietate accepto ferre sacrificium istud, quod tibi offerimus stantes ante conspectum tuae diuinae pietatis. Per Iesum Christum dominum et deum nostrum, per quem petimus et rogamus<sup>40</sup>.

L'exorde de cette eucharistie ne mentionne que le Père et renvoie la médiation *per Christum* à la *commendatio oblationis*. Cette orientation théocentrique permet un développement sur la miséricorde de ce même Dieu Père qui met en valeur le fait que le salut, dispensé par l'envoi du Fils, en procède entièrement. Dans l'accomplissement de son œuvre libératrice, le Christ est — comme la lumière dans les ténèbres du Prologue johannique — l'instrument de la bonté du Père, Dieu unique et véritable. Le Christ mène à bien sa mission dans une totale dépendance à l'égard de son Père, comme le souligne le recours à la formule *mittens nobis Iesum Christum*, analogue à la forme pré-littéraire kérygmatisque dont dépendent Ga 4, 4 et Rm 8, 3; une forme qui repose sur une notion également attestée en Mc 9, 37 et 12, 1-8 (et //), Lc 10, 16, Ac 3, 20, Mt 15, 24, dans les innombrables énoncés de ce type contenus dans le corpus johannique (Jn 3, 17; 7, 28-29; 15, 21-22; 16, 51; 17, 2-23; 1 Jn 4, 9-14...) <sup>41</sup>, ou plus tard chez Irénée, qui affirme (en citant Ga 4, 4) que le Père intervient dans l'histoire des hommes par l'«envoi de son Fils à la fin» [*Contre les hérésies* V, 21, 1-2]. A l'arrière plan, se dessine la figure du Christ «envoyé» prophétique ultime de certains récits apocalyptiques (Za 1, 10-2, 12, avec une dimension angélique, ou Mal 3, 23, à propos d'Elie à la fin des temps), et qui achève ainsi la mission des autres prophètes «envoyés» divin, tels Gédéon (Jg 6,

40. La *commendatio oblationis* est dotée d'un parallèle dans une prière *ante orationem dominicam* dans Go 484.

41. Sur l'«envoi du Fils» comme forme pré-littéraire, voir notamment P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Göttingen, etc., 1975 (FRLANT 112), p. 144-157; J. L. MARTYN, *Galatians*, New York, 1998 («Anchor Bible Commentary» 33 A), p. 406-408; sur la signification de l'«envoi du Fils», voir E. SCHWEIZER, «Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der "Sendungsformel" Gal 4, 4 f., Röm 8, 3 f., Joh 3, 16 f., 1 Joh 4, 9», *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 57 (1966), p. 199-210 et «Was meinen wir eigentlich wenn wir sagen "Gott sandte seinen Sohn..."?» *New Testament Studies* 37 (1991), p. 204-224; J. E. FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tübingen, 1985 (WUNT 36), p. 144-162; W. A. MEEKS, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leide, ??? («Supplements to Novum Testamentum» 14); J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*, Tübingen, 1977 (WUNT 2), p. 285-328; D. C. ALLISON Jr, *The New Moses: A Matthean Typology*, Minneapolis, 1993...

19, comme juge), Agée (1, 12), Isaïe (Is 6, 8-9), Jérémie (Jer 1, 7-8), Ezéchiel (Ez 2-3) ou Abdias (Abd 1).

L'éloge de la kénose du Christ, correspond à une réorientation de la louange dans un sens plus christologique et sotériologique, que signale un empreint à Ph 2, 8<sup>42</sup>. La formule «Lui qui...» et la rhétorique antithétique caractérisent les *carmina Christo* archaïques<sup>43</sup>: le Christ accepte de se faire serviteur (*subiecit*) jusqu'à la mort pour faire don de l'adoption divine et de l'immortalité à l'humanité souffrante symbolisée par Adam (avec sans doute une allusion à Jn 1, 12). La figure du Christ illuminateur est complétée pas l'évocation de la Passion et ses effets salvifiques. La *missio* du Fils s'inscrit donc dans une perspective non pas johannique, où c'est le fait même de l'envoi du révélateur qui est salvifique, mais paulinienne qui souligne sur les implications rédemptrices de la Passion. D'ailleurs, notre *prex*, en liant comme elle le fait l'envoi du Fils au don de l'adoption divine, semble se rapprocher plus précisément de Ga 4, 4-5.

Cyprien de Carthage a donc repris une de ces prières eucharistiques en guise d'exorde de son *De opere et eleemonymis*. Pour les besoins d'une parénèse, il reprend une section narrative extraite d'une prière eucharistique très proche de la seconde *prex* du Palimpseste de Bobbio. Cyprien appuie son exhortation à la charité sur un texte autorisé, familier et traditionnel. Il faut donc supposer que la prière eucharistique citée était déjà solidement implantée dans l'Eglise d'Afrique:

Car pour notre sauvegarde et pour nous donner la vie, le Père a envoyé le Fils<sup>44</sup>, afin qu'il puisse nous rétablir, et le Fils ainsi envoyé voulut être fils de l'homme afin de nous faire fils de Dieu. Il s'est abaissé afin de redresser un peuple qui auparavant gisait à terre ; il a été blessé afin de soigner nos blessures ; et il devint esclave afin de rendre à la liberté ceux qui étaient esclaves et subit la mort afin d'offrir l'immortalité aux mortels<sup>45</sup>.

