

ramène à une époque antérieure à Serge I^{er}, celle de l'introuvable nous ferait remonter au delà de Célestin I^{er} qui, entre 422 et 423, si certaines paroles du *Liber pontificalis* (1) peuvent s'interpréter en ce sens, en aurait introduit le chant dans la messe romaine. Une datation curieuse, tout en n'étant que relative, peut être faite pour l'omission de la doxologie trinitaire dans les répons à partir de la Passion et à la fin des psaumes pendant le *Triduum sacrum*. La forme la plus courte de cette doxologie (le simple *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*) la plus généralement employée par le rite mozarabe et à Rome, dans les répons, est évidemment plus ancienne que la forme développée par l'adjonction du *Sicut erat*. On peut en conclure, semble-t-il, que tout le temps de la Passion eut la force de résister à l'introduction de la formule ancienne tandis que le seul *Triduum sacrum* aurait pu encore s'opposer à l'invasion de la plus récente.

(1) Éd. DUCHESNE, I, p. 230.

III

LA STRUCTURE DES GRANDES UNITÉS LITURGIQUES

Nous nous sommes d'abord entendus sur quelques lois de l'évolution liturgique que le procédé comparatif permet de déduire des faits. Dans les chapitres qui suivent, nous allons essayer de donner une idée de l'importance que le procédé comparatif peut avoir pour l'exploration des divers domaines du vaste champ des études liturgiques.

Nous commencerons par étudier la structure de ces unités liturgiques d'étendue plus ou moins considérable, que l'on appelle, en grec, du nom d'*ἀκολουθία*, de *tesmestá* en syriaque, d'*ordo* en latin. Ces structures, soit en leur état définitif, soit à un moment déterminé de leur évolution, sont très souvent le résultat d'un développement fort compliqué. Montrer quelles en sont les tendances directrices, séparer les couches anciennes de celles qui sont plus récentes, reconstituer l'état primitif souvent complètement méconnaissable, telle est la tâche de l'historien de la liturgie comparée. En vertu de la loi qui veut que l'évolution liturgique aille du simple au plus compliqué, les formes les plus sobres seront réputées les plus anciennes. De plus, on considérera aussi comme anciens les phénomènes qui se trouvent avec le même sens, la même fonction et à la même place dans tous les rites chrétiens, ou tout au moins dans un nombre assez considérable d'entre eux, surtout si ces phénomènes ont des parallèles dans la liturgie synagogale. On jugera de même un fait qui a un parallèle juif, même s'il est limité à peu de

rites chrétiens, voire à un seul. Par contre nous tiendrons pour récents tous les phénomènes particuliers à un seul rite ou à quelques-uns, mais dépourvus de tout parallèle synagogal. On portera le même jugement sur ceux qui, bien que tout à fait ou presque universels, changent de sens, de place ou de fonction d'un rite à l'autre.

§ I.

Pour illustrer la valeur de la méthode comparative dans le domaine que nous venons de définir, considérons d'abord l'office divin, dont l'histoire ne pourra être écrite qu'en ayant recours aux procédés de comparaison. Sans eux, on restera toujours dans la ligne de la *Geschichte des Breviers* de dom Suitbert BÄUMER (1), ou de l'*Histoire du Breviaire romain* de Pierre BATIFFOL (2). Ces deux livres, pour méritoires qu'ils soient, ne parviennent pas souvent à donner la dernière raison historique des faits. Pour ma part, j'ai tenté d'y arriver dans mon livre *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* (3) et surtout dans mes articles *La riforma del Salterio romano alla luce della storia comparativa delle liturgie* (4).

Dans mon livre sur l'office et l'année ecclésiastique des Syriens-jacobites, j'ai dressé des tableaux où sont comparés les rites jacobite et grec-orthodoxe non seulement avec les renseignements de la *Peregrinatio Aethiopiae* sur le culte de l'ancienne Jérusalem chrétienne, mais encore avec le bréviaire romain et les coutumes de l'ancien monachisme gau-lois si intimement lié avec la Syrie. On peut constater, à

(1) Fribourg-en-Br., 1895. Traduction par D. BIRON, avec index manquant à l'édition allemande, Paris, 1905.

(2) 2^e éd., Paris, 1911.

(3) Paderborn, 1910.

(4) *Roma e l'Oriente*, III, 1911-1912, p. 217-228 et 289-302. Ces articles ont été réunis en brochure dans le 2^e fasc. des *Studi liturgici*, Grottaferrata, 1912.

leur examen, de quelle utilité peut être la structure d'un rite pour expliquer celle d'un autre. Pour éclaircir l'histoire de l'office grec-orthodoxe, le rite arménien qui, à peu de chose près, représente généralement une forme ancienne du rite byzantin, sera plus important encore que le rite syrien. Dans certain cas, on pourra dire la même chose du rite copte. Moins apparenté à ce groupe est le rite syrien oriental des Nestoriens ; mais, il offre, çà et là, des points de contact avec l'ambrosien de Milan. Quant à la configuration des offices romain et monastique, c'est par les usages byzantin, arménien et syrien occidental que souvent on peut l'expliquer. Il y a des cas, d'autre part, où c'est l'Occident qui a conservé avec le plus de fidélité des éléments qu'en Orient nous trouvons dénaturés par des développements souvent bien compliqués.

Très instructif à cet égard, est l'exemple de l'*hexapsalmos*, c'est-à-dire la combinaison des psaumes 3, 37, 62, 87, 102 et 142, qui se trouve au début de l'Orthros grec (1). Il se compose de deux triades de psaumes terminées l'une et l'autre par l'ordinaire *Δόξα ... Καὶ τὴν ... Ἀλληλοῦα, ἀλληλοῦα, ἀλληλοῦα, δόξα σοι ὁ Θεός* après les psaumes 62 et 142. Il est étrange de trouver ici, dans une position bien diminuée, le psaume 62, le fameux *ἑωθινός* ou *ὄρθρινός ψαλμός* de l'antiquité chrétienne, dont l'usage, comme clef de voûte de toute prière matinale, est attesté par saint Jean Chrysostome (2) et par l'auteur du *Πρός Ἀποστόλους* (attribué à saint Athanase) (3). Les *Constitutions apostoliques* lui supposent cette même fonction (4) ; on le retrouve avec un rôle

(1) *Ἐροδόγιον τὸ Μέγα*, édit. rom. (1876), p. 29-35.

(2) *In psalmum CXL*, I (P. G., LV, c. 427).

(3) Ch. 20 (P. G., XXVIII, c. 275).

(4) En l'appelant tout brièvement *τὸν ὄρθρινόν*, L. VIII, 38, 1 (Éd. Funk, I, 546, l. 15 s.).

plus ou moins prépondérant aux matines jacobites (1), maronites (2) et coptes (3), dans l'office de l'aurore des Arméniens (4), dans les laudes monastiques (5) et, autrefois, dans la *novella sollemnitatis* matinale de l'ancien monachisme gaulois (6). Dans l'office romain il ne l'a perdu que lors de la réforme du *Psalterium Romanum* accomplie sous Pie X.

