

Le Récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres

L'anaphore normale du rite chaldéen, dite anaphore des Apôtres, présente une caractéristique intéressante pour les liturgistes et plus encore, pensons nous, pour les théologiens, puisqu'elle met en cause les paroles même de la consécration.

Dans l'édition du missel catholique des Chaldéens (Rome 1767, Mossoul 1901 et 1936) le Récit de la Cène avec les paroles du Christ se trouve au milieu de l'oraison *Post Sanctus*, avant l'oraison christologique: « Nos servi tui humiles, debiles, et miserabiles... ». L'édition publiée par la mission anglicane auprès des Nestoriens le met à la fin de l'oraison *Post Sanctus*, après l'oraison christologique. Dans l'édition du prêtre nestorien, Joseph de Kelayta (Mossoul 1928), ce Récit fait complètement défaut. Enfin, le missel catholique des Malabares (Rome 1774, 1844, Putenpally 1912, 1929) le relègue en dehors de l'anaphore strictement dite, au milieu des prières préparatoires à la fraction.

Comment expliquer cette diversité? Quelle édition représente la tradition authentique? L'anaphore des Apôtres comprenait-elle primitivement les paroles du Christ? Voilà autant de questions auxquelles on a déjà essayé de répondre; à ces essais notre étude n'apportera pas beaucoup d'éléments nouveaux, mais un exposé des solutions jusqu'ici tentées, pourra ne pas paraître inutile.

Commençons par les Malabares. La formule actuelle du Récit de la Cène est entièrement latine, si ce n'est qu'entre les deux consécrations, pendant qu'il élève l'hostie, le prêtre récite le début d'une hymne: « Ecce panis vitae qui descendit de caelis et dat vitam mundo universo. Qui manducant eum,

non morientur; et qui sumunt eum, salvi fient, sanctificabuntur et vivent propter eum in aeternum » (1). Pour ce qui regarde les paroles consécratoires, la formule a été fixée dans les termes employés encore aujourd'hui par le Synode de Diamper (1599), mais pour le reste le Récit de la Cène a conservé une forme plus ancienne, à fond oriental et de composition irrégulière. Nous y reviendrons à l'instant.

Avec le Codex Vat. Sir. 66 nous pouvons remonter d'une cinquantaine d'années encore (2). Ici, du texte même de l'anaphore le Récit de la Cène est absent, mais au folio qui précède le début, la même main a écrit: « *Super corpus. Dominus noster Iesus Christus, nocte qua traditurus erat et die ante passionem suam, accepit panem hunc sanctum in manus suas puras et sanctas, et elevavit oculos suos in caelum, et gratias dixit Deo Patri, factori omnium et benedixit †, ac fregit deditque discipulis suis et dixit: Accipite, comedite vos omnes ex hoc pane: hoc est in veritate corpus meum. Et elevans aliquantulum calicem supra altare dicit super calicem: Et similiter, postquam coenatum est, accepit hunc calicem in manus suas puras, et gratias egit, et benedixit † deditque discipulis suis et dixit: Accipite, bibite vos omnes ex hoc calice. Et quotiescumque comederitis hunc panem et biberitis etiam hunc calicem, memoriam meam recoletis. Hic est in veritate calix sanguinis novi testamenti, qui pro vobis et pro multis effunditur in remissionem debitorum et in veniam peccatorum. Et hoc erit vobis pignus in aeternum. Et deinde: Gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei Patris et communicatio Spiritus Sancti sit vobiscum, nunc. Et signat seipsum » (3).*

(1) Pour l'histoire de la première édition voir les documents publiés par J. M. HANSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, Rome 1930, p. 502-507.

(2) Ce codex a été écrit en trois fois: la partie fondamentale et primitive est un pontifical de rite chaldéen, écrite à Gazarta, en Mésopotamie, en 1529. Les 28 premiers folios qui contiennent une traduction du rite latin des ordinations et les derniers folios contenant l'anaphore de Théodore, sont de la main de Mar Joseph (ainsi en jugent les compétents: Assemani et Levi della Vida); de la même main, mais d'une écriture plus rapide, sont les 11 folios qui précèdent l'anaphore de Théodore et qui nous donnent l'anaphore des Apôtres.

