

## LA PREMIÈRE LETTRE DU PSEUDO-GERMAIN DE PARIS ET LA MYSTAGOGIE

par MATTHIEU SMYTH

Parmi les sources ayant mobilisé les historiens de la liturgie des Gaules, il n'y en a pas qui aient été autant exploitées (afin de reconstituer un *ordo gallican*), ni qui aient autant suscité de débats que les deux lettres dites de «Saint Germain de Paris» (*Autun Bibl. Mun. Ms 184, ff.113-122*).<sup>1</sup> Il est vrai que leurs intitulés ont de quoi éveiller la curiosité:

CAPITVLA PATRUM TRADITIONVM SUSCIPIMVS QUOMODO SOLEMNIS ORDO ECCLESIE AGETVR Quibus uel instructionibus kanon ecclesiasticus decoratur. Germanus eps parisius scripsit de missa. Prima igitur ac summa omnium carismatum missa cantetur. in quo memoracione mortis dni... (la deuxième lettre comportant le titre trompeur d'«INCIPIT EPISTOLA SECUNDA DE COMMVNI OFFICIO»).

Je souhaiterais proposer une lecture de «Germain» s'attachant non pas directement au rituel décrit dans la première *Lettre* —une démarche d'un intérêt médiocre, comme j'espère le montrer—, mais plutôt à la relation, à la fois réelle et lointaine, que le rituel et ses gloses, pris comme un tout, entretiennent avec le genre littéraire connu sous le nom de «mystagogie». Une lecture qui s'attache, en somme, à la seule finalité avouée de l'auteur. À cette occasion, je préciserai la nature des relations de l'*Expositio*, en tant que telle, avec les mystagogies d'Orient —nous verrons d'ailleurs que cette «direction» mérite d'être davantage précisée.

\* \* \*

1. Nombreuses éditions. Je retiens celle de E. C. RATCLIFF, *Expositio antiquae liturgiae gallicanae*, Londres 1971; un chiffre romain (première ou seconde lettre) suivi d'un numéro, renvoient à l'ordre de cette édition. À ce jour la meilleure étude du document demeure celle d'A. WILMART, *Germain (Lettres attribuées à)* dans *DACL* t.VI-1, col.1066-1102. On attend l'ouvrage que prépare Ph. Bernard.

*Les lettres et les liturgies gallo-ibériques*

La liturgie eucharistique, au cérémonial très sobre, par contraste avec le cérémonial médiéval, que suppose le discours allégorique de cette *expositio*, se déroule ainsi:

Procession avec chant d'entrée antiphoné; monition diaconale et salut de l'évêque à l'assemblée; *Aius* (i.e. Trisagion); triple *Kyrie*; Cantique de Zacharie; deux lectures; le Cantique de Daniel; un répons; procession de l'Évangile avec un second Trisagion<sup>2</sup> suivi d'une acclamation; lecture et Trisagion derechef; homélie; litanie diaconale et prière (*in pectore?*) de l'évêque; congé des catéchumènes (avec prières); monitions diaconales; procession des dons (où les oblats sont désignés —par prolepse— comme le Corps et le Sang du Christ, et où il est question incidemment du Récit de l'Institution) avec chant, suivi du voilement des oblats et d'un triple Alléluia; diptyque des défunts (seuls) et dévoilement des oblats; Baiser de paix<sup>3</sup>; dialogue de l'anaphore; fraction et commixtion avec chant antiphoné; *Pater*; bénédiction; communion avec une claire allusion au psaume 33<sup>4</sup>; chant d'une pièce mystérieuse intitulée *Trecanum*.<sup>5</sup>

La seconde lettre a encore plus souffert lors des transcriptions successives par rapport à son archétype que la première, et traite aussi de sujets plus disparates. Il y est question des différentes formes de la psalmodie antiphonée de l'office, des coutumes liturgiques particulières à la Quadragésime, de l'initiation chrétienne, de l'*ordo* pascal et du vêtement des clercs.

2. Si le premier Trisagion, à l'instar de celui *Post Gloria* de la liturgie hispanique, est certainement un Trisagion «long», il n'est pas possible de déterminer si celui-ci est «bref» («Sanctus, Sanctus...» calqué sur Isaïe VI, cf. *Missale Mixtum* PL 85 col.540 et *Corpus Antiphonalium Officii*, vol. III, éd. R.-J. HESBERT, Rome 1968 p.464) ou «long» («Sanctus Deus, Sanctus Fortis...», cf. L. BROU, *Études sur la liturgie mozarabe. Le Trisagion de la messe, d'après les sources manuscrites*, dans *Eph. Lit.* 61 (1947) p. 309-334); les deux sont attestés, soit en latin, soit en grec, dans les livres préservant des Trisagion propres aux vieux rits des Gaules et de la péninsule Ibérique.
3. Avec peut-être un *Spanish symptom*: une mention implicite mais probable de l'antienne hispanique *Pacem meam do vobis* pour le Baiser de paix; cf. I n° 22, note 2.
4. «Iam vero quam dulcis sit animae et corpori sacra communio Christus...»; cf. I n° 27 et WILMART, *op. cit.*, col.1089.
5. Beaucoup y ont vu, compte tenu du langage allégorique de «Germain», le psaume 33; Dom Wilmart (*ibid.*) suggérait d'y reconnaître une doxologie trinitaire; A. VAN DEN MENSBRUGHE, *The Trecanum of the Expositio Missae Gallicanae of saint Germanus of Paris (Vic): Its identification and tradition*, dans *Studia Patristica* 13, Berlin 1975, p. 430-433 a proposé quant à lui l'hypothèse séduisante de la Grande doxologie à la manière de la communion dans les Constitutions apostoliques —la louange trinitaire mentionnée par «Germain» (cf. I n°28a) ferait alors référence à l'acclamation «Un seul Saint, un seul Seigneur...» qui répond à la monition *Sancta sanctis* dans le rit byzantin; récemment Ph. BERNARD, *Le Trecanum: un fantôme dans la liturgie gallicane?* dans *Francia* 23 (1996) p. 95-98, émit l'hypothèse plus prosaïque, mais aussi plus plausible, que *Trecanum* ne serait qu'une mauvaise lecture de «Trisagion». Un scribe négligeant aurait ainsi ajouté *in fine* le *Sanctus* de la *Contestatio*, l'ayant oublié en conclusion de celle-ci.

Dans le reste du recueil, on peut lire entre autres choses, le *Livre des Étincelles* du Defensor de Ligugé, une lettre apocryphe de Jérôme sur le symbolisme des heures canoniales (également présente dans le Missel de Bobbio<sup>6</sup>), une autre *Expositio missae* et trois libelles traitant de l'ordo baptismal en particulier par manière de gloses littérales; un contexte en somme assez significatif.<sup>7</sup>

La paternité et l'antiquité supposées du document devaient pousser d'innombrables liturgistes à baser leurs travaux sur les *Lettres*. Et aujourd'hui, alors qu'à la suite d'E. Bishop et de Dom Wilmart, le caractère apocryphe du document semble reconnu de tous,<sup>8</sup> d'aucuns continuent à se fonder sur la première *Lettre* afin de reconstituer la liturgie gauloise, mais à la veille de la Réforme carolingienne.<sup>9</sup> Un grand nombre d'indices renvoient en effet la rédaction du document bien après la mort de S. Germain de Paris (†c.576), au plus tôt au second tiers du VII<sup>e</sup> siècle,<sup>10</sup> sinon à une date plus tardive encore. Mentionnons les larges emprunts au *De ecclesiasticis officiis* de S. Isidore écrit vers 620; la citation (I n° 24 a) du célèbre Apophtegme (traduction latine vers 530<sup>11</sup>) dans lequel l'ange administre la communion au moine incrédule (Abba Daniel n° 7), ou encore, à propos du chant de la Fraction (I n°24b), la citation des *Dialo-*

6. *The Bobbio Missal*, éd. E.A. LOWE, Woodbrige 1991 (reprint), n° 590.

7. L'ensemble du manuscrit fut collationné par deux scribes francs peu avant 850, donc à une époque où le rituel décrit dans le document avait disparu du lieu où les Lettres furent recopiées. Cette transcription, selon Dom Wilmart, s'est probablement effectuée en Bourgogne: un moine autunois aurait été tenté de couvrir l'*Expositio* de l'autorité de son illustre compatriote, S. Germain évêque de Paris (†c.575), natif d'Autun et moine, puis abbé, en cette même ville, quitte, très vraisemblablement, à interpoler la mention de Germain; cf. *ibid.* col.1063-1065 et 1097.

8. À cause de la dépendance de la seconde lettre à l'égard du premier chapitre («De psalmis») du *De ecclesiasticis officiis*; cf. WILMART, *op. cit.* col. 1099-1102. On trouvera d'utiles compléments dans R. CABIÉ, *Les lettres attribuées à Saint Germain de Paris et les origines de la liturgie gallicane*, dans *Bull. de Litt. Eccl.* 73 (1972) p. 183-192. Par ailleurs, il a été démontré que l'auteur avait utilisé une version défectueuse de l'ouvrage d'Isidore; cf. l'édition de Ch.M. LAWSON du *De Ecclesiasticis Officiis*, Turnhout 1989, (CCSL 113) p. 58\*-64\* et 151\* («De psalmis» p. 6). D'autres éléments du *De Eccl. Off.* sont cités ailleurs dans le document, voir notamment II n° 20, note 1 —à propos de l'Alleluia et du *De Eccl. Off.* «De laudibus» (LAWSON, p. 15-16). («...ut nulla cogitatio terrena maneat in pectoribus nostris» cf. I n°23 note 1).