Or, dans le rite arménien, à l'*hexapsalmos* correspond le psaume 3 suivi uniquement de la seconde triade grecque (7). On peut en conclure que c'est un développement nettement secondaire qui a amené en cet endroit l'ancien *éωθινός* et que le psaume 37 a été mis ici pour former la première triade de psaumes et la faire correspondre à la seconde qui, elle, est plus ancienne. Mais cette antique triade elle-même, doit être réputée relativement récente, car, en Occident, nous trouvons ce même psaume 3 comme *directaneus* dans les matines monastiques de saint Benoît, mais seul (8), et, tout aussi seul, dans le *Matutinum* mozarabe (9).

Un autre phénomène de la plus grande importance est le canon des neuf odes qui est comme le noyau de l'*ὄψθος*

(1) A. BAUMSTARK, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn, 1910, p. 122 et mes articles *Das « syrisch-antiochenische » Festbrevier* à citer plus bas, *Der Katholik*, 1902, II, p. 417.

(2) Cf. l'article *Brevier* de PROBST dans le *Kirchenlexikon* de WERTZ et WELTE, 2^e éd. par HERGENRÖTHER et KAULEN, II, c. 1285.

(3) J. MARQUESS OF BUTE, *The Coptic Morning Service*, Londres, 1908, p. 138.

(4) *Breviarium Armenium*, Venise, 1908, p. 165. Le psaume forme ici le noyau de l'office détaché des matines et qui s'appelle *Ad ortum solis*. (5) *Regula S. Benedicti*, 12. Notez qu'ici il est réservé à la *Matutinorum sollemnitatis* (nos laudes actuelles) des dimanches.

(6) Selon le témoignage de Jean Cassien, *De institutione Monachorum*, L. III, 3 (P. L., XLIX, c. 125).

(7) *Breviarium Armenium*, p. 1-6.

(8) *Regula*, 9.

(9) J'ai parlé de façon détaillée de l'usage que l'on fait de ce psaume au rite mozarabe dans mon article *Orientalisches in altpanischer Liturgie*, O. C., S. 3. X, 1935, p. 9 s.

byzantin. Nous voulons parler ici, non de la composition poétique nommée canon dont nous avons déjà fait mention (1) et dont nous aurons encore à nous occuper, mais de la série des odes bibliques elles-mêmes. L'évolution de ce groupe de textes était terminée quand un certain Jean et ce Sophronius qui devait devenir patriarche de Jérusalem visitaient le Mont Sinai et y observaient la forme locale de l'office, visite que raconte le curieux récit publié par PRTRA (2). Ce voyage nous reporte au VI^e siècle et alors déjà des séries semblables étaient partout en usage en Orient comme en Occident (3).

Pour comprendre historiquement leur origine, il faut partir de ce que nous savons des vigiles de l'antiquité chrétienne, surtout de la vigile pascale. Leur structure se retrouve dans la série des douze prophéties romaines du Samedi-Saint avec leurs oraisons et leurs traits, dans les quinze *ἀγγελώγια* correspondants du rite byzantin, dans les séries semblables de leçons que présentent pour le Samedi-Saint l'ancien *Liber Comicus* du monastère de Sinalos, le missel mozarabe définitif et le rite ambrosien ; dans une ancienne source syriaque de Mésopotamie, dont nous aurons encore à parler, mais surtout dans l'ancien lectionnaire arménien dont les rubriques nous permettent de reconstituer la structure des vigiles de Pâques et de l'Épiphanie, telles qu'elles étaient célébrées à Jérusalem vers le milieu du Ve siècle (4). Ces matériaux, qui forment un ensemble

(1) Cf. *supra*, p. 27 et 30.

(2) *Juris ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, I, Rome, 1864, p. 220.

(3) Ce sujet a été traité minutieusement par J. MEARNS dans son livre *The Canticles of the Christian Churches Eastern and Western in early and medieval times*, Cambridge, 1914.

(4) Cf. F. C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 522 et 517. Il y a ici, p. 516-527, la traduction anglaise des rubriques et l'indication des péripécies de ce document d'une importance tout à fait singulière. Quant à la date donnée dans le texte, cf. mon article *Das Alter der Peregrinatio Aethiopiae*, O. C., N. S., I, 1911, p. 32-76, notamment les p. 62-65.

ble assez vaste, nous permettent de conclure que, primitivement, la vigile pascale et même la vigile des simples dimanches comprenaient douze leçons ; après la sixième, prenait place le cantique de Moïse dans l'Exode, et après la douzième, le *Benedicite* des trois Jeunes Gens. Ce sont donc ces deux cantiques qui ont été les premiers employés par la liturgie chrétienne et c'est de ce point de départ que les cantiques se sont frayé leur voie dans l'office matinal. Un fragment de papyrus du Fayoum est couvert au recto d'un morceau du texte du chapitre XV de l'Exode et au verso d'un fragment du *Benedicite* : c'est un feuillet d'un ancien livre d'office égyptien où les deux cantiques se suivaient (1). Ils ont encore place actuellement dans l'office nocturne des Coptes (2) où ils ne sont séparés que par le psaume 135, et ils occupent une place correspondante dans le formulaire dominical des laudes ambrosiennes (3). La présence du seul *Benedicite* à la fin de l'office de nuit des Maronites (4), aux matines dominicales des Nestoriens (5), dans l'*Ordo ad celebrandos nocturnos* des dimanches et des fêtes des anciens moines espagnols (6) et au commencement des matines arméniennes (7), pourrait être une réduction d'un même état primitif.

(1) Publié par W. E. CRUM, *Coptic Monuments brought from the Fayoum by Finders Petrie*, Londres, 1893, p. 12-16.

(2) *Theotokia*, p. 23-27 et 33-38.

(3) W. C. BISHOP, *The Mozarabic and Ambrosian Rites*, Londres, 1924, p. 102-103.

(4) *Officium feriale*, par exemple pour le dimanche, p. 37-40. Il y a ici un *Eniáná* (cf. infra, p. 121) propre qui doit être combiné avec la récitation du cantique des trois Jeunes Gens.

(5) *Breviarium Chaldaicum*, p. 36 s. et *East Syrian Daily Offices*, p. 169.

(6) Cf. *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, p. LXIII. Le texte du *Benedicite*, c'est-à-dire de la 8^e ode byzantine y est précédé de celui de la 7^e et le texte entier commence par ces mots : *Benedictus es, Domine Deus*. C'est la même union que nous observons encore aux anciennes vigiles pascales du rite byzantin, *Τριώδιον*, p. 755-758.