(3) Don Connolly, en se basant sur les seuls Actes du Synode de Diamper, avait essayé de reconstituer la formule antérieure à la réforme méné-

La formule est pour le fond orientale: les propositions: la nuit où il sera trahi, rend grâces à Dieu le Père, créateur de toutes choses; la place du *Quotiescumque comederitis...*; la phrase: ceci sera pour vous un gage pour l'éternité. Mais elle révèle aussi des influences latines: le jour avant la passion; ceci est mon corps, sans addition; la rubrique: il élève quelque peu le calice. D'où Mar Joseph à la main de qui nous devons cette page, a-t-il pris cette formule? On ne dira pas qu'il l'a reçue de son frère Jean Sulaqa, qui fit l'union avec Rome, et l'envoya en 1556 régir l'église malabare; car on n'a jamais entendu dire que Jean Sulaqa ait réformé sa liturgie. On pourrait supposer qu'elle lui fut transmise par un prêtre du Malabar, lequel suivait les usages de Mar Jacques, évêque de 1503 à 1550. Mais rien n'empêche de supposer qu'elle fut composée par Mar Joseph lui-même, tout aussi influencé par les Latins que son prédécesseur, et, au début du moins, tout aussi condescendant que lui envers leurs exigences, mais bien plus instruit et plus homme de lettres que lui⁽¹⁾. Quel que soit l'auteur de la formule, il est fort curieux de constater qu'elle trouve sa place avant la salutation: *Gratia Domini...*, c'est à dire après la fraction, les consignations et l'immixtion. Mais pour qui a lu l'*Expositio officiorum* d'un auteur anonyme nestorien du XI^e siècle⁽²⁾, ce moment n'apparaîtra pas trop tardif. Pour lui, le mystère, préparé et célébré dans les prières de l'anaphore strictement dite, reçoit son « sigillum » dans les consignations, et, dit l'auteur, seulement après cel-

zienne (*The work of Menezes on the Malabar Liturgy* dans *The Journal of Theol. Studies*, t. 15 (1913-14), p. 580). Notre Codex Vat. Sir. 66 montre qu'il a pleinement réussi.

(1) Il peut l'avoir composée dans une de ces trois circonstances: en 1556-57, au couvent des Franciscains de Basain, où il fut enfermé pendant un an et demi; ayant appris le latin, il y célébra la messe latine; en 1562-3 lorsqu'il fut accusé une première fois d'hérésie et se justifia à Lisbonne; en 1567-9 lorsque accusé une seconde fois, il alla à Rome où il mourut. Nous préférons l'année 1556, parce que cette page, écrite sans doute après coup, ne dénote ni un oubli à réparer ni une justification tardive et intéressée. Sur l'histoire de l'église malabare après l'arrivée des Portugais, on lira le remarquable article du Cardinal E. TISSERANT, paru récemment dans le *Dict. Théol. Cath.*, au mot: Syro-Malabare (Église).

(2) Publiée par R. H. CONNOLLY, dans *Corpus Script. Or. Chr.*, Scriptores Syri, ser. II, t. 91 et 92.

les-ci l'anaphore est achevée. Le « *Gratia Domini...* » introduit la réalisation du mystère par et dans la communion. Cette conception permet de mettre le Récit de la Cène après la fraction. Peut-être le *fregit deditque discipulis* justifierait la même place.

Mais peu de temps après ou par suite d'une autre tradition, le Récit fut reporté en avant et rattaché à la cérémonie préparatoire à la fraction, qui demande au prêtre de prendre l'hostie dans ses mains et de lever les yeux au ciel. Plus tard, dans le Missel de Rome 1776, lequel a suivi encore, une autre tradition, il est placé un peu plus en arrière, et joint à l'hymne eucharistique citée plus haut.

