

TRADITION APOSTOLIQUE ET CANON ROMAIN

EN 1912, Dom Paul Cagin publia un ouvrage d'une érudition un peu broussailleuse intitulé : *L'Eucharistie. Canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies*. Quelques années plus tard, en 1919, il en donnait un résumé sous le titre de *L'anaphore apostolique*. Sa thèse provoqua des mouvements divers. Dom Germain Morin avouait avoir eu les larmes aux yeux en lisant un texte aussi vénérable, tandis que Mgr Batiffol, plus sceptique, demandait avec ironie si on n'allait pas faire remonter cette anaphore jusqu'à Melchisédech. De quoi s'agissait-il ?

D'une anaphore qu'on trouvait dans une vieille version latine, dans une version éthiopienne, mais aussi partiellement sous des formes dérivées, en syriaque dans le *Testament de Notre-Seigneur* et en grec dans le VIII^e livre des *Constitutions apostoliques*. Un texte qui a eu une telle diffusion depuis la lointaine Ethiopie jusqu'en Occident, en passant par la Syrie, est assurément un texte vénérable qui remonte à une haute antiquité, et l'on comprend l'émotion de Dom Morin. Mais de là à y voir l'anaphore apostolique, formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies, il y a de la marge, et on comprend tout aussi bien le scepticisme de Mgr Batiffol.

Le problème ne tarda pas d'ailleurs à se poser d'une manière nouvelle. Dom Cagin avait concentré toute son attention sur l'anaphore. Mais celle-ci est conservée dans une collection canonique, compilation artificielle de trois documents différents : *Canons apostoliques*, VIII^e livre des *Constitutions apostoliques* et, entre les deux, une série de

canons auxquels on donna le nom, faute de mieux, de *Constitution de l'Eglise égyptienne*. Or, quelques années après la publication de Dom Cagin, E. Schwartz, en 1915, et R. H. Connolly, en 1917, démontrèrent que la prétendue *Constitution de l'Eglise égyptienne* n'était autre que la *Tradition apostolique*, attribuée à Hippolyte de Rome, recueil que l'on croyait perdu. Cela nous reportait de l'époque apostolique au début du 3^e siècle. Mais ce que l'anaphore perdait en antiquité, elle le regagnait en précision. Ce n'était plus un document anonyme d'origine inconnue, mais un témoin de la liturgie romaine au 3^e siècle.

Dès lors, théologiens et liturgistes s'en donnèrent à cœur joie et demandèrent à ce document plus qu'il ne pouvait donner. Par exemple, le canon romain comporte une prière, le *Supplices te rogamus*, qui demande qu'un ange porte l'offrande sur l'autel céleste. On avait discuté la question de savoir qui est cet ange, sans grand succès d'ailleurs. Mais l'anaphore d'Hippolyte donnait la solution : le Verbe de Dieu est appelé Ange du conseil du Père. L'ange du *Supplices* ne peut donc être que le Verbe de Dieu lui-même. On discutait aussi la question de savoir s'il y avait une épiclese dans la messe romaine. Puisque l'anaphore d'Hippolyte en a une, on en concluait qu'il devait y en avoir une dans le canon romain, à la même place et, du coup, le *Supplices te rogamus* ne pouvait être qu'une épiclese. De même l'expression *in unitate spiritus sancti*, dans les doxologies, s'éclairait d'un jour nouveau si on tenait compte du fait que ces mots occupent la même place que *in sancta ecclesia* dans les doxologies d'Hippolyte.

Ce n'est pas le lieu de discuter ici en détail la fragilité de telles constructions. Il faut noter toutefois que l'on commet un anachronisme. On considère l'anaphore de la *Tradition apostolique* comme le canon de l'Eglise romaine au 3^e siècle, au même titre que celui de saint Grégoire au 6^e. Or, au 3^e siècle, il n'y a pas de canon au sens où nous l'entendons. On en est encore au stade de l'improvisation ou de la libre composition. Hippolyte le dit lui-même explicitement¹. Il ne donne pas ses prières comme des formules

1. *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Munster, 1963, p. 18.

invariables, mais comme des modèles. La seule règle, c'est que la prière doit être conforme à l'orthodoxie.