9. Récemment: Ph. BERNARD, *Du Chant romain au Chant grégorien*, Paris 1996; en particulier p. 646-650.

10. En sens contraire: A. EKENBERG, *Germanus oder Pseudo-Germanus? Pseudoproblem um eine Verfasserschaft*, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft* 35/36 (1993-1994) p. 135-139, qui, avec un argument très maigre (le fait que «Germanus» ne soit pas désigné comme saint, mais seulement comme évêque de Paris), propose une datation très proche de celle de la mort de S. Germain de Paris.

11. Cf. WILMART, *ibid.*, col.1101 note 1; et J. GERALDES FREIERE, *Traductions latines des Apophtegmata Patrum*, dans *Nouveaux Mélanges... Mohrmann*, Utrecht-Anvers, 1973, p. 164-171. À propos de cette glose: B. CAPELLE, *Le rite de la fraction dans la messe romaine*, repris dans *Travaux liturgiques de Doctrine et d'Histoire* t.II, Louvain 1962, p. 289-291. Il se peut que «Germain» se plaise à rapporter tout ce qui a trait au ministère angélique autour des *Mysteria*, cf. II n° 13, où l'ange, au cours de la Vigile pascale, descend sur le sacrifice eucharistique. Voir à ce propos I n° 24 (à propos de la Fraction) et les réflexions juaicieuses du P. CAGIN, *Te Deum ou Illatio*, Solesmes, 1901, p. 221 ss.

gues (écrits après 590) de Grégoire le Grand (*Dial.* IV, 57).<sup>12</sup> Enfin, la mention d'une *Stola* (II n° 20), plutôt que d'un *orarium* (terme habituel dans les documents gaulois et hispaniques); la fermeture du Baptistère en Carême (II n° 4) qui semble faire écho au canon 2 du synode de Tolède XVII (694)<sup>13</sup>; de même que la glose du dialogue de l'anaphore qui cite le Cheroubicon (introduit dans la liturgie byzantine à la fin du VI<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup> et attesté en Occident seulement à partir du IX<sup>e</sup> siècle<sup>15</sup>), m'inclinent à repousser sa rédaction peu après 700. Il semble difficile d'aller au delà compte tenu des quatres ou cinq copies successives du manuscrit décelés par Dom Wilmart.<sup>16</sup>

La place privilégiée occupée par S. Isidore, comme les autres nombreux «*Spanish symptoms*», laissent supposer que le rédacteur était familier du rit et de la législation liturgique wisigothiques.<sup>17</sup> On peut donc se demander si ceux-ci, adaptés au contexte gaulois (dont témoigne le Cantique de Zacharie), ne forment pas le substrat du commentaire. Cela n'autorise d'ailleurs aucune conclusion sur son origine, puisque tous les euchologes gallicans portent la trace d'une influence hispanique qui se fit sentir jusqu'en Irlande.

12. Cf. A. GAUDEL, *Le problème de l'authenticité des lettres attribuées à saint Germain de Paris*, dans *Rev. des Sc. Rel.* 7 (1927) p. 299-300.

13. Cf. WILMART, col.1091.

14. Cf. R. TAFT, *The Great Entrance. A history of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites*<sup>2</sup>, Rome 1978, p. 68s.

15. Cf. K. LEVY, *A hymn for Thursday in Holy Week*, dans *Journal of the American Musicological Society* 16 (1963) p. 127.

16. *Op. cit.* col. 1060. Certes, des coutumes gallicanes ont persisté localement longtemps: P. Salmon montre à propos du Lectionnaire gallican de Luxeuil (*Le Lectionnaire de Luxeuil*, t.1, Rome 1944, p. XCVII) qu'il fut en usage jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle. Nous avons suffisamment d'exemples, au sein des *Ordines romani* comme des sacramentaires, d'hybridation conservant une partie —parfois considérable— de la structure gallicane. «Germain», du reste, semble exploiter au moins une fois l'*Ordo romanus primus*: la procession de l'Évangile accompagné de sept candélabres rappelle fortement l'escorte du pape lors de l'entrée décrite dans O.R. I (cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines romani*, t. II, n° 11); mieux, I n° 18, «Germain» cite le Canon romain. On peut donc supposer qu'il se réfère à un ordo hybride. Enfin, étant donnés les buts «spirituels» de l'auteur, celui-ci a très bien pu souhaiter présenter un *ordo* délibérément truffé d'antiquités qui n'auraient en rien constitué un obstacle au succès de ses gloses, comme en témoigne le seul fait qu'on se soit donné la peine de le recopier en plein IX<sup>e</sup> siècle. Je ne pense pas que cela valide pour autant l'hypothèse de R. Mc KITTERICK qui fait des *Lettres* un document carolingien, en raison de leur nature d'*Expositio*: cf. *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789-895*, Londres 1977, p. 216.

17. Bien qu'il n'excluât pas une origine bourguignonne, P. SÉJOURNÉ, *Le dernier Père de l'Église: Saint Isidore de Séville. Son Rôle dans l'Histoire du Droit canonique*, Paris 1929, qualifie les *Lettres* d'«interprétation mystique du rite mozarabe» (p. 200). Le rédacteur aurait principalement recouru à des canons synodaux hispaniques tels que ceux du IV<sup>e</sup> Concile de Tolède (633) présidé par S. Isidore. De fait, «Germain» semble souvent citer des collections canoniques (cf. WILMART, col. 1088s.), et les synodes hispaniques sont beaucoup plus riches en directives liturgiques qu'aucun de Gaule; cf. *Concilios Visigóticos e Hispano Romanos*, éd. J. VIVES, Madrid 1963, p. 188s. ainsi que P. SÉJOURNÉ, *Saint Isidore de Séville et la liturgie wisigothique*, dans *Miscellanea Isidoriana*, Rome 1936, p. 221-251 et J. PÉREZ DE URBEL, *San Isidoro de Sevilla*,<sup>2</sup> Barcelone-Madrid 1945, ch.X («Reforma liturgica»).

Que dire de l'*ordo* en lui-même? Il ne fait pas de doute que le texte s'appuie bien de quelque manière sur les réminiscences d'une —voire de plusieurs— liturgie pontificale dont l'ordonnance recoupe globalement ce que nous savons des liturgies de Gaule et d'Espagne grâce aux sacramentaires, aux lectionnaires et aux témoignages des contemporains. Seuls, *grosso modo*, les deux Trisagion encadrant l'Évangile et la place des *Laudes* (l'Alleluia) après le chant accompagnant l'entrée des dons (ce que «Germain» appelle le *Sonus*<sup>18</sup>) n'ont pas de répondant exact dans les autres sources non-romaines, fussent-elles élargies aux livres espagnols et milanais (je laisse de côté le mystérieux *Sanctus Deus archangelorum* indiqué dans la seconde *Lettre*). A-t-il pour autant souhaité asseoir ses gloses sur un *ordo* à proprement parler, sur une description oculaire d'une liturgie ayant effectivement été célébrée dans une Église précise?<sup>19</sup> Je ne le pense pas. Le caractère théorique de certaines prescriptions est frappant. Que l'on songe seulement au grand nombre de formules —relevées par Dom Wilmart— qui s'apparentent à des canons synodaux. De même, on relève des lacunes très importantes par rapport aux euchologes gaulois: notamment la *Praefatio missae* et sa *Collectio sequitur*, les prières *Post nomina*, la *Contestatio*, les collectes *Post Sanctus* et *Post pridie*. Même s'il est certain que des transcriptions défectueuses d'un archétype plus complet soient intervenues en amont,<sup>20</sup> la nature même de l'*Expositio* suffit à expliquer tant son aspect un peu «idéal» que nombre de ses lacunes, celles-ci devenant du même coup révélatrices d'une certaine vision de la liturgie:

Les lettres ont pour dessein premier, voire unique, de révéler les mystères (mysteria, carismata), de «déclarer» le sens spirituel, les raisons profondes des rites et des usages qu'elles retracent. Elles ne sont donc pas un exposé direct de la liturgie dont elles témoignent, mais un commentaire qui laisse transparaître quelque chose de cette liturgie. L'allégorisme, déjà extravagant et mêlé d'abondantes considérations morales, annonce celui d'Amalraire (...).<sup>21</sup>

18. «Germain» ne propose pas le *Sonus* comme équivalent du *Post-Evangelium* milanais et les *Laudes* de l'*Offertorium* romain, ainsi qu'on pourrait le croire, mais il se borne à renverser l'*ordo* mozarabe qui, lui, donne bien le *Lauda* suivi du *Sacrificium* (i.e. *Sonus*); de même le deuxième *ordo missae* d'O.R. XV (fin du VIII<sup>e</sup> siècle), fortement gallicanisé, suit une disposition analogue à celle du rit hispanique, mais où la procession est anticipée dès le *Lauda* (cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut Moyen Âge*, t. III, p. 74-75 et n<sup>o</sup> 135-144). En Espagne, l'Alleluia, bien qu'il fasse partie de l'Office des lectures, n'a pas de relation tout à fait immédiate avec l'Évangile dont il est séparé par l'homélie. Je pense d'ailleurs que les *Sanctus* de l'Évangile dans Germain ne sont rien d'autre que l'anticipation du *Hagios* qui précède les Diptyques dans la liturgie hispanique (cf. PL.85 col. 540), *Hagios* hispanique que «Germain» remplace en quelque sorte par les *Laudes*.

19. Ou comme s'interrogeait G. DIX, *The shape of Liturgy*, Londres 1945, p. 460 note 1: «But was this rite ever in practice used as it stands in any church?»

20. Cf. WILMART, col. 1059-1060.

21. *Ibid.* col. 1065s.

