

ensemble pour former un nom composé. En effet, pour autant que nous sachions, on n'a pas de noms composés dont le premier élément se termine en *t*, terminaison du féminin suivi d'un verbe. Nous pensons donc que *šbn* doit être un substantif. Il nous semble correspondre à l'arabe *صبيان*, « enfants mâles ». Le nom signifierait donc « don d'enfants mâles ». Comme Ryckmans le signale, les deux éléments sont connus comme noms propres. Voir pour le premier en saf. Csaf. 3022, et en tant que nom ethnique dans RNP. I, p. 294. Le second est signalé dans RNP. I, p. 181.

36. Cf. Altheim-Stiehl, *op. cit.*, sous le sigle A.

La première ligne est très détériorée.

- | | | |
|-----|----------------|-----------------------------------|
| 1 — | ...wh h(s)m... |wh Ha-(S)um..... |
| 2 — | ygl hgl n | a restauré la citerne (en) |
| 3 — | dr ldgbt b'd | vœu à Dû-Gabat. Ensuite |
| 4 — | mlt frdh ws | il (l') a enduite. Qu'il lui soit |
| | | propice et qu'il |
| 5 — | 'dh | l'assiste! |

Commentaire :

1° *h(s)m*, restitution de Ryckmans. Il s'agit probablement des deux premiers éléments d'un nom propre.

2° *ygl*, imparf. IV^e f. de *٤٤*.

3° *ndr*, en arabe *ندّر*, « vœu ». Ce mot se présente dans le texte fortement abîmé de lih. Jsa. 44 = Caskel, *op. cit.*, p. 89, n° 27 et comme verbe dans lih. Jsa. 82, 2 = Caskel, *op. cit.*, p. 93, n° 32; lih. Jsa. 73, 2 = Caskel, *op. cit.*, p. 11, n° 73.

3°-10: *b'd mlt*, cf. n° 32.

37. Cf. Altheim-Stiehl, *op. cit.*, p. 30 sous le sigle C.

- | | | |
|-----|----------------|------------------------------------|
| 1 — | 'nmr bn hn' | 'Anmar, fils de Hāni' |
| 2 — | slh dgbt 'fy | a enduit (la citerne) Dû-Gabat. Il |
| | | a refait |
| 3 — | hgl ldgbt dh | cette citerne pour Dû-Gabat |
| 4 — | bñl frdh ws'dh | à BNL. Et qu'il lui soit propice |
| | | et qu'il l'assiste! |

Commentaire :

1° *'nmr*, nom connu en tham. Ph. 160 (n) 8; lih. Jsa. 268; saf. Csaf. 2167 et pour le sab. et qat. cf. RNP. I, p. 141. Voir aussi Ibn Sand, p. 19 les noms: *بنو انمر*; *انمر*.

— *hn'*, cf. RNP. I, p. 74 pour les différents dialectes nord- et sud-arabes.

2° *slh* est un verbe et nous semble devoir être mis en rapport avec l'arabe سَلَح, « espèce d'enduit épais ». Son sens serait donc équivalent à celui du verbe *mlt*.

— *dgbt* est ici le nom de la citerne, cf. aussi n° 31, 3 et 9.

— *'fy*, 3° p. s. m. parf. IV^e f. du verbe فَي, « faire revenir » = « restaurer », équivalent donc de *'zll*.

3° *dh*, pronom démonstratif, cf. Caskel, *op. cit.*, p. 64.

4° *bbnl* dont le premier *b* est la préposition comme dans les numéros 32, 10 et 33, 4 et *bnl* est le nom de lieu et qui semble bien être un nom composé *b-nl*, « fils de grâce »? ou « par grâce »?

38. Cf. Altheim-Stiehl, *op. cit.*, p. 30 sous le sigle D.

- | | |
|-------------------------|-----------------------------|
| 1 — <i>tmh bnt</i> | Ṭamyah, fille de |
| 2 — <i>ntrh 'ft hz</i> | Nāṣirah a refait cette ci- |
| 3 — <i>ll dh ldgbt</i> | terne pour Dū-Gabat, |
| 4 — <i>bshl b'd ml</i> | à Sahl. Ensuite elle (l')a |
| 5 — <i>t frdh ws'dh</i> | endue. Et qu'il lui soit |
| | propice et qu'il l'assiste! |

Commentaire :

1° *tmh*, arabe طَمَى, « passer avec rapidité », cf. en tham. *tmh* dans Ph. 365 (c) 3.

2° *ntrh*, cf. *ntr* en lih. Jsa. 79, 2.

— *'ft*, 3° p. s. fém. parf. IV^e f. du verbe فَي, cf. n° 37, 2.

3° *shl*, nom de lieu. Cf. السهل dans Al-Hamdani, p. 92, 4. *shl* est également connu comme nom propre de personne dans RNP. I, p. 147.

4°-5°: *mlt* Pour cette 3° p. s. masc. au lieu de fém. voir Rec-kendorf, H., *Arabische Syntax*, Heidelberg, 1921, p. 23 ss. cité également par Ryckmans.

39. Cf. Altheim-Stiehl, *op. cit.*, p. 31 sous le sigle P.

Toutes les lignes sont incomplètes à la fin.

- | |
|-----------------------------------|
| 1 — <i>'f bn 'ydh (')</i> |
| 2 — <i>zll hzll nd(r ldgbt)</i> |
| 3 — <i>b'd dhnh umf (r)</i> |

- 4 — *h bnwḥ w'ḥb(th frdy)*
 5 — *h xs'āḥ w'ḥ(rth wb)*
 6 — *ry slḥt dgbt(w'ḥb)*
 7 — *t ḥzll b'a dt n(...)*

- 1 — 'Awf, fils de 'Iyyadah (a)
 2 — restauré la citerne, en vœu (à Dû-Gabar)
 3 — Ensuite il l'a enfumée et versé.....
 4 — ... dans ses rigoles, et il l'a consolidée. Et qu'il lui soit propice)
 5 — et qu'il l'assiste et qu'il le protège. Et il a taillé
 6 — lé la citerne Dû-Gabar (et il a consolidé-)
 7 — dé la citerne. Après cela.....

Commentaire :

1° *'f*, nom très fréquent en tham., cf. HU. 693 etc. Il se présente aussi en saf. dans Csaf. 4925.

— *'ydh*, cf. *'yḏ* dans lih. Jsa. 87; 145 etc.; en déd. n° 37 et 64 (notre ouvrage, *Les inscriptions dédanites*, Beyrouth, 1962) et en tham. Hard. 169 etc.

3° *dḥn*, arabe دخن, ici probablement II° f. au sens de « enfumer ». Le contexte suggère qu'il doit s'agir d'un terme de construction. L'action indique probablement un procédé technique pour durcir ou rendre étanches les parois de la citerne.

— *nf*, nous restituons *y* avec Ryckmans mais nous voyons dans ce mot le verbe نَفَى, « verser ». La suite du texte est détériorée, mais le mot qui y a dû figurer a sans doute indiqué une substance comme le ciment ou un enduit quelconque.

4° *bnwḥ*, mot à décomposer en *b*, préposition et *nw*, en arabe نَوَى, pl. نَوَى, « rigoles », ici probablement « fentes », puis *h* est le suff. poss.

— *'ḥbt*, est la IV° f. du verbe حَبَّ, « consolider ».

5°-6°: *bry*, le *b* est restitué et donc hypothétique. Le verbe برى signifie « tailler, couper », sens qui va assez bien dans le contexte.

6° *slḥt dgbt*, cf. n° 32, 8-9.

ABRÉVIATIONS

- BASOR = *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*.
 CIH = *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Pars IV.
 Csañ. = *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Pars V.
 déd. = dédanite.
 Dghry = textes de Doughry d'après la numérotation de InTham.
 Gouvernement = Gouvernement Général de l'Algérie, *Focabulaire destiné à fixer la transcription en français des noms des indigènes*, Alger, 1891.
 Harding = textes de G. Lankester Harding, *Some Thamudic Inscriptions from the Hashmite Kingdom of the Jordan*, Leiden, 1952.
 HU. = textes de Ch. Huber d'après la numérotation de InTham.
 Ibn Saad — Ibn Saad, *Biographien*, Band IX, *Indices*, éd. Ed. Sachau, Leiden, 1940.
 InTham = Van den Branden, A., *Les inscriptions thamoudéennes*, Louvain, 1950.
 Jaussen-Savignac, *Mission* = Jaussen-Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, vol. II, texte, Paris 1914.
 Jsa = textes de Jaussen-Savignac, *Mission*.
 lih. = lihyanite.
 LittmSyr. = E. Littmann, *Syria*, Division IV, *Semitic Inscriptions*, Section C, *Safaitic Inscriptions*, Leiden, 1943.
 min. = minéen.
 Ph. = textes de Philby, numérotation d'après Van den Branden, A., *Les textes thamoudéens de Philby*, 2 vol., Louvain, 1956.
 qat. = qatabanite.
 RES = Répertoire d'épigraphie sémitique.
 RNP = G. Ryckmans, *Les noms propres sud-sémitiques*, vol. I., Louvain, 1934.
 RY = sigle des textes édités par Ryckmans.
 sab. = sabéen.
 saf. = safaitique.
 tham. = thamoudéen.

l'un de ces papyrus coptes fait partie de la collection Bodmer, l'autre appartient à l'Université du Mississippi sous le nom de *Crosby Codex*. Il en existe aussi une version géorgienne (1).

CREDO DU PAPYRUS LITURGIQUE DE DAIR BALAZA.

Il s'agit d'un fragment retrouvé à Dair Balaiza en Haute-Égypte, qui nous a transmis un texte liturgique de la moitié (?) du IV^e siècle. Le Symbole qu'il contient est toutefois beaucoup plus ancien (2).

Πιστεύω εἰς Θεὸν πατέρα παντοκράτορα
καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν
καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον
καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασι[ν
ἐν τῇ] ἀρίστῃ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ

La forme archaïque de ce Credo est extrêmement intéressante et les hypothèses les plus plausibles ont été émises et chacune renferme peut-être une solution en puissance. Avons-nous ici un symbole baptismal, qui résumait aux catéchumènes les vérités essentielles, selon la formule de saint Paul : croire en Dieu, créateur, Qui a envoyé son Fils, comme rédempteur, et Qui donnera un prix aux bons et un châtiment aux méchants (résurrection). L'Église primitive ne pouvait s'exprimer que dans les limites de ce Credo au moins jusqu'au III^e siècle.

LA DIFFUSION DU CHRISTIANISME EN ÉGYPTE AU III^e SIÈCLE.

Malgré les progrès sensibles que la diffusion du Christianisme en Égypte doit avoir enregistré pendant le II^e et le III^e s., l'élément chrétien restait encore une minorité non certainement négligeable, mais sans doute pas encore assez solide pour canaliser la culture égyptienne dans le sens de la morale et de l'enseignement de la Bonne Nouvelle.

« On the evidence it seems that the first serious attempts to convert the native Egyptians to Christianity were not made until the time of Dionysius, about the middle of the third century. There probably were a number of conversions before that date, but these

(1) MÉLITON DE SARDES, *op. cit.*, 14-15.

(2) CH. ROBERTS - B. CAPELLE, *An early Eucharistic Papyrus*. Louvain 1940, 32, et reproduction photographique, planche 6. Ensuite, réédité: *An early Eucharistic Papyrus enlarged and re-edited* (Bibliothèque du Muséon XXXII). Louvain 1949.

cannot have been many» (1). Cette opinion, qui a du vrai, a été confirmée par Gustave Bardy, qui écrit: «S'il est assuré qu'au début du IV^e siècle l'élément copte est représenté dans les Églises d'Égypte, il semble bien qu'il reste une faible minorité et que, dans l'ensemble, le Christianisme en Égypte demeure attaché à l'Hellénisme» (2). Nombre de Chrétiens de la Moyenne et Haute-Égypte étaient des Grecs ou des Égyptiens de souche grecque, ainsi au Fayyûm, et ailleurs, par exemple en Thébaïde. Démétrius d'Alexandrie ordonna ou destina trois évêques à la Thébaïde, et son successeur Héraclas, en avait ordonné vingt entre 231 et 247. Nous connaissons la communauté chrétienne très importante du nome d'Arsinoé, dont eût à s'occuper Denys d'Alexandrie (247-264). La première allusion aux Aïgyptioi en tant que Chrétiens opposés aux Grecs nous la rencontrons chez Origène, mais on n'en entend parler d'un certain nombre qu'à l'occasion de la persécution de Dèce (3). C'est au temps de Denys d'Alexandrie que la mission parmi les autochtones semble avoir eu une certaine impulsion sinon encore une organisation systématique de pénétration. En 250 un groupe de fellâhs surprisent des soldats romains qui emmenaient des prisonniers chrétiens, et les remirent en liberté (4). Cela se passait dans les alentours d'Alexandrie. Si nous devons nous fier à l'onomastique, il faut bien admettre que la plupart des martyrs égyptiens ont toujours été des Grecs; même les Égyptiens chrétiens devaient appartenir à des communautés chrétiennes grecques, comme par exemple Origène (5). D'autre part, rien n'empêche de croire que beaucoup d'Égyptiens d'Alexandrie et des autres centres hellénistiques portaient des noms grecs, comme il arrive de nos jours que, sous l'influence occidentale, ils portent des noms tels Edouard, Roland, Freya, Émilie, etc.