Connolly a émis l'hypothèse que les Malabares eux-mêmes, à une date inconnue, ont innové⁽¹⁾. Les variations que nous venons de signaler, sont peu favorables à cette hypothèse et les influences latines indéniables ne permettent pas de faire remonter la composition et la place de la formule avant l'arrivée des Portugais aux Indes. Il faut reconnaître aussi que l'auteur responsable de la formule et de la place qu'il lui a assignée, n'a guère regardé les deux autres anaphores en usage chez les Nestoriens, qui, elles, ont le Récit de la Cène au milieu de l'anaphore et une formule régulière.

Mais pourquoi les Malabares ne l'auraient-ils pas reçu des Nestoriens de Mésopotamie et de Perse? Pour la raison très simple que chez eux l'anaphore des Apôtres ne comportait pas le Récit de la Cène et donc non plus les paroles de la consécration. Ceci est une thèse grosse de conséquences et devrait s'appuyer sur des arguments solides. Le plus fort de ceux-ci est le suivant: le Récit manque dans tous les manuscrits nestoriens, sans exception aucune⁽²⁾. L'édition de Kelayta est fidèle aux manuscrits; celle des Anglicans a ajouté le Récit selon le texte de S. Paul, et l'a mis entre crochets; celle des Chaldéens s'est inspirée de l'oraison christologique de l'anaphore de Théodore pour introduire le Récit qui est celui du Missel romain. Ces innovations n'ont aucun fondement dans

(1) Article cité plus haut, p. 583.

(2) Ces manuscrits sont peu nombreux et ne remontent pas au-delà du XVI^e siècle. Cfr. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, p. LXXIX.

les manuscrits. La preuve que le Récit se disait quand même doit donc être fournie par ceux qui l'affirment. Voyons les arguments.

Renaudot affirme la chose a priori : « nam fuisse Liturgiam aliquam in qua omitterentur verba Christi, inauditum prorsus antiquitus et contra omnium Ecclesiarum, imo et ipsius de qua agimus Nestorianae disciplinae quae ex Theodori et Nestorii Liturgiis perspicue agnoscitur » (1). C'est supposer ce qu'il faut démontrer. Les choses inouïes ne sont pas impossibles, même en matière liturgique; et pour rester dans notre sujet, voici l'exemple des Malabares qui ont les paroles de la consécration en dehors de l'anaphore: chose inouïe dans tout l'Orient et contraire à la discipline de leur propre Eglise, attestée par les anaphores de Théodore et de Nestorius; et voilà qu'ils célèbrent ainsi depuis quatre siècles et peut-être davantage.

S'appuyant sur le même apriorisme, Renaudot déclare que dans le Codex Eliae, le seul manuscrit nestorien qu'il avait à sa disposition, manquent un ou deux folios qui devraient contenir le Récit avant la fraction (2). L'examen ferait voir s'il a tort ou raison; en tout cas, le texte continue parfaitement; il faudrait donc supposer que le Récit ait occupé tout juste un ou deux folios entiers.

Rahmani apporte deux arguments plus sérieux. Les « auteurs nestoriens, comme Georges d'Arbel (c'est le personnage déclaré aujourd'hui anonyme que nous avons cité plus haut), dans leurs commentaires sur la messe en font (c. à. d. des paroles de l'Institution) explicitement mention. La Liturgie maronite dite de S. Pierre qui dérive de celle des Apôtres ou d'une source commune les a conservées » (3). Discuter ici les dires des commentateurs nestoriens nous amènerait trop loin. Contentons-nous de deux remarques. D'abord, ces auteurs connaissaient sans aucun doute les deux anaphores nestorienes qui contiennent le Récit de la Cène et il faudrait pouvoir prouver que lorsqu'ils font mention des paroles de l'institution, ils ont fait abstraction de cette connaissance; pour

(1) *Liturgiarum orient. collectio*, t. II, Paris 1716, p. 579.

(2) *Ibidem*, p. 606. Ce manuscrit fut copié par Renaudot (= Paris syr. 84), mais le codex lui-même a disparu.