(7) Comme nous venons de l'observer en Espagne, ce texte est encore ici réuni à la 7^e ode byzantine : *Breviarium Armenium*, p. 92-96.

D'autre part, l'addition des cantiques néotestamentaires est manifestement de caractère secondaire. Ces cantiques sont encore absents chez les Nestoriens, dans le rite copte et dans le *matutinum* des anciennes cathédrales espagnoles. De plus leur nombre varie : nous trouvons les trois textes dans l'*Ordo ad celebrandos nocturnos* de l'Espagne visigothique que nous venons de citer (1) et, coïncidence curieuse, dans le rite arménien (2) ; le rite byzantin nous offre le *Magnificat* et le *Benedictus* réunis (3) ; le seul *Magnificat* est admis dans les deux rites de la Syrie occidentale (4) comme autrefois au vieux rite gaulois (5) et le seul *Benedictus* à Rome, à Milan (6) et dans l'office bénédictin (7). Variable également est la place de cet élément néotestamentaire : généralement il suit immédiatement les cantiques de l'Ancien Testament ; dans le rite ambrosien il les précède, tandis que dans les rites romain et monastique il les suit, mais pas immédiatement.

Quant à l'élément biblique primitif, les cantiques de l'Ancien Testament, nous constatons un fait que nous désignerons par le terme de « mobilisation ». Dans les matines des cathédrales d'Espagne, le premier des deux cantiques, celui de l'Exode, est généralement remplacé par un autre

(1) Cf. supra, p. 40. Cependant ces *tria Cantica* sont ici tout à fait séparés des soi-disant *Benedictiones*, le grand cantique des trois Hébreux commençant, comme nous venons de le dire, par ces mots : *Benedictus es, Domine Deus*.

(2) *Breviarium Armenium*, p. 98 s.

(3) *Ἐπιόδιον τῷ Μόσα*, éd. rom., p. 51.

(4) Voir pour le rite jacobite *Festbriefe und Kirchenjahre*, p. 124-126 et, pour le rite maronite, *Officium feriale*, par exemple l'office du dimanche, p. 48-50. L'un et l'autre combinent un *Eniáná* avec le texte biblique.

(5) Cf. la *Règle de S. Aurélien* qui semble prescrire le chant du *Magnificat* au moins pour les dimanches et les *maiores festivitates*, P. L., LXVIII, c. 393.

(6) Cf. W. C. BISHOP, *o. c.*, p. 102.

(7) C'est au moins ainsi que la pratique actuelle interprète les mots *Canticum de « Evangelia »* de la Règle, ch. 12 et 13. Elle emploie encore la même expression pour désigner le cantique des vêpres, ch. 17.

cantique biblique, selon les exigences de l'année liturgique, sauf, et cela est significatif, dans l'octave de Pâques et aux dimanches de tout le temps pascal (1). A Rome on doit avoir bientôt réduit à un seul les deux cantiques primitifs et adopté un texte spécial pour chacun des jours de la semaine. Cette ordonnance fut celle qu'adopta saint Benoît, comme il le dit expressément dans sa Règle (2). En Orient, on conserva les deux cantiques, mais le premier varia avec les jours de la semaine, tandis que le *Benedicite* était dit chaque jour : cet état de choses est encore conservé par le rite byzantin au temps du Triode (3). Enfin, il arriva que l'on récita chaque jour les sept cantiques destinés aux sept jours de la semaine, tout en les faisant suivre du *Benedicite* et des cantiques néotestamentaires. C'était l'usage observé au Sinaï aux temps de Jean et de Sophronius (4) et c'est ce qui donna naissance au canon poétique.

Entre le cantique variable de chaque jour de la semaine et le *Benedictus*, les laudes monastiques et, autrefois, les laudes romaines intercalaient les trois derniers psaumes du psautier, dits *αἶνοι* au rite byzantin, qui, en Occident, ont donné leur nom de *laudes* à toute la fonction. Jusqu'en l'an

(1) Pour les offices de ces jours, cf. le *Breviarium Gothicum*, P. L., LXXXVI, c. 616-660. [Pour l'histoire des cantiques bibliques, cf. H. SCHNEIDER, *Die biblischen Oden*, dans *Biblica*, XXX, 1949, p. 28-65 ; 239-272 ; 479-500.]

(2) *Regula*, 13. Il établit que le samedi on divisera en deux le cantique du Deutéronome et il poursuit : *Nam ceteris diebus canticum unumquodque die suo ex Prophetis, sicut psalmi Ecclesie Romanae, dicantur.*

(3) Cf. par exemple la première semaine du carême dans le *Τριῳδίου*, éd. tom., p. 113-221. Ce terme désigne communément dans l'usage grec, le *Τριῳδίου* *κατανυκτικόν* contenant les offices de la période quadragesimale et de la semaine sainte. Jadis l'usage dont il est question aura sans doute été en vigueur même au temps pascal et pendant l'octave de la Pentecôte, comme le donne à entendre le nom de *Τριῳδίου χαριστικόν* porté par le livre que, selon l'usage grec, on appelle plus communément *Πεντηκοστήριον* et qui renferme les offices de cette période liturgique.

(4) Cf. *supra*, p. 39.

1911, rien, dans la liturgie chrétienne, n'a été aussi absolument universel que cet usage dans l'office matinal et, sans doute, cette universalité est un héritage du culte synagogal. Au milieu du second siècle chrétien en effet, Rabbi José Bar-Chalaftha, parlant de l'emploi des six derniers psaumes, déclare que cette pratique n'est pas encore considérée comme obligatoire chaque jour (1). C'est que cette récitation avait sa place primitive à la prière matinale du sabbat, place que les trois derniers psaumes occupaient certainement déjà au temps de Notre-Seigneur et auxquels la synagogue devait ajouter les trois précédents. Aux réformateurs du *Psalterium Romanum* revient donc l'honneur d'avoir brisé l'universalité d'un usage liturgique qui a été suivi, on peut le dire, par le divin Rédempteur lui-même pendant son séjour terrestre.

Nous venons de voir un usage des plus anciens temps chrétiens universellement conservé. On peut aussi suivre, pour ainsi dire des yeux, l'extraordinaire extension d'un phénomène partant d'un centre bien déterminé. C'est ainsi que l'étendue de la psalmodie qui, dans la première prière du jour, précédait le groupe des cantiques et des laudes, était très variable selon les lieux et les milieux. Nous aurons à revenir sur la récitation, chaque nuit, de tout le Psautier. Les nombres de dix-huit, vingt ou trente psaumes sont attestés par Jean Cassien pour ce qu'il appelle l'Orient (2). Quant à saint Pacôme, inspiré par un ange, comme le veut une pieuse tradition, il se contentait d'une série de douze psaumes et de douze oraisons (3), règlement qui, en

(1) Ce renseignement se trouve dans le *Talmud babylonien*, *Sabbat*, 118 b. Cf. I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst*, Leipzig, 1913, p. 82.