Nous venons de faire allusion à la distinction qu'on faisait déjà au troisième siècle entre les deux couches de la société égyptienne. Cette distinction est très nette dans les lettres de Denys d'Alexandrie. Une de ces lettres est adressée à Hiérax, évêque des Égyptiens (= Coptes) (6), une autre à Népos, évêque des Égyptiens (= Coptes) (7). Dans une lettre à un certain évêque son

(1) KAHLE, *op. cit.*, I, 260.

(2) G. BARDY, *Les premiers temps du christianisme de langue copte en Égypte*, dans *Mémorial Lagrange*. Paris 1940, 210.

(3) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 41.

(4) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VI, 40, 5 s.

(5) KAHLE, *op. cit.*, I, 257-258. L'argument de l'onomastique n'est pas péremptoire, car des juifs et d'autres portaient des noms grecs.

(6) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VII, 21, 2.

(7) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VII, 24, 1.

adversaire (en tout cas un non Égyptien), qui s'appelait Germain, Denys s'exprime ainsi: «A Képhrô, une assemblée nombreuse se réunit à nous; elle était composée d'abord des frères de la ville [d'Alexandrie] qui nous avaient suivis, puis de ceux qui venaient d'Égypte [c'est-à-dire de Coptes].» L'exil dans ce village inconnu du désert libyque, lui «avait procuré des relations nombreuses avec les frères d'Égypte» (1). Cette manière de parler, égyptien = copte, et «de la Ville» = alexandrin, grec, se maintiendra fort longtemps. Encore à la fin du IV^e siècle, on distinguera Macaire d'Alexandrie, ὁ πολιτικός [= le citadin], et Macaire d'Égypte, ὁ αἰγύπτιος [= le Copte].

Même s'il y a eu, avant l'épiscopat de Démétrius, d'autres évêques en Égypte que celui d'Alexandrie, il reste certain que ce dernier exerce son ministère par l'intermédiaire de Presbytres et de Diacres, dans les campagnes dépendantes de sa ville épiscopale, sans songer à y établir des évêques, et cela bien qu'il y ait des chrétientés florissantes dans le Fayyûm et dans la Thébaidé. L'évêque d'Alexandrie s'en remet pour l'ordinaire, aux Presbytres et aux Didascales qui ont la charge d'instruire les Coptes ou «les frères qui habitent les villages», comme c'est le cas du nome d'Arsinoé (2). La situation des chrétientés coptes nous est donnée par saint Athanase, par exemple lorsqu'il nous renseigne sur la Maréote:

«La Maréote est une région (qui dépend) d'Alexandrie. Il n'y a jamais eu dans cette région d'évêque ou de chorévêque (3). Mais les Églises [= communautés chrétiennes] de toute la région sont soumises à l'évêque d'Alexandrie. Chacun des Presbytres a en propre, pour sa part, quelques grands villages, parfois dix et même davantage. Le village qu'habite Ischyrras (4) est tout petit et ne possède qu'un petit nombre d'habitants, si bien qu'il n'a jamais possédé d'église, l'église étant dans le village voisin. Et quoique, dans le village ainsi fait, il n'y ait jamais eu de Presbytre, on a trouvé bon, en dépit de la tradition ancienne, de le nommer évêque» (5).

(1) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VII, 11, 12, 17.

(2) EUSEBIUS, *Hist. Eccl.* VII, 24, 6-7, 9.

(3) C'est la première mention de chorévêques, qui ne sont pas autrement connus en Égypte. Peut-on conclure de là que le pays en possédait au moins quelques-uns?

(4) Ischyrras fut nommé évêque de la Maréote par les Méliens; il souscrivit comme tel au concile des Orientaux à Sardique. SOCRATES, *Hist. Eccl.* II, 20, 5.

(5) ATHANASIUS, *Apologia contra Arian*, 85.

En 264 et 282 un Chrétien égyptien écrit une lettre à ses coreligionnaires du nome d'Arsinoé (1). Il est l'homme de confiance d'autres hommes d'affaires chrétiens du Fayyûm. Il s'occupe d'écouler le blé de ses compatriotes, assisté par un nommé Agathoboulos. Tous les deux sont établis à Rome et commercent à travers Alexandrie. L'écrivain, sans doute un autre chrétien égyptien qui les assistait par son art (d'ailleurs sans prétentions stylistiques), ne nous est pas connu, mais par contre on nomme un autre Égyptien, appelé Primitinos. Nous possédons une lettre plus ancienne d'un certain Irénée, qui se trouvait lui aussi à Rome, et qui écrivait à son frère Apolinarios, résidant au Fayyûm. Ledit Primitinos est un agent commercial de liaison qui se trouve à Alexandrie. Il est très intéressant de remarquer comment l'art de la négociature en Égypte n'a guère changé jusqu'à nos jours dans ses méthodes.

Vers la fin du III^e et au début du IV^e siècle, un Presbytre copte, nommé Psenosiris, écrit une lettre à Apollon, Presbytre à Kysis dans la grande Oasis (2). Cet écrit appartient à la période de la persécution de Dioclétien. Il y mentionne une dame, Politiké, qui avait été reléguée, en tant que chrétienne, dans l'Oasis. Psenosiris attend l'arrivée de Neilos, le fils de Politiké, laquelle entre-temps s'occupera des sépulcres des fidèles.

PRÉDICATION ET ENSEIGNEMENT.

La connaissance doctrinale ne pouvait pas se borner aux exhortations et aux exégèses et « spéculations » de l'homélie du Dimanche (3). Il faudrait évoquer ce type de réunions fraternelles où l'on se retrouvait — le Dimanche ou en semaine — pour prier ensemble, chanter des psaumes et des hymnes, relire et inlassablement commenter un texte de l'Écriture. La méthode resta longtemps celle de la tradition évangélique qui était, en définitive, celle du Judaïsme tardif. Pour le *hassid* (le pieux juif) comme pour le sectateur du Christ, les origines lointaines de la pensée de l'homme se trouvent dans la pensée divine. L'une et l'autre sont créatrices. Dans l'accomplissement de son rôle créateur, la pensée

(1) Adolf DEISSMANN, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen 1923, 172-179.

(2) DEISSMANN, *op. cit.*, 179-181.

(3) Sur le jour et le lieu du culte, voir OSCAR CULLMANN, *La foi et le culte de l'Eglise primitive* (Bibliothèque Théologique). Neuchâtel 1963, 107-109, et JEAN DANIELOU, *Bible et Liturgie*. Paris 1943.

divine s'épaissit progressivement, se condense toujours davantage. Tout d'abord elle devient *Parole*, ensuite *Lumière*, enfin *Écriture*. L'Écriture ne représente qu'une forme concentrée de la Pensée authentique, infinie, de Dieu. La Pensée divine est ainsi rendue accessible à l'homme: elle est adaptée à la mesure humaine sans être pourtant « hominisée ». La continuité entre la Synagogue et l'Église est donc aussi manifeste dans la « proclamation » ou *kérygme*, l'un des éléments essentiels du culte (1). Pour remplir la tâche de la Parole, il pouvait y avoir là *épiscopes*, presbytres ou diacres. A cette époque il existait toutefois encore des laïcs auxquels on reconnaissait la fonction d'enseignement, ainsi Pantène et surtout Origène, au début de son activité au Didascalée. C'est ainsi que — conformément à la tradition de la Synagogue et maintenant conservée encore par l'Islâm — les plus instruits des *frères* ou Chrétiens ou les plus formés expliquaient des passages de l'Ancien Testament, relisaient les évangiles ou les lettres de saint Paul. La lecture en public de l'Ancien et du Nouveau Testament par des laïcs, est encore chose courante dans les Églises orientales.

L'exégèse et la parénèse avaient leurs thèmes préférés et compris de tout le monde. Les textes ou péricopes le plus souvent commentés étaient ceux que le déroulement de la liturgie obligeait à relire à chaque période. Par exemple, la popularité de thèmes comme celui du passage de la Mer Rouge s'explique — nous le verrons encore — par la typologie baptismale du salut, et celui de Noé sortant de l'Arche par les fêtes pascales.

Pour lire et commenter la Bible, il fallait des *volumina* ou rouleaux, ou bien des manuscrits en forme de livre. Écrire était presque une profession soit chez les Sémites que chez les Grecs. Les Chrétiens qui savaient écrire ou mieux calligraphier, recopiaient les précieux rouleaux qui contenaient en tout ou en partie le texte de la Bible. Nombre de papyrus grecs égyptiens nous attestent cette activité. C'est à ce zèle assidu des copistes égyptiens restés anonymes que nous devons un des joyaux de la découverte papyrologique, à savoir un fragment de l'Évangile selon saint Jean, datant d'environ l'an 125.

Le rôle de *διδάσκαλος* ou maître chargé de la catéchèse était si important que nous le retrouvons souvent représenté sur les sarcophages de l'art paléochrétien, où il a aussi une valeur symbolique du *Χριστὸς-διδάσκαλος*. La catéchèse et la prédication devaient présenter des types variés selon les circonstances, les hommes et les milieux. Elle était foncièrement moralisante et,

(1) Martin McNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Analecta Biblica 27). Rome 1966.

comme déjà la prédication juive, elle se servait des grandes figures scripturaires (1). Vers la fin du II^e et au début du III^e siècle à Alexandrie c'est un tableau de la haute société du temps qui est brossé par les exhortations morales de Clément d'Alexandrie et par les exégèses d'Origène: toute une couche de Chrétiens riches et cultivés sont menacés par le luxe, la frivolité et la bonne chair (2).

L'HOMILÉTIQUE CHRÉTIENNE DANS LES PAPYRUS GRECS D'ÉGYPTE (3).

1. Papyrus Oxyrhynchos 405, du II^e ou III^e siècle. Il présente un intérêt particulier à cause de la citation de *Matth.* III, 16, qu'on peut lire aux lignes 15-16. Son état extrêmement fragmentaire ne nous permet pas de déterminer avec certitude si nous avons là une homélie, ou bien un traité théologique ou enfin apologétique.

2. Cat. litt. papir., Milne 228. Papyrus du III^e siècle, constitué par deux fragments, dont le deuxième contient une citation de *Gen.* XIV, 17 (?).

3. Papyrus Oxyrhynchos 210, du III^e siècle. Son contenu est incertain. Nous y rencontrons une citation de *Math.* VII, 17, 19 aux lignes 30-33, et de *Philipp.* II, 6-7 à la ligne 35. Ces deux textes sont hautement parénétiques. Le deuxième, surtout, semble être en rapport avec la catéchèse judéo-chrétienne de la Rédemption, où l'Incarnation du Christ s'exprimait dans le cadre d'une cosmologie sacrée, comme une descente (*κατάβασις*) du Bien-Aimé à travers les sphères angéliques. Peut-être avons-nous ici un spécimen homilétique du passage du Christ ébionite au Christ hellénistique.

4. Papyrus Lond. 70, du III^e siècle. Nous avons ici un traité ou homélie sur l'*Exodus* XVII, 3 ss., et *Numeri* XX, 5 ss. La thématique fournie par ces deux références nous montre que l'auteur se mouvait encore dans une ambiance théologique judéo-chrétienne, bien que sans doute à un stade assez évolué.

5. Papyrus Oxyrhynchos 406, du III^e siècle. On y lit une citation de *Matth.* XIII, 15. Il semble qu'on puisse mettre ce texte en rapport avec ORIGÈNE, *Homilia 7^a in Exodum*.