Les parallèles sont évidents: d'une part l'envoi du Fils pour octroyer l'adoption divine (toujours donc d'après une formule proche de Ga 4, 4-5); de l'autre, dans une section plus christologique, l'abaissement de ce même

42. Voir surtout L. LIGIER, «L'hymne christologique de Philippiens 2, 6-11, la liturgie eucharistique et la bénédiction synagogale "Nishmat kol hay"», dans *Studiorum Paolinorum congressus internationalis catholicus 1961*, Rome, 1963, p. 1-10...

43. Voir par exemple M. HENGEL, «The Songs about Christ in Earliest Worship», repris dans *Studies in Early Christology*, Edimbourg, 1995, p. 227-291...

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

45. [...] *quod conseruandis ac uiuificandis nobis pater filium misit ut reparare nos posset quodque filius, missus, esse et hominis filius uoluit ut nos dei filios faceret. Humiliauit se ut populum qui prius iacebat erigeret, uulneratus est ut uulnera nostra curaret, seruiuit ut ad libertatem seruietes extraheret, mori sustinuit ut immortalitatem mortalibus exhiberet (La Bienfaisance et les aumônes, éd. et trad. M. POIRIER, Paris, 1999 [SC 440])*.

Fils de Dieu en vue du salut des hommes, à l'image du serviteur souffrant, d'après le *testimonium* Is 53, 4-5, avec sans doute des réminiscences issues du matériau hymnique utilisé par 1 P 2, 22-25<sup>46</sup>. On retrouve un effet rhétorique jouant sur des d'antithèses «existentielles», axées sur le schéma kénose/restauration, caractéristiques des *carmina christo* qui ont inspiré Ignace d'Antioche, *Aux Ephésiens*, 7, 2 et 19, 2-3, ou Méliton de Sardes, *Sur la Pâque*, 100-105. Et comme chez ces auteurs, le procédé est ici mis en œuvre grâce à tout une succession d'antithèses qui leur donnent leur forte orientation christologique et sotériologique.

Nombre d'anaphores archaïques, syriennes occidentales et orientales, telle l'«Eucharistie mystique» (une réécriture de la prière de la *Didachè* 9-10)<sup>47</sup>, celle de la prétendue «Tradition apostolique» (les *Diataxeis tôn hagiôn apostolôn* de leur vrai titre)<sup>48</sup> ou encore celle d'Addai et Mari<sup>49</sup>, à l'instar de l'eucharistie citée par Cyprien, sont construites sur ce même schéma binaire, fortement christologique, basé sur Ga 4, 4/Rm 8, 3, commémorant d'une part la miséricorde du Père qui s'est manifestée aux hommes par l'envoi de son Fils et évoquant, de l'autre, le mystère christocentrique de la Passion salutaire — kénose du Christ et relèvement de l'homme:

Nous te rendons grâce, ô Dieu, par ton serviteur bien-aimé, Jésus-Christ. Lui que tu nous envoyas du ciel en ces temps qui sont les derniers, comme sauveur, rédempteur, et ange de ta volonté ; lui qui est ton Verbe inséparable par qui tu créas tout ; lui que dans ton bon plaisir tu envoyas du ciel dans le sein d'une vierge et qui, ayant été conçu, s'incarna et se manifesta comme ton fils, né de l'Esprit Saint et de la Vierge. C'est lui qui, accomplissant ta volonté et t'acquérant un peuple saint, étendit les mains tandis qu'il souffrait pour délivrer de la souffrance ceux qui ont foi en toi. Tandis qu'il se livrait à la souffrance volontaire, pour détruire la mort et rompre les chaînes du diable, fouler aux pieds l'enfer, amener les justes à la lumière, fixer la règle [de ce sacrifice] et manifester la résurrection [*Diataxeis*].

46. Voir M.-E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première Épître de Pierre*, Paris, 1961 (coll. «Lectio Divina» 30).

47. M. METZGER, *Les Constitutions apostoliques* II, Paris, 1986 (coll. «Sources Chrétiennes» 329).

48. P. F. BRADSHAW *et alii*, *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Mineapolis, 2002 (coll. «Hermenia»); E. MAZZA, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origine*, Rome, 1992 (Bibl. «Ephemerides Liturgicae» Subs. 62), p. 120-141; M. SMYTH, «L'anaphore de la prétendue "Tradition apostolique" et la prière eucharistique romaine», dans *Revue des Sciences Religieuses* 81 (2006), p. 95-118.

49. Voir notamment B. D. SPINKS, «The Quest for the "Original Form" of the Anaphora of the Apostles Addai et Mari», repris dans *Prayers from the East*, Washington, 1993, p. 1-19; A. GELSTON, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford, 1992; S. B. WILSON, «The Anaphora of Addai and Mari», dans *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, éd. P. F. BRADSHAW, Collegeville, 1997, p. 19-37; M. SMYTH, «Une avancée œcuménique et liturgique: La note romaine concernant l'Anaphore d'Addai et Mari», *La Maison-Dieu* 233 (2003), p. 137-154.

Du reste, de même que Cyprien, la deuxième prière du *Contra arianos* et Bo 479, proposent un développement sotériologique sur l'adoption divine conféré par le Père aux hommes par le Fils. Fort curieusement, le thème de l'envoi du Fils est entièrement absent de l'euchologie romaine (les exemples provenant des Gélasiens Mixtes sont clairement gallicans).