On conçoit très bien que, dans cette perspective, l'auteur traite son objet sans souci de réalisme scrupuleux, voire sans en saisir la structure véritable, privilégiant logiquement ce qui s'intègre le mieux au but de son propos (même si «Germain» commente probablement le *Sanctus* en *addendum* —*cf. supra*). Ainsi:

(...), l'auteur, intéressé seulement aux symboles expressifs et aux leçons morales, n'avait à rappeler ni la préface ou *Contestatio*, ni le *Sanctus* (à cause des raisons déjà fournies de l'Aios et de l'Alleluia) ni rien des prières qui accomplassent l'eucharistie. Il ne reprend son commentaire mystique qu'à propos du rite de la confection, passant ainsi par dessus tout ce qui correspondait à notre canon.<sup>22</sup>

Il me semble même probable que l'auteur des *Lettres* n'hésite pas à réarranger le rituel lorsque cela sert son projet. Une telle opération lui était d'autant plus facile qu'à côté des liturgies réelles dont il s'inspirait, «Germain» disposait du matériau «brut» du *De Officiis* (et sans doute d'une collection canonique hispanique) qu'il pouvait recomposer à son gré. Cela me semble être l'explication la plus plausible de la curieuse inversion de l'*Alleluia* et du *Sonus*; celle-ci a pour but de permettre à «Germain» de conclure l'entrée des dons figurant l'ensevelissement du Christ par le thème de sa Résurrection:

Laudes autem hoc est *Alleluia* Iohannes in apocalypsi post christi resurrectionem in caelis audiuit psallere ideo hora illa <qua corpus> domini pallio quasi christus tegitur caelo ecclesia solet angelicum<sup>23</sup> canticum <dicere> quod autem habet ipsa *Alleluia* prima et secunda et tertia signat tria tempora ante lege<m> sub lege sub gratia (I n° 20).

De même, sans exclure une base réelle à cette indication, pourquoi anticipe-t-il le dévoilement des oblats juste après l'intercession pour les défunts et avant le Baiser de Paix, contrairement à la plupart des liturgies<sup>24</sup> où ce dévoilement coïncide avec le début de l'anaphore, si ce n'est pour satisfaire aux besoins de sa narration allégorique?

22. *Ibid.* col. 1084s. Selon Ph. BERNARD, *Le Chant Grégorien*, *op. cit.*, p. 646, il faudrait voir là un vestige de la discipline de l'arcane. Cependant «Germain» s'étend en détail sur les *Mysteria* (la transformation des dons et le Récit de l'Institution) auparavant, à propos de la procession des oblats; *cf.* I n° 18. Je pense qu'il s'agit davantage d'un symptôme de cet effacement — perceptible de bonne heure en Orient comme en Occident— de la grande *Prex* en tant que prière d'action de grâce sacrificielle.
23. Il se peut par ailleurs qu'il y ait ici une allusion au ministère liturgique des diacres — traditionnellement assimilé à celui des anges— pendant la procession. L'O.R. XV (*op. cit.* p. 122) mentionne bien la présence de diacres (n° 134-135).
24. Mais le Missel irlandais de Stowe (éd. G.F. WARNER, Londres 1906-1915) qui indique, p. 7, un premier dévoilement —c'est-à-dire un dévoilement partiel— des oblats au milieu des lectures.

Nomina autem defunctorum ideo hora illa recitantur qua pallium tollitur quia tunc erit mortuorum quando adueniente christo caelum sicut liber <con>plicabitur (I n° 21).

Cette hypothèse n'est d'ailleurs pas forcément incompatible avec la suggestion de Ratcliff qui se demandait si la mention des seuls diptyques des défunts n'était pas voulue pour mieux introduire le dévoilement des oblates.<sup>25</sup> Quoi qu'il en soit, et sans pour autant lui dénier toute valeur, au contraire, on ne s'interdira pas de recevoir le témoignage de cet artefact liturgique en l'interprétant à l'aune de sources moins équivoques. Il me semble plus fructueux, cependant, du point de vue de l'histoire de la liturgie occidentale, de s'interroger sur l'arrière-plan du commentaire en lui-même. Quelles que fussent les buts éloignés (canoniques? spirituels? purement didactiques?) de l'auteur.

### *Syrian symptoms?*

Malgré la présence de considérations qui ne dépendent pas d'une vue d'ensemble de la liturgie,<sup>26</sup> on peut déceler au moins deux préoccupations principales animant l'opuscule de «Germain». La première applique un schéma strictement narrativo-figuratif sur l'Office des lectures. Il s'agit donc, en quelque sorte, de donner du sens à la liturgie en dehors d'elle-même. La seconde s'efforce de proposer une intelligence du rituel proprement eucharistique en recourant à diverses thématiques —dont une est d'origine syrienne— de nature plus véritablement mystagogique.

Comme l'avait déjà perçu Quasten depuis longtemps, c'est bien en Syrie —et non à Constantinople par exemple— qu'il faut chercher la source des principales influences orientales qui se sont faites sentir sur les liturgies gallicanes, et en particulier sur les *Lettres*.<sup>27</sup> Leur auteur est

25. P. 13 *ibid.* note 1. Et ce d'autant plus que l'exemple des diptyques syriens orientaux auxquels se réfère Ratcliff, comme seul exemple connu de diptyque dépourvu de mention des vivants, ne tient pas: les vivants y sont en fait évoqués mais brièvement; cf. S.P. BROCK, *The Nestorian diptychs. A further manuscript*, dans *An. Boll.* 89 (1971) p. 177-185. C'est en fonction de cette donnée qu'il faut interpréter le témoignage —dont on sait les obscurités— du Pseudo-Denys dans *De Eccl. Hierachia* III 9 (PG 3 col.437). De même, les diptyques des défunts qui concluent la Règle monastique d'Aurélien d'Arles dans le *Codex Regularum* de Benoît d'Aniane *Munich clm 28.118 f. 118v* (ed. L.C. Mohlberg dans *Missale Gallicanum Vetus*, Rome 1958, pp.92-93), n'autorisent aucune conclusion, sinon *ex silentio*.

26. Par exemple, en commentant le Trisagion, «Germain» donne son explication de l'utilisation dans le culte chrétien de trois langues «liturgiques», à savoir l'hébreu, le grec et le latin; cf. F.J. THOMSON, *Ss. Cyril and Methodius and a mythical western heresy: trilinguism. A contribution to the study of patristic and medieval theories of sacred languages*, dans *An. Boll.* 110 (1992) p. 88s. Ph. BERNARD, *L'Hexameron de Basile de Césarée et l'Apothéosis de Prudence, sources de l'Expositio Antiquae Liturgicae Gallicanae du Pseudo-Germain de Paris*, dans *Eccl. Or.* 13 (1996), p. 65s. pense qu'à cette occasion «Germain», outre Jérôme (*Prol. Commentat. in Ev. Matt. IV*), cite Prudence. L'édition de Ratcliff donne un grand nombre des citations utilisées par «Germain».

27. Cf. *Oriental Influence in the Gallican liturgy*, dans *Traditio* 1 (1943) p. 55-78.

visiblement tributaire de l'allégorisme liturgique antiochien,<sup>28</sup> comme le montrent la lecture figurative qui est faite de l'Office des Lectures, ainsi que la présence du thème d'une procession des dons figurant la sépulture du Christ et annonçant sa Résurrection (I n° 18, *cf. infra*). Il s'agit en effet d'un thème cher aux liturgies syriennes-orientales dont la première *Homélie Catéchétique* sur l'Eucharistie de Théodore de Mopsueste (†428)<sup>29</sup> constitue le premier témoin, bien avant que la liturgie byzantine ne la reprenne à son compte.<sup>30</sup>

Certes, «Germain» est à certains égards débiteur (mais peut-être à son insu) de modèles syriens. Toutefois, il n'a pas les *Homélie catéchétiques* de Théodore de Mopsueste sous les yeux. Ainsi passe-t-il sous silence des sujets aussi capitaux pour la mystagogie théodorienne que l'épiclese pneumatologique.<sup>31</sup> Il serait même tout à fait abusif de mettre son travail sur un pied d'égalité avec celui des grands commentateurs syriens. Il n'a ni la rigueur descriptive ni la puissance théologique de la prédication de Théodore ou des *Homélie liturgiques* de Narsaï. Les *Lettres* ne peuvent être comparées non plus aux écrits du même ordre des théologiens du parti opposé comme Sévère d'Antioche.<sup>32</sup> À la différence du discours fortement structuré autour de l'anamnèse de Jésus et du rituel eucharistique proprement dit d'un Théodore, «Germain» ne s'appuie pas sur une christologie<sup>33</sup> ni sur une théologie sacramentelle rigou-

28. Sur la mystagogie syrienne et sa dépendance vis à vis de la christologie antiochienne, voir notamment: W. DE VRIES, *Der «Nestorianismus» Theodors v. M. in seiner Sakramentenlehre*, dans *Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941) p. 91-148; R. BORNERT, *Les Commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> S.*, Paris 1966, p. 72-82; E. MAZZA, *La Mistagogia. Le Catechesi liturgiche della Fine del quarto Secolo e il loro Metodo*<sup>2</sup>, Rome 1996, p. 61-122; I.-H. DALMAIS, *Commentaires liturgiques syriaques mésopotamiens*, dans *La Prédication liturgique et les Commentaires de la Liturgie*, Rome 1992, p. 51-63; ou encore H.-J. SCHULZ, *The Byzantine Liturgy*, (trad. de l'Allemand) New York-Pueblo 1986, p. 10-22 et 154-158.

29. *Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, ed. R. TONNEAU et R. DEVRESE, Cité du Vatican 1949 (Homélie XV) p. 463s; à une époque plus tardive *cf.* NARSAI (†c. 503): *The liturgical Homilies of Narsai*, éd. R.H. CONNOLLY, Cambridge 1909 (Homélie XVII A) p. 3-4; l'hymne pré-anaphorale syro-orientale «Le corps du Christ et son sang précieux sont déposés sur ce saint autel» (F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, p. 267).