(1) McNAMARA, *op. cit.*, ch. 6.

(2) M. RONCAGLIA, *Histoire de l'Eglise Copte*, Beyrouth 1968, tome II, 78-80.

(3) Wolfgang RUCHTER, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruchs* (Studien zum Alten und Neuen Testament, Band 15). München 1966.

Comme on peut le constater, la contribution de la papyrologie à l'histoire de l'homilétique (il n'est pas encore question de parler d'éloquence) chrétienne en Égypte est plutôt décevante. Cette constatation peut recevoir deux explications hypothétiques: les papyrus ne sont pas encore tous édités et les Presbytres, les Evêques et les Docteurs ou Catéchètes n'écrivaient pas toujours leur enseignement. Sans doute l'homélie était souvent prononcée en langue copte, et des fidèles bilingues mettaient par écrit, en grec, ce qu'ils avaient entendu (1), en guise d'aide-mémoire. Les vraies raisons sont peut-être plus compliquées ou bien infiniment plus simples.

LA BIBLE A ALEXANDRIE.

Si nous acceptons que l'Épître de Barnabé a été composée en milieu égyptien, sinon par un Égyptien judéo-chrétien, nous avons la possibilité de saisir certains aspects de la pensée judéo-chrétienne de l'Égypte du II^e siècle à l'égard de la Sainte-Écriture. Selon Barnabé l'Ancien Testament n'a de signification que lorsqu'on le comprend en fonction de l'Évangile. Cette idée n'est pas originale, car la place de l'Ancien Testament dans le Nouveau n'est justifiée que dans le sens christocentrique, à savoir que l'Ancien Testament trouve sa raison dans ses prophéties, ses allusions, ses préfigurations, etc. du Christ, de son Église et du nouvel « Israël ». Mais si cette idée n'est pas originale, sa méthode est, au contraire, très caractéristique à cause de sa typologie quelque peu déformée. Pour lui l'histoire biblique n'a aucun sens. C'est à nous chrétiens que s'est toujours adressée l'alliance divine. On ne trouve même pas là une analyse des relations entre l'ancienne et la nouvelle alliance, mais l'affirmation pure et simple que les Juifs ont toujours mal compris l'Ancien Testament:

« Faites attention à vous-mêmes, ne ressemblez pas à certains gens en accumulant péché sur péché et répétant que le Testament est à la fois leur bien et le nôtre. Il est nôtre à la vérité » (Épître de Barnabé, IV, 6-7).

L'exégèse typologique de Barnabé l'entraîne à rejeter non seulement l'histoire de l'Ancien Testament mais aussi la manière généralement admise par les chrétiens des autres Églises d'en comprendre le sens. Même si on ne peut pas accepter que ces points

(1) Albert EHRLHARDT, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Erster Teil* (Texte und Untersuchungen...). Leipzig 1936-1937, Lieferung 1, pp. 62 ss., et 153; Lieferung 5, pp. 703 ss.; Giovanni AUSENDA, *Contributo allo studio dell'omiletica cristiana nei papiri greci dell'Egitto*, dans *Aegyptus* 20 (1940), 43-47.

de vue ont pu faire partie de la catéchèse égyptienne, il est certain que Barnabé et son milieu ne sont pas loin des doctrines de la Gnose du II^e siècle (1).

Tant que la Bible était expliquée dans les milieux judéo-chrétiens d'Alexandrie et d'Égypte, l'exégèse d'un Barnabé et celle des Gnostiques modérés étaient comprises et acceptées à l'intérieur de leurs cercles, mais pour un Grec cultivé d'Alexandrie la Bible était un livre déplaisant, sa législation lui paraissait grossière, sa morale, au moins en partie, bien immorale. Le Dieu qui avait parlé à Israël était bien indigne du respect des philosophes. L'Église d'Alexandrie avait-elle de réponse toute prête qu'elle pût opposer à ces critiques de façon réellement satisfaisante? La nécessité se faisait donc sentir d'une théorie des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament qui permit d'interpréter les deux à l'usage du monde extérieur que l'esprit apostolique et missionnaire se proposait d'attirer dans le giron de l'Église. Un Pantène, malgré sa formation philosophique (peut-être stoïcienne), en matière d'exposition biblique était le moins indiqué, car sur ce sujet il ne se fait qu'aux « traditions apostoliques » plus ou moins authentiques, en tout cas sans beaucoup d'esprit critique. Malgré tout, il semble que Pantène ait été incapable de parler le langage des cercles cultivés d'Alexandrie: il se faisait sans doute entendre, mais il ne se faisait pas comprendre. L'autorité des « traditions apostoliques » avait son avantage, mais la raison avait ses exigences: il fallait que soit découverte une nouvelle forme d'interprétation. Sur cette voie s'engagera le Didascalée, peut-être favorisé en cela par les « nombreuses réformes » introduites par Pantène lui-même, mais qu'il ne put réaliser. Pour les maîtres du Didascalée, depuis Clément d'Alexandrie, aussi bien que pour Irénée de Lyon et toute la tradition orthodoxe de l'Église, la Bible renferme un grand mystère. Elle parle un langage symbolique. L'accent mis par les Alexandrins sur l'exégèse allégorique complète l'œuvre de la tradition orthodoxe mais ne la supplante pas (2).

La culture chrétienne avait à sa disposition un modèle juif de première importance: Philon d'Alexandrie. Il serait trop osé de soutenir qu'il y eut influence directe et consciente, mais on ne pourra pas refuser l'idée qu'un nouveau climat existait au sein du Judaïsme alexandrin. Clément christianise ce que Philon judaïsait. Comme l'ont fait les chrétiens qui l'ont précédé, le Didascalée avec Origène, et avant lui avec Clément d'Alexandrie, pratique

(1) H. WERNICH, *Der Barnabasbrief*. Tübingen 1920, 395.

(2) Robert M. GRANT, *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*. Paris 1967, 63.

une interprétation christocentrique des Écritures et de l'Ancien Testament en particulier. Ce que le Didascalée formulait d'une manière plus recherchée et docte, la prédication et la catéchèse populaire le formulait dans les catégories pastorales et moralisantes à travers l'explication des symboles, des figures (τύποι), des prophéties, et des sens « mystiques » (1).

BIBLE ET SYMBOLIQUE DU CULTE CHRÉTIEN ÉGYPTIEN.

Dans l'Église ancienne il y avait certainement moins de théologie ou catéchisme, mais davantage de catéchèse, d'explications des rites sacramentels qui exposaient non seulement la grâce qu'ils causaient mais aussi ce qu'ils signifiaient. Ces explications étaient si importantes que nous savons que dans l'Église les éléments indispensables à chaque culte étaient constitués par la *Parole* et l'*Eucharistie* (2). Éthérie, une dame chrétienne de la Gaule qui entreprit son pèlerinage en Terre-Sainte vers l'an 400, et qui assista à Jérusalem aux cérémonies du temps pascal, nous montre l'évêque, sans doute dans son dernier discours de Carême, disant aux catéchumènes:

« Pour que vous n'estimiez pas que rien de ce qui se fait [dans le culte] est sans signification, lorsque vous avez été baptisés au nom de Dieu, pendant les huit jours de Pâque, après la Messe, on vous parlera dans l'église » (3).

Cette symbolique n'est pas livrée au caprice de chacun, comme c'est le cas assez souvent pour le moyen âge latin (4), mais elle constitue, au contraire, une tradition commune qui remonte à l'âge apostolique et son caractère est éminemment biblique. Les figures ou τύποι des sacrements sont constamment: a) Adam au Paradis, b) Noé dans l'Arche, c) Moïse traversant la Mer Rouge (5). La catéchèse paléochrétienne développera ses

(1) GRANT, *op. cit.*, 64-75.

(2) OSCAR CULLMANN, *La foi et le culte de l'Eglise primitive* (Bibliothèque Théologique). Neuchâtel 1963, 121-124.

(3) ÉTHÉRIE, *Journal de Voyage*, éd. H. Pétré (Sources Chrétiennes 21). Paris 1964 (réimpression), 231; J.-B. THOMAS, *Ordre des Offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IV^e au X^e siècle* (Étude de Liturgie et de Topographie palestiniennes). Paris 1926.

(4) Par ex. Stephan J. P. van Dijk, *Sources of the modern Roman Liturgy. Ordinals by Haymo of Faversham and related Documents of the Thirteenth-Century Roman Liturgy* (Studia et Documenta Franciscana, I-II). Leiden.

(5) JEAN DANÉLOU, *Sacramentum futuri. Essai sur les origines de la typologie biblique*. Paris 1950, 1-250. Pour la typologie eschatologique voir aussi A. FÉLLET, *Le Messianisme du Livre d'Isaïe*, dans *Recherches de Sciences Religieuses* (1949). 183.

thèmes en partant du principe indiscutable (de son point de vue) que les réalités de l'Ancien Testament ne sont que des figures de celles du Nouveau. La science des harmonies ou correspondances entre les deux Testaments formera la science de la *typologie*, mais il ne faut pas oublier que ce n'est ni le Nouveau Testament et ni les Pères de l'Église ancienne qui ont forgé cette discipline. On a pu dire que la seule chose qui soit spécifiquement chrétienne dans l'exégèse patristique et dans la catéchèse de l'Ancien Testament est l'application au Christ (1): a) le Christ est le nouvel Adam qui ramène au Paradis; b) le Christ est le destructeur du monde pécheur que figurait le Déluge et l'Arche est le Christ-Église; c) le Christ est le véritable Moïse qui accomplit l'Exode véritable, libérant le Peuple de Dieu de la Tyrannie du Prince des Ténèbres (2). Pour le Christianisme le Christ est l'Église et l'Église est le Christ. Par suite la typologie eschatologique ne se réalise pas seulement dans la personne du Christ mais aussi dans sa personne ou corps mystique qu'est l'Église (3). Il y a donc une typologie sacramentaire (ecclésiale) à côté de la typologie christologique, bien définie dans le Nouveau Testament:

- a) la *manne* figure de l'*Eucharistie* (évangile de Jean);
- b) *traversée de la Mer Rouge* figure du *Baptême* (I Corinthiens, X, 1-2).

Déluge autre figure du *Baptême* (I Petr. III, 20-21). L'économie divine prolonge dans le Nouveau Testament les grandes œuvres, les *mirabilia*, que Dieu avait commencés dans l'Ancien Testament: Déluge - Passion - Baptême, trois époques de l'Histoire Sainte ordonnées au Jugement eschatologique (4). De la sorte,

(1) C'est ce qu'affirme Harald RIESENFELD, *The Resurrection in Ezekiel XXXVII and the Dura-Europos paintings*. 22. Le principe avait été posé par saint Paul: « Ces choses sont arrivées en figure (τύποις) et ont été écrites pour notre instruction ». I Cor. X, 11.

(2) Harald SAHLIN, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, 1950, 8 ss. Pour les Sacrements dans l'évangile johannique, voir CULLMANN, *op. cit.*, 133-209.

(3) Hugo RAHNER, *Die Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964.

(4) Oscar CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Heft 3). 2. Auflage. Zürich 1950, 114. Aux pp. 38-115 l'auteur présente l'évangile de saint Jean comme une sorte de catéchèse pascale commentant les mystères du Christ à la fois par leurs préfigurations bibliques et par leurs prolongements sacramentels. A noter que l'évangile johannique fut particulièrement connu en Égypte comme nous l'atteste la papyrologie. Pour l'ensemble du problème théologique voir Hermann MERTZ, *Tafel und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang*. München 1960.

l'origine des Sacrements chrétiens se rattache directement à la liturgie du Judaïsme (1). D'un point de vue purement dialectique, la Cabale aussi n'y est pas étrangère.