## LE RÉCIT

Il est possible de connaître un peu mieux encore la prière eucharistique de l'époque de Cyprien et, partant de là, la prière eucharistique primitive de l'Occident non-romain. La célèbre *Lettre à Caecilius* (*Ep.* 63) de Cyprien contre les «aquariens»<sup>50</sup> dont la doctrine et le vocabulaire se retrouvent dans l'euchologie occidentale non-romaine dans la brève formule *Qui formam* qui ouvre le récit de l'institution, et qui n'est autre que le récit de l'institution primitif, antérieur à l'introduction du récit scripturaire. Confronté à la pratique ébionite de la seule coupe d'eau, l'évêque de Carthage relit la narration la Cène en insistant sur la *mimèsis*, à la manière de la tradition antiochienne<sup>51</sup>. Cyprien souligne qu'accomplir l'eucharistie, c'est avant tout obéir à l'ordre du Christ instituant son propre sacrifice, à travers à une imitation fidèle du *typos* réalisé dans le Christ le jeudi saint et préfiguré excellemment par Melchisedech. Autrement dit, observer *quod nos dominus facere exemplo et magisterio sui docuit* [§ 18]. Dans cette optique, le prêtre qui préside l'eucharistie agit *uice Christi* [§ 14], et la célébration, elle-même, devient le «type» de la Pâque du Christ<sup>52</sup> — mais une Pâque intégrant la théologie syrienne des Synoptiques à la typologie asiatic fondée sur Ex 12, unissant la Cène et la Croix<sup>53</sup>. Cependant le principal souci de l'évêque de Carthage est:

de garder la vérité de la tradition du Seigneur (*custodire traditionis dominicae ueritatem*) [...] afin que, lorsque celui-ci reviendra dans sa gloire et sa majesté céleste, nous soyons trouvés gardant son commandement, observant ce qu'il enseigna, et faisant ce qu'il fit (*obseruare quod docuit, facere quod fecit*) [*Ep.* 63, 19].

50. G. G. WILLIS, «Saint Cyprien and the Mixed Chalice», *Downside Review* 100 (1982), p. 110-115.
51. K. GERLACH, *The Antenicene Pascha. A Rhetorical History*, Louvain, 1998 (coll. «Lit. Condenda» 7), p. 4-5; W. TELFER, «The Origins of Christianity in Africa», *Studia Patristica* 4, Berlin, 1961 (TU 79), a souligné le poids des influences orientales au sein de l'Eglise d'Afrique naissante; quant à W. FRIEND, «The *Seniores laici* and the Origins of the Church in North Africa», *Journal of Theological Studies* 12 (1961), p. 280-284 ou encore P. F. BEATRICE, *Tradux peccati*, Milan, 1978, ils ont mis en évidence l'influence du judéo-christianisme.
52. J. D. LAURANCE, «*Priest*» as Type of Christ. *The Leader of the Eucharist in Salvation History according to Cyprian of Carthage*, New York, etc, 1984.
53. «Il y a en ce mystère une sorte d'image de cette ineffable économie réalisée par le Christ Notre Seigneur, en laquelle nous prenons la vision et l'ombre de ce qui eut lieu» [THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom.* 15, 24].

Selon Cyprien, la Cène, la Passion et l'oblation eucharistique de l'Eglise s'unissent dans l'offrande accomplie d'abord par le Christ et transmise à ses disciples comme le sacrifice qu'ils auront à présenter à Dieu, offrande qui n'est en premier lieu rien d'autre que l'oblation accomplie par Jésus de sa propre personne à son Père: *sacrificium patri se ipsum primus obtulit* [§ 14]<sup>54</sup>.

Nous pouvons constater à quel point la *Lettre* 63 de Cyprien insiste sur l'institution par le Christ de son propre sacrifice, institution par laquelle il transmet aux apôtres, et grâce à ceux-ci à l'Eglise, l'exemple de son offrande de lui-même (d'après Ep 5, 2), sa propre Passion, dans la «forme» rituelle qu'il célébra le premier au jeudi saint:

Je sais, frère très cher, que la plupart des évêques que Dieu a préposés dans le monde entier aux églises du Seigneur observent la vérité de l'Évangile et la tradition du Seigneur (*dominicae traditionis*), et ne s'écartent pas de ce que le Christ notre maître a prescrit et accompli lui-même (*quod Christus magister praecepit et gessit*), au profit d'institutions humaines et nouvelles ; mais quelques-uns, soit par ignorance, soit par ingénuité, lorsqu'ils sanctifient le Calice et l'administrent au peuple, ne font pas cela, ce que Jésus-Christ notre Seigneur et notre Dieu, l'auteur et le docteur de ce sacrifice, accompli et enseigne (*sacrificii huius auctor et doctor fecit et docuit*) [§ 1].

Sachez qu'il nous fut commandé de conserver la tradition du Seigneur au sujet de la sanctification du calice, et de ne pas faire autre chose que ce que le Seigneur fit le premier (*quam pro nobis dominus prior fecit*) [...] [§ 2].