30. À la faveur de la lutte contre l'iconoclasme, ce thème «intrus» pénètre à Constantinople, via Jérusalem, seulement avec le patriarche Germain (†c. 730); *cf.* R. TAFT, *The liturgy of the Great Church. An initial synthesis of structure and interpretation on the eve of iconoclasm*, dans *Dumbarton Oak Papers* 34/35 (1980-1981) p. 45-75; et pas dans la Divine Liturgie avant le Moyen Âge; au XIV<sup>e</sup> siècle, Nicolas Cabasilas (*Explication de la divine liturgie*, XXIV, 2) l'ignore (ou la refuse) encore; *cf.* R. TAFT, *The Great Entrance*, *op. cit.*, p. 178.

31. *Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, *op. cit.*, p. 477.

32. *Cf.* S. JANERAS, *Une lettre de Sévère d'Antioche utilisée par Moïse Bar Képha*, dans *Liturgica* 3, Montserrat 1966, p. 67-72, et G.J. CUMING, *The liturgy of Antioch in the time of Severus (513-518)* dans *Time and Community. In honor... Talley*, Washington 1990, p. 83-103.

33. Les attendus du débat christologique oriental autour d'Éphèse et Chalcédoine n'ont pas été vraiment compris en Occident: par exemple, si la vision liturgique d'inspiration antiochienne a triomphé sans peine, cela n'a pas entravé le succès du Trisagion soit-disant «monophysite» *cf.* L. BROU, *Études sur la liturgie mozarabe. op. cit.*

reuse. Les *Lettres* trahissent sans contredit une époque de transition culturelle, une époque propice aux centonisations pédantes, bigarrées et artificielles.<sup>34</sup> À l'évidence leur auteur ne connaissait que les aspects les plus superficiels de la théologie sacramentelle syrienne.

Quant à trouver aux *Lettres* des points communs (voire imaginer une quelconque dépendance) avec la *Mystagogie* byzantine de S. Maxime<sup>35</sup> (†662), ce serait commettre un curieux contresens. La synthèse de Maxime est en effet fortement marquée tant par l'anagogisme alexandrin du Pseudo-Denys<sup>36</sup> que par le contexte très particulier de la symbolique cosmique impériale constantinopolitaine.<sup>37</sup> Sa *Mystagogie*, même si elle ne refuse pas toute forme de figuration liturgique du Mystère pascal, se situe précisément aux antipodes de l'allégorisme narratif syrien. En fait, au delà de son apport personnel et de celui de ses maîtres Grégoire de Nysse et le Pseudo-Denys, Maxime assume l'héritage de l'École d'Alexandrie,<sup>38</sup> vieille adversaire de la théologie antiochienne. Maxime ignore ainsi tout à fait la symbolique «sépulcrale» de l'entrée des dons, entrée à laquelle il confère une signification artificielle, mais purement anagogique et eschatologique, comme à chacun des rites de la Sainte Liturgie, à commencer par l'entrée des fidèles dans l'église/bâtiment. Selon lui l'Église, conçue explicitement comme mystère, célèbre une liturgie avant tout cosmique, eschatologique et théophanique: l'image ici-bas de l'univers transfiguré où Dieu trône en majesté par la médiation du *logos* incarné, autrement dit une participation à la liturgie angélique d'Apoc.IV.<sup>39</sup> Il serait donc

34. «(...) cette rencontre du 'baroque' et du 'primitif' dont on a signalé d'autres cas typiques dans le goût littéraire des 'temps de transitions'.» J. FONTAINE, *Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville*, dans *Vigiliae Christianae*, 14 (1960) p. 77 note 28 ou encore *Isidore de Séville et la Culture classique dans l'Espagne wisigothique*, t. II, Paris 1959, par exemple p. 884: «faire vite, en puisant dans la carrière des ruines hispano-romaines, schématiser pour mieux s'adapter au goût contemporain, conserver la matière antique utilisable, quitte à la mutiler et à la fragmenter.»

35. PG 91 col. 657-718.

36. La mystagogie (troisième chapitre de la *Hierarchie ecclésiastique*, PG 3 col.424-445) du Pseudo-Denys (V<sup>s.</sup>), d'origine indubitablement syrienne (comme l'indique la place des diptyques) mais de tradition origénienne, se situe au contraire dans une perspective d'inspiration néo-platonicienne entièrement alexandrine c'est-à-dire: «anagogique», «contemplative»; sur «Denys» voir par exemple R. ROQUES, *L'Univers dionysien*, Paris 1954, pp.245-302; R. BORNERT, *op. cit.*, p. 52-72 ou E. BOULARAND, *L'Eucharistie d'après le Ps.-Denys l'Aréopagite*, dans *Bull. de Litt. Eccl.* 58 (1957) p. 193-217 et 59 (1958) p. 129-164.

37. Sur l'interpénétration de la symbolique cosmique impériale avec la théologie et la liturgie chrétiennes: M. MC CORMICK, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge-Paris 1986; et notamment autour du rite de l'«entrée» du clergé, R. TAFT, *The liturgy... op. cit.* et du même *Le Rite byzantin*, Paris 1996, p. 29-46.

38. Cf. R. TAFT, *Historicism revisited*, dans *Beyond East and West. Problems in liturgical Understanding*<sup>2</sup>, Rome 1997, p. 37-38.

39. Cf. notamment TAFT, *The Liturgy... op. cit.*; R. BORNERT, *op. cit.*, p. 83-124; I.-H. DALMAIS, *Place de la «Mystagogie» de S. Maxime dans la théologie liturgique byzantine*, dans *Studia Patristica* 5 (1962) p. 277-283; du même, *L'Église icône du Mystère: la «Mystagogie» de S. Maxime le C., une ecclésiologie liturgique*, dans *L'Église dans la Liturgie*, Rome 1980, p. 107-117; V.-L. DUPONT, *Le dynamisme de l'action liturgique. Une étude de la «Mystagogie» de S. Maxime le C.*, dans *Rev. des Sc. Rel.*, ne 65 (1991) p. 363-387.

pour le moins paradoxal d'interpréter —même partiellement— l'*ordo* de «Germain» en fonction de la typologie byzantine «cosmique» qui s'oppose justement à la perspective des *Lectures* dérivant de l'allégorisme narratif «antiochien». Celui-ci, d'ailleurs, trouve incontestablement un terrain favorable dans le contexte christologique étroitement chalcédonien de l'Occident.<sup>40</sup>

Afin de bien souligner ce qui oppose «Germain» à la mystagogie byzantine de Maxime, il suffit d'examiner la manière dont est exploitée la dimension théophanique de certains éléments de l'office des lectures (une dimension bien attestée dans les sources hispaniques, quoiqu'il en soit des liturgies gallicanes).<sup>41</sup> En effet, «Germain» a bien soin de les inscrire au sein d'une perspective narrativo-figurative et d'en faire une représentation «iconique» du Christ typiquement syro-jérusalémite. Le rite en soi le plus évidemment théophanique serait l'entrée dans l'église au début de l'office. Mais celle-ci est réduite à l'entrée de l'évêque dans la nef.<sup>42</sup> Logiquement, cette entrée est comparée au seul *Adventus*<sup>43</sup> du *Christus victor* dans son incarnation, Avènement inséré dans un contexte qui n'est autre que le récit théâtralisé de l'Histoire du Salut:

40. Isidore de Séville ne s'est-il pas toujours montré un ardent défenseur des Trois Chapitres et de Théodore de Mopsueste?; cf. J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique* t. II, *op. cit.*, p. 868.

41. Dans le rit mozarabe, le chant d'entrée par excellence est le psaume 94 *Dominus regnavit* (le troisième psaume des «Trois Antiphones» de l'Entrée byzantine); cf. notamment *Antifonario visigótico mozarabe de la Catedral de Leon*, éd. L. BROU et J. VIVES, Barcelone-Madrid 1959, p. 492. L'antiphonaire romano-franc contient trois *introït* non-psalmiques, d'origine certainement non-romaine (mais pas nécessairement gauloise), et de style «théophanique»: *Ecce advenit*, *In excelso throno* —tous deux liés à l'Épiphanie— et *Terribilis* (ce dernier étant nettement cosmique). Toutefois ceux-ci sont liés à des circonstances bien précises, à la différence du ps. 94 hispanique qui est chanté *per annum*.

42. Il est vrai que la Gaule dût certainement adopter très tôt l'usage de faire entrer dans l'Église l'évêque (mais il n'y a pas d'attestation certaine d'un chant d'entrée avant «Germain») et son clergé seulement lorsque les fidèles sont déjà installés; cf. E. GRIF-FE, *La Gaule chrétienne à l'Époque romaine* t. III, Paris 1966 («La Cité chrétienne»), p. 165-166. Au contraire, à Constantinople du temps de S. Maxime, l'architecture particulière de Sainte-Sophie permettait à tous, clergé et fidèles, de pénétrer au sein du *naos* au cours d'une même procession; cf. R. TAFT, *Le Rite Byzantin*, *op. cit.*, p. 39 et 45.

43. Ph. BERNARD, *La «Liturgie de la Victoire». Mise en scène du pouvoir, Ordo Missae et psalmodie responsoriale dans l'Antiquité Tardive et le Haut Moyen Âge. Réflexions à partir de l'Expositio du Pseudo-Germain de Paris*, dans *Eccl. Or.*, no. 13 (1996), p. 407-434, propose de mettre en relation les chants de l'Office des lectures et du prélude de l'anaphore avec la typologie de l'*Adventus* dans une perspective inspirée de la thèse de P. DUFRAIGNE, *Adventus Augusti, Adventus Christi. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'Antiquité tardive*, Paris 1994. Quoiqu'il en soit de cette hypothèse à laquelle je ne souscris pas, elle a le mérite de bien mettre en lumière la fréquence du terme *Adventus*, de même que la pregnance de la thématique de l'Évangile de Nicodème et du ps. 23 au sein du commentaire de l'Office des lectures. L'auteur ne mentionne pas K. GAMBER, *Ordo Antiquus Gallicanus: Der gallikanische Messritus des 6. Jahrhunderts*, Regensburg 1965, p. 18, à ce propos.