(2) *De Institutis coenobiorum*, II, 2 (P. L., XLIX, c. 78).

(3) Cf. *Bios τοῦ μακαρίου Παυλοῦ*, 5 (Éd. J. BOUSQUET et F. NAV, *Recueil de monographies*, II, p. 144, dans P. O., IV, p. 428). [Ce texte n'est qu'un remaniement qui dépend de l'Histoire Lausiaque, cf. F. HALKIN, *Sancti Pachomii vitae graecae*, Bruxelles, 1932, p. 85*.] Jean Cassien,

quelque façon, doit se trouver en rapport avec la douzaine de leçons de l'ancienne vigile. En Égypte, patrie de Pacôme, son influence a été si forte, que chaque partie autonome de l'office comporte, en principe, le chiffre de douze psaumes (1). Ce même nombre se voyait autrefois dans l'office romain avant la tempête réformatrice de 1911 et dans l'ancien *Ordo post nocturnos* du monachisme espagnol (2), comme il se trouve encore aujourd'hui dans les deux groupes de six psaumes de l'office nocturne monastique (3). C'est évidemment l'influence pacômienne dont nous constatons ici l'action en Occident.

Signalons encore la coutume de lire un texte évangélique à l'office soit de nuit, soit du matin, soit enfin à toute autre place de l'office divin. On fait cette lecture à l'office matinal ou nocturne dans le rite grec orthodoxe (4), chez les Arméniens (5), dans les offices romain et monastique (6), chez les Jacobites (7) et chez les Coptes (8). Chez ces deux der-

1. c., 5 et 6 (P. L., l. c., c. 84 s.), atteste cette structure même pour les vêpres, et le texte latin de la vie de Pacôme, 22 (P. L., LXXIII, c. 243), le fait pour les trois parties de l'office pacômien : vêpres, nocturne et matines.

(1) J. MARQUESS OF BUTE, *The Coptic Morning Service*, Londres, 1908, p. 142, 145, 149, 153 et 157. Un nombre plus élevé de psaumes ne se trouve qu'à l'office du matin, p. 138. Si, au contraire, la première partie de l'office de minuit n'a que neuf psaumes, (l. c., p. 165), dont le dernier est le long Ps. 118, on devra supposer qu'autrefois celui-ci aura été divisé en quatre parties.

(2) Selon trois manuscrits : cf. *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, éd. M. FÉROUX, Paris, 1912, p. LXIV. C'est même la structure de l'office antérieur *mediam noctem* de la *Règle de S. Fructueux*. Cf. mon article *Orientalisches in der altspanischen Liturgie*, O. C., S. 3, X, 1935, p. 6 s.

(3) *Regula*, c. 9, 10 et 11.

(4) *Εὐχολόγιον τῶ Μέρᾳ*, éd. rom. p. 26.

(5) *Breviarium Armenium*, p. 102 et CONYBEARE, p. 457.

(6) *Regula*, c. 11.

(7) *Festbrevier und Kirchenjahr*, p. 133 s.

(8) J. MARQUESS OF BUTE, *o. c.*, p. 138 et les indications des textes *Qitâb dâni al-Samhasâr al-Qûtât*, Le Caire, 1894.

niers peuples, outre un évangile matinal, il y a un évangile à vêpres et même, chez les Jacobites, un évangile à l'office de nuit, au moins aux jours les plus solennels (1). Très variable est aussi la place qu'occupe cette lecture dans le schéma de l'office matinal des différents rites et cela suffit pour exclure la possibilité de la considérer comme un legs de l'époque chrétienne primitive (2). Il est significatif pourtant

(1) Cf. pour le rite copte, les indications de ḤABAŠI et, pour les Jacobites, *Festbrevier und Kirchenjahr*, p. 116-148 s.

(2) La lecture évangélique précède généralement la récitation du Ps. 50 dont l'emploi matinal est attesté la première fois en Cappadoce par S. Basile, *Lettre* 207 (P. G., XXXII, c. 764), tandis qu'il était universel en Italie à l'époque de Jean Cassien, *Instittuta*, 3, 6 (P. L., XLIX, c. 136). Cette disposition s'observe dans les rites byzantin actuel, arménien, monastique et même urbain de Rome, où, cependant, les dimanches hors de l'Avent et du temps de la Septuagésime ainsi que les jours de fête, le Ps. 50 a été remplacé à une époque très ancienne par le Ps. 92. Le bloc entier de ces deux morceaux avait sa place primitive avant le canon dans les Églises de langue grecque et c'est avant le cantique de l'Ancien Testament que nous le retrouvons aux systèmes bénédictin et romain. Dans le *Typhikon hiéronymitain pour la Semaine Sainte et la Semaine Pascale* publié par PAFADOFOULOS-KERAMEVS, 'Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Συναγωγῆς, II, S. Pétersbourg, 1894, p. 1-254, et au rite italo-grec, il a été transféré après la sixième ode. Chez les Grecs modernes, la lecture de l'évangile dominical, suivie comme toujours du Ps. 50, se fait même après la huitième (Cf. *Τυφικὸν τῆς Μείζωνος Ἐκκλησίας*, Athènes, 1897, p. 28 et 31). C'est au contraire après le *Magnificat* que nous les trouvons chez les Arméniens. Chez les Syriens jacobites, la lecture évangélique termine l'office matinal entier, comme au rite byzantin le Samedi Saint, où elle est précédée d'une prophétie et d'une épître (*Τραψῆδον*, éd. rom., p. 734-736 et *Τυφικὸν* cité, p. 330). Et il y a plus extraordinaire encore. Un Euchologe écrit en 1153 par un certain prêtre Auxence (n° 973 de la Bibliothèque du Sinai) contient le plus ancien exemplaire daté de l'office de vêpres et de l'office du matin. Or, dans ce document relativement récent, caractérisé par la distribution des oraisons dans le cours de tout l'office, par la place du *Korârikon* avant le Ps. 50 et, immédiatement après, par la mention des *ψάλα* sans aucune allusion au terme « canon », la lecture évangélique est de nouveau placée à la fin de l'office entier et n'est suivie que par l'ecténie finale. Cf. DMITRIEWSKI, *Opisanie*, II, *Εὐχολόγιον*, p. 88 s.

que, partout, elle n'a lieu que les dimanches et les jours de fête et même les seuls dimanches chez les Arméniens. En Occident, l'évangile qu'on lit alors est le même que celui de la messe du jour. Chez les Jacobites, les Coptes et les Grecs, nous trouvons un texte différent. Au rite arménien, nous constatons l'emploi d'un cycle de quatre évangiles dits des myrophores, selon chacun des quatre évangélistes, et, au rite byzantin, l'emploi d'un cycle plus étendu de onze évangiles *ἑωθηὰ ἀναστάσιμα*. Tout cela suppose un état primitif consistant en une lecture évangélique se rapportant à la résurrection du Sauveur le seul dimanche et au seul office matinal. Et l'on ne peut douter un instant que la source de cette coutume ne soit l'antique liturgie de Jérusalem où, selon l'attestation de la *Peregrinatio Aethiopiae*, un évangile, appelé par la pieuse voyageuse *Resurrectio Domini*, était lu de la manière la plus solennelle, le dimanche matin, sur le seuil même de l'édicule du Saint Sépulcre (1). Le lecteur était l'évêque lui-même. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore, au rite monastique, selon la prescription de saint Benoît lui-même dans sa Règle, c'est l'abbé du monastère qui lit l'évangile matinal : coïncidence que personne ne sera tenté d'appeler fortuite.