(3) *Les Liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth 1929, p. 365.

Ps.-Georges d'Arbèles, en tout cas, il est clair qu'il commente l'anaphore de Théodore qu'il cite d'ailleurs ainsi que celle de Nestorius (1). Ensuite, il faut interpréter ces textes dans leur contexte et tâcher de saisir la pensée entière des auteurs et non seulement le sens de tel ou de tel paragraphe. Or, si je ne m'abuse, leur idée est celle-ci: Voyez le prêtre, désigné par l'évêque pour célébrer les mystères, qui entre dans le sanctuaire et s'approche de l'autel; il s'incline, reconnaît son indignité; il va prendre la place du Christ, il est le *typos*, la figure du Christ et il s'apprête à célébrer comme Lui les mystères du pain et du vin. Car, la nuit de la trahison, Il prit du pain dans ses mains, le bénit, le rompit, le donna à ses disciples disant: Ceci est mon corps. Et Il prit aussi le calice, rendit grâces, le bénit et le donna à ses disciples et Il dit: Ceci est mon sang pour vous. Et puis Il leur ordonna de faire cela en sa mémoire. Et le prêtre obéit à ce commandement — ce sont les commentateurs qui continuent — quand il « fait la récitation » des paroles sacrées par la vertu du Saint-Esprit (2). Il n'est pas dit que ces paroles sacrées soient la répétition des paroles du Christ; par elles est désignée toute l'oraison *Post Sanctus* et surtout l'épiclese.

Le deuxième argument de Rahmani consiste dans la comparaison entre notre anaphore et l'anaphore maronite de S. Pierre. Après la minutieuse confrontation et l'analyse détaillée que le P. H. Engberding a faite des deux textes (3), il faut admettre, contre Rahmani, une source commune aux deux textes qui remonte probablement à la première moitié du V^e siècle (vers 430), et considérer le texte maronite comme plus ancien. Or, l'anaphore de S. Pierre contient le Récit de

(1) Cfr. *Expositio officiorum*, cité plus haut, t. 92, p. 59.

(2) Chez tous les commentateurs les explications se ressemblent: Abraham bar Lipheh, Jean bar Zobi et Abdišo les donnent après le Credo au moment où le prêtre entre au sanctuaire pour célébrer. La 17^e Homélie de Narsai (à nous peu importe qu'elle soit du V^e siècle ou plus tardive) et Timothée II en parlent à propos de l'oraison *Post Sanctus* et de l'épiclese. Abdišo traite la question une deuxième fois dans son ouvrage dogmatique, *Liber Margaritae*. Les autres homélies de Narsai, les écrits de Išo-yabh I et III, les *Questions et Réponses* traduites par Van Unnik, les canons des Synodes n'éclairaient pas la question.

(3) *Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes* dans *Oriens Christianus*, III S., t. VII (1932), p. 32.

la Cène, donc l'anaphore des Apôtres devait, elle aussi, primitivement l'avoir. Même si c'était vrai, il faudrait encore expliquer comment elle ne l'a plus. Mais est-il vrai que le Récit appartenait à la source commune? Voici ce qui lui appartient certainement: l'oraison *Ante Sanctus*, l'oraison *Post Sanctus* (ces deux, au fond, n'en font qu'une, terminée par un Amen solennel et ne contiennent pas le Récit), l'oraison qui dans l'anaphore maronite précède le Récit mais se trouve dans le texte chaldéen parmi les dernières oraisons d'intercession, l'épiclese et la doxologie finale. Les autres oraisons, elles sont nombreuses et dispersées de ci de là, sont particulières à chacune des deux anaphores; la plupart d'entr'elles ne portent pas le cachet d'antiquité. Reste donc à savoir si le Récit de la Cène, qui est rapporté par la seule anaphore maronite, appartient au noyau primitif? Rahmani dit: « On ne peut supposer que le copiste ou le correcteur maronite l'ait ajouté; si cela était, il aurait adopté la formule à la troisième personne, commune à toutes les liturgies dans toutes les églises, tandis que la formule maronite est adressée au Fils »⁽¹⁾. Le savant auteur oublie en ce moment ce qu'il a écrit autre part de l'anaphore copte de S. Grégoire et de quelques anaphores syriennes qui ont aussi le Récit à la deuxième personne. Tout au plus pourrait-on dire: toutes les oraisons qui appartiennent certainement au noyau primitif sont à la deuxième personne; le Récit l'est aussi; donc il est de la même composition. Même cette argumentation est sans force; en effet, toutes les autres oraisons de l'anaphore maronite, excepté celle de l'encens, sont à la deuxième personne, et parmi elles quelques-unes sont certainement de date plus récente; il semble bien que le dernier collaborateur a voulu garder cette uniformité dans le texte entier.