Pour bien saisir le rôle que jouait encore au III^e siècle dans la catéchèse alexandrine le courant judéo-chrétien, il ne faut jamais perdre de vue la continuité ininterrompue entre la pensée de l'Ancien Testament et l'enseignement pastoral du Christianisme égyptien, essentiellement basé sur le texte de la Bible. L'Hellénisme a prêté la langue, mais la pensée chrétienne resta (malgré l'illusion que peut donner le style d'un Clément d'Alexandrie) dans son fond encore profondément judaïque, à savoir biblique. Voici un exemple, parmi d'autres, de la continuité de la pensée biblico-tyologique depuis le Judaïsme tardif jusqu'au III^e siècle et bien au-delà. Sous l'influence de la culture gréco-romaine, nous interprétons généralement le rite du Baptême, en y voyant une allusion à l'eau qui lave et donc purifie, en d'autres termes nous transposons la propriété de l'eau qui, entre autres, a celle de laver les souillures à un rang supérieur de sublimation qui est celle de purifier les « souillures » de l'esprit, à peu près comme un Musulman entend son rite de la purification rituelle. « Or tel ne semble pas être le sens le plus important du rite. Deux allusions bibliques nous mettent sur d'autres voies. D'une part l'eau du baptême est l'eau qui détruit, l'eau du jugement [= le Déluge]. Les eaux sont en effet pour la symbolique juive un symbole de la puissance de la mort. [Dans la *Genèse*, les eaux c'est une image que par son caractère négatif s'efforce d'indiquer le sens du néant]. L'eau du baptême est aussi celle qui engendre la nouvelle créature [*ὡς ἡ ἀρχὴ*, le nouvel Adam]. Ceci nous renvoie à la symbolique juive des eaux créatrices [et les prophètes évoquent le renouveau du royaume messianique en le comparant à l'effet d'une pluie abondante, à des eaux courantes sur des terres desséchées]. Enfin le baptême juif peut avoir déjà contenu une allusion à la traversée de la Mer Rouge. » Un autre exemple dont nous avons perdu de nos jours le vrai sens nous est fourni par l'Eucharistie. « Le choix du pain et du vin paraît bien contenir une allusion au sacrifice de Melchisédech; le cadre du repas une allusion aux repas sacrés du Judaïsme, figure du festin messianique; le temps pascal, une allusion au repas pascal, symbole de l'alliance du peuple et de Dieu. On voit ainsi comment les gestes du Christ apparaissent chargés de réminiscences bibliques, qui nous en donnent la vraie signification » (2). Donc plus qu'un

(1) W. O. E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*. Oxford 1925.

(2) Jean DANÉLOU, *Bible et Liturgie*. 2^e édition (*Lex Orandi* 11). Paris 1958, 11-12.

retour aux Pères grecs il faudrait parler d'un retour aux courants judaïques et aux rites bibliques si on veut saisir la vraie signification des sacrements dans leur institution originale. Toujours est-il que Origène lui-même avait ressenti cette nécessité impérieuse lorsqu'il s'adonna à l'étude des traditions et de la culture hébraïques sous le guide de Juifs ou de Judéo-chrétiens. Ce truisme ne sera jamais assez répété, car c'est le fond biblique primitif dans ses manifestations typiquement sémitiques qui constitue même à Alexandrie, depuis Pantène jusqu'à Didyme, « l'Aveugle » d'Alexandrie (1) la vraie signification des rites et des gestes qui accompagnent les sacrements dans leur préfiguration jusque dans leur réalisation. Par la suite et par la force des choses dans un milieu hellénistique aussi important que celui d'Alexandrie; d'autres manières d'interpréter la symbolique sacramentaire ont pris place à côté de celles des « traditions orales » des anciens Presbytres. Ainsi une symbolique gréco-romaine cohabite avec la symbolique juive qui ne cède pas encore sa place. En voici un exemple: la *σφραγίς* ou imposition du *signe* de la croix, qui doit être interprété primitivement dans sa vraie signification judaïco-biblique comme un *signe* qui remplace le rite de la circoncision (*signe* de l'appartenance au peuple de Dieu, *Gen.* XVII, 12-13), a-t-elle été comparée en milieu chrétien gréco-romain à la marque dont étaient signés les brebis, les soldats, etc. Ces interprétations contingentielles n'ont jamais pu évincer le premier sens biblique de manière que la théologie sacramentaire des Pères et des écrivains alexandrins ainsi que leurs catéchèses doivent être considérées (et elles le sont effectivement) essentiellement bibliques (2). Ce sont justement ces références constantes à la Bible qui fournissent les symbolismes dans lesquels ont été d'abord conçus les Sacrements, la Christologie et l'Eglise elle-même en tant qu'éléments passés de l'Israël « infidèle » au « vrai » Israël de Dieu. Le nom d'Israël devient donc symbolique là où saint Paul le transfère à la communauté chrétienne, héritière de l'élection et des promesses divines (*I Cor.* X, 18; *Gal.* VI, 16): l'Israël de Dieu, qui ne se limite plus aux descendants d'Israël (*Rom.* IX, 3), se compose désormais de tous les Chrétiens, quelle que soit leur origine, juive ou païenne (*Gal.* VI, 16; *Eph.* II, 11-19).

(1) DIDYME L'AVEUGLE, *Sur Zacharie*. Texte inédit, L. Doutreleau (Sources Chrétiennes 83, 84, 85). Paris 1962, et L. DOUTRELEAU, *Vie et survis de Didyme l'aveugle du IV^e siècle à nos jours*, dans *Les Mardis de Dar el-Salam 1946-1947*. Le Caire 1959, 33-92.

(2) M. RONCAGLIA, *Histoire de l'Eglise Copte*. Beyrouth 1968, tome II, 9-254, 309-313. Cette particularité nous apparaît très clairement même lorsque la théologie biblique alexandrine nous est présentée réfractée à travers le prisme de la culture hellénistique.

Les implications théologiques et bibliques sont énormes et les Pères et écrivains alexandrins ont su en tirer le maximum dans les limites de leurs possibilités. On arrive jusqu'à la *recapitulatio* transformée en *ανακατάστασις* par Origène et dont les racines se trouvent dans la tradition la plus authentique du Judaïsme tardif passé dans le Judéo-christianisme. Car il ne faut pas négliger le fait très important: «l'œuvre exégétique d'Origène constitue un moment capital dans l'histoire de l'interprétation chrétienne de l'Écriture et de l'Ancien Testament en particulier. Il dispose déjà d'un héritage considérable, dont son immense culture lui fait courir l'ensemble. Cet héritage est d'abord celui de l'exégèse juive. R. P. C. Hanson en a montré la complexité (1). C'est surtout celui de l'exégèse chrétienne antérieure. Origène connaît la typologie ecclésiale commune, qu'avaient pratiquée Justin et Irénée, avec ses aspects christologique, sacramentaire, ecclésial, eschatologique» (2). Origène hérite aussi de l'exégèse «gnostique» de Clément d'Alexandrie, et en particulier de son exégèse du Tabernacle et du Grand Prêtre, mais il n'est pas difficile d'y découvrir une forme «gnostique» qui se rattache aux courants judaïques entrés dans le Christianisme à travers les «traditions orales» des Presbytres judéo-chrétiens d'Alexandrie colportées par Pantène, dont il fut le collaborateur. De même la *θεωρία* «gnostique» du même Clément d'Alexandrie nous serait incompréhensible détachée du contexte judéo-chrétien.

Que le *Bon Pasteur* de l'art paléochrétien apparaisse vêtu en Orphée n'empêche pas qu'il soit celui que le prophète Ezéchiel annonce (3) et que Jean l'évangéliste désigne dans le Christ (4).

La catéchèse manifeste partout le caractère spécifiquement chrétien des cultes de l'Église depuis ses premiers temps, même lorsque ses rites étaient encore étroitement liés à ceux du Judaïsme. Ce qui a survécu de l'Égypte ancienne dans les mœurs, les gestes, la musique, ses instruments et surtout dans son penchant à la magie au sein du Christianisme de la Vallée du Nil, ce n'est là que le revêtement extérieur des modes d'expression qui n'a jamais entamé le fond essentiellement biblique des origines. Même lorsque l'hellénisme alexandrin remplaça le terme sémitique par celui de

(1) R. P. C. HANSON, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*. London 1959, 11-55.

(2) JEAN DANÉLOU, *Message évangélique et Culture hellénistique aux II^e et III^e siècles* (Bibliothèque de Théologie. Histoire des Doctrines chrétiennes avant Nicée, II). Tournai 1961, 249.

(3) *Ezech.* XXXIV, 5, 8 et 12; XXXVII, 24.

(4) *Joh.* X, 11 et 14.

ἀσπεριζ, terme qui recouvre assez bien ce qu'on entend par celui de *culte* (1), la fidélité au génie hébraïque ne fut pas trahie. En effet, même dans sa formulation hellénistique, il a reçu le sens technique et symbolique d'un *ot* *brît* ou signe d'alliance, rappel d'un serment antérieur qui sera transmis au nouvel Israël: lorsque la chrétienté alexandrine judéo-chrétienne adopta le terme de la Septante elle manifestait la continuité de l'alliance qui par ses aspirations établit un lien «vertical» entre Dieu et son Israël en créant une autre alliance, «horizontale» celle-ci, entre les Chrétiens eux-mêmes. Sans nous en douter nous avons ici un élément de la théologie de la Cabale (2).

LA PIÉTÉ CHRÉTIENNE.

Esquisser la journée du Chrétien comporte des risques d'idéalisation d'une réalité que nous ne pouvons que considérer avec beaucoup de respect. Si nous prêtons attention aux textes on serait tenté de croire que «la journée du chrétien était imprégnée de prière» (3). D'autre part nous savons que les textes officiels nous présentent trop souvent un idéal de ce que devrait être, mais pas de ce qu'est la réalité existentielle. Un idéal ne peut pas atteindre les masses, mais seulement un nombre restreint de personnes, et encore parmi ce nombre restreint que de variétés! Toujours est-il que la *Tradition apostolique* recommande un horaire de prière qui était déjà en usage dans le Judaïsme, à savoir le matin et le soir, les troisième, sixième et neuvième heures (respectivement 9 h., midi et 15 h.). Pour ceux qui le pouvaient, on conseillait de participer aux prières de l'aube et du coucher du soleil. Ce genre de prière était en relation étroite avec le symbolisme du Soleil de Justice et de la Lumière (évangile selon saint Jean) ainsi que la prière du soir rendait grâces non seulement pour les bienfaits du soleil et de la lumière, mais aussi pour la Lumière incorruptible révélée par Jésus-Christ.

Peu à peu dans la catéchèse, depuis les Pères Apostoliques, par le mot *Dieu* le pieux Chrétien désigne la première Personne de la Trinité, mais on commence aussi à voir, selon l'enseignement

(1) H. STRATHMANN, ἀσπεριζ, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, 61 ss. Pour le Nouveau Testament, voir Klaus HESS, ἀσπεριζω, dans *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal 1966, 2. Lieferung, 189-190. Pour la Patrologie voir G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1964, Fascicle 3, p. 793.

(2) Alexandre SAFRAN, *La Cabale*, Paris 1960, 97.

(3) Annie JAUDERT, *Les premiers chrétiens*, Paris 1967, 170.

de Jésus (1), dans le Seigneur-Adonai de l'Ancien Testament le Christ ou mieux le Kyrios-Christos lui-même qui, préexistant, dans sa nature divine, à l'incarnation, régissait l'Alliance. Grâce à cette interprétation christologique, le Psautier fait parler le Christ (2), ou il parle du Christ. Saint Justin, qui entend de Jésus les Psaumes XIX (XVIII), 6 et XXIII (XXII), est le premier témoin connu d'une addition faite, en référence à la croix, au verset 10 du Psaume XCVI (XCV): « Il règne, le Seigneur — *par le bois*. » En outre, parce que le psautier n'était pas utilisé seulement comme livre de lecture avec les autres écrits de la Bible, mais encore comme un recueil de prières, il faisait dresser au Christ la prière de l'Eglise. C'est cet emploi du psautier qui a dû surtout contribuer à la diffusion de la prière adressée directement au Christ. Au III^e siècle, Origène, poussé en cela par un contexte historique de la piété théologique assez critique, aura beau condamner la prière adressée directement au Christ du moins théoriquement, car dans la pratique il sera entraîné par la même voie à l'invocation répétée de « mon Seigneur Jésus-Christ », et parfois avec des accents mystiques (3). Les hymnes de Clément d'Alexandrie témoignent elles aussi de cette piété chrétienne qui s'adresse au Christ sous les symboles les plus impressionnants.

PIÉTÉ « SAVANTE ».

Clément d'Alexandrie nous a laissé une prière à Jésus, divin Pédagogue, qui est d'une touchante tendresse, malgré le ton élevé du cadre dans lequel elle est insérée. Il se peut qu'il l'ait prononcée avant ou après ses catéchèses, mais il est évident qu'il s'exprime dans le langage liturgique connu.