[...] ni l'Apôtre lui-même, ni un ange du ciel ne peuvent annoncer ni enseigner autre chose que ce que le Christ enseigna et que ses apôtres ont annoncé (*quod semel Christus docuit et apostoli eius adnuntiauerunt*). [...] En effet, si Jésus-Christ notre Seigneur et notre Dieu est lui-même le grand *sacerdos* du Dieu Père, et s'il s'est offert lui-même le premier à ce Père en sacrifice (*sacrificium patri se ipsum primus obtulit*), commandant d'accomplir cela en mémorial de lui (*in sui commemoratione praecepit*), alors le pontife (*sacerdos*) remplit le rôle du Christ, et, à sa place, imite ce que le Christ a fait ; il n'offre dans l'Eglise, à Dieu le Père, le sacrifice vrai et plénier, que s'il l'offre tel que le Christ visiblement l'offrit (*quod ipsum Christum uideat obtulisse*) [§ 11].

En effet, si dans le sacrifice que le Christ a offert (*in sacrificio quod Christus obtulit*), on ne doit suivre que le Christ, il importe d'obéir et faire ce que le Christ a fait et prescrit de faire [...]. Car si le Christ Jésus notre Seigneur et notre Dieu est lui-même le grand *sacerdos* de Dieu son Père et s'est offert en premier au Père en sacrifice et a ordonné d'accomplir ceci en mémoire de lui (*sacrificium patri se ipsum primus obtulit et hoc fieri in sui commemoratione praecepit*), alors l'évêque agit certainement *uice Christi* [...] [§ 14].

54. Voir E. C. RATCLIFF, «The Institution Narrative of the Roman Canon Missae. Its Beginnings and Early Background», *Studia Patristica* 2, Berlin, 1957 (TU 63), p. 64-82. Synthèses sur l'eucharistie chez Cyprien dans R. JOHANNY, «Cyprien de Carthage», dans *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, éd. W. RORDORF, Paris, 1976 (coll. «Le Point Théologique» 17), p. 151-171; V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de S. Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Cité du Vatican, 1969 (coll. «Studi di Antichità Cristiana» 29), p. 189-207 et 243-261; MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 141-151.

Cyprien ne se borne pas à réfuter les aquariens, il expose ainsi l'interprétation d'1 Co 11, 23 qu'il a reçue. Augustin la reprendra dans la *Cité de Dieu*, X, 6:

C'est tout le peuple racheté – la communion et la communauté des saints – qui est le sacrifice universel offert à Dieu par notre grand *sacerdos* ; lui qui, dans sa Passion, s'est offert lui-même pour nous (*qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis*), afin que nous devenions son corps.

Et encore au siècle suivant, Fulgence de Ruspe:

C'est certainement ce qui est accompli, tandis que le sacrifice est offert, ce que notre Sauveur lui-même prescrit (*quod ipsum saluatorem nostrum praecepisse*) et dont le bienheureux apôtre témoigne, en disant : « Car la nuit où le Seigneur Jésus fut livré [...] » [*Contra Fabianum* 28, 16].

C'est un homme unique, le Christ, qui s'est fait pour nous pontife en offrant sa propre Passion et s'est fait hostie en acceptant cette même Passion (*dum semetipsum passioni obtulit et hostia factus est dum passionem ipse suscepit*) [*Ad Trasamundum* III, 30-31].

Dans la liturgie occidentale non-romaine, le récit de l'institution de l'offrande du Christ effectuée par lui-même dans l'eucharistie transmise aux apôtres, le *Qui formam sacrificii instituit*, constitue un des pivots de l'eucharistie. Il correspond mot pour mot à la terminologie de Cyprien dans sa *Lettre* 63. On trouve des parallèles de cette brève formule christologique notamment dans l'Eucharistie mystique et l'anaphore syro-orientale d'Addaï et Mari<sup>55</sup>: «Et nous, tes serviteurs, qui sommes rassemblés et qui nous tenons devant toi en cette heure, nous avons reçu par tradition la figure (*dmutha*) qui vient de toi». Il est d'ailleurs fort probable que c'est en Syrie, où l'on s'est montré plus qu'ailleurs attentif à souligner l'aspect christologique de l'eucharistie, que ce sont développées ces formules. Cette formule stéréotype, qui concluait l'oblation en tant que «proto-récit», garantit la rectitude, la vérité, de la célébration eucharistique. Elle souligne l'unité symbolique de l'eucharistie, de l'offrande du Christ sur la Croix et de l'Institution. Tout comme chez Cyprien, la Cène est l'origine de la «forme» par laquelle le Christ a voulu que ce sacrifice demeure offert par l'assemblée chrétienne, ainsi que le déclare cette formule tirée d'un sacramentaire du sud de la Gaule (vers 700)<sup>56</sup>:

*Qui formam sacrificii perrenis instituit, <hostiam se> primus obtulit, et a nobis iussit offerri.*

55. SMYTH, «Une avancée œcuménique».

56. A. DOLD, *Das Sakramentar in Schabcodex M 12 sup. der Bibl. ambrosiana. Mit altspanischen Formelgut in gallischen Rahmenwerk*, Beuron, 1952 (coll. «Texte und Arbeiten» 43), p. 6\*.

Ou de manière plus éliptique, cette *prex* issue des matériaux italiens de type gallican du Gélisien ancien<sup>57</sup>: *Qui seipsum pro nobis obtulit immolandum* [Gev 482]. C'est bien le vocabulaire de Cyprien: *sacrificium patri se ipsum primus obtulit et hoc fieri in sui commemoratione praecepit* [Ep. 63, 14]. Il est difficile d'imaginer que Cyprien n'aie pas ici recours à la tradition liturgique qui lui est familière.