Si nous considérons la formule⁽²⁾, elle ne paraît pas encore ordonnée symétriquement pour la consécration du pain

(1) Op. laud., p. 333.

(2) Voici le texte de l'anaphore maronite selon le codex Par. Sir. 71 (fol. 26 b): *Sacerdos elevat vocem*: Commemoramus, Domine, passionem tuam sicut nos docuisti. In illa nocte in qua tradendus eras crucifixoribus, sumpsisti, Domine, panem manibus tuis benedictis et sanctis, et aspexisti in caelum versus Patrem tuum gloriosum, benedixisti et signaculum crucis fecisti, sanctificasti, Domine, et fregisti, et dedisti discipulis tuis beatis apostolis, et dixisti eis: Hic panis est corpus

et pour celle du vin, et on aurait dans ce fait un signe d'antiquité. Mais d'autre part, le « Hic panis est corpus meum », l'addition « et fit sumentibus illud in remissionem peccatorum », comme aussi le fait de dire d'abord « Hoc est corpus meum » et puis « accipite comedite » et « Hic est calix sanguinis mei » et puis « accipite et bibite » sont des indices de décadence.

Et que penser de l'oraison qui précède le Récit et de l'anamnèse qui le suit? La première⁽¹⁾ se termine par une proposition qui amène assez bien le Récit. Elle est conservée dans l'anaphore chaldéenne et aurait pu introduire là aussi le Récit disparu, d'autant plus que la proposition finale maronite est primitive, le texte chaldéen lui ayant substitué une phrase banale et sans couleur. Tout cela n'empêche que, en soi, c'est une oraison pour les défunts et que, malgré cette proposition apparemment introductoire, l'anaphore maronite sent le besoin d'introduire le Récit par une déclaration qui signifie qu'on passe à une chose nouvelle.

L'oraison qui suit le Récit, malgré le titre d'anamnèse qu'elle porte dans le manuscrit, est de fait une prière d'intercession pour nous, pécheurs.

Mais, n'y aurait-il pas d'anamnèse dans l'anaphore des Apôtres et ne pourrait-on pas arguer de là que le récit de la Cène a dû la précéder, comme Lietzmann l'a prétendu?⁽²⁾

meum quod pro vita mundi frangitur ac datur, et fit sumentibus illud in remissionem debitorum et veniam peccatorum. Accipite et manducate ex eo et erit vobis in vitam aeternam. *Et accipit calicem et dicit*: Et super calicem simili modo gratias egisti, glorificasti et dixisti, Domine: Hic est calix sanguinis mei novi testamenti qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Accipite, bibite ex eo vos omnes et erit vobis in remissionem debitorum et veniam peccatorum et in vitam aeternam. Amen. *Et dicit*: Quotiescumque manducaveritis ex hoc corpore sancto et ex hoc calice vitae et salutis biberitis, memoriam mortis et resurrectionis Domini vestri facietis usque ad magnum diem adventus eius.