D'ailleurs l'influence exercée par cette liturgie hiérosolymitaine, si magnifiquement décrite par Éthérie, se retrouve autre part. Ajoutons un autre cas. Chaque jour, l'office des vêpres s'y terminait par une solennelle station *ad crucem*, c'est-à-dire par une procession au lieu du crucifiement,

(1) *Peregrinatio ad loca sancta*, 24, 10 (Éd. GEYER, p. 73 s.). Fait curieux et jusqu'ici passé inaperçu : cette lecture de la *Resurrectio Domini*, comme elle est appelée par la pèlerine occidentale, devait comporter aussi une partie au moins du récit de la Passion. Autrement on ne s'expliquerait pas ce qui suit : *Quod cum coeperit legi, tantus rugitus et mugitus fit omnium hominum et tantae lacrimae, ut quamvis durissimus possit moveri in lacrimis Dominum pro nobis tanta sustinuisse.*

où l'on chantait des psaumes et où l'on renouvelait la prière d'intercession universelle (1). Dans les anciennes églises de Géorgie, on avait élevé des croix le plus splendidement ornées pour y célébrer une cérémonie semblable (2). En Occident aussi, une station *ad crucem*, imitation de l'ancien rite hiérosolymitain, fut pratiquée entre le IX^e et le XI^e siècle par les moines bénédictins de S. Gall à certaines grandes fêtes (Noël et les trois jours suivants, dimanche des Rameaux, Ascension, Pentecôte) au moins après matines et, une fois par an (le 28 décembre), même après vêpres (3). Ailleurs en Occident, le baptistère se substitue au Golgotha. A Milan, une fonction de chants et de prières, analogue à celle que nous avons vu célébrer à Jérusalem, réunit chaque jour toute l'assistance *ad baptismarium* à la fin des vêpres et des matines (4). A Rome, un rit tout pareil suivait autrefois les vêpres : les anciens sacramentaires ont conservé à certains jours, des oraisons spéciales pour cette fonction *ad fontes* (5). Pendant l'octave pascale, elle revêtait naturellement une solennité particulière dont on pourra se rendre compte en consultant l'appendice à l'*Ordo Romanus primus* de Mabillon connu déjà par Amalaire (6). Ici l'influence hiérosolymitaine se trahit

(1) *Peregrinatio*, 24, 7-11 (Éd. GEYER, p. 72-74).

(2) Cf. la reproduction d'un de ces splendides monuments d'art géorgien dans *Georgische Kunst. Ihre Entwicklung vom 4.-18. Jahrhundert*, catalogue d'une exposition faite à Berlin, Cologne, Nuremberg, Munich et Vienne et organisée par le commissariat de l'instruction publique des R. S. S. de Géorgie, Berlin, 1930, p. 37.

(3) Cf. J. M. THOMASUS, *Opera omnia* éd. Vezzosi, V, p. 187, 190, 192, 194, 229, 254, 257.

(4) Cf. les indications journalières du *Manuale Ambrosianum*.

(5) C'est le cas dans le *Sacramentaire de Fadoie*, le plus ancien témoin officiel de la tradition urbaine que nous connaissons aujourd'hui, pour la fête de S. Jean l'Évangéliste (Éd. MOHLBERG, p. 4), pour toute la semaine pascale (*ibid.*, p. 26-28), et pour la fête de S. Jean-Baptiste (*ibid.*, p. 42).

(6) Ch. 12-18 (P. L., LXXVIII, c. 965-968). [*Ordo* XXVII dans M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani*, t. III, Louvain, 1951, p. 362-372.]

manifestement, car cette source nous apprend qu'en cette occasion, on chantait des cantiques en langue grecque. La même substitution du baptistère au calvaire se retrouve d'ailleurs également quelque part en Orient, témoin cette curieuse oraison *λεγομένη ἐν τῷ μεγάλῳ Βαπτιστηρίῳ μετὰ τὸ πέρας τοῦ λυχνικοῦ* d'un rouleau liturgique du X^e siècle conservé dans la bibliothèque du Sinai sous le n^o 956 (1).

§ 2.

Les exemples cités précédemment suffisent pour nous donner une idée de ce que peut apporter le procédé comparatif pour éclaircir l'évolution historique de l'office divin. Nous allons maintenant passer à un examen un peu plus approfondi de cette grande unité liturgique, la plus importante de toutes, celle que l'on nomme en grec ἡ θεία λειτουργία et qui en latin est désignée par le nom inexpressif de *missa*.

Un coup d'œil même superficiel suffit pour y faire discerner deux couches des plus différentes. A la première appartiennent, d'une part, tout ce qui va du commencement des lectures bibliques à l'ecténie byzantine et à ses parallèles orientaux et occidentaux, y compris le simple *Oremus* du rite romain ; et, d'autre part, l'anaphore orientale avec ses correspondants plus ou moins variables de l'Occident, c'est-à-dire dans la messe romaine, la préface, le canon et ce qui le suit jusqu'à la postcommunion. Nous y constatons, en passant d'un rite à l'autre, d'assez notables différences ; cependant, l'impression dominante sera que tous les rites présentent ici une concordance générale qui les rattache tous à l'héritage commun de la primitive Église. Tout autre est la seconde couche. Elle comprend ce qui précède les lectures bibliques et ce qui entoure, — cérémonies, prières

(1) ДМИТРИВСКИ. *Описание*, II, *Εὐχολόγια*, p. 13.

et chants, — la préparation et l'oblation des éléments eucharistiques, que cet ensemble se trouve tout entier entre la *missa catechumenorum* et le début de l'anaphore ou qu'il ait été reporté en partie au commencement de l'action sa crée. Ici se manifeste la plus complète variété, caractère incontestable des développements secondaires. Il est donc bien entendu que la tâche de retrouver l'état primitif, point de départ de l'évolution qui a donné naissance aux formes que nous connaissons, ne concerne que la première de ces deux couches.