Il y a donc quelque témérité à poser comme un postulat qu'il y a continuité entre l'anaphore d'Hippolyte et le canon romain, comme si ce dernier était sorti du premier par des transformations successives. Une telle filiation ne peut être posée *a priori*. Si elle existe, elle doit se déceler par une étude littéraire.

Si l'on transcrit en deux colonnes, d'une part, le canon romain, du *Quam oblationem* jusqu'au *Supplices te rogamus*, et, d'autre part, certains passages du *De sacramentis* de saint Ambroise², en soulignant ce qui est commun, la parenté des deux textes saute aux yeux. On peut faire la même expérience avec l'anaphore d'Hippolyte d'une part et l'anaphore du *Testament de Notre-Seigneur* d'autre part. Il est clair que la seconde n'est qu'une amplification de la première. Si maintenant je reprends le tableau synoptique du canon romain et du *De sacramentis* et que je transcris l'anaphore d'Hippolyte dans une troisième colonne, je n'aurai presque rien à souligner, sinon quelques paroles du récit de l'institution et de l'anamnèse, mais qui n'ont rien de caractéristique. Il est impossible de voir dans le *De sacramentis* une forme de transition entre l'anaphore d'Hippolyte et le canon romain. On se trouve en présence de traditions différentes, et on ne peut parler de continuité ni de filiation littéraire.

Si nous passons du détail du texte à la structure générale des deux traditions, on ne voit pas davantage de continuité.

L'anaphore d'Hippolyte suit un schéma très simple :

- action de grâces,
- récit de l'institution,
- anamnèse,
- épiclèse,
- doxologie.

Le schéma du canon romain est plus compliqué. Entre

2. *De sacramentis* IV, 21-27.

l'action de grâces et le récit de l'institution vient s'intercaler une série de prières d'offrande et d'intercession :

- *Te igitur,*
- *Memento des vivants,*
- *Communicantes,*
- *Hanc igitur,*
- *Quam oblationem.*

Et après l'anamnèse :

- *Supra quae,*
- *Supplices te rogamus,*
- *Memento des défunts,*
- *Nobis quoque,*
- *Doxologie.*

Tout cela est parfaitement étranger à l'anaphore d'Hippolyte. Même pour l'action de grâces il n'y a pas de point commun. Celle d'Hippolyte a pour objet l'œuvre du salut accomplie par le Verbe incarné. Celle du canon romain, dans sa forme commune, n'a pas d'objet propre. La préface commune n'est en fait qu'un cadre où doivent venir s'insérer des embolismes adaptés aux diverses célébrations.

On dira que le canon romain, dans sa forme actuelle, est le résultat d'une longue évolution et qu'en éliminant les apports plus récents, on trouvera une forme plus ancienne. C'est exact, mais cela ne nous rapprocherait guère de l'anaphore d'Hippolyte, et puis il faudrait que cette reconstitution repose sur une documentation sérieuse et non sur des hypothèses invérifiables.

Le plus ancien document est le *De sacramentis* de saint Ambroise, qui nous donne le récit de l'institution encadré par l'équivalent du *Quam oblationem*, avant, et de l'anamnèse, suivie du *Supra quae* et du *Supplices*, après. De ce qui précède, saint Ambroise ne nous dit rien ; mais nous avons dans les livres mozarabes un fragment de canon romain d'un type archaïque³. Or, nous y trouvons une suite de prières :

Per quem te petimus... ut accepta habeas...

3. On trouvera ces textes mis en parallèle avec le *De sacramentis* et le canon, dans B. BOTTE et C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, Paris, 1953, p. 19-21.

Memorare etiam... servorum tuorum...

Quorum oblationem benedictam... facere digneris.