« Sois propice, ô divin Pédagogue, à tes petits enfants, ô Père, guide d'Israël, Père et Fils tout à la fois, Seigneur. Donne-nous qu'en suivant tes préceptes, nous atteignons la ressemblance de l'Image, et que, selon nos forces, nous éprouvions la bonté de Dieu, et non point la vindicte du Juge. Accorde-nous de vivre tous dans ta paix, de passer en ta cité, de traverser avec calme les eaux du péché, paisiblement portés par le Saint-Esprit, ta Sagesse ineffable. Donne-nous de te chanter un

(1) Luc XXIV, 44. Wilhelm Bousset, *Kyrios-Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*. Fünfte Auflage. Göttingen 1965.

(2) Au III^e siècle saint Cyprien entendra la voix du Christ, dans Ps. III, 6.

(3) Henri CHENET, *L'Assemblée chrétienne à l'âge apostolique* (Lex Orandi 10). Paris 1949, 256-257.

cantique d'action de grâces, nuit et jour, jusqu'au dernier jour. Reçois notre louange, ô seul Père et Fils, ô Fils et Père, Fils, notre Pédagogue et Maître, avec le Saint-Esprit » (1).

Une prière qui peut se rapprocher de notre « Gloire au Père » est la suivante:

« Tout est au Dieu bon, tout au Dieu beau, tout est au Dieu sage, tout est au Dieu juste, à Lui la gloire maintenant et dans les siècles des siècles. Amen » (2).

Ici le Dieu bon et juste peut indiquer le Père; le Dieu beau (image du Père), le Fils; le Dieu sage, l'Esprit-Saint. C'est une hypothèse qui dans les formules trinitaires de Clément d'Alexandrie peut trouver une justification.

PIÉTÉ PAGANO-CHRÉTIENNE.

Les textes égyptiens foisonnent de prières à Isis, spécialement, où il n'y a qu'à supprimer quelque mots et remplacer quelques autres et nous avons des prières applicables aussi bien au Christ, qu'à la Vierge, etc. Le « Sol Invictus » de la mythologie gréco-romaine ne pouvait être mieux christianisé que par Clément d'Alexandrie, le plus compétent en la matière et de par sa formation culturelle et par son tempérament littéraire (3).

« Mors des poulains indomptés,
aile des oiseaux au vol assuré,
gouvernail sûr des vaisseaux,
berger des agneaux royaux,
rassemble la troupe
de tes enfants purs;
qu'ils louent avec sainteté,
qu'ils chantent avec sincérité,
avec des lèvres sans malice,
le Christ qui conduit ses enfants.
Souverain des saints,
ô Verbe invincible,

(1) A. HADJIAN, *Prières des premiers chrétiens*. Nouvelle édition. Paris, 1962, 77.

(2) A. HADJIAN, *op. cit.*, 78.

(3) CLEMENS ALEX., *Protrept.*, 114, 2-3. F. van der MEER - Christine MOHMANN, *Atlas de l'Antiquité chrétienne*. Paris-Bruxelles 1960, 47, fig. 74, et JEAN LASSUS, *The Early Christian and Byzantine World*. London 1967, 23, pl. 13 (= Christos-Helios de la chambre funéraire des Julii, Rome).

du Père très haut,
Prince de sagesse,
soutien des labeurs,
éternelle joie.
O Jésus, Sauveur
de la race mortelle,
pasteur, laboureur,
frein et gouvernail,
aile vers le ciel,
de l'assemblée des saints.
Pêcheur des hommes
que tu viens sauver,
sur la mer, du vice,
tu prends les poissons purs;
de la vague hostile
tu les mènes à la vie bienheureuse.
Guide ton troupeau
des brebis de sagesse;
conduis, ô Roi,
tes enfants sans reproche.
Les traces du Christ
sont la route du ciel.

O Verbe éternel,
âge sans limites,
lumière immortelle,
fontaine de miséricorde,
ouvrier de la vertu,
vie révérée
de ceux qui chantent Dieu.

O Christ Jésus,
tu es le lait céleste
des douces mamelles
d'une jeune épouse,
des grâces de ta Sagesse.
Nous petits enfants,
dont la bouche tendre
vient s'en désaltérer;
nous nous abreuvons
en toute chasteté
du flot de l'Esprit.

Chantons ensemble
des cantiques purs,
des hymnes royaux

au Christ souverain,
 prix sacré de la vie
 que sa voix nous donne.
 Célébrons d'un cœur simple
 le Fils tout-puissant.
 Nous qui sommes nés du Christ,
 formons le cœur de la paix;
 peuple de la Sagesse,
 chantons tous ensemble
 le Dieu de la paix » (1).

PRIÈRES D'HUMILITÉ.

Nous donnons ici un spécimen de prières d'humilité que nous trouvons chez Origène un peu partout dans ses écrits. Les doxologies sont d'origine liturgique de toute évidence. Les fidèles qui écoutaient ses prières improvisées après une homélie, exclamaient: *Amen*, tout spontanément comme de nos jours lorsqu'à l'église on entend les doxologies.

« Prions la miséricorde de Dieu le tout-puissant, qu'il nous fasse non seulement écouter sa parole mais la mettre en pratique. Qu'il répande sur nos âmes le déluge de ses eaux, qu'il détruise en nous à sa guise ce qu'il faut détruire, et qu'il vivifie de même ce qu'il faut vivifier, par le Christ notre Seigneur et par son Esprit-Saint.

A lui la gloire dans l'éternité des siècles des siècles. Amen.

Et ailleurs il s'exprime ainsi:

« Prions que Jésus règne sur nous; que notre pays soit libéré de la guerre, que nous soyons délivrés des assauts de nos convoitises charnelles et qu'alors chacun puisse se reposer à l'ombre de sa vigne, de son figuier, de son olivier.

A l'abri du Père et du Fils et du Saint-Esprit repose l'âme qui a trouvé la paix de la chair et de l'esprit.

Au Dieu éternel, la gloire dans les siècles des siècles. Amen (2).

La quantité de prières, d'invocations et d'appels au Christ est innombrable. A partir du III^e siècle les monuments sont très riches en prières, les papyrus et les tessons aussi (3).

(1) HAMMAN, *op. cit.*, 78-80.

(2) HAMMAN, *op. cit.*, 81, 84.

(3) HAMMAN, *op. cit.*, 115-151.

CONCLUSION PROVISOIRE DES DONNÉES PRÉCÉDENTES.

Dans une terminologie qui se fixe peu à peu par l'usage constant chrétien, sont déjà visibles les différentes parties de la célébration liturgique eucharistique ou Messe: lectures bibliques (péricopes), homélie, prière commune (probablement le *Pater noster*), prière eucharistique (épiclese), acclamation de l'*Amen* après les doxologies, communion (synaxe). La communauté eucharistique (paroisse, diocèse) est une Église, et l'Église qui est à Alexandrie, l'Église qui est à Thmouis, l'Église qui est à Antinoé, etc. sont des Églises complètes (évêque, presbytres, diacres, fidèles, eucharistie) qui ne forment qu'une Église (un seul baptême, un seul Christ). Et même l'Église qui est à Rome, et avec laquelle Alexandrie est en contact et en échange disciplinaire, liturgique et doctrinal, n'est qu'une *Eglise* comme les autres mais qui préside dans l'*agapé* (dans l'amour eucharistique) à cause du privilège unique d'avoir la garde des tombeaux de Pierre et Paul: présence dans l'amour, donc service et non autoritarisme.

On sait déjà ce que Origène pensait en matière de liturgie eucharistique. Pour le III^e siècle il est toutefois encore prématuré — à l'état actuel de notre documentation très lacuneuse — de parler d'une liturgie égyptienne avec l'idée de différenciation des autres liturgies que cela comporte pour nous au XX^e siècle (1). Le grec était la langue principale à Rome, à Alexandrie, à Antioche, et ailleurs, malgré que le latin le remplaçât auprès des humbles à Rome et dans les Provinces occidentales de l'Empire romain. Le copte aussi coïncidait le grec en Égypte, bien que les textes qui nous sont parvenus soient parfois en grec seulement et parfois en grec et en copte. Toutefois il semble qu'on ne puisse pas encore dater les documents connus à partir du III^e siècle, bien que leur contenu appartienne à une tradition plus ancienne (2). L'histoire nous renseigne que le premier Égyptien (connu) chrétien, qui ait écrit en grec et en copte (συνεγράφητο δὲ ἑλληνικῶς τε καὶ αἰγυπτιακῶς) s'appelait Hiéracas et était né environ l'an 270 ou peu avant à Léontopolis dans le nome d'Héliopolis dans le Delta et aurait atteint l'âge vénérable de 90 ans et plus (3). Mais nous savons que les textes liturgiques et les nécessités missionnaires et pastorales

(1) I. H. DALMAN, *Initiation à la liturgie*. Paris 1958, 240-244.

(2) W. E. CRUM, *Short Texts from Coptic Ostraca and Papyri*, edited and indexed. London 1921, page vii: «The great majority of the texts come from Thebes. Most of them, no doubt, may be assigned as usual to the sixth or seventh centuries...». Pour les textes liturgiques voir pp. 5-8 du même ouvrage.

(3) Paul E. KAHLE, *Bala'izch*. Coptic Texts from Deir al-Bala'izh, in Upper Egypt. London 1954. I. 259.

n'ont pas attendu les écrivains: les fellâhs chrétiens ne connaissaient pas le grec.

ESSAI DE RECONSTRUCTION DE LA LITURGIE EUCHARISTIQUE DU I^{er} AU III^e SIÈCLE.

Il est des questions qui semblent oisives ou, tout au plus, un plaisir archéologique, et pourtant si nous nous posons la question suivante: Comment la célébration de l'Eucharistie se passait-elle au temps des Apôtres? ou bien: Quelles furent la forme et la structure primitives de la Messe? nous nous apercevons combien cela devient intéressant non point en tant que réexhumation de pièces de musée mais en tant que pierres de comparaison entre ce qu'était la pratique ancienne et la validité de ce que nous pratiquons de nos jours. Car en religion rien n'assure mieux l'orthodoxie d'un acte que son adhérence aux origines. Malheureusement, c'est là une question à laquelle nous ne pouvons pas donner une réponse précise. Les textes dont nous disposons et que nous rapporterons plus avant ne sont pas très explicites, du moins comme nous le voudrions. Cela nous a forcé à procéder par recoupements et à faire des hypothèses en remontant dans le temps. Malgré tout, il est certain que nous pouvons établir nombre de détails avec un haut degré de probabilité.

A ce point, même au risque de nous redire, nous pouvons tirer les conséquences suivantes: la liturgie du Dimanche est déjà esquissée avec un certain *ne varietur* implicite, environ l'an 150 dans ses deux parties principales qui caractérisent la Messe jusqu'à nos jours, c'est-à-dire la Messe des Catéchumènes et la Messe des Fidèles (1). La première partie s'appelle Messe des Catéchumènes parce que ceux qui n'avaient pas encore reçu le baptême, mais qui se préparaient à le recevoir moyennant la catéchèse ou instruction religieuse, pouvaient y assister. La deuxième partie était, au contraire, réservée aux Fidèles, les croyants qui avaient reçu le baptême. Cette pratique était suivie aussi bien à Rome qu'à Alexandrie, à Carthage et ailleurs. Le point central de la Messe des Catéchumènes était constitué par la lecture de l'Écriture et par le sermon. Lectures de morceaux ou péricopes de l'Ancien Testament, chant des psaumes, et lectures choisies du Nouveau Testament se relayaient, après quoi suivait l'homélie. La partie centrale de la Messe des Fidèles est constituée par la synaxe ou le Repas du Seigneur (δελτιον). Pain et vin sont mis sur la table du

(1) JUSTINUS, I, *Apol.*, 61, 65-67. Les textes principaux chez ALFRED ADAM, *Liturgische Texte*, I. 3. Auflage (Kleine Texte, 5). Berlin 1960, 3-8.

Seigneur par les membres présents de la communauté chrétienne, le liturge qui préside (l'évêque ou le presbytre) dit des prières sur ces éléments et les redistribue ensuite aux membres présents de la communauté et aussi aux absents.

Il est admis depuis longtemps que la Messe des Catéchumènes n'est — dans sa structure extérieure — rien d'autre que la transformation du service liturgique ordinaire du Sabbath de la Synagogue. D'ailleurs, les origines juives et judéo-chrétiennes de la communauté d'Alexandrie (1) peuvent nous laisser croire qu'à peu de variantes près, c'était dans ce sens qu'elle était introduite et interprétée, tandis que l'élément typiquement chrétien de la liturgie c'est la Messe des Fidèles, avec le Repas du Seigneur ou la Cène.