D'ailleurs un texte anonyme pseudo-augustinien et antiarien, sans aucun doute écrit en Afrique vers le v<sup>e</sup>/vi<sup>e</sup> siècle et connu grâce à une citation d'Hincmar de Reims<sup>58</sup>, cite justement deux versions de ce récit: *pridie quam pateretur, formam sacrificii instituit et qui formam sacrificii perennis instituit*. L'auteur nous les présente comme des formules liturgiques normatives dont il prétend tirer un argument d'autorité. Ce contexte nous assure que le *Qui formam* jouissait d'une universalité et d'une antiquité que confirment d'ailleurs les sacramentaires de type gallican, dont les *post sanctus* (mais aussi les *contestationes* et quelques *post mysterium*) comportent un grand choix de ces récits non-scripturaux<sup>59</sup>, à l'exemple de cette formule préservée dans la *contestatio* Go 514 et à la conclusion de l'anaphore «gallicane» du jeudi saint milanais:

Qui formam sacrificii salutis<sup>60</sup> perennis instituens hostiam se primus obtulit et primus docuit offerri [Go 514/Sacr. Biasca 445].

En somme, le *Qui formam* met en perspective l'Institution, le sacrifice du Christ qui s'immole lui-même librement au Père, l'oblation présentée par l'assemblée et enfin le *sacrificium laudis*. Cette prière d'action de grâce offerte par l'Église constitue donc la «forme», la «figure» instituée et

57. L. C. MOHLBERG, *Liber Sacramentorum Romanum Aecclesiae Ordinis Anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316, Paris B.N. lat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*)3, Rome, 1981 («*Rev. Eccl. Doc.*, Ser. Maior» 4).

58. Cette citation (E. DEKKERS, *Clavis Patrum Latinorum*3, Steenbruge, 1995, n° 378) se trouve, à la suite d'un extrait d'Augustin, *In Ps. LXXXV*, dans le *De una et non trina deitate* (PL 125 col. 607 B-611 B), voir G. MORIN, «Une particularité du *Qui pridie* en usage en Afrique au ve/vie siècle», *Revue Bénédictine* 41 (1929), p. 70-73. L'anonyme s'efforce de montrer que l'eucharistie est offerte à la Trinité toute entière. Or à cette époque, une polémique s'est engagée en Afrique avec les ariens sur cette question, comme en témoignent le *Contra Fabianum* et l'*Ad Monimum* de Fulgence de Ruspe. En outre, l'anonyme cite un Symbole baptismal vraisemblablement africain.

59. DOLD, *Das Sakramentar*, p. 36-37; PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 18-19; KI. GAMBER, «“Qui formam sacrificii...” Eine eucharistische Urformel in der altgallikanischen Liturgie», repris dans *Beracha*, Ratisbonne, 1986 (coll. «*Studia Patristica et Liturgica*» 16), p. 77-83; voir par exemple: Mnc 158; Go 30; 228; 291 (// Mgv 206); Go 316 (// Mgv 245); DOLD, *Das Sakramentar*, p. 30\* (// M. FÉROTIN, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*2, Rome, 1995 [Bibl. «*Ephemerides Liturgicae*» 78], 607); LMS 654; 744; 1127 et 1367 (// Mnc 49); *Sacr. Biasca* 446 (// J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien d'après ses principaux manuscrits I, Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*2, Fribourg/CH, 1979 [coll. «*Spicilegium Friburgense*» 16], § 332).

60. *salutis om Go*



enseignée par le Christ au jeudi saint, selon laquelle le rite sacrificiel devra être désormais offert par ses disciples au Dieu Père, à la place des oblations sanglantes d'animaux dépourvus de raison que prescrivait l'ancienne Loi. Le *Qui formam* apparaît bel et bien, comme un récit de l'institution complet —mais non-scripturaire.

Avant l'introduction du *Sanctus*, le *Qui formam* et le récit de la Cène concluaient la louange de la prière eucharistique. Ce schéma subsiste intact dans un certain nombre de formulaires qui montrent que le *Qui formam* supposait en outre au préalable une recommandation du sacrifice venant d'une part achever la narration de l'action de grâce et de l'autre introduire le récit non-scripturaire, autant que ce dernier, en proposant une brève anamnèse de l'institution du sacrifice eucharistique, prolonge un acte d'offrande. C'est le cas par exemple de cette *prex* gallicane du Gélisien ancien:

Agentes igitur indefessas gratias sanctamque munificentiam praedicantes, maiestati tuae haec sacra deferimus quae nobis ipse salutis nostrae auctor Christus instituit [Gev 589].

Le *Qui formam* gallican reflète la même christologie que Cyprien selon qui «notre sacrifice correspond à la Passion» [Ep. 63, 9]. La Passion qui, d'ailleurs, inclut l'institution de l'eucharistie: *quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim domini sacrificium quod offerimus* [§ 17]<sup>61</sup>. L'eucharistie est mémorial de la Passion qui symbolise l'intégralité du mystère pascal<sup>62</sup>:

[...] «faites ceci [...] jusqu'à ce qu'il vienne» [1 Co 11, 23-26]. S'il est prescrit par le Seigneur, confirmé et transmis par son Apôtre, qu'à chaque fois que nous buvons en mémorial du Seigneur, nous faisons ce que fit le Seigneur (*in commemorationem domini, hoc faciamus quod fecit et dominus*), nous voyons que nous n'observons pas ce qui nous fut commandé, nous ne faisons pas ce que le Seigneur fit (*nisi eadem quae dominus fecit nos quoque faciamus*), si nous ne suivons pas l'enseignement divin en mêlant le calice [Ep. 63, 10].