Comme point de départ de cette évolution, on a voulu prendre la scène historique du dernier repas de Notre-Seigneur ou, comme on l'affirme communément, le rit juif du repas pascal ou tout au moins le *Grand Hallel* chanté à cette occasion. Gustave BICKEL fut le premier à formuler cette hypothèse dans son livre *Messe und Pascha* (1) et le R. P. Jean-Baptiste THIBAUT est, si je ne me trompe, l'auteur le plus récent qui ait parlé dans ce sens dans sa brochure *La Liturgie romaine* (2). Mais vraiment, tout ce que l'on affirme pour corroborer cette hypothèse à qui l'on peut donner le nom d'« hypothèse pascale » reste bien artificiel. Il est beaucoup plus naturel de relier la couche fondamentale de ce que nous appelons la messe à deux autres fonctions de la vie liturgique juive, je veux dire le service synagogal du matin du sabbat et le repas quasi culturel que le monde antique appelait *cena pura* ou même en général les prières qui entouraient chaque repas juif, le premier étant le noyau d'où est sortie la *missa catechumenorum*, le second ayant donné naissance à l'anaphore et à tout ce qui s'y rattache.

Du service matinal du sabbat sont sorties les lectures et la grande prière litanique de la réunion dominicale des chré-

(1) Mayence, 1872.

(2) Paris, 1924, p. 11.

tiens. Déjà au temps des apôtres, la double leçon de la Loi et des Prophètes que comporte le rite synagogal postérieur faisait partie des réunions matinales du sabbat. C'est ce dont témoigne le Nouveau Testament lui-même : le chap. XIII (v. 15) des *Actes des Apôtres* nous apprend que saint Paul prit la parole dans une synagogue μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν. Ailleurs, au chap. XV, 21 des *Actes*, nous trouvons la mention de la leçon de la Loi dans un des sermons de l'Apôtre. Pour celle des Prophètes, il suffit de renvoyer au récit suggestif de saint Luc sur la participation du Christ à la réunion synagogale de Nazareth (IV, 16-30). Le VIII^e livre des *Constitutions apostoliques* témoigne de son côté que, dans les réunions chrétiennes, on lisait successivement un passage du Pentateuque et des Prophètes (1) et cet usage s'est maintenu jusqu'à ce jour dans le rite nestorien. Des traces très nettes de cette configuration primitive sont encore visibles dans le rite syrien jacobite. On en trouvera le détail dans mon livre *Nicht- evangelische syrische Penikopenordnungen des ersten Jahrtausends* (2). A ces lectures, il était tout naturel d'ajouter celle de quelqu'une des lettres apostoliques, et c'est ce que saint Paul prescrit déjà pour ses propres lettres (*Col.*, IV, 16; *I Thess.*, IV, 27). Comme nous l'avons déjà dit, on leur adjoignit encore la lecture d'un texte évangélique et l'on eut ainsi le chiffre de quatre péricopes. Ce nombre a été conservé par les Coptes, même quand ils eurent remplacé les lectures de l'Ancien Testament par des textes néotestamentaires : actuellement, ils lisent successivement une leçon de saint Paul, des Épîtres catholiques, des Actes des Apôtres et de l'Évangile. D'autre part lorsque le schéma primitif finit lui aussi par être réduit, on observe la tendance significative à revenir au nombre de deux lectures : tel est l'usage romain et grec orthodoxe.

(1) Ch. 5, II (éd. FUNK, I, p. 476, l. 11 s. et BRIGHTMAN, p. 3, l. 2).

(2) Munster-en-W., 1921, p. 16-19.

Dans les réunions juives déjà, un sermon était ajouté aux leçons : c'est ce que prouvent le chapitre XIII des *Actes* et le récit de saint Luc déjà cité.

Quant au chant des psaumes, il ne faisait pas défaut non plus au service matinal de la synagogue les jours du sabbat. Nous en avons déjà parlé (1). Il est vrai que, selon le rite synagogal actuel, la psalmodie, que l'on appelle *Smérouh*, ne fait plus immédiatement suite aux lectures bibliques, contrairement à ce que l'on attendrait du fait que son pendant chrétien (προκελευρον et graduel) s'adjoignait primitivement aux lectures de l'Ancien Testament. Mais il est bien possible que ce soient les Juifs qui, ici, aient changé l'ordre de ces éléments. Ce serait un premier cas où la liturgie chrétienne a mieux conservé l'antique coutume juive que la liturgie synagogale actuelle.

Une prière d'intercession enfin se trouvait déjà aussi bien dans le rite synagogal que dans le culte chrétien (2), et les deux types présentent beaucoup de ressemblance aussi bien par leur forme litanique que par leur contenu.

Il est surtout très remarquable que même un formulaire juif que l'on voudrait croire relativement jeune (3) est coupé par des réponses *Amen* (4) tout comme la grande litanie

(1) Cf. *supra*, p. 43.

(2) Quant au premier, on pourrait comparer avec la prière litanique chrétienne les *Dix-huit Bénédictions* dites aussi *tephillâ* (prière) par excellence et le soi-disant *Qaddîs*. Cf. le double texte palestinien et babylonien de la *tephillâ* chez W. STÄBERK, *Altjüdische liturgische Gebete für Vortiesungen und Uebungen* (*Kleine Texte*, de Lietzmann, LVIII), Bonn, 1910, p. 9-19, et deux formules de *Qaddîs* (*ibid.*, p. 29-32).

(3) C'est-à-dire le *Qaddîs* qui formellement n'est attesté que par le traité palestinien *Sôpharâm*, X, 8, XIX, 6. Cf. ERBOGEN, p. 94-98.

(4) Plus précisément par l'invitation à donner cette réponse : « *Et dites : Amen* ». Cf. ERBOGEN, p. 94. Des *Amen* sont aussi intercalés depuis les temps les plus reculés dans le texte des *Dix-huit Bénédictions*. Cf. *ibid.*, p. 28, 37 et 59. Dans l'un et l'autre cas, l'intercalation se fait sans rapport avec la construction syntaxique du texte et même en la brisant brusquement.

du *Testamentum Domini* (1) et un texte litanique, évidemment des plus anciens, de la liturgie nestorienne (2). Le fait est d'autant plus caractéristique que, du côté chrétien, nous avons des raisons de croire que ces *Amen* sont anciens, et qu'ils ont été remplacés par *Kyrie eleison* : toujours est-il qu'à Jérusalem, Éthérie n'entendit ceux-ci qu'aux vêpres et qu'elle les signale apparemment comme une chose qui, par sa nouveauté, attirera son attention (3). D'autre part, il convient d'observer que la substance de la prière juive dont nous venons de parler (4) est rédigée en langue araméenne. Or ce sont précisément ces morceaux araméens de la liturgie synagogale que l'on doit considérer comme les plus anciens. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à se rappeler cette exclamation si pleine de vie, d'ardeur et d'actualité de la *Haggadá* pour le repas pascal : « Cette année-ci, comme des esclaves, l'an prochain dans la terre d'Israël comme des hommes libres ! » Je ne saurais dater son origine que de peu d'années après la catastrophe de 70 ou la révolte de Bar-Kokhba.