Un examen serré des sources anciennes montre que les éléments hellénistiques et juifs (surtout de la diaspora) sont mélangés dans cette sainte opération. Le simple constat de l'influence du service religieux sabbathique et des autres éléments juifs n'est pas une solution en lui-même, mais il pose des problèmes difficiles. Certes, les sources hébraïques et araméennes de la période talmudique nous consentent de nous faire une idée des usages liturgiques et des représentations religieuses des deux premiers siècles du christianisme (2), mais nous ne devons toutefois pas oublier que ce judaïsme talmudique même dans sa forme la plus primitive n'est qu'un type à côté duquel il y en a certainement eu d'autres, et tous travaillés par les influences répandues et nombreuses de la diaspora de par le vaste Empire romain. En effet la stricte discipline nationale et religieuse, qui finit par l'emporter, avait concentré tous ses efforts dans l'extirpation des souvenirs de la Synagogue hellénisante et du judaïsme talmudique de la période romaine. Des derniers chapitres du livre VII des *Constitutiones Apostolicæ*, ou Constitutions Apostoliques, on a pu récupérer un recueil de prières grecques de la Synagogue hellénistique (3): les problèmes à

(1) Francesco PERICOLI RIDOLFI, *Le origini della Chiesa d'Alessandria d'Egitto e la cronologia dei vescovi alessandrini dei secoli I e II*, dans *Atti dell'Accademia dei Lincei. Rendiconti Scienze Morali*. Volume XVII (Roma 1962), fasc. 5-6, pp. 308-343, et Martiniano RONGAGLIA, *Histoire de l'Eglise Copte*. Beyrouth 1966, I, 11-62.

(2) Ismar ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 2. Auflage. Leipzig 1924. Pour l'Égypte, où l'importance du rituel pharaonique était sûrement dans l'assurance qu'il donnait par sa force magique à la résurrection dans l'au-delà, on peut voir Winfrid BARTA, *Bedeutung und Aufbau der ägyptischen Opferformel* (Ägyptologische Forschungen. Heft 24). Glückstadt 1968. L'attitude magique de l'esprit égyptien ancien entra dans la liturgie copte, qui en est en quelque sorte la continuation la plus légitime.

(3) Wilhelm Bousset, *Eine jüdische Gebetsammlung im siebennten Buch des*

résoudre restent encore nombreux dans les détails, mais dans l'ensemble à personne n'échappe que l'influence grecque y est sensible et que la différenciation d'avec le type palestinien se laisse facilement saisir. Ces prières nous éclairent en tout cas sur l'étendue de la perte que nous avons subie du point de vue culturel, historique et liturgico-théologique.

Les chemins battus, toujours à la chasse des formes et des formules liturgiques chrétiennes archaïques, sont nombreux, mais celui qui nous a donné le plus de résultat est la méthode de redécouvrir dans les liturgies paléo-chrétiennes les représentations particulières au monde assez fermé de l'Église primitive. Effectivement une enquête attentive auprès des prières que les liturgies d'Orient et d'Occident nous ont léguées nous permet de regrouper les idées fondamentales qui, avec toute vraisemblance, semblent appartenir aux formules archaïques, et nous amène à la constatation que la conception liturgique de la Cène ou Repas du Seigneur est un rite essentiellement dominé par l'idée hellénistique de *μυστήριον* (1). On sait qu'au IV^e siècle la liturgie de la Messe est consciemment et explicitement établie comme un Mystère grec et fait contrepèice aux cultes des Mystères désormais en voie lente de disparition. C'est un stade de l'évolution de la liturgie chrétienne qui suppose des antécédents pourtant assez bien développés. En tout cas ce n'est qu'au cours de ce siècle que la liturgie s'épanouit et reçoit des nouvelles assises, dont la forme et la splendeur n'apparaîtront définitivement que pendant la période de l'empereur Justinien. Les liturgies occidentales, elles aussi, pendant ce temps reçoivent leur forme connue dans les Rituels fortement influencés par l'Orient.

apostolischen Konstitutionen, dans *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse*. Göttingen 1915, 435-489. « Dans les prières synagogales des Constitutions Apostoliques, Dieu est donné comme le Seigneur de la gnose et le Père de la Sagesse, et l'exercice des facultés intellectuelles représentent, avec la pratique de la vertu, un aspect essentiel de la piété. Les résonances philoniennes de ces textes sont évidentes. » Marcel SIMON, *Situation du Judaïsme alexandrin dans la Diaspora*, dans *Philon d'Alexandrie* (Colloques Nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique). Paris 1967, 30-31. Tandis que le rayonnement du Judaïsme de la ville d'Alexandrie dans la Diaspora est en définitive très-modeste, son importance est plutôt du côté chrétien plus que dans l'histoire juive, où il ne représente sans doute qu'une très brillante parenthèse. Son influence ne se fait sentir d'une manière indiscutable qu'à partir de l'œuvre de Clément d'Alexandrie fortement empreintée de l'influence de Pantène.

(1) Gillis P. WERTZ, *Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium. Studien zur Geschichte des Abendmahls*. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament. Neue Folge. Heft 13), 1921, et, du même auteur: *Das christliche Opfer. Neue Studien zur Geschichte des Abendmahls*. (Forschungen zur Religion... Heft 17), 1922.

Pour l'étude de la liturgie de l'Église ancienne doivent être prises en considération seulement les prières et les formules qui, après une analyse philologique bien dosée, se révèlent comme appartenant à la tradition la plus archaïque. Par exemple dans la liturgie byzantine nous lisons cette prière:

« Regarde vers nous, ô Seigneur Jésus-Christ notre Dieu, de ta sainte habitation et sancuifie-nous, Toi qui en haut trône avec le Père et ici parmi nous Tu es invisiblement présent! »(1).

Ces expressions, en apparence si simples, ont en réalité une très grande importance. En fait nous savons par ailleurs que la communauté chrétienne primitive avait le sentiment que pendant la célébration du rite eucharistique le Seigneur se trouvait invisiblement présent parmi elle. La prière liturgique que nous venons de citer, comme nous le savons tous, ce n'est que le développement tardif de la liturgie byzantine, et elle était encore inconnue au IV^e siècle, du moins aucun texte connu n'en fait mention. Donc, même si cette prière contient des éléments qui sont propres à la communauté primitive, on ne pourra jamais la considérer comme un héritage transmis d'un fonds archaïque. La même considération vaut pour les prières et les hymnes de la *μικρά* et de la *μεγάλη εἰσοδος* (la *petite* et la *grande entrée*) dans lesquels il ne faut pas y voir des réminiscences de la liturgie archaïque, étant donné qu'ils ne figurent pas avant le IV^e siècle. Toutefois les textes développés du IV^e siècle ont certainement connu des formes plus rudimentaires aux origines: mais ce n'est qu'une hypothèse qui est seulement vraisemblable car les textes font défaut. Cette période est malgré cela très intéressante aussi pour l'introduction du concept de « Mystère » dans la Messe des Catéchumènes, qui y étaient assez étrangers auparavant. Le catéchuménat lui-même prend de plus en plus des allures initiatiques et mystériques et devient une institution bien différenciée au sein de la communauté chrétienne, tandis que le culte spécifiquement chrétien a toujours été la Cène ou la célébration eucharistique qui synthétisait toute la piété caractéristique de la communauté archaïque.

Que l'on compare tous les types des Liturgies des Églises en Orient et en Occident qui nous sont parvenus, et l'on aura un résultat surprenant (2). Tous ces types montrent des agencements

(1) F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, I, 341, 7.

(2) H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd 8). Bonn 1926. Une analyse de toutes les liturgies a été proposée par Ignace Ephrem II [ar-Raḥmānī], *الباحث الجليل في القربيات الشرقية والغربية تتناول مقارنة*. Dair at-Sārfa (Liban) 1924, 345-699.

quelconques, mais ils sont clairement dépendants entre eux. Les termes mêmes des prières montrent ou mieux prouvent que toutes les Liturgies, qui nous sont conservées, se ramènent à un fonds commun qui nous est légué par les textes transmis par l'Ἀποστολικὴ παράδοσις de l'évêque romain Hippolyte. Le célèbre spécimen de la Liturgie contenu dans le livre VIII des *Constitutions Apostoliques* (1) — que l'on date de l'an 380 environ, et nous introduit dans le diocèse de Constantinople ou d'Antioche, en tout cas la tradition est syro-antiochienne (2) — est construit sur le fonds commun d'Hippolyte avec des développements libres d'éléments archaïques (3). D'un type apparenté sont les deux Liturgies principales du rite byzantin de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, de même celle du diocèse de Jérusalem, devenue le type normatif de la Liturgie syriaque et connu sous le nom de liturgie de saint Jacques. Ce sont ces formes du culte syriaque qui s'introduisirent victorieusement en Égypte, de manière que la plus ancienne liturgie égyptienne fut supplantée et disparut complètement. La suprématie acquise par la Liturgie grecque de saint Marc n'est en fait qu'une variante du modèle syriaque.

Le fait qui surprend le plus, à travers l'analyse comparée, c'est aussi la constatation de la dépendance toujours renouvelée des liturgies occidentales des formes orientales, par exemple celles de la Gaule et de l'Espagne, malgré leur strict individualisme dans la structure et dans les termes. A Rome même nous notons avec étonnement comment un noyau archaïque, directement apparenté à la forme hippolytienne, a été à plusieurs reprises remplacé par des apports orientaux et pratiquement poussé à disparaître de la même manière que les plus anciens éléments égyptiens de la liturgie de saint Marc. Le Canon de la Messe romaine de nos jours, qui

Le savant patriarche se propose de démontrer l'unité foncière de tous les types des liturgies d'Orient et d'Occident.

(1) H. LUTZMANN, *Die klementinische Liturgie*. Liturgische Texte, VI. (Kleine Texte, 61). Leipzig 1910, 26 ss. — L'original grec est perdu. Pour les traductions voir Hugo DVENSTEDT, *Der äthiopische Text der Kirchenordnung Hippolyts nach 8 Handschriften herausgegeben und übersetzt*. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philol.-hist. Klasse, III, 32). Göttingen 1946, et Walter TILL und Johannes LEIPOLDT, *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts herausgegeben und übersetzt*. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 58. Bd.). Berlin 1954, 32-35.

(2) Ed. SCHWARTZ, *Die pseudapostolischen Kirchenordnungen*. (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, Bd 6). Strassburg 1910.

(3) En Occident on avait conscience de cette unité liturgique: «Roma cuius typum in omnibus sequimur et formam», disait saint Ambroise. Voir AN-RASPAILLÉ, *op. cit.*, 602.

date des environs du VI^e siècle (1), correspond dans ses formes aux types des prières de la Messe gallicane, tandis que le texte de ces prières nous apprend aisément qu'elles ont été empruntées en grande partie des prières syriaques (antiochiennes) et égyptiennes (alexandriennes). Les raisons historiques d'une telle dépendance de Rome des types liturgiques de l'Orient ne nous sont pas encore claires (2).

Si nous voulons donc nous rapprocher de la forme la plus ancienne de la liturgie eucharistique, il nous faut nous référer à Hippolyte de Rome. Voici l'ancienne traduction latine (3):

[L'évêque ou le liturge:] *Dominus vobiscum.*

Et omnes dicant: *Et cum spiritu tuo.*

[L'évêque:] *Isum (sic) corda.*

[Et omnes dicant:] *Habemus ad dominum.*

[L'évêque:] *Gratias agamus domino.*

[Et omnes dicant:] *Dignum et justum est.*

Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum (4)
Iesum Christum quem in ultimis temporibus misisti nobis salva-

(1) H. LIETZMANN, *Petrus und Paulus in Rom.* 1915, 65, et du même auteur: *Messe und Herrenmahl*, 45, 59, 117, 262. Mais le Canon lui-même existait déjà au IX^e siècle à peu près dans la forme que nous l'a transmise saint Ambroise dans son *De Sacramentis*; P. OPPENHEIM, *Canon Missae primitivus.* Rome 1948.