Quant à nous, nous célébrons la Résurrection du Seigneur le matin. Et parce que nous faisons (*facimus*) mention de sa Passion dans tous nos sacrifices —la passion du Seigneur étant, en effet, le sacrifice que nous offrons (*offerimus*)—, nous ne devons rien faire d'autre que ce qu'il a fait (*fecit facere debemus*). L'Écriture nous dit d'accomplir ce que le Seigneur a fait immuablement, chaque fois que nous offrons le calice en mémorial du Seigneur et de sa Passion (*quotienscumque calicem in commemorationem domini et passionis eius offerimus, id quod constat dominum fecisse faciamus*) [§ 16-17].

L'anamnèse démonstrative des *post mysterium* gallican, qui dépend d'une conclusion paulinienne du *Qui pridie* analogue à celle du récit romain,

61. Voir SAXER, p. 253, n. 213.

62. De même, AUGUSTIN, *En. in Psalm. 109*, 11.

comme le démontre le récit de l'institution du *Monacensis* (§ 15)<sup>63</sup>, reflète également ces textes de Cyprien selon lesquels l'Eglise effectue ce (*haec*)<sup>64</sup> que le Christ a institué, et obéit à l'ordre du Christ de «faire ceci» en mémorial de sa Passion:

Haec facimus, haec celebramus tua, domine praecepta seruantes et ad communionem inuiolabilem, hoc ipso quod corpus domini sumimus, mortem dominicam nuntiamus [Sac. Biasca 450].

Haec facimus, domine sancte pater, omnipotens aeterne deus, commemorantes et celebrantes passionem unici filii tui Iesu Christi [Go 5].

Ces anamnèses commémorent certes la Passion (et elle seule), mais consistent en premier lieu en une affirmation solennelle de ce que l'Eglise, en célébrant l'eucharistie en mémoire de la Passion, accomplit fidèlement le précepte de l'institution du Seigneur. Cette affirmation possède d'ailleurs une emphase propre à sa famille eucharistique, que confèrent un démonstratif (*haec*) et le mode indicatif (*facimus*) par rapport au participe présent (*commemorantes*). Plus qu'une anamnèse, au sens strict, ces *post mysterium* sont une protestation de fidélité à l'économie rédemptrice, un acquiescement au précepte de la Cène en tant que celle-ci est un sacrifice de louange offert en mémorial de la Passion incluant cette même institution. Ils soulignent, de même que le *Qui formam*, que l'institution du Christ à laquelle l'Eglise obéit, consiste à recevoir en mémorial de la Passion, *ad communionem inuiolabilem*[...] *mortem dominicam nuntiamus* [Sac. Biasca 450], le pain et la coupe offerts en sacrifice eucharistique, *figura* de la passion du Christ.

Il est difficile de dire si Cyprien connaissait déjà l'anamnèse, mais cela n'a rien d'impossible car l'anaphore d'Addaï et Mari possède une anamnèse, malgré l'absence de récit. L'Afrique au v<sup>e</sup> siècle devait encore connaître des *post mysterium* qui ne commémorent que la seule Passion. Augustin souligne que l'eucharistie est reçue *ad salutem spiritalem in memoriam pro nobis dominicae passionis* [De trinitate III, 4, 10]. De même, quelques décennies plus tard, Fulgence de Ruspe:

Chaque fois que vous mangerez ce pain et boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne [1 Co 11, 23-26]. Et donc, on offre le sacrifice, annonçant ainsi la mort du Seigneur, tandis que le mémorial de celui qui rendit l'âme pour nous est accompli (*sacrificium offertur, ut mors domini annuntietur, et eius fiat commemoratio, qui pro nobis posuit animam suam*) [...] Car le Christ est mort pour nous par charité, et, lorsqu'au moment du sacrifice, nous faisons le mémorial de sa mort, nous demandons le don de la

63. M.-S. GROS, «El "Qui pridie" del sacramentari gallica München CLM 14429», *Revista Catalana de Teologia* 13 (1988), p. 371-385.

64. Cette manière démonstrative de parler (PINELL, *Anamnesis y epiclesis*, p. 104-108) est caractéristique de la *post mysterium* gallo-ibérique; voir par exemple Go 57, 100, 154 et 431; Mo 31; LMS 645, 654, 663, 672, 700, 727, 1120, 1164, 1377, 1404, 1313 et 1422.

charité par l'avènement du Saint-Esprit (*cum tempore sacrificii commemorationem mortis eius facimus, caritatem nobis tribui per aduentum sancti spiritus postulamus*) [...] [*Contra Fab.* 28, 17].

Le récit de l'institution scripturaire gallican (de même que celui du canon romain qui est tributaire du gallican), tel qu'on le trouve dans le *Monacensis*, met en évidence le lien de la liturgie occidentale avec l'Afrique, et notamment avec le vocabulaire de la *Lettre 63* de Cyprien<sup>65</sup>. Mais cette dernière ne nous donne aucune preuve explicite de l'utilisation d'un récit de l'institution scripturaire. Du reste, dans l'hypothèse où l'anaphore africaine intégrerait alors un récit, on peut se demander pourquoi Cyprien ne s'appuie pas sur une formule et un usage qui lui fourniraient contre les aquariens une arme polémique redoutable. Il est vraisemblable qu'un tel récit ne s'était pas encore implanté dans la liturgie eucharistique.