Il est évident que nous trouvons là l'équivalent de la suite : *Te igitur-Memento-Quam oblationem*. Il n'y a ni *Communicantes* ni *Hanc igitur*. Mais le *Memento* est solidement relié au *Te igitur*. Il suffit d'ailleurs de voir le sens de la prière pour comprendre qu'elle est bien à sa place. Ce n'est pas exactement le « Memento des vivants », mais la prière pour les offrants, car le texte critique ne comporte pas les paroles *pro quibus tibi offerrimus*, mais seulement *qui tibi offerunt*. Cette récitation des noms des offrants se faisant, dans les rites gallicans, avant la préface. Dans sa lettre à Decentius, Innocent I^{er} condamne cette pratique. Cette recommandation doit se faire au cours du canon : « *Prius ergo oblationes sunt commendandae, ac tunc eorum nomina quorum sunt edicenda*⁴. » Il est facile de reconnaître là l'ordre attesté déjà par le fragment mozarabe cité plus haut. Les oblations sont recommandées par le *Te igitur*, puis les noms des offrants sont nommés dans le *Memento*. Imaginer une forme du canon où ce *Memento* figurait à la fin, avant le *Memento des défunts*, est une hypothèse qui ne repose sur rien.

Si nous tenons compte de ces données, nous pouvons dire que le canon, vers la fin du 4^e siècle, comportait les pièces suivantes, ou plutôt leurs équivalents :

- Action de grâces (*Sanctus*),
- *Te igitur*,
- *Memento (offerentium)*,
- *Quam oblationem*,
- Récit de l'institution,
- Anamnèse,
- *Supra quae — Supplices*.

On peut donc dire que, dès le 4^e siècle, le canon romain a, pour ainsi dire, été envahi par l'idée d'oblation et la

4. *Epist. ad Decent.* 4 ; cf. B. CAPELLE, *Innocent I^{er} et le canon de la messe*, dans *Rech. théol. anc. médiév.*, 19 (1952), p. 5-16.

prière d'intercession. Nous sommes loin déjà de la simplicité du schéma d'Hippolyte. Les documents ne nous permettent pas de remonter plus haut. On peut imaginer une époque où ces prières d'offrande n'existaient pas. On y retrouverait les éléments essentiels et primitifs de toutes les anaphores : action de grâces, récit de l'institution, anamnèse. C'est le schéma qu'on trouve dans les liturgies gallicanes et mozarabes qui n'ont pas de canon fixe. Mais on ne se rapprocherait pas pour cela de l'anaphore d'Hippolyte, car celle-ci comporte une épiclese dont il n'y a pas trace dans la tradition romaine. Pour le schéma général comme pour les détails du texte, on ne relève aucun indice d'une dépendance vis-à-vis de l'anaphore d'Hippolyte.

On s'étonnera peut-être d'une conclusion aussi négative. Qu'on veuille bien croire que ce n'est pas de ma part antipathie pour Hippolyte ni vengeance pour les maux de tête qu'il m'a donnés. L'anaphore et la prière du sacre épiscopal sont à mes yeux deux chefs-d'œuvre de l'eucologie chrétienne, et il est heureux qu'elles soient encore, après tant de siècles, des prières vivantes. L'anaphore subsiste encore aujourd'hui dans le rite éthiopien, sous le nom d'anaphore des apôtres, et la prière du sacre, sous des formes amplifiées, est conservée dans le rite syrien occidental et dans le rite copte. Mais l'admiration ne doit pas nous faire perdre le sens critique. La *Tradition apostolique* n'est pas la clé qui ouvre toutes les portes. Vouloir expliquer les difficultés du canon romain par le texte d'Hippolyte me paraît une étrange naïveté. Il ne faut pas demander à un document plus qu'il ne peut donner.