(1) Voici le texte de cette oraison selon le même manuscrit: *Sacerdos se inclinat*: Tu, Domine, igitur in tua multa misericordia fac memoriam bonam omnibus patribus piis et iustis in commemoratione corporis et sanguinis tui quod offerimus tibi super altare tuum vivum et sanctum, sicut tu, magister noster, docuisti nos doctrina tua sancta, atque dixisti: Ego sum panis vitae qui de caelo descendi, per quem vivunt mortui ». Pour le texte de l'anaphore chaldéenne voir RENAUDOT, t. II, p. 591; BRIGHTMAN, p. 286, 10 - 287, 4.

(2) *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926, p. 33.

De fait, cette oraison ⁽¹⁾ contient un rappel de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ; cependant elle n'est pas ou n'est plus une anamnèse, mais une oraison préparatoire à l'épiclese. Elle résume excellemment l'idée des commentateurs exposée plus haut. Le Seigneur a donné l'exemple de la célébration des mystères; cet exemple nous fut transmis par ses disciples; dans la louange et dans l'exultation nous commémorons et nous accomplissons le grand mystère de la passion et de la résurrection du Seigneur. Et comment accomplissons-nous ce mystère? Voyez: le prêtre étend les mains sur les oblats et dit: Que vienne ton Esprit Saint, qu'il descende sur l'offrande de tes serviteurs afin qu'elle soit pour nous rémission des péchés, etc. L'idée est donc celle-ci: comme Notre-Seigneur à la dernière Cène a célébré le mystère de sa mort et de sa résurrection en transformant le pain et le vin en son corps et en son sang par ses paroles, ainsi le prêtre l'imité, accomplit le même mystère, obtient la même transformation par l'invocation du Saint-Esprit.

L'anaphore chaldéenne conservée dans le manuscrit Add. 14669 du British Museum, qui est du VI^e siècle, présente malheureusement une lacune juste à l'endroit où aurait dû ou pu se trouver le Récit de la Cène ⁽²⁾. Baumstark, avec d'autres, croit que le Récit n'y était pas; cependant cette anaphore serait, selon lui, le témoin d'un stade intermédiaire entre un texte comportant le Récit et l'actuel qui l'ignore. De fait, elle rappelle encore en peu de mots la dernière Cène; ce n'est plus une narration, ce n'est plus qu'une mention. On était en train de perdre la notion exacte de la valeur et de l'importance du Récit, ou plutôt on l'avait déjà perdue, puisque les paroles du Christ ne sont plus récitées. La cause en est l'euchologie qui a pris le pas sur l'action et l'importance donnée à l'épiclese déjà chez Narsai au V^e siècle. Cela prouve peut-être que anciennement quelque anaphore chaldéenne a eu le Récit: mais était-ce celle des Apôtres? Le P. Engberding n'ose pas faire remonter celle-ci au-delà de 430; n'étant pas une traduction du grec mais une composition

⁽¹⁾ Cfr. RENAUDOT, op. cit., p. 592; BRIGHTMAN, op. cit. p. 287, 20-27.

⁽²⁾ Cfr. BRIGHTMAN, op. cit., p. 515; CONNOLLY, *Sixt-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora* dans *Oriens Christianus*, N. S., XII/XIV (1925), p. 113.

originale syriaque, elle ne peut avoir été rédigée à une époque plus avancée.

Enfin, dernière hypothèse: le Récit de la Cène se disait mais il n'était pas écrit et n'avait pas de place fixe dans l'anaphore. Cela est confirmé par le témoignage des Anglicans qui ont observé et interrogé des prêtres nestoriens; d'ordinaire ceux-ci intercalent le Récit entre l'oraison christologique et l'ecphonèse ⁽⁴⁾.

Cette place certainement n'est pas primitive, puisque par la comparaison de l'anaphore chaldéenne et de la maronite nous connaissons la teneur exacte de l'oraison *Post Sanctus*. Ensuite, il est bien regrettable que l'édition d'Ourmiah ne nous ait pas fourni un des formulaires en usage. D'ailleurs, on avoue que tous les prêtres ne font pas l'addition. Enfin, je croirais volontiers, que tout comme les Malabares du XVI^e siècle, les Nestoriens du XIX^e siècle ayant eu de quelque manière l'attention attirée sur l'absence des paroles du Christ, ont essayé d'y remédier tant bien que mal. L'affirmation que ces paroles sont secrètes et ne peuvent pas être écrites ne tient pas puisqu'on les écrit dans les deux autres anaphores nestoriennes.