### L'ÉPICLÈSE

Quant à la célèbre épiclese pneumatique de type gallican qui réclame une *eucharistia legitima*, si l'origine africaine de la locution ne fait aucun doute, on peut difficilement supposer que l'invocation elle-même date de l'époque de Cyprien, étant donné que l'épiclese semble seulement s'être développée en Syrie à cette époque. Il semble plus probable qu'elle se soit implantée dans la liturgie occidentale sous cette forme particulière, peu après, à l'imitation de la liturgie orientale.

Une des pétitions principales de la *post mysterium* est une demande que l'eucharistie soit «légitime», au sens de «valable», «vraie», «authentique», «juste»; c'est-à-dire que celle-ci soit vraiment conforme à l'institution du Seigneur tant du point de vue de la communauté des fidèles que de celui du rite en lui-même. On notera le maintien dans l'épiclese du terme grec latinisé *eucharistia* dont les occurrences sont rares ailleurs en Occident:

[...] uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas et sancti spiritus tuore profundas, ut accipientibus uniuersis legitima sit eucharistia <sup>66</sup> [*post mysterium Mo 46*].

Or ce concept, comme l'a montré Pinell, est bien attesté chez les auteurs africains:

[Tout cela], excepté les prières légitimes (*legitimis orationibus*) qui se font sans qu'il soit nécessaire de les conseiller au début de l'aube et de la nuit<sup>67</sup> [TERTULLIEN, *De or.* 25].

65. Voir E. C. RATCLIFF et A. H. COURATIN, «The Early Roman Canon Missae», *Journal of Ecclesiastical History* 20 (1969), p. 211-224.

66. Ces *post mysterium* utilisent toutes le terme d'*eucharistia legitima*: Go 57, 154 et 271; Mo 31 et 65; Fragm. Bickell 3 (MOHLBERG, *Missale Gallicanum Vetus*, p. 95-96); DOLD, *Das Sakramentar in Schabcodex M 12*, p. 30\* (// LMS 607).

67. À propos de ce texte, J. PINELL, «El numero sagrado de las horas del oficio», dans *Misc. Lercaro II*, Rome, 1967, p. 911-913 et R. F. TAFT, *La Liturgie des Heures en Orient et en Occident*, trad. de l'anglais, Turnhout, 1991, p. 30-32.

Il apparaît donc que le sang du Christ n'est pas offert si le vin manque au calice, et que le sacrifice du Seigneur n'est pas célébré d'une sanctification légitime (*sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari*) si notre oblation et notre sacrifice ne répondent pas à la Passion [CYPRIEN, *Ep.* 63, 9].

[...] ils prétendent choisir et préférer l'immersion sordide et profane des hérétiques, au vrai, unique et légitime (*uero et unico et legitimo*) baptême de l'Eglise catholique [...] [*Ep.* 71, 1]<sup>68</sup>.

Il s'agit d'une traduction de *bebaia eucharistia*<sup>69</sup>, qui est attesté chez Ignace d'Antioche, à propos de la nécessité que l'évêque préside l'unique assemblée eucharistique:

Que cette eucharistie seule soit regardée comme légitime (*bebaia eucharistia*)<sup>70</sup>, qui se fait sous [la présidence de] l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ-Jésus, là est l'Eglise catholique<sup>71</sup> [*Aux Smyrn.* 8, 1-2].

L'épiclese eucharistique de type gallican, en implorant une célébration «légitime», c'est-à-dire «authentique», demande donc que le sacrifice de l'Eglise soit conforme à celui que le Christ a institué et accompli. L'eucharistie «vraie», c'est donc avant tout une eucharistie offerte par tous dans la fraternité ecclésiale, méritant de ce fait d'être bénie:

Te oramus uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas et sancti spiritus tui rore perfundas ut sit omnibus eucharistia legitima [Go 271].

Demander que *cela soit pour nous une eucharistie légitime*, c'est prier pour que ce rite exprime l'offrande par les participants d'un sacrifice spirituel sincère et véritable. Ainsi, dans l'eucharistie se réalise une pleine unité du Christ et de son corps. L'assemblée qui n'est pas dans l'unité, dans la charité fraternelle, n'offre pas d'«eucharistie légitime». On peut penser que dans le contexte ecclésial troublé par des schismes divers de l'Afrique des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, une telle demande se soit liée à l'épiclese. C'est d'autant plus vraisemblable qu'à l'origine l'épiclese est surtout une prière sur l'assemblée offrante, et qu'elle s'intègre (voire se subsitue dans bien des cas) aux antiques intercessions juives de l'anaphore.

D'ailleurs, le même texte de Fulgence cité plus haut, suggère bien que ce dernier récitait une épiclese pneumatique de ce type après la grande prière d'action de grâce

68. Voir aussi *Ep.* 73, 24 et *Ep.* 74, 2; ou encore OPTAT, *Adu. Don.* II, 12, 1.

69. P. CAMELOT, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres. Martyre de Polycarpe*, Paris, 1969 (SC 10), p. 83 (n. 3) et 139, traduit *bebaios* («solide/assuré» au sens premier) par «légitime», mais comme le signale MAZZA, *L'Action eucharistique*, p. 113, n. 1, «authentique» serait préférable.