De praelegere: Antiphona ad praelegendum<sup>44</sup> canitur in specie patriarcharum illorum qui ante diluuium aduentum christi mysticis uocibus tonerunt (...) ita psallentibus clericis procedit sacerdos in specie christi de sacrario tamquam de caelo in arca domini quae est ecclesia ut tam (ad) monendo quam exorando nutriat in plebe bona opera et extinguat mala (I n° 1).

Il en va plus ou moins de même de la procession et des acclamations encadrant le chant de l'Évangile (I n° 10 et 12). Certes on peut à bon droit rattacher ces rites en eux-mêmes à un cérémonial comparable à celui des rites auliques évocateurs d'une typologie théophanique, et pas seulement figuratifs d'une simple épiphanie du Christ. Mais là n'est pas l'essentiel du propos de «Germain». Celui-ci, loin d'introduire son lecteur dans une vision eschatologique de la liturgie comme participation au sacrifice céleste et éternel, tire au contraire ces éléments du rituel, de même que tout l'office des lectures, vers une narration allégorique et dramatique inspirée principalement de la Descente du Christ aux Enfers (telle qu'elle est relatée dans l'Évangile apocryphe de Nicodème)<sup>45</sup> et du triple Avènement messianique associé par la tradition au psaume 23 *Tollite portas* (en ce monde, en Enfer et au Ciel).<sup>46</sup> Il ne faut pas se laisser abuser par la glose du *Sanctus post Evangelium*; elle se borne à utiliser l'image de la liturgie céleste d'Apoc. IV toujours au sein du même contexte narratif:

Sanctus autem quod redeunte sancto euangelio <canitur> clerus cantat in specie sanctorum qui redeunte domino Ihesu christo de Inferis canticum laudis dominum sequentes cantauerunt uel xxiiii seniorum quos in apocalipsi Iohannes commemorat qui mittentes coronas suas ante agnum dulce canticum cantauerunt (I n° 12).

Rien, donc, n'autorise une lecture du commentaire de l'Office des lectures dans le sens d'une cohérence mystagogique d'inspiration théophanique (que l'on attendrait également autour de l'Eucharistie —ce qui n'est pas le cas), et ce même dans une perspective moins sophistiquée que celle propre à la théologie orientale. L'utilisation par «Germain» au

44. Cette expression «antiphona ad praelegendum» est identique à celle des anciens livres mozarabes qui ignorent celle d'*Officium*; cf. WILMART, *op. cit.*, col. 1066; pour ma part j'y vois un autre *Spanish symptom*, qui me fait douter de l'existence habituelle d'une telle antienne en Gaule avant la Réforme carolingienne, étant donné le caractère relativement tardif de son introduction en Espagne, ainsi que l'absence de preuve certaine de sa présence en Gaule en dehors du témoignage sujet à caution du Pseudo-Germain.

45. Cf. Notamment I n° 8: «De Hymnum», note 5. Pour le Pseudo-Nicodème, il y aura bientôt une édition qui remplacera celle de Tischendorf.

46. Cf. A. ROSE, «Attollite portas, principes, vestras...» *Aperçus sur la lecture chrétienne du Ps.24 (23) B*, dans *Miscellanea in...Lercaro*, t.1, Rome 1966, p. 453-478, notamment p. 467s. ainsi que I n° 10 («De Aius ante Evangelium») qui évoque les anges «ante faciem christi ad portas inferni clamantium *Tollite portas...*».

sein de sa construction de matériaux «dépouillés» à des rites anciens<sup>47</sup> ou à une typologie encore plus archaïque<sup>48</sup> ne doit pas faire illusion.

En réalité, de tout l'opsucule, c'est l'Office des lectures qui bénéficie justement du traitement le plus allégorique et narratif (une telle tendance qui «allégorise» cette section de la liturgie dans une même perspective narrative n'est pas un phénomène isolé: on la retrouve en Orient à peu près à la même époque comme le montre la mystagogie de S. Germain Ier de Constantinople en des termes très proches de ceux de «Germain de Paris»).<sup>49</sup> C'est cette partie des *Lettres* qui est la plus construite et la plus cohérente (il est vrai que l'allégorie choisie, elle-même un récit, s'y prête), tout en manifestant le plus de décalage par rapport au sujet commenté. C'est tout le paradoxe de «Germain»: le fil conducteur, apposé par l'auteur des *Lettres* sur les cérémonies s'étendant depuis l'entrée jusqu'à l'homélie, tend à vider la liturgie de sa dimension effectivement théophanique en faisant appel à des matériaux arrachés à la théologie la plus archaïque qui soit. Paradoxe d'une époque de «transition» où la qualité du matériau contraste brutalement avec l'usage qu'on en fait.

Abstraction faite du caractère très probablement artificiel de certains aspects de l'*ordo*, la barrière se dressant entre les rites eux-mêmes et leurs gloses rend aléatoires les hypothèses, échafaudées sur cette partie du commentaire, qui s'efforcent d'élucider la genèse de la liturgie des Gaules (même si ces gloses peuvent indirectement confirmer l'éventuelle connotation théophanique de tel ou tel rite). Ainsi, les cantiques de Za-

47. Il ne fait pas de doute que «Germain» s'appuie consciemment, comme l'atteste le traitement de la Vigile pascale (II n° 13), sur la forte dimension pascale et eschatologique (cf. Ph. Bernard, *La Liturgie de la Victoire*, op. cit.) que confère à l'office des lectures dans la liturgie gallicane festive (de même que dans la liturgie mozarabe) l'utilisation de pièces faisant écho aux Matines dominicales, et au delà, à la Vigile pascale, afin de relier la progression du rituel vers l'Évangile et l'antique thématique pascale du *Descensus ad inferos*. Ainsi à propos du Cantique des Trois Enfants dans la Fournaise: «Hymnum autem <trium> puerorum quod <> post lectiones canitur in figura sanctorum ueterum qui sedentes in tenebris aduentum domini expectabant. Sicut enim illis psallentibus quartus angelus adfuit <qui> nubem roris inferens ignis incendia uicit; ita et istis christo prestolantibus ipse dei filius magni consilii angelus adfuit qui tartarea frangens imperia gaudium resurrectionis illos liberans intulit quod euangelista docet» (I n° 8).

48. Ainsi la typologie de l'*Adventus* royal appliquée à la Parousie du Christ est attestée en contexte chrétien des Paul (2 Thim. I, 10; Tite II, 13, 2 Thess. II, 8) cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul*, Paris 1954, p. 29-32 et J. LEMARIÉ, *La Manifestation du Seigneur*, Paris 1957, p. 38s.

49. Comparer I n° 1 avec Germain Ier de Constantinople: «(qui) préfère une interprétation de l'entrée portant sur l'histoire du salut et représentant la venue du Christ dans le monde: *L'entrée de l'Évangile montre la venue du Fils de Dieu dans ce monde, comme le dit l'Apôtre, "Lorsqu'il —c'est-à-dire Dieu le Père— introduit le premier-né dans le monde, il dit: Que tous ses anges l'adorent (Heb. 1,6)"*», dans R. TAFT, *Le Rite byzantin*, op. cit., p. 57; pour la citation cf. *St Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy*, ed. J. MEYENDORFF, Crestwood N.Y., 1984, n°24. Cette évolution coïncide avec une cléricatisation de la Petite Entrée; cf. J. MATEOS, *La Célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine. Étude historique*, Rome 1971, p. 71s.

charie et de Daniel se rattachent, de toute évidence, à un phénomène général et plutôt ancien qui tendit en Occident à agréger certaines pièces des Matines festives à l'Office des lectures. Selon moi, l'explication est à chercher dans la volonté de conserver, au sein de la messe, un témoignage d'un état originel, antérieur au développement des rites de l'Entrée ayant scindé deux offices primitivement unis,<sup>50</sup> et non dans les spéculations *a posteriori* de «Germain».

En effet, pris dans sa totalité, le commentaire de l'office des lectures, y compris à propos de l'homélie, annonce surtout le Drame liturgique qui va fleurir au Haut Moyen Âge, terme extrême mais logique des conceptions «mimétiques» de plus en plus exclusivement figuratives qui dominent le culte en Occident. On perçoit ici clairement le processus qui va tendre à transformer les lectures elles-mêmes en «rites» indépendants de leur fonction primitive. En l'occurrence, les clercs, jusqu'à l'homélie, semblent les acteurs d'un drame liturgique qui représente autour du chant de l'Évangile un résumé lyrique de l'Histoire du Salut en Jésus-Christ, et ce, avec une emphase particulière sur la Descente du Christ aux Enfers; une thématique très répandue en Occident et qui se prête facilement à ce traitement comme le montre le premier jeu liturgique connu: le *Descensus ad inferos* concluant le *Book of Cerne* (début du IX<sup>e</sup> siècle).<sup>51</sup>

### *L'héritage des pères latins*

C'est à propos des rites pré-anaphoriques, où l'influence antiochienne —mais pas seulement elle— se fait le plus sentir, et qu'une grille de lecture inspirée des usages de la Sainte-Sophie justinienne<sup>52</sup> comme de leur interprétation mystagogique à l'époque pré-iconoclaste, se révèle la plus inadéquate:

Corpus uero domini defertur in turribus quia monumentum domini in similitudinem turris fuit scissum in petra et intus lectum ubi pausauit corpus dominicum uel unde surrexit rex gloriae in triumphum (...) (I n° 18).