(2) Dans l'Église éthiopienne, la prière eucharistique de la Tradition Apostolique d'Hippolyte est devenue le noyau d'un formulaire de la Messe qui est encore en usage en Abyssinie, et il porte le nom significatif de « Messe des Apôtres »; J. A. JUNGSMANN, *La Liturgie des premiers siècles.* Paris 1962, 107. Cette Tradition Apostolique pénétra en Abyssinie par le canal de l'Église copte.

(3) HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 174 s., a essayé une rétroversion grecque.

(4) Le mot *puer*, au début et à la fin de la prière, correspond au terme grec παῖς qui signifie aussi bien « serviteur » que « enfant ». Cette acception provient de la traduction des Septante où elle est appliquée au Messie, le Serviteur de Yahweh (Is. 52, 13). De là il est passé dans certains textes du Nouveau Testament, par ex. Matth. XII, 18. Mais déjà dans l'antiquité classique le sens de « serviteur » et « esclave » du terme παῖς était connu. Walter BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament.* 5. Auflage. Berlin 1963, col. 1199. Il a gardé ensuite le même sens dans les écrits patristiques, par ex., la *Didaché*, l'Épître de Barnabé, Athénagore, Clément d'Alexandrie, etc. Dans sa traduction allemande, GANS LIETZMANN, *Die Entstehung der christlichen Liturgie nach den ältesten Quellen*, dans *Kleine Schriften* (Texte und Untersuchungen..., Bd. 74). Berlin 1962, III, 50, le rend par le terme « Knecht ».

Le terme « serviteur, esclave », en arabe *ʿabd*, a perdu pour nous les occidentaux — après tant d'exégèses et de théologie biblique — son sens plénier ébionite des origines. Avec quelle adhérence à la pensée sémitique biblique et à la vérité du verbe révélé, on ne saurait plus le dire. On a transformé une *kénose* ébionite apostolique en un *plérôme* gnostique théologique.

rorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae; qui est verbum tuum inseparabile, per quem omnia fecisti et beneplacitum tibi fuit; misisti de caelo in matricem virginis quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est ex spiritu sancto et virgine natus; qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi acquirens extendit manus cum pateretur ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt.

Quicumque traderetur voluntariae passioni ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et iustos inluminet et terminum figat et resurrectionem manifestet, *accipiens panem gratias tibi agens dixit: Accipite, manducate, hoc est corpus meum quod pro vobis confringitur. Similiter et calicem dicens: Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur; quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.* Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem et calicem gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare.

Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae; in unum congregans de omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Iesum Christum per quem tibi gloria et honor patri et filio cum sancto spiritu in sancta ecclesia et nunc et in saecula saeculorum. Amen.

Cette liturgie eucharistique très ancienne contient tous les éléments que nous rencontrerons dans toutes les liturgies des siècles postérieurs. Le texte que nous venons de citer nous permet aussi de comprendre pourquoi aux II^e et III^e siècles, la Messe était appelée *εὐχαριστία* tout court. C'est la seule prière de la Messe au sens propre, et c'est la seule prière de la célébration liturgique puisqu'aucune avant-messe ne précède. Le liturge, qui est l'évêque ou un des presbytres, salue les membres de la communauté avec le salut chrétien, il les exhorte à élever leur cœur à Dieu et leur demande de remercier Dieu. Ce sont presque les mêmes mots de la liturgie de nos jours. Le peuple est invité à prier. Il est bien précisé que le peuple doit répondre. Ce détail nous fait saisir encore une fois que le culte chrétien — à la différence des cultes mystériques — est un acte communautaire; tous doivent y apporter leur collaboration spirituelle par la présence physique. Ce n'est qu'après cet appel à la coopération spirituelle que vient la prière eucharistique proprement dite. Sa lecture nous permet d'en saisir l'extrême simplicité. On commence par remercier Dieu d'avoir envoyé son « Serviteur » Jésus-Christ dans la chair pour libérer les humains de la mort et du démon et leur apporter Son immortalité. Enchâssée dans ce texte, la péricope du récit de la Cène avec les mots de la consécration (appelée plus tard transsubstantiation) du pain

et du vin. Le terme technique *offerimus* équivalent du terme grec προσέφομα, que nous avons déjà rencontré chez Origène, ne laisse subsister aucun doute qu'il s'agit ici d'une *offrande* faite à Dieu.

Cette *anamnèse*, comme on dit en terme technique liturgique, est suivie par l'*épiclesse*, c'est-à-dire la supplication faite à Dieu afin qu'il bénisse par l'envoi de son Esprit l'oblation ou προσφορά (le pain et le vin) de la communauté et que par là elle jouisse de ce saint repas, soit remplie de l'Esprit-Saint et reçoive ses bénédictions.

Outre ces prières de bénédiction, les textes égyptiens plus récents comportent aussi des prières pour la communion, mais il est presque certain qu'elles n'appartiennent pas au noyau archaïque tel que le proposait Hippolyte: elles seraient des additions postérieures. Dans la Messe du III^e siècle, en Occident aussi bien qu'en Orient, il n'y a que cette unique prière. Quand Origène dans une Église d'Arabie éleva sa voix à cause des συνθηκαι, c'est peut-être contre la tentative de l'évêque de modifier ces textes liturgiques — qui garantissaient l'unité dogmatique des Églises dans l'unité des prières — qu'il intervint de la manière énergique que nous connaissons. Le fait qu'Origène ait refusé les nouveautés liturgico-dogmatiques lors de son entretien avec Héraclide, cela peut sans doute signifier qu'il se référait à un type liturgique qui lui était familier, donc celui d'Alexandrie. Même si cette hypothèse ne correspondait pas à l'histoire objective, cela n'infirmerait en rien le fait que les Églises constituant l'Église tout court, suivaient un schéma liturgique foncièrement le même partout et dont le texte le plus proche est celui d'Hippolyte de Rome.

Dans la description liturgique d'Hippolyte nous avons deux groupes d'idées qui se ramènent à l'unité. Dans le premier groupe ou dans la première moitié de la liturgie, le « Repas du Seigneur » apparaît comme la célébration du Mémorial du Seigneur avec référence spéciale à sa mort et à sa résurrection: intimement enchevêtrée, l'action de grâce qui a comme objet immédiat l'envoi du Christ et l'économie sotériologique. Avec la deuxième partie de l'anamnèse s'accroche l'idée de sacrifice. Le pain et le vin sont l'*offrande* de la communauté, et, par les prières du liturge, sont consacrés à Dieu. Dans l'âme de tous les présents il est tout à fait conséquent que Dieu envoie son Esprit-Saint sur les éléments de cette offrande lorsqu'il en est prié: par cet envoi Dieu montre qu'il agréé le sacrifice qui Lui est offert. Lorsque les fidèles sont spirituellement renforcés dans leur âme par la manducation des éléments doués de l'énergie céleste de l'Esprit-Saint, ils portent cette énergie dans leur maison, à savoir dans leur vie de chaque jour, et produisent les fruits de la vie spirituelle chrétienne. Il est

très clair, comment dans cette seconde partie de la liturgie entre en jeu une représentation sacrificielle de la religion naturelle sous une forme qui est courante dans la mystique grecque de ce temps-là.

Contre l'antiquité archaïque de la liturgie hippolytienne on a souvent soulevé l'argument selon lequel dans sa prière eucharistique manque la finale solennelle que l'on rencontre partout ailleurs, c'est-à-dire le *trisagion* acclamé par la communauté. Cela est exact; en effet, dans toutes les liturgies évoluées la prière solennelle eucharistique débouche dans l'invitation à chanter un hymne avec les anges, les archanges et toutes les puissances célestes, à laquelle invitation s'associe ici-bas la communauté des fidèles: «Saint, Saint, Saint est le Seigneur Sabaoth (1). Le Ciel et la Terre sont remplis de ta gloire.»

Dans la liturgie des Constitutions Apostoliques (VII, 12, 6-27) la prière eucharistique a un tout autre caractère que chez Hippolyte: c'est un puissant hymne de louange pour tout ce que Dieu a fait pour son peuple depuis les origines du monde et la création de l'homme, pour la bonté de Dieu envers Adam déchu, pour ses bienfaits aux Patriarches bibliques et sa conduite du peuple élu par Moïse et Josua. Après que les fidèles ont acclamé le Trois-fois-saint, le Presbytre commence avec une nouvelle prière (12, 29-34) à remercier Dieu par le salut apparu en Jésus-Christ. Il a été prouvé que toutes les parties de cette prière eucharistique jusqu'au *trisagion* y compris, ont leur origine dans le rite de la Synagogue, comme on peut d'ailleurs s'en rendre compte même dans les livres juifs modernes de prière où l'on décèle des traces visibles de cet usage cultuel très archaïque (2). Et si nous apprenons maintenant que la communauté chrétienne de Rome environ l'an 95 connaissait déjà cette unanimité d'esprit entre la communauté terrestre et les armées célestes dans la louange de Dieu, on ne sera pas loin d'en conclure que cette forme de prière eucharistique avec le *trisagion* doit être considérée comme la plus ancienne; et la plus brève prière d'Hippolyte comme un type qui se détache de la norme. Mais cette conclusion est fautive, car nous n'avons qu'à pousser un peu plus loin notre curiosité pour nous apercevoir que chez Hippolyte manquent les parties ou les éléments qui pourraient provenir

(1) Mario LIVERANI, *La pristoria dell'epiteto «Yahweh šebā'ot»*, dans *Istituto Orientale di Napoli. Annali*, Nuova Serie, XVII (1967) 331-334, qui arrive à la conclusion que cette épithète et sa caractérisation trahissent une influence «cananéenne». La réforme liturgique latine dans le texte français a remplacé *šebā'ot* par *eternus*. Même si ce dernier terme est plus pacifique, il est toutefois faux, et surtout bibliquement faux.

(2) BOUTET, *op. cit.*, 449 ss., et LIEZMANN, *Meiss und Herrschaft*, 125-132.

des Juifs. Qu'un liturgiste postérieur, doué d'un flair particulier pour les sources critiques se soit chargé de purger les textes, et nous ait donné une liturgie hippolytienne artificielle, oui, mais purement chrétienne, cela peut être aussi improbable que possible. La manière la plus simple de penser les choses c'est qu'à la plus archaïque et à la plus chrétienne des prières eucharistiques on ait plus tard juxtaposé le merveilleux chant de louange au Trois-fois-saint, emprunté à la Synagogue, d'où venaient la plupart des chrétiens des origines. On peut proposer une explication de la manière suivante: cette prière juive appartient au service liturgique synagogaal de l'avant-midi du Sabbath et il est évident que pour les chrétiens ou judéo-chrétiens il n'y avait qu'à le transposer au premier jour de la semaine ou dimanche matin: la communauté (judéo-)chrétienne à la fin du I^{er} siècle se comportait encore de cette manière. Aux origines et pour longtemps la célébration du mémorial de la Cène se faisait le soir. Lorsqu'on transposa la célébration au matin, comme dit saint Justin, on a dû penser qu'il fallait fusionner cette prière juive avec la prière d'action de grâces spécifiquement chrétienne de l'eucharistie et en former une unité liturgique. Ainsi a sans doute eu origine le type liturgique que nous trouvons dans les Constitutions Apostoliques et qui, dans le cours de l'histoire, a pris le dessus.