Que peut-on alors lui demander ? Il faut la prendre pour ce qu'elle est donnée par son auteur : un modèle de prière eucharistique, dont la qualité principale doit être l'orthodoxie. Si nous nous reportons à la Rome du début du 3^e siècle, nous comprenons comment une prière peut ne pas être orthodoxe : l'hérésie du moment est le monarchianisme ou modalisme qui ne voit entre le Père et le Fils qu'une distinction nominale. Que les accusations d'Hip-

polyte contre les papes Zéphyrin et Calliste soient fondées ou non, il est certain que le monarchianisme a eu des partisans à Rome. Une prière orthodoxe, c'est une prière qui respecte le dogme trinitaire de la distinction des Personnes divines. La prière d'Hippolyte est adressée au Père par le Fils qui a été envoyé par lui comme Sauveur et qui a souffert. Il est probable que l'épiclèse qui termine l'anaphore a été ajoutée pour compléter le schéma trinitaire. Le danger de prières dans lesquelles il y a une confusion n'est pas illusoire : on le retrouve au temps de saint Augustin, au III^e et au IV^e conciles de Carthage⁵, où on posera le principe que « *cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio* ». C'est une règle, d'ailleurs, qui est observée aussi par les plus anciennes anaphores orientales, mais qui ne sera plus strictement observée plus tard. La liturgie romaine y sera longtemps fidèle, non seulement pour les préfaces, mais aussi pour les oraisons. On peut dire que sur ce point Hippolyte représente bien la tradition ancienne.

Si l'anaphore de la *Tradition apostolique* est un modèle, est-elle l'anaphore idéale ? Il faut se garder de se laisser hypnotiser par son ancienneté. Il y a des anaphores un peu plus récentes qui méritent de retenir également notre attention. Je pense tout spécialement à celle de saint Basile du rite alexandrin⁶. Elle a sur celle d'Hippolyte l'avantage de n'être pas, dans son action de grâces, purement christologique : elle évoque la création et l'économie de l'Ancien Testament aussi bien que celle du Nouveau. On en retrouve le schéma dans l'anaphore byzantine de saint Basile, mais coupé de longues digressions qui en rompent l'unité et en font une pièce oratoire plus qu'une prière. Il y a aussi les anaphores de saint Jacques et de saint Marc, bien qu'elles nous soient parvenues sous des formes amplifiées.

Si nous comparons ces anaphores avec le canon romain, ce qui nous frappe, c'est que l'action de grâces est plus

5. Conc. de Carthage, III (397), c. 23 et IV ; c. 9, H. BRUNS, *Canones apostolorum et conciliorum*, Berlin, 1839, t. I, p. 126 et 196 ; cf. saint Augustin, *De baptismo*, P. L. 43, c. 213-214.

6. On trouvera le texte grec et une version latine du texte copte dans P. G. 31, c. 1629-1678.

riche de contenu. En fait, juridiquement, il n'y avait plus d'action de grâces dans le canon, puisque la préface en avait été exclue et était considérée comme une simple préparation. On peut y remédier en réintégrant la préface au canon ; mais ce n'est qu'une solution de principe. En fait, les jours où il n'y a pas de préface propre, l'action de grâces n'a pas d'objet propre, et quand il y en a une, l'objet en est parfois assez mince ou n'a qu'un rapport indirect avec la célébration eucharistique. Nous touchons là à une des faiblesses de la tradition occidentale. Si nous examinons les témoins des liturgies de Gaule ou d'Espagne, nous y voyons qu'il n'y a pas de canon : la prière eucharistique se compose d'une série de pièces variables groupées autour du récit de l'institution. On peut ainsi varier l'action de grâces suivant chaque solennité. Rome a un canon depuis au moins la fin du 4^e siècle ; mais pour la préface il a gardé la liberté des autres liturgies occidentales. De là la profusion de préfaces qu'on trouve dans les plus anciens sacramentaires. Leur nombre a été limité depuis le Moyen Age, en vertu d'une fausse décrétale, et on peut le regretter. Il est à souhaiter qu'on enrichisse notre répertoire ; mais les missels ne sont pas indéfiniment extensibles et, d'autre part, il est difficile, sinon impossible, de trouver des motifs d'action de grâces pour toutes les solennités ni toutes les fêtes de saints. On risque d'ailleurs de s'éloigner de thèmes qui ont un rapport avec l'eucharistie. Dans le missel de Mone⁷, il y a une longue préface qui raconte toute la vie du prophète Elie. Elle a été composée évidemment pour une fête du prophète. Mais on peut se demander si les chrétiens ont été rassemblés uniquement pour célébrer les vertus du prophète et si c'est là un objet suffisant pour une prière eucharistique. De toute manière, il y aura toujours des messes sans préface propre, c'est-à-dire sans objet précis d'action de grâces. Ne pourrait-on pas prévoir pour ces jours des préfaces qui s'inspirent des anciennes anaphores et qui rendent grâces pour l'économie de la rédemption célébrée dans l'eucharistie ? Il y aurait moyen, par exemple, de faire du début de l'anaphore d'Hippolyte un embolisme pour une préface romaine. On resterait dans la ligne de la