50. Voir les remarques, à propos de la genèse de l'Office des lectures, de G. DIX, *The Shape of Liturgy*, op. cit., p. 465-468 dont quelques unes n'ont rien perdu de leur pertinence.

51. Cf. *The Prayer-Book of Aedeluald the Bishop, commonly called the Book of Cerne*, ed. A. KYUPERS, Cambridge 1902, p. 196-200 et D.N. DUMVILLE, *Liturgical drama and panegyric responsory from the 8th century. A re-examination of the origin and contents of the 9th-century section of the Book of Cerne*, dans *Journal of Theological Studies* 23 (1972) p. 374-406.

52. L'idée de l'église-bâtiment comme théophanie, avec toutes ses conséquences sur la liturgie, est assez tardive (cf. Y. M.-J. CONGAR, *Le Mystère du Temple*, Paris 1958, p. 222s) et ne date à Byzance que de Justinien Ier; cf. TAFT, *Le Rite byzantin*, op. cit., p. 31-32 et p. 42-45.

On aura reconnu l'utilisation de la figure chère à la typologie chrétienne primitive et à «Germain» du *Rex gloriae* triomphant des Enfers,<sup>53</sup> mais l'unique objet de cette glose est bien d'accorder la procession des Dons au symbolisme hérité de Théodore de Mopsueste qui fait de cette procession une figure de la Sépulture du Christ et de son sacrifice. De même, l'idée (assez évidente du reste) de comparer la *palla* (un des voiles des oblats) avec le linceul du Christ, qui rencontra un large succès dans la tradition syrienne tant orientale qu'occidentale,<sup>54</sup> trouve un écho chez «Germain»:

Corporalis uero palla ideo pura linea est super quam oblatio ponitur quia corpus domini puris linteaminibus cum aromatibus fuit obuolutum in tumulto (I n° 19c).

C'est cette perspective allégorico-narrative, figurative, tributaire de l'historicisme antiochien, qui donne tout son sens à la présence «proleptique» des Saints Dons au cours de la procession décrite tant par Théodore que par «Germain». C'est parce que l'oblation, déjà figurée par la venue des Dons sur l'autel,<sup>55</sup> est commencée, que les fidèles adorent le Seigneur:

hoc esset signum per quod intellexeret populus qua hora inferebatur oblatio et omnes incuruati adorarent dominum (I n° 17).

Conformément à la christologie particulière à Antioche, on met l'emphase sur la vie du Christ et on valorise la *mimesis* à l'extrême. De même que l'image de la Croix mérite d'être adorée, la procession des Dons se voit conférer une valeur iconique analogue. Et si «Germain» partage sans aucun doute la conception sacramentelle du *De Sacramentis* d'Ambroise qui règne depuis fort longtemps déjà en Occident,<sup>56</sup> il n'y a là qu'un léger paradoxe. L'idée d'une centralité exclusive du Récit de l'Institution participe fondamentalement d'une même conception repré-

53. Sur l'usage du ps. 23 à cet endroit dans les diverses liturgies (mais tout à fait hypothétique en Gaule): R. TAFT, *Great Entrance*, op. cit., p. 98-112.

54. Cf. *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, op. cit., p. 463 et S. JANERAS, *Une lettre de Sévère d'Antioche utilisée par Moïse Bar Képha*, op. cit., p. 69; bien que «jacobite», Sévère (†538) participe du même allégorisme narratif que Théodore de Mopsueste. Le thème sera adopté à Byzance beaucoup plus tard; cf. TAFT, *The Great Entrance*, op. cit., p. 217s.

55. À l'arrière plan se dessine peut-être la très archaïque conception, attestée en Égypte, selon laquelle l'essence de l'oblation réside dans la déposition des oblats sur l'autel; cf. G.J. CUMING, *The Anaphora of St Mark: A study in development*, dans *Le Muséon* 95 (1982) p. 125s.

56. Voir à titre d'exemple, le célèbre sermon *Magnitudo* de la collection homilétique du Pseudo-Eusèbe le Gallican (EUSEBIUS «GALLICANUS», *Collectio homiliarum*, éd. F. GLORIE, Turnhout 1970, CCSL 101, «De Pascha VI», p. 195-208); une collection rassemblée au Sud de la Gaule au VI<sup>e</sup> siècle, cf. A. OLIVAR, *La Predicacion cristiana antigua*, Barcelone, 1991, p. 442s.

sentative du réalisme sacramental, d'une même façon figurative de percevoir le symbole en tant que tel. Cette prolepse se trouve d'autant plus soulignée que «Germain» commente le Récit de l'Institution à propos de la procession des dons.

En outre, «Germain» ne commente pas une *entrée* des dons chargée de symbolique cosmique et théophanique, calquée sur le cérémonial élaboré dans le contexte symbolique presque unique en son genre de la Grande Église.<sup>57</sup>

Sonum autem quod canitur quando procedit oblatio hinc traxit exordium praecepit dominus Moysi ut faceret tubas argenteas quas leuite clangerent quando offerebatur hostia et hoc esset signum per quod intellexeret populus qua hora inferebatur oblatio et omnes incuruati adorent dominum donec ue-niret columnna ignis aut nubis quae benediceret sacrificium. Nunc autem precedentem ad altarium corpus christi non iam tubis inreprehensibilibus sed spiritualibus uocibus praeclara christi magnalia dulci melodia psallit ecclesia (I n° 17).

Il ne s'agit que d'une procession —si solennelle soit-elle— des dons, à l'image des liturgies syriennes (quoi qu'il en soit de sa venue depuis le *sacrarium* mentionné au début,<sup>58</sup>) où l'élément essentiel consiste dans la déposition sur l'autel. S'il y a bien une dimension «royale», c'est celle héritée de la typologie anténicéenne messianique, et non celle héritée du Christ Pantocrator byzantin, inintelligible en dehors du contexte christologique «néo-chalcédonien». À la différence de l'entrée du clergé et de la montée de l'Évangile à l'ambon, ici, la procession en elle-même est secondaire puisqu'elle n'a pas une fonction figurative comparable; le substantif *Adventus* n'est d'ailleurs pas utilisé à cet endroit, mais bien le verbe *procedare*. Ce qui retient entièrement l'attention de «Germain», comme celle de Théodore, c'est la venue des dons sur l'autel en tant que figure de la Passion, et non leur éventuelle entrée dans l'Église: «Nunc autem precedentem ad alterium corpus christi».<sup>59</sup>

De telle sorte que le *Sonus* (I n° 17), avant d'être un chant de procession, est en premier lieu un chant dont le rôle est d'accompagner le début de l'oblation: «quando procedit oblatio», car le sacrifice débute justement par une procession vers l'autel. De même, les *Laudes*, que «Germain» (I n° 20) place après la procession une fois les oblats voilés

57. Sur cette connexion étroite du cérémonial de l'Entrée et du contexte de Sainte-Sophie: cf. notamment R. TAFT, *Great Entrance, op. cit.*, pp.181-194. Il faut préciser, qu'à partir du Moyen Âge, même à Sainte-Sophie, il ne subsista presque rien de la Grande Entrée dans son ordonnance originale. Cf. *ibid.*, pp.200-203.

58. L'O.R. XV, spécifie bien que la procession des Dons commence au *sacrarium*. Cf. ANDRIEU, *op. cit.* n° 134 et K. GAMBER, *Ordo Antiquus Gallicanus, op. cit.*, p. 33.

59. Cf. I n° 17. Cette distinction entre l'«entrée» participant de la symbolique impériale-cosmique et la simple procession, est vigoureusement soulignée, à propos de la différence entre la Syrie et Byzance, par R. TAFT, *Great Entrance, op. cit.*, p. 192s.

sur l'autel (quoiqu'il en soit de leur place et de leur fonction véritable dans la liturgie gauloise),<sup>60</sup> se voient rattachées à la déposition des Dons sur l'autel et, par conséquent, à l'oblation. Elles symbolisent, selon lui, la joie de la Résurrection scellant le sacrifice du Christ. Je ne crois pas que l'on puisse interpréter la brève citation du ps. 23 (I n° 18: «surrexit *Rex gloriae* in triumphum») autrement que comme une allusion à la typologie traditionnelle du Mystère pascal, familière à «Germain». Voir dans cette citation une allusion au chant de ce psaume comme *Sonus* me semble une hypothèse hasardeuse.

La Grande Entrée des diacres constantinopolitains dans sa configuration primitive, ou inversement, la procession romaine des fidèles chargés des offrandes, toutes deux liées à des situations architecturales, idéologiques et liturgiques très spécifiques,<sup>61</sup> ne peuvent qu'être la source de confusions si l'on tente d'en faire des modèles explicatifs des usages liturgiques gaulois.

Mieux, la glose du chant du *Sonus* (I n° 17)<sup>62</sup> nous indique clairement que «Germain» entend conserver à l'oblation eucharistique, figurée par le transfert et la déposition des oblats, un certain enracinement typologique, notamment dans le rituel décrit à la fin de l'Exode (mais le choix d'un tel antitype est étranger à la théologie archaïque). Ces métaphores, en se référant, même de manière arbitraire ou maladroite, à la typologie biblique sacrificielle, amalgament à l'allégorisme d'inspiration antiochienne un élément bien plus antique que les mystagogies apparues en Orient, qu'elles soient «allégoriques» ou «anagogiques». Ce qui tient lieu pour l'*Expositio* de cycle de l'anaphore et de la communion s'inscrit bien, à la manière d'un parent pauvre du *De Officiis*, en particulier du *De offertoriis* (*De Eccl. Off. I. XIV*),<sup>63</sup> dans le contexte de l'Eucharistie occidentale. On retrouve cette prédilection pour le Pentateuque dans la série des *Sacrificium/Sonus* «extrême-occidentaux», *Precatu* est *Moses*

60. O.R. XV (cf. *supra* note 12) rattache davantage les *Laudes* à la procession elle-même, mais ce n'est absolument pas le cas de l'*ordo* hispanique dont il dépend.