Pour l'anaphore, c'est évidemment aux repas juifs et à

(1) L. I, 35 (Éd. RAHMANI, p. 84-89).

(2) BRIGHTMAN, p. 263-266. Dans ces deux cas, il y a un certain rapport organique entre le texte litanique et cet *Amen*. Dans le *Testamentum Domini*, celui-ci fait suite à chacune des invitations du diacre ; au rite nestorien il coupe en deux chacune d'entre elles. A ces litanies coupées d'*Amen*, il ne manque même pas de parallèles occidentaux qui sont encore plus apparentés au style des prières synagogales par leur union inorganique de l'*Amen* au texte. On en trouvera des exemples au rite mozarabe, notamment au rit de la profession monastique *Ordo conversorum conversorumque* (*Liber Ordinum*, éd. M. FÉROIN, Paris, 1904, c. 82-86) dans la curieuse litanie de la c. 84 : passée au rituel d'Aniane, elle fut empruntée par dom Guéranger et introduite dans le *Cérémonial de la Vêture et de la Profession dans les Monastères de la Congrégation de France de l'Ordre de S. Benoît*, Solesmes, 1897, p. 73 (Cf. l. c., n. 1). Voir aussi au rite romain la prière solennelle de la Confirmation *Omnipotens sempiterna Deus qui regenerare dignatus es*.

(3) *Peregrinatio*, 24, 5 (Éd. GEYER, p. 72, l. 17-19).

(4) Il s'agit du *Qaddîs*.

leurs formules eucharistiques qu'on doit la rattacher, car, de sa nature, elle est aussi une prière pour un repas. Les prières eucharistiques de la *Λιδαχή* ne sont qu'une christianisation des bénédictions juives sur le pain et sur le vin et de l'action de grâces après le repas. On a beaucoup écrit, trop écrit, je le crains, sur ces textes. La vérité, me semble-t-il, est qu'ils étaient destinés à encadrer le repas commun des « Agapes » qui n'étaient pas l'eucharistie sacramentelle, mais auxquelles celle-ci faisait suite. L'action de grâces après le repas commun constituait donc l'introduction à la solennité sacramentelle et c'est elle qui est le point de départ de l'évolution des textes des anaphores.

Nous avons tout d'abord à faire cette constatation : tout comme la prière chrétienne, la prière juive d'action de grâces est précédée d'une invitation ; et notre formule romaine *Gratias agamus Domino Deo nostro* n'est que la traduction littérale de celle que prescrit la *Mischna* pour le cas où au moins cent personnes participent au repas commun (1).

Naturellement, un contenu tout nouveau dut être donné à l'ancienne prière du repas commun, lorsqu'elle fut devenue prière consécrationnelle pour le repas sacramentel du sacrifice chrétien. On le trouve dans un texte qui n'a plus de commun avec la troisième prière de la *Λιδαχή* que les paroles introductoires. Je veux parler de l'ancienne anaphore romaine de l'*Ἀποστολικὴ Παράδοσις* d'Hippolyte (2). Dom Paul CAGIN en a sans doute exagéré un peu l'importance dans la

(1) Traité *Barâkhôth*, VIII, 3.

(2) Voir p. 10, n. 1. [Une rétroversion en grec a été donnée par R. H. CONNOLLY, *The Eucharistic Prayer of Hippolytus*, dans *Journal of Theol. Studies*, XXXIX, 1938, p. 350-360. Reproduite dans HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition Apostolique*, éd. B. BORRÉ, Paris, 1946, p. 78-79.] Le vénérable texte vieux romain forme encore le noyau essentiel de l'anaphore commune du rite éthiopien : en somme, on n'y a ajouté qu'un abrégé de la prière d'intercession de l'anaphore copte de S. Cyrille (grecque de S. Marc).

seconde partie de son *Euchologie latine* (1) et dans son petit livre *L'anaphore apostolique* (2). Pour intéressante que soit cette formule euchologique, quelque vénérable qu'elle soit par son antiquité, elle ne peut passer sans restriction pour la forme primitive de la grande prière eucharistique, pour la forme dont dériveraient toutes les formules postérieures. Voici le contenu de notre vieux texte romain : le souvenir reconnaissant de l'œuvre rédemptrice du Christ, le récit de l'institution de l'Eucharistie, l'anamnèse, une prière pour obtenir que le sacrifice soit accepté par Dieu et pour qu'il ait des effets salutaires en ceux qui s'y uniront par la communion. Si ce texte n'est pas la formule primitive de l'anaphore eucharistique, il faut cependant partir de lui pour faire un pas en avant, et la première constatation qui s'impose, est qu'il y manque bien des choses qui, au moins en Orient, se trouvent dans toutes les formules anaphoriques postérieures.

C'est que, dans l'anaphore, on doit également distinguer deux couches de matériaux. La première est formée d'éléments qui, dans sa structure générale, occupent une place variable ou même parfois manquent tout à fait. Laissons de côté, pour le moment, l'épiclese proprement dite, qui, comme nous l'avons insinué (3), n'était pas possible avant la définition pneumatologique du concile œcuménique de 381, pour n'envisager que la prière implorant le miracle de la transsubstantiation et la prière anaphorique d'intercession. La première précéderait le récit de l'institution à Rome

(1) *L'euchologie latine*. 2. *L'Eucharistia. Canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies*, Tournai, 1912.

(2) Paris, 1919.

(3) Cf. *supra*, p. 28 s. [Il faudrait distinguer diverses sortes d'épicleses. La Tradition d'Hippolyte en contient une qui est authentique ; cf. B. Borre, *L'épiclese de l'anaphore d'Hippolyte*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, XIV, 1947, p. 241-251. Saint Basile (*De Spiritu Sancto* XXXVII, 66) paraît bien faire allusion à une épiclese consécrationnaire, bien avant 381. B. B.]

et à Alexandrie ; elle le suivait dans le reste de l'Orient, tandis que les textes variables de la Gaule et de l'Espagne la placent tantôt avant, tantôt après. Quant à la seconde, qu'il faut soigneusement distinguer de son vieux parallèle pré-anaphorique dont il a été parlé plus haut, elle est déjà attestée par saint Justin et suit généralement une épiclese placée elle-même après le récit consécrationnaire (1). A Alexandrie cependant, elle est intimement liée au thème eucharistique proprement dit et précède le trisagion biblique (2). Dans la liturgie persane, devenue plus tard nestorienne, elle est insérée entre l'anamnèse et l'épiclese (3). Sur le territoire liturgique gallo-espagnol elle est presque toujours absente (4). A Rome, elle semble aujourd'hui divisée en deux parties par le récit de l'institution et les trois oraisons qui suivent celle-ci ; mais, comme il est bien probable que le *Memento* des défunts est une addition assez tardive (5), l'intercession se serait primitivement trouvée tout entière entre le trisagion biblique et le récit de l'institution : nouveau