Si les preuves apportées jusqu'ici pour la réponse affirmative à notre question sont insuffisantes, faudrait-il se résoudre à accepter la négative? Essayons encore. Pour expliquer la structure de toute anaphore, il semble bien qu'il faille partir d'un double élément: une action et une euchologie. L'action consiste à refaire ce que Notre-Seigneur une première fois a fait à la dernière Cène avec ses paroles et ses gestes; à cette action s'ajoute quasi nécessairement l'anamnèse qui, en commémorant l'économie de notre salut, offre ce sacrifice du pain et du vin transformés. En second lieu, l'euchologie, l'action de grâces, l'« eucharistie ». Selon la façon différente dont celle-ci s'est développée, on distingue différents types d'anaphores. Dans le type syrien, elle célèbre les bienfaits de la création avant le Sanctus, de l'incarnation et de la rédemption après le Sanctus, poursuivant l'énumération des événements de la vie du Christ jusqu'à sa passion, parfois jusqu'à

⁽⁴⁾ Voir la préface du Missel publié par eux à Ourmiah en 1890 et de sa traduction (Londres 1893, p. IX). Le P. Engberding se rallie à cette hypothèse dans l'article cité plus haut, p. 45 et note 2.

sa résurrection ou sa seconde venue. Puis, tant bien que mal, elle fait le raccord avec le Récit de la Cène et l'anamnèse; à celle-ci elle rattache l'épiclese et ensuite viennent les intercessions, et la doxologie finale (1).

Le type égyptien rend grâces pour les bienfaits de la création et de la rédemption avant le Sanctus et y ajoute immédiatement les intercessions; après le Sanctus vient l'épiclese, la demande de transformer les dons, ce qui amène le Récit de la Cène et l'anamnèse; suit une prière demandant l'acceptation du sacrifice, et la doxologie (2).

Aurait-il existé un troisième type originaire d'une région du patriarcat antiochien où la hiérarchie était syrienne de race et de langue? Selon ce type, l'oraison *Ante* et *Post Sanctus* célèbre les bienfaits de la création et de la rédemption comme dans le type syrien, mais se termine ici par une doxologie et l'Amen: l'euchologie est achevée. Ce qui suit, ce serait l'action c. à. d. le Récit de la Cène, à laquelle se rattacherait une demande d'acceptation comme dans le type égyptien, puis les intercessions; à la fin se présente une épiclese qui ne demande pas explicitement la transformation des dons, mais comme les égyptiennes les plus anciennes, seulement les fruits de la communion. Dans ce type le Récit aurait donc sa place. S'il a disparu dans l'anaphore des Apôtres c'est que celle-ci est restée exclusivement dans les mains des Nestoriens qui, sans contrôle de la part d'un magistère infallible, suivant dès le V^e siècle une doctrine eucharistique qui donne une importance prépondérante et exclusive à l'épiclese, admettaient des anaphores desquelles le Récit était absent. Ce ne serait pas le seul cas dans lequel, logiques dans leurs erreurs, ils ont changé le formulaire liturgique.

A. RAES S. I.

(1) Le type syrien est répandu en Syrie et en Palestine, aussi à Byzance et en Arménie, et est représenté en Egypte par les anaphores de S. Basile et de S. Grégoire.

(2) Le type égyptien est représenté par l'anaphore grecque de S. Marc et la copte de S. Cyrille, desquelles il faut enlever l'épiclese post-consécratoire, comme une addition au texte primitif; aussi par quelques-unes des anaphores éthiopiennes; il est en relations étroites avec la préface et le canon romain.

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE
SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE
PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



BIBLIOT. ORIENTALE
Piazza S. M. Maggiore, 7
ROMA (28)

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1944