61. Pour Rome, cf. S. DE BLAAUW, *Cultus et Decor. Liturgia e Architettura nella Roma tardo-antica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, Cité du Vatican, 1994, 2 vol. (notamment l'«Introduction», t. 1).

62. Souligné par Ratcliff note 2. Voir aussi notamment le *De Prece* (n° 14), la glose à propos du voile précieux des oblats (n° 19d) et celle de la Bénédiction (n° 26a et b).

63. «Offertoria quae in sacrificio honorantur Ecclesiasticus liber indicio est uteres cantare solitos quando victimae immolabantur. Sic enim dicit: *Porrexit, inquit, sacerdos manum suam in libationem et libavit de sanguine uuae et fudit in fundamento altaris odorem diuinum excelso principi. Tunc exclamauerunt filii Aaron in tubis productilibus et sonauerunt et auditam fecerunt magnam uocem in memoriam coram deo* (Eccl. 50,16-18)...» Le *De sacrifici* (I, XVIII) offre un bel exemple de typologie antique (proche de celle du Canon Romain): «*Sacrificium autem, quod a Christianis deo offertur, primum Christus dominus noster et magister instituit (...). Quod quidem sacramentum Melchisedech rex Salem figuraliter in typum corporis et sanguinis Christi primus obtulit, primusque mysterium tanti sacrificii imaginarie idem expressit, praefrens similitudinem Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi sacerdotis aeterni ad quem dicitur: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.*»

(d'après Ex. 32), *Sanctificavit* (d'après Ex. 24) etc.<sup>64</sup> (diversement) présente chez l'Antiphonaire de León, les livres milanais et les antiphonaires romano-francs.<sup>65</sup> Il est bien connu, du reste, que le recours aux images vétérotestamentaires —parfois bien delà des bornes de la simple typologie— fut une caractéristique du haut Moyen Âge, même sur le plan institutionnel.<sup>66</sup> Quoiqu'il en soit, «Germain» se révèle donc à cet égard un bon témoin de l'«ethos» liturgique occidental non-romain.

En Syrie dès l'origine,<sup>67</sup> puis beaucoup plus tard à Byzance, les perspectives «théophaniques» et «historicistes» ont été amenées à coexister, sinon à fusionner. Mais ici, les choses sont claires: tandis que Théodore de Mopsueste relie nettement l'Eucharistie à la liturgie céleste de l'Apocalypse,<sup>68</sup> cette préoccupation paraît très secondaire chez «Germain».<sup>69</sup> Seules les *Laudes*, de même que le bref Trisagion hispanique<sup>70</sup> (dont les *Laudes* de «Germain» occupent à peu près la place, et qui précèdent les diptyques) semblent d'une certaine manière devoir fonctionnellement rattacher la liturgie terrestre à celle du ciel.<sup>71</sup> Au contraire de la liturgie

64. L'origine gallicane (ou du moins hispano-gallicane) de cette série de chants non-psalmiques a été démontrée par K. LEVY, *Toledo, Rome, and the legacy of Gaul*, repris dans *Gregorian Chant and the Carolingians*, Princeton 1998, p. 31-81; cf. également J. PINNELL, *Repertorio del «Sacrificium». Canto offertoriale del rito hispanico para el ciclo dominical «de quotidiano»*, dans *Eccl. Or.* n° 1 (1984) p. 57-111.

65. Certaines anaphores en témoignent aussi, ainsi celle de la *Feria III* de la semaine pascale du *Missale Gothicum* (le n° 291 dans l'édition de Mohlberg, Rome 1961).

66. Cf. Y. M.-J. CONGAR, *L'Éclésiologie du haut Moyen-Âge*, Paris 1968, p. 251-253.

67. Les liturgies syriennes sont loin d'ignorer toute typologie cosmique. Il est même probable qu'elles furent les premières à l'adopter au sein du rituel. Cf. A. GRABAR, *Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Édesse au VI<sup>e</sup> siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien*, dans *Cahiers Archéologiques* 2 (1948) p. 41-67 (in TAFT, *Le Rite Byzantin*, p. 44, note 39); cette hymne pré-anaphorale syrienne-orientale «Les anges entourent le trône terrible de ta gloire...» in V. JANERAS, *Introductio in Liturgias orientales*, Rome 1969, p. 33; ou tout simplement leur adoption progressive du *Sanctus* de l'anaphore dès le III<sup>e</sup> siècle. Selon B.D. SPINKS, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer*, Cambridge 1991, p. 104s., le *Sanctus* serait d'ailleurs d'origine syro-antiochienne, mais R. TAFT, *The interpolation of the Sanctus into the anaphora. When and where? A review of the dossier*, dans *Orientalia Christiana Periodica* n° 57 (1991) p. 281-308 et 58 (1992) p. 83-121, est plus nuancé.

68. En particulier la II<sup>e</sup>me *Homélie cat. sur la lit.*; par exemple *op. cit.*, p. 545s.

69. Si le *Trecanum* est bien le *Sanctus* de la *Contestatio*, on est d'autant plus surpris de n'y trouver aucune allusion à la liturgie céleste, mais seulement ce qui semble être une citation à caractère dogmatique de la doxologie de la liturgie copte de S. Basile (cf. DORRESSE-LANNE, *un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile*, Louvain 1960, p. 30s): «Pater in filio, filius in spiritu sancto <rursum> spiritus sanctus in filio, filius rursus in patre». (I n° 28a). Comparer avec deux *Contestatio* du *Monacensis* (*Das Irische Palimpsestsakramentar im CLM 14429*, éd. A. DOLD et L. EIZENHÖFER, Beuron 1964, n° 73 et 151). De même à propos du *Sursum corda* (I n° 23), «Germain» montre (cf. RATCLIFF, *ibid.*, note 1) qu'il connaît le Cherubicon mais n'en profite pas pour introduire le thème de la participation à la liturgie angélique (cf. *supra*).

70. Cf. *supra*; à propos de l'utilisation d'un Trisagion bref pré-anaphoral dans d'autres liturgies, notamment syrienne orientale (BRIGHTMAN, p. 267-268), cf. R. TAFT, *The Great Entrance*, *op. cit.*, p. 90-95.

71. Cf. I n° 20 (cf. *supra*); de même la glose du chant de la Fraction (I n° 24 b) qui cite Grégoire le Grand, *Dial.* IV, 57, cf. *supra*, évoque la liturgie céleste. Il est cependant difficile de voir en tout cela le résultat d'un dessein bien arrêté.

byzantine, la liturgie gallicane se montrera très réceptive à l'eschatologie johannique, tout en demeurant peu perméable aux dimensions cosmiques et théophaniques de l'Eucharistie telles que l'Orient les approfondira. Il serait excessif de prétendre que l'Occident n'ait jamais conçu la liturgie terrestre comme une image de la liturgie céleste. Cependant, si sacramentaires et antiphonaires ont fait bon accueil, probablement par le biais de l'Italie du Nord, à des textes et à des rites imprégnés de spiritualité théophanique orientale, ou encore se sont donnés des textes autochtones mais comparables,<sup>72</sup> ils ne l'ont fait que de manière relativement marginale.<sup>73</sup> Et tout porte à croire que leur signification, de même que celle des apocalypses vétérotestamentaires ou johannique, ne fut perçue que sous l'angle le plus évident et familier. Faute d'une théologie de l'Église comme mystère telle que l'élabora l'Orient dans la ligne de l'École d'Alexandrie, et peut-être à cause aussi d'une conception moins anhistorique du Salut, comme en témoigne l'iconographie occidentale (juqu'à la période romane). Il est frappant que les thèmes théophaniques semblent beaucoup mieux représentés dans la première *Lettre* au sein de l'Office des lectures —une partie de la liturgie dont la physionomie est d'élaboration assez tardive—, tandis qu'ils le sont fort peu —au contraire de l'Orient— autour de l'anaphore.

En accord avec le rôle primitif des rites précédant l'anaphore,<sup>74</sup> «Germain» et les liturgies gauloises ou hispaniques ne font rien d'autre du chant du *Sonus/Sacrificium* qu'un prélude au sacrifice eucharistique. «Offertoria quae in sacrificiorum honore canuntur Ecclesiasticus liber indicio est uteres cantare solitos quando uictimae immolabantur», définit S. Isidore (*op. cit.*, I. XIV, *De offertoriis*). Et cette immolation est décrite en des termes hérités d'une typologie biblique devenue en grande

72. Je compte développer cette question importante dans une étude ultérieure; outre certaines pièces isolées tel l'«offertoire» gallo-ibérique *Stetit angelus* (cf. LEVY, *Toledo...*, *op. cit.* p. 59), l'exemple le plus parlant me semble être la cérémonie gallicane de la Dédicace (directement empruntée à l'Orient, cf. les remarques de M. ANDRIEU à propos d'O.R. XLI, dans *Les Ordines Romani*, t. IV, p. 335-336) et les chants, évidemment gallo-ibériques à quelques exceptions près, qui l'accompagnent dans la liturgie romano-franque, *Terribilis*, etc. (cf. L. BROU, *Le IV<sup>e</sup> Livre d'Esdras dans la liturgie hispanique et le graduel romain* *Locus iste de la messe de la dédicace*, dans *Sacris Erudiri*, n° 9 (1957) p. 75-109). Sur la Dédicace en Occident, cf. B.V. REPSHER, *Locus est Terribilis: The Rite of Church Dedication in Medieval Christendom*, (thèse Ph.D.) Chapel Hill 1994.