(1) *Première Apologie*, 65-67 (P. G., VI, c. 428-432). Au chapitre 67, l'auteur s'exprime comme suit : *Καὶ ὁ προσευχόμενος εὐχόμενος καὶ εὐχαριστίας, ὁσην δὲναμας ἀβρῆ, ἀναπέμφεται*, faisant une distinction très nette avec les *εὐχαί* que la communauté tout entière adresse à Dieu avant la présentation du pain, du vin et de l'eau. Cependant il ne sera pas sans importance de signaler que, même dans l'indication du contenu de l'anaphore, les *εὐχαί* précèdent les *εὐχαριστίας*.

(2) Cf. BRUGHMAN, p. 126-131, 165-175 et 228-230. Cette structure primitive de l'anaphore s'est perdue déjà, sous l'influence syrienne, dans le texte arabe publié par moi sous le titre *Eine ägyptische Mess- und Tauf-liturgie vermutlich des 6. Jahrhunderts*, O. C., I, 1901, p. 1.

(3) Cf. BRUGHMAN, p. 285-287. C'est déjà la place occupée par la prière d'intercession dans les fragments d'une ancienne anaphore syrienne orientale publiée par R. H. CONNOLLY, O. C., N. S. XII/XIV, 1925, p. 114-117.

(4) D'ailleurs des traces d'une prière anaphorique d'intercession ne manquent pas ici non plus. Que l'on voie, par exemple, l'*Illatio* d'une *Missa omnimoda* espagnole du *Liber Ordinum*, c. 237.

(5) Il manque et dans le vieux gélasien du *Vaticanus Regimensis* 316 et dans les meilleurs témoins de la tradition gélasienne du VIII^e siècle. Il en était de même dans l'exemplaire grégorien du pape Hadrien I. Analaire ne le connaît pas encore et, dans le *Sacramentaire de Padoue* (Éd.

rapprochement entre l'usage romain et l'usage alexandrin. Plus encore que sa place, le contenu, la structure et la forme de cette intercession sont variables. On peut conclure de tout cela que cette intercession et la prière pour obtenir la transsubstantiation sont des éléments secondaires quoique anciens et qu'ils ont eu une évolution tout à fait indépendante dans les différentes provinces de l'ancien monde chrétien.

C'est un tout autre jugement que l'on portera sur la seconde des couches que nous avons cru retrouver dans l'anaphore. Elle commence par un rappel reconnaissant de la création ; de là on passe à une commémoration de la chute d'Adam et de toute l'économie de l'Ancien Testament et on ajoute ce que j'ai déjà nommé deux fois le trisagion biblique et qui n'est autre chose que la citation biblique *Is. VI, 3* introduite par une énumération plus ou moins longue des chœurs célestes. Or voilà des traits que l'on trouve aussi dans la liturgie juive. Mais cette fois, ce n'est plus une prière de repas qui nous offre ce curieux parallèle. Nous sommes ici renvoyés à la prière matinale. Celle-ci comprend une oraison très solennelle, nommée *Józér*, de son premier mot et qui est l'introduction à la formule nommée *Sema'*, c'est-à-dire à la profession solennelle de l'unité divine formée par une série de citations bibliques (1). Cette oraison bénit Dieu comme créateur surtout du soleil et de la lumière, elle énumère avec assez de prolixité les armées célestes et met dans leur bouche la citation d'Isaïe mentionnée plus haut. Dans mon article *Das eucharistische Hochgebet und die Li-*

MOHLBERG, p. 74), ses deux parties, mises dans la bouche du diacre, entourent la récitation des noms des défunts faite par lui si elle devait avoir lieu au cours de la célébration eucharistique. [Sur cette question, cf. B. BORRE, *Le canon de la messe romaine*, Louvain, 1935, p. 67-68.]

(1) En voir le texte chez STARRK, *Altjüdische liturgische Gebete (Kleine Texte, 45)*, p. 4-6. Le texte définitif de ce morceau est fort surchargé d'interpolations et d'additions plus récentes.

teratur des nachexilischen Judentums (I), j'ai démontré d'après la littérature biblique plus récente et les apocryphes, que tant la prière du *Józér* que les multiples formules de la prière anaphorique chrétienne sont l'écho d'un type de prière propre au culte du temple postexilien. Ce type eucharistique comportait également un aperçu de toute l'histoire des patriarches et du peuple d'Israël et il est curieux de remarquer qu'il se trouve aussi, et dans toute sa prolixité, dans l'anaphore du VIII^e livre des *Constitutions apostoliques* (2), et dans certaines de ces *contestations* ou *illationes* qui correspondent à la préface romaine dans le rite gallo-espagnol (3).

Voici maintenant un fait dont on ne saurait exagérer l'importance. Le premier usage fait par la liturgie chrétienne de cette citation d'Isaïe se trouve dans un document dont l'auteur ne s'est pas inspiré de la liturgie eucharistique sacramentelle, mais des textes eucharistiques des réunions destinées exclusivement à la prière et à l'instruction religieuse, des réunions du matin du dimanche qui avaient remplacé les réunions juives du sabbat, je veux dire dans l'*Épître de Clément aux Corinthiens* (4).

Il est donc évident que le type de prière dont le *Józér* du rite synagogaal actuel est le représentant moderne était également en usage dans les primitives réunions chrétiennes non eucharistiques. Et ce fut dans ces réunions qu'on

(1) *Theologie und Glaube*, II, 1910, p. 353-357.

(2) Ch. 12, 21-26 (Éd. FUNK, I, p. 502-505 et BRIGHTMAN, p. 17, l. 13-18, l. 24).

(3) Je renvoie par exemple, à celle d'une messe du VI^e dimanche après l'octave de l'Épiphanie et du dimanche avant le *dies cineris* dans le *Missa mixtum* du rite mozarabe (P. L., LXXXV, c. 271 s. et 286 s.) et aux textes respectifs d'une *Missa quotidiana* et de deux *Missa dominicales* du Missel de Bobbio (P. L., LXXII, c. 562 s., 549 s. et 558). [Éd. LOWE, p. 156, 138 et 150.]

(4) Ch. 34 (Éd. FUNK, *Patres apostolici*, I, p. 142). [Le rapport de ce passage avec la liturgie est nié par W. C. VAN UNNIK, *I Clement 34 and the « Sanctus »*, dans *Vigiliae Christianae*, V, 1951, p. 204-248.]