Nous pouvons nous poser aussi la question des racines de la liturgie d'Hippolyte de Rome, et notre regard se tourne vers l'apôtre saint Paul. Dans le XI^e chapitre de la première lettre aux Corinthiens, il expose sa manière de repenser la signification du *κυριακὸν δεῖπνον* ou « Repas du Seigneur »:

« Pour moi, en effet, j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis: le Seigneur Jésus, la nuit où il était livré, prit du pain et, après avoir rendu grâces, le rompit et dit: "Ceci est mon corps, qui est pour vous; faites ceci en mémoire de moi." De même, après le repas, il prit la coupe en disant: "Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang; toutes les fois que vous en boirez, faites-le en mémoire de moi." Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. »

L'accent est mis sur les mots: « ... faites-le en mémoire de moi » et saint Paul ajoute l'avertissement suivant: « Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. » Il est superflu de s'arrêter pour démontrer qu'ici la liturgie hippolytienne dépend de saint Paul non seulement dans sa structure

mais aussi dans les termes, et cela non seulement pour ce qui se rapporte à la première partie. Si l'anamnèse dans ses mots d'introduction suit exactement l'exhortation de saint Paul, d'un autre côté la conception du sacrifice qui suit nous introduit dans un courant d'idées qui sont déjà développées dans le dixième chapitre de la même lettre. Là encore le « Repas du Seigneur » nous apparaît comme un sacrifice, et le boire et le manger des éléments du repas comme la jouissance d'un repas sacrificiel. Si on pouvait faire un parallèle entre le sacrifice juif et païen cela nous apparaîtrait encore plus clair. Et si comme conséquence de la jouissance de tels repas des sacrifices on désignait l'origine d'une communion intime avec la nature, qui donne une valeur au sacrifice — d'un côté se trouveraient les démons (pour le paganisme) et Yahweh pour le judaïsme, et de l'autre côté Jésus-Christ. En considérant l'épître d'Hippolyte nous ne pouvons pas penser autrement. Dans la liturgie hippolytine ces pensées sont d'une évidence plastique: dans le repas sacrificiel habite la substance de l'esprit divin, qui s'incorpore aux fidèles lorsqu'ils mangent les éléments du sacrifice, le pain et le vin. Qu'auprès des communautés pauliniennes on ait eu des idées aussi réalistes, la structure mentale de l'époque ainsi que la remarque de saint Paul le montrent, et, selon lui (I Cor. 11, 29-30): « celui qui mange et boit, mange et boit sa propre condamnation, s'il ne discerne le corps (du Seigneur). » C'est pour cela qu'il y a parmi vous beaucoup de malades et d'infirmes, et que bon nombre sont morts. » L'allusion à l'ordalie en usage dans le Temple de Jérusalem est transposée sur « le corps et le sang » du Seigneur.

Hippolyte nous donne aussi l'énumération des actions salvifiques du Christ telles que nous les lisons dans *Philippiens*, 2, 5-11, dans I *Timothée*, 3, 16 et aussi dans I *Pierre* 3, 18-22. Le fondement paulinien pour cette partie semble donc indiscutable et nous avons là les données nécessaires pour établir l'ordre historique de la liturgie hippolytine, qui est donc issue des coutumes du Repas du Seigneur des communautés pauliniennes ethno-chrétiennes et encore en usage 150 ans après. Dans leur ensemble ces coutumes doivent avoir connu un développement assez mince, par des additions ou des changements sans importance. Paul n'a certainement jamais eu l'intention de rédiger un formulaire liturgique « ne varietur », car une telle idée aurait été désavouée par l'Eglise dans ses formes les plus archaïques, où il n'y avait pas de textes officiels écrits et où chacun se fiait à sa mémoire. Cette liberté au sein de la communauté nous est attesté, entre autres, par la *Didachè* (10, 7): τοὺς δὲ προφῆτας ἐκτρέφετε εὐχαριστοῦν, ὅσα θέλουσιν. Dans les siècles suivants nous sommes bien renseignés quant à la liberté

qu'on a toujours gardé dans les additions et les changements des textes liturgiques. Malgré tout ce que l'on peut penser, la liturgie d'Hippolyte est sans doute celle qui reste pour nous un exemple de la cristallisation d'un type liturgique d'influence paulinienne. À côté de celui-ci il dut exister maints autres types, que s'ils nous avaient été conservés, nous aurait permis d'en constater l'étroite parenté, telle que nous la redécouvrons plus tard — par un travail de schématisation très poussé — dans les nombreuses liturgies syriaques et gallicanes.

Essayons maintenant de schématiser les particularités des concepts fondamentaux de la liturgie paulinienne-hippolytine: le « Repas du Seigneur » est une institution du Seigneur lui-même. Il l'accomplit pendant la dernière Cène la nuit dans laquelle il fut trahi. La communauté-Eglise répète cet acte solennel et célèbre de la sorte le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur. Le lien de la communauté est un acte et cet acte se concrétise par le manger (du corps) et le boire (du sang) des éléments du pain et du vin offerts à Dieu: de par sa nature nous avons ici un banquet sacrificiel (même dans le contexte classique et social du temps). Toute l'action est donc un *sacrifice*, qui est en même temps un *mystère*, car l'aliment du sacrifice est une nourriture céleste, un repas rempli de substance pneumatique divine qui octroie aux membres de la communauté (des mystes chrétiens) qui s'en nourrissent un aliment et une force spirituels qui les fortifient dans les luttes de la vie éthique de chaque jour. Le moment eschatologique retourne à l'annonce de la mort et de la résurrection du Seigneur « jusqu'à ce qu'il vienne ». Cette union des membres de la communauté à travers l'eucharistie est si étroite et intime que saint Paul (I Cor. 10, 17, 12, 27) appelle la communauté chrétienne « le corps du Christ » tout court (1).

PAPYRUS LITURGIQUES ÉGYPTIENS.

À ce point il nous sera relativement aisé d'encadrer deux papyrus qui offrent une importance particulière pour l'histoire du développement de la liturgie égyptienne: celui de Deir Balaïzah (Haute-Égypte) avec les fragments de l'anaphore de saint Marc, et le papyrus conservé dans la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg.

C'est en 1907 que Flinders Petrie et W. E. Crum firent la

(1) LUTTMANN, *Die Entstehung*, 45-54. Nous avons suivi de très près cette excellente étude, tout en nous réservant une certaine indépendance dans les détails.

découverte sensationnelle d'un papyrus, composé de trois feuilles incomplètes et une quarantaine de fragments, la plupart très petits, dans les ruines du monastère copte de Dêr Balaizah. Conservé actuellement à la Bodleian Library d'Oxford, ce papyrus connu plusieurs éditions (1) jusqu'à celle de C. H. Roberts et B. Capelle (2), qui inclut les fragments inédits, négligés par les éditeurs précédents. L'importance de ce document n'échappe à personne, spécialement pour ce qui a trait à la prière liturgique et aux agapes du samedi soir (3). Du point de vue paléographique et (hyper) critique, le papyrus aurait été écrit au VI^e ou au VII^e siècle. Quant au contenu, il représente certainement la pratique liturgique du IV^e siècle et sans doute celle du III^e siècle bien que les éléments qui la composent trouvent des parallèles égyptiens encore plus anciens et en tout cas contiennent des textes du II^e (4). Le texte du papyrus n'est qu'un *εὐχολόγιον* ou livre de prières sans doute à l'usage privé, en tout cas pas plus qu'un aide-mémoire de quelque presbâtre égyptien qui exerçait son ministère parmi les fellâhs de la Haute-Egypte. Ce qui reste contient trois prières qui appartiennent à la première partie de la Messe, une anaphore et une prière de communion (5). Entre le *trisagion* et le récit de la Cène figure l'épiclese ou invocation de l'Esprit-Saint:

« Daigne envoyer ton Esprit-Saint sur ces créatures, et changer le pain au corps et le vin au sang du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, mais la coupe au sang de la Nouvelle Alliance. »

Juste avant les paroles de l'institution de l'Eucharistie est insérée une prière pour l'unité de l'Eglise, empruntée à la *Didachè*

(1) P. de PUNNET, *Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford*, dans *Revue Bénédictine* 26 (Maredsous 1909) 34-51; T. SCHERMAN, *Der liturgische Papyrus von Dêr Balyzeh. Eine Abendmahlsliturgie des Ostermorgens* (Texte und Untersuchungen... Bd 36, 1 b). Leipzig 1910; et la recension de F. E. BRIGHTMAN, dans *Journal of Theological Studies* 12 (1911), 310 ss.; C. WESSELY, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus II*, dans *Patrologia Orientalis* 18 (Paris 1924), 425-429; J. QUAESTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Florilegium Patristicum, 7). Bonn 1935, 37-44; C. del GRANDE, *Liturgica, preces, hymni Christianorum e papyris collecti*, 2 ed. Napoli 1934, 1-5.

(2) C. H. ROBERTS - B. CAPELLE, *An Early Euchologion. The Dêr Balyzeh Papyrus enlarged and reedited*. Louvain 1949.

(3) K. GAMER, *Das Eucharistiegebet im Papyrus von Dêr Balyzeh und die Samstagabend-Agape in Aegypten*, dans *Ostkirchliche Studien* 7 (1957), 48-65.

(4) SCHERMAN, *op. cit.*, et BRIGHTMAN, *op. cit.*, 310 ss. qui n'accepte pas la date du III^e s. et il suggère le IV^e s.

(5) P. de PUNNET, *A propos de la nouvelle anaphore égyptienne*, dans *Echos d'Orient* 13 (1910), 72-76; S. SALAVILLE, *Le nouveau fragment d'anaphore égyptienne de Dêr Balyzeh*, dans *Echos d'Orient* 12 (1909), 329-335, et du même auteur: *La double épiclese des anaphores égyptiennes*, dans *Echos d'Orient* 13 (1910), 133-134.

(9, 10) : comme les grains qui composent le pain eucharistique étaient autrefois répandus sur les sommets des montagnes, mais sont rassemblés aujourd'hui en un même tout (1). La prière de la communion dit :

« Accorde-nous, comme ayant part à ta grâce, de recevoir la puissance du Saint-Esprit, d'être affermis et fortifiés dans la foi, et de posséder l'espérance de la vie future et éternelle par notre Seigneur Jésus-Christ » (2).

Par une anomalie précieuse et unique dans les textes liturgiques anciens connus jusqu'à nous, l'*euchologion* inclut vers la fin une formule simple de Credo, dont nous avons déjà pris connaissance avant. Ici il nous intéresse d'un point de vue strictement liturgique :

« Je crois en Dieu le Père Tout-Puissant,
Et en son Fils unique engendré,
Notre Seigneur Jésus-Christ,
Et au Saint-Esprit, et à la
Résurrection de la chair, en la
Sainte Église catholique » (3).

Selon nos connaissances actuelles, ce Credo appartient plus à un rite baptismal qu'à une Messe. Ce qui reste de la rubrique mutilée qui le précède dit seulement : « ... confesse la foi, disant... » : En tout cas sa forme est extrêmement archaïque et donc d'un intérêt particulier. Que tous les types liturgiques anciens n'aient pas connu le Credo, ce cas particulier pourrait marquer une exception, spécialement dans un pays où la gnose demandait aux orthodoxes des idées bien arrêtées en matière de foi. « But it must be remembered — nous rappelle J. Quasten — that collections of this kind compile materials of different age and place » (4) : remarque valable comme principe général mais qui ne résout rien ; elle appelle seulement à la prudence.

(1) Une citation analogue se trouve aussi dans l'*euchologion* de Sérapion de Thmouis. Nous avons déjà fait allusion à la *Didaché* en tant que canevas de toutes les liturgies postérieures.

(2) Ce sont les mêmes concepts que nous avons rencontré chez Hippolyte de Rome.

(3) P. NAGTEN, *Je crois à l'Esprit-Saint, dans la Sainte Église pour la résurrection de la chair*. Étude sur l'histoire et la théologie du symbole. Paris 1947, et J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*. London 1950, 88-89, 121-122.

(4) JOHANNES QUASTEN, *Patrology*. Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht-Antwerp 1963, 144.

L'anaphore de saint Marc ou plus exactement de la liturgie dite de saint Marc appartient elle aussi à une série d'heureuses découvertes papyrologiques qui enrichissent sans cesse nos connaissances liturgiques (1). Le papyrus de la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg contient les fragments d'une anaphore qui appartient à la prière d'intercession, récitée pendant la célébration de la liturgie de saint Marc par le liturge entre le début du Canon et le *trisagion*, pour l'Église catholique tout entière, pour tous les ordres et rangs du peuple chrétien et toutes les autorités, pour les vivants et les morts.

Le papyrus a été daté du IV^e siècle, mais il est presque sûr qu'il décrit un type de liturgie en usage au III^e siècle. S'il s'agissait, comme on le pense, de fragments du type original perdu de la liturgie de saint Marc, il faudrait sans doute remonter avant l'an 150. Ce détail, même hypothétique, est d'une importance considérable; toujours est-il qu'on a pu y déceler des parallèles ou des éléments de Clément de Rome (2), ce qui nous remet aux éléments judéo-chrétiens d'une liturgie très archaïque.

(1) M. ANDRIEU et P. COLLOMP, *Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc*, dans *Revue des Sciences Religieuses* 8 (Strasbourg 1928), 489-515, et QUASTEN, *Monumenta eucharistica*, 44-48.

(2) K. GAMBER, *Das Papyrusfragment zur Markuskulturgie und das Eucharistiegebet in Clemensbrief*, dans *Ostkirchliche Studien* 8 (1959), 31-45.