70. Voir aussi *Ad Magn.* 4, à propos des « assemblées qui ne sont pas légitimes (*mè bebaios*) et ne sont pas selon l'ordre ».

71. CAMELOT, p. 139; à propos du lien entre légitimité de l'eucharistie et catholicité de l'Eglise, K. HEIN, *Eucharist and Excommunication. A Study in Early Christian Doctrine and Discipline*, Francfort/M. - Berne, 1973, p. 211-216.

[...] lorsqu'au moment du sacrifice, nous faisons le mémorial de sa mort, nous demandons le don de la charité par l'avènement du Saint-Esprit (*cum tempore sacrificii commemorationem mortis eius facimus, caritatem nobis tribui per aduentum sancti spiritus postulamus*) [...] en priant ainsi avec des supplications pour recevoir nous aussi, par la même charité par laquelle le Christ daigna être crucifié, la grâce du Saint-Esprit afin que nous puissions être crucifiés au monde et que le monde soit crucifié pour nous [*Contra Fab.* 28, 17]<sup>72</sup>.

Fulgence mentionne une épiclese pneumatique ecclésiale, dotée d'une dimension eschatologique qui pourrait laisser supposer à première vue une parenté avec celles des anaphores alexandrines de Saint Marc ou de Sérapion (avec l'utilisation commune du mot «avènement»). Cependant, l'épiclese pneumatologique occidentale non-romaine comporte elle aussi cette dimension eschatologique. En effet, outre l'eucharistie légitime, elle demande à Dieu d'«infuser» son Esprit, comme ici: *obsecrantes ut infundere*<sup>73</sup> *digneris spiritum tuum sanctum supra haec sollempnia, ut fiat nobis legitima eucharistia* [Go 154; LMS 854]<sup>74</sup>. Le choix du verbe «infuser» se réfère au discours de Pierre dans Ac 2, 17 (citant Jl 3, 1): *In nouissimis diebus dicit dominus, effundam de spiritu meo super omnem carnem* [leçon africaine d'après la *Passio Perpetuae* 1, 4]<sup>75</sup>.

#### EN GUISE DE CONCLUSION

Ce large écho de la tradition africaine au sein de l'euchologie occidentale, prise dans son ensemble, justifie pleinement l'hypothèse proposée par Pinell d'un fonds africain commun à toute l'euchologie occidentale. Le fait que les communautés de Gaule et d'Espagne aient été moins soumises aux influences orientales que l'Italie romaine, les aura certainement encouragées à opter pour une euchologie d'expression latine peu de temps après l'Afrique, voire à la même époque— les Eglises de Gaule et d'Espagne, dès le début du IV<sup>e</sup> siècle, paraissent déjà entièrement latines. En adoptant une liturgie acculturée, la Gaule, l'Espagne et l'Italie du Nord se seront dotées de formulaires stables et normatifs, issus ou imités de la première Eglise latine, l'Eglise d'Afrique.

72. Voir également *Ad Monimum* II, 9, 10 et 10, 1; et déjà AUGUSTIN, *De trinitate* III, 4, 10, ainsi qu'OPTAT, *Aduer. Donat.* VI, 6, 1, comme l'avait déjà noté S. SALAVILLE, «L'épiclese africaine», *Échos d'Orient* (1941-1942), p. 268-282.

73. *infundere*] *inmiscere* *Go 154*

74. Voir aussi par exemple *Mo 31* (//*Go 271*); 46; 55 (// *LMS 1377*); DOLD, *Das Sakramentar in Schabcodex M 12*, p. 40\*; *libelus palimpseste Sangalensis 908* (A. DOLD, *Palimpsest Studien* I, Beuron, 1955 [«Texte und Arbeiten» 45]); *Mnc 150*; *Go 527*; *LMS 1111*; 1403; *Engolismensis 216...*

75. M. SMYTH, «La demande de l'«infusion de l'Esprit» propre à l'épiclese latine non romaine, Pacien de Barcelone et Ambroise de Milan», *Miscellanea Liturgica Catalana* 13 (2003), p. 11-19.

Ces églises ont donc adopté, des matériaux anaphoraux communs avec l'Afrique. La louange offerte à Dieu dont témoigne l'exorde du *De opere et eleemosynis* de Cyprien montre que la grande prière eucharistique, elle-même, est issue d'un modèle africain, qui lui même est tributaire d'anaphores syriennes archaïques, au caractère christologique prononcé. L'accroche du récit de l'institution (*Qui formam sacrificii instituit*), l'essentiel de la *post mysterium*, c'est-à-dire l'anamnèse de la seule Passion et l'épiclese, plongent leur racines en Afrique (sans parler de l'*oratio communis*, des diptyques et de la *post nomina* qui n'appartiennent pas à l'anaphore). Il est très probable que la *commendatio oblationis* le devait aussi, mais nous n'en avons pas de vestige dans la littérature des Pères africains. La Gaule et l'Espagne partagent donc avec l'Afrique la charpente et la substance de leur euchologie, mais sans jamais avoir fait le choix d'une forme unique définitivement codifiée, contrairement aux églises orientales ou à Rome. Il est particulièrement remarquable que les éléments les plus stables de l'anaphore occidentale non-romaine, c'est-à-dire les prières qui seront relativement épargnées par l'irruption du principe de variabilité liturgique, fassent appel à des concepts propres à la tradition africaine.