7. Série de messes gallicanes du VI^e siècle, reproduite en appendice dans L. C. MOHLBERG, *Missale Gallicanum vetus*, Rome, 1958, p. 74-91.

tradition romaine, puisque la préface commune n'a été qu'un cadre où devait s'insérer un thème d'action de grâces. D'autre part, on remédierait aux inconvénients du système actuel qui prête le flanc à deux abus : ou bien avoir une action de grâces sans objet propre ou bien développer des thèmes qui n'ont plus qu'un rapport lointain avec l'eucharistie. On pourrait faire de même avec des anaphores orientales, notamment celle de saint Basile dont j'ai parlé plus haut. On se rapprocherait ainsi de la tradition orientale sans s'écarter de la tradition romaine. Il n'est pas nécessaire, d'ailleurs, que ces préfaces soient nombreuses. Si elles sont riches de sens, il ne faut pas craindre la monotonie. On garderait d'ailleurs des préfaces propres pour les grands mystères de l'année liturgique; mais aux jours ordinaires ou aux fêtes de saints, l'embolisme développerait le thème de l'économie du salut qui est célébrée dans l'eucharistie.

Cela me paraît plus réaliste que de rechercher l'anaphore apostolique ou de rêver à une anaphore idéale qui contenterait tout le monde. Rien n'empêche d'ailleurs en principe que le rite romain ait plusieurs canons, comme la plupart des liturgies orientales ont plusieurs anaphores. S'il fallait choisir parmi les anaphores orientales, je donnerais ma préférence à celle de saint Basile dans le rite alexandrin. J'ai fait pendant plusieurs années des cours sur les anaphores orientales à l'Institut supérieur de liturgie de Paris. Je me souviens que l'année où j'ai fait une étude comparative des actions de grâces, j'ai demandé à un élève, lors de l'examen, laquelle il préférerait. Sans hésiter, il m'a répondu : « Le Basile alexandrin. » Je lui ai demandé pourquoi, et il m'a dit : « Du point de vue pastoral, c'est le meilleur. » Je n'avais pas envisagé la question sous ce jour; mais en y réfléchissant, j'ai dû lui donner raison. C'est celle où l'économie du salut est exposée de la manière la plus complète et la plus simple. C'est aussi une des plus anciennes et des plus vénérables. Mais dans ce cas, on s'écarterait de la tradition romaine, car je ne vois pas le moyen de concilier deux traditions liturgiques aussi dissemblables. Vouloir donner un caractère romain à cette anaphore, comme à toute autre anaphore orientale, me paraît un problème insoluble. La seule romanisation possible serait celle de la langue : on peut en faire une traduction qui respecte les normes de la

prose liturgique romaine. Mais pour la structure de l'anaphore, on ne pourrait aboutir qu'à quelque chose d'hybride.

On m'excusera de m'être un peu écarté du sujet, qui est l'anaphore d'Hippolyte. Mais j'ai du moins répondu à la question : que pouvons-nous tirer de l'anaphore d'Hippolyte pour une réforme liturgique ? Je crois qu'on pourrait s'en inspirer pour une préface. Mais j'ai cru bon d'ajouter qu'il ne fallait pas se laisser hypnotiser par cette prière et qu'il y avait aussi d'autres anaphores orientales qui méritaient de retenir notre attention. Il faudrait commencer par les étudier.

B. BOTTE, o.s.b.