73. La meilleure illustration du caractère adventice en Occident du thème de la participation de l'Église à la liturgie céleste me semble constituée par le peu —voire l'absence— de continuité logique entre les anaphores ibéro-gallicanes et le *Sanctus* qui le conclut. À la différence de l'Orient syrien, «The sanctus was simply a necessary and expected part of the anaphora, but not essential to the thought expressed in the *contestatio*; it was simply a convention to conclude the *contestatio*.» B.D. SPINKS, *The Sanctus*, *op. cit.*, p. 102.

74. R. TAFT, *The Great Entrance*, *op. cit.*, p. 357s et *How liturgies grow. The evolution of the Byzantine divine liturgy*, dans *Beyond...* *op. cit.*, p. 222: «A study of numerous other Eastern hymns for the transfer of gifts has confirmed this conclusion: they are not offertory chants, nor merely processional antiphons, but are introductions to the whole eucharistic service, and serve to instill in the faithful the sentiments appropriate to the action about to begin.»

partie étrangère à l'Orient à la suite de la crise arienne.<sup>75</sup> En schématisant, l'École d'Alexandrie et l'École d'Antioche ont alors développé des mystagogies opposées mais qui ont ceci de commun qu'elles ne cherchent plus de «types» christologiques dans l'Ancien Testament,<sup>76</sup> mais des «types» de la liturgie chrétienne dans leur Christologie respective. Ces approches, conjuguées en particulier à la défiance que subit le thème de la médiation du Christ en réaction à l'arianisme, contribueront à engendrer dans la perception du rite, à l'origine entièrement «transparent», une certaine «réification». Ce transfert herméneutique a accompagné, de manière fort compréhensible, une transformation dans la perception de la liturgie: l'Eucharistie, comme action ecclésiale où s'exerce par excellence le sacerdoce du Christ, médiateur *hic et nunc*, a fait place à d'autres considérations qui valorisent en particulier le rôle du ministère hiérarchique. D'une manière identique, le fait même de la transformation des dons est passé au premier plan au détriment de la *prex eucharistica* proprement dite.

Certes, «Germain» appartient à un monde où la conception dynamique primitive de l'Eucharistie a depuis longtemps fait place à d'autres sensibilités. J'ai mentionné à maintes reprises l'allégorisme, mais je pourrais également relever l'absence de toute considération pour l'anaphore en tant que prière d'action de grâce, c'est-à-dire pour la *Contestatio*. Ou, de même, la conception du ministère, générale à son époque, et qui fait écho (mais avec un vocabulaire différent) à celle élaborée en Orient au cours du IV<sup>e</sup> siècle.<sup>77</sup> «Germain», notamment à propos des *Preces*, accorde au clergé un rôle de médiateur identique à celui du sacerdoce vétérotestamentaire: «levite pro populo deprecent et sacerdotes prostrati ante dominum pro peccatis populi intercedant» (I n° 14).

Pendant, au travers de ses allégories, peut-être à cause même de son éclectisme, il laisse entrevoir, sur un mode mineur en regard du *De Officiis* de son maître Isidore, des débris épars de l'ancienne théologie dont témoignent euhologes et antiphonaires occidentaux. De la sorte, le commentaire des rites anaphoriques, bien qu'il soit de beaucoup le plus décousu —à la manière d'une anthologie— puisqu'il alterne, au détriment de l'ordre narratif, allégorie christologique, typologie vétérotestamentaire et glose plus ou moins littérale, offre pourtant davantage d'ancrage dans les rites eux-mêmes.

75. Sur le basculement de la christologie à cette époque et ses conséquences sur l'exégèse typologique traditionnelle et la liturgie: R. TAFT, *Historicism revisited*, *op. cit.*, pp.41-42 et E. MAZZA, *La Mistagogia*, *op. cit. supra* ainsi que du même, *Les raisons et les méthodes des catéchèses mystagogiques de la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, dans *La Prédication...*, *op. cit.*, p. 154-176; exposés que je synthétise ici.

76. Le canon 82 du Concile Quinisexte (691-692), qui réprovoque la typologie biblique dans l'iconographie, donne une bonne illustration de cette évolution; cf. notamment J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la Théologie byzantine*, Paris 1969, p. 242 et les nuances de H. OHME, die Sogenannten «actirömischen kanones» des Quinisextum, dans *The Council in Trullo revisited*, Rome 1995, p. 313s.

77. Cf. notamment *The liturgical Homilies of Narsai*, *op. cit.*, p. 7.

À titre d'hypothèse, et en schématisant, je serais tenté de dire que la première *Lettre* offre un mélange de trois strates «mystagogiques» (dont l'une ne mérite pas vraiment ce nom) très différentes. Au dessus, se tient la couche la plus récente, une *Expositio* médiévale purement allégorique, sans relation véritable avec le rituel, et qui n'a de rapport qu'avec la mystagogie orientale la plus tardive: elle annonce aussi bien Amalaire que les jeux liturgiques. Cependant le rédacteur n'est parvenu à imposer cette lecture qu'aux rites les plus «plastiques» —et sans doute naguère vierges de commentaires symboliques—, tel l'office des lectures. Pour l'anaphore et la communion, il a tenu compte —en les juxtaposant— d'une double tradition authentiquement mystagogique à laquelle il ne se sentait pas le droit de déroger. «Germain», d'une part, accueille des éléments d'une mystagogie qui témoigne du vigoureux influx syrien en Occident (exerçant peut-être toutes les séductions de la nouveauté et de l'exotisme); et d'autre part, la strate la plus ancienne, quelques fragments —travestis sous des métaphores douteuses, certes— de la typologie chère à la liturgie comme aux Pères de l'Occident.<sup>78</sup>

\* \* \*

Quoique «Germain» soit en partie débiteur de la mystagogie syrienne, il me semble préférable de ne pas étendre jusqu'à lui cette catégorie. La technique de «dépouille» à laquelle il recourt ne doit pas faire illusion. *L'Expositio*, notamment parcequ'elle entre difficilement dans le genre de la catéchèse, se tient davantage du côté des commentaires liturgiques médiévaux latins, qu'auprès d'un Théodore de Mopsueste (pour ne rien dire de la mystagogie cosmique et eschatologique de Maxime le Confesseur qui est toujours restée inconnue aux liturgistes médiévaux latins de toute tendance).<sup>79</sup> Sans partager toutefois leur minutie, «Germain» annonce les commentaires d'Amalaire (†c. 855), d'Innocent III ou de Guillaume Durand l'Ancien,<sup>80</sup> avec leurs allégories mêlant explications génétiques fantaisistes et extrapolations édifiantes. À cet égard, la première *Lettre* constitue un bon témoin d'une des évolutions intervenue dans la manière d'envisager l'offrande Eucharistique. Ayant, peu à peu,

78. E. MAZZA, *Saint Augustin et la mystagogie*, dans *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne*, Rome 1993, p. 201-226, le rappelle à propos d'un des plus célèbres d'entre eux. Voir à cet égard A.C. LAWSON, *The sources of the De Ecclesiasticis Officiis of St. Isidore of Seville*, dans *Rev. Bén.*, n° 50 (1938) p. 26-36 qui souligne la place d'Augustin dans le *De Officiis*.

79. Étranger a fortiori au littéralisme d'un Florus de Lyon (†c. 860) qui ignore la typologie; cf. P. DUC, *Étude sur l'«Expositio Missae» de Florus de Lyon, suivie d'une édition critique du texte*, Belley 1937.

80. Cf. notamment M.M. SCHAEFFER, *Latin mass commentaries from the ninth through twelfth centuries: chronology and theology*, dans *Fountain of Life. In Memory...Rasmusen*, Washington 1991, p. 35-50; T.-M. THIBODEAU, *Les sources du Rationale de Guillaume Durand*, dans *Guillaume Durand Évêque de Mendé (v.1230-1296)*, Paris, 1992, p. 143-153; E. MAZZA, *L'Action eucharistique*, (trad. de l'Italien), Paris, 1999, p. 178-188.

cessé d'être perçue comme un sacrifice de louange culminant dans l'anaphore, la liturgie apparaît donc désormais entièrement «dominée par une conception dramatique du rituel, complètement chimérique évidemment». <sup>81</sup> Toutefois, contrairement à bien des commentaires écrits dans les siècles suivants, les *Lettres* parviennent à maintenir, grâce aux traces d'exégèse typologique anténicéenne et à l'apport syrien que les *Lettres* préservent, un certain parfum antique. Il suffit pour s'en rendre compte, *a contrario*, de lire le court traité (Xe-XIe siècle) sur la messe concluant le Missel irlandais de Stowe. <sup>82</sup> Enfin, le fait que le cérémonial décrit soit en lui-même parfaitement sobre et intelligible, quoique plus ample que celui de Rome à la même époque, n'est certainement pas un facteur à négliger. On ne trouve pas de trace d'une conception de l'Eucharistie comme *opus bonum* individuel accompli par le prêtre seul, si caractéristique de l'*Expositio missae* médiévale. Il est d'ailleurs dépourvu de toute la luxuriante végétation rituelle extrêmement complexe et codifiée (déplacement du prêtre à l'autel, genuflexions, multiples signes de croix etc...) dont les glosateurs imaginatifs se repaîtront au Moyen Âge. C'est peut-être l'élément qui contribue le plus à maintenir partiellement les *Lettres* en dehors du contexte de la liturgie médiévale.

81. L. BOUYER, *Eucharistie*<sup>2</sup>, Paris 1969, p. 366.

82. *The Stowe Missal*, *op. cit.*, p. 37-42.