

L'Eucologe de Sérapion est-il authentique?

par

Bernard Botte

Le manuscrit de l'Athos, Lavra 149 (XI^e siècle), contient un recueil de trente prières liturgiques connu sous le titre d'Eucologe de Sérapion. En réalité le recueil ne porte pas de titre général, chaque prière ayant le sien. Mais celui de la première prière, l'anaphore, est: Εὐχὴ προσφόρου Σαραπίωνος ἐπισκόπου¹. Le même nom revient avant la quinzième prière: Προσευχὴ (προσευχαί?) Σαραπίωνος ἐπισκόπου Θμουέως².

Dans une étude très pénétrante, dom B. Capelle a montré l'unité du recueil³. Il remarque cependant que l'anaphore porte des traces de remaniements et il suppose que Sérapion a utilisé une anaphore plus ancienne et l'a adaptée suivant ses idées et son style. De toute manière, pour dom Capelle comme pour tous ceux qui se sont intéressés à ce document, c'est bien Sérapion, évêque de Thmuis dans le delta du Nil, ami et confident de saint Athanase, qui est responsable du recueil, même s'il a remployé des matériaux antérieurs. L'attribution à Sérapion paraissait confirmée par le fait que l'anaphore a des caractéristiques qui la rattachent au type alexandrin de l'eucharistie.

Nous aurions donc là le plus ancien livre liturgique, après la Tradition apostolique de saint Hippolyte, daté et localisé aussi exactement que nous pouvons le souhaiter. Sérapion, en effet, nous est bien connu par ses relations avec saint Athanase⁴. Il était déjà évêque en 339. En 353 il fait partie de l'ambassade envoyée par saint Athanase en Occident auprès du pape Libère et de l'empereur Constance. Vers 359 saint Athanase lui envoie, sur sa demande, plusieurs lettres au sujet de la divinité du Saint-Esprit. Nous pourrions donc nous faire une idée exacte de la liturgie alexandrine vers 350—360, au moment de la crise arienne.

Dom Capelle cependant se croit obligé de faire quelques réserves: le recueil lui paraît si personnel, si différent de tout ce qu'on sait par ailleurs

¹ F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum* II (Paderborn 1905) 172. Je cite l'eucologe d'après cette édition qui a rétabli l'ordre liturgique des prières d'après Brightm. Pour les autres éditions, voir Funk p. XL. Dans l'édition de Funk, l'anaphore porte le n° XIII.

² Dans l'édition de Funk, n° XXII. Le manuscrit porte: προσευχ. et on peut hésiter entre le singulier et le pluriel.

³ B. Capelle, *L'Anaphore de Sérapion, essai d'exégèse* = Mus 59 (1946) 425—43.

⁴ Sur Sérapion, voir l'introduction de J. Lebon dans *Athanase d'Alexandrie, Lettres à Sérapion* = Sources chrétiennes 15 (Paris 1947) 12—17.

de la liturgie d'Alexandrie qu'il faut le mettre à part. Le style et les idées en font un document singulier qui se situe en marge de la tradition alexandrine telle que nous la connaissons. Pourtant dom Capelle n'est pris d'aucun doute quant à son authenticité.

Je n'avais personnellement aucune raison de ne pas accepter les conclusions de dom Capelle. Je me demandais simplement si le nom de Sérapion mis en tête de l'anaphore suffisait à établir l'authenticité du recueil tout entier. Au lieu d'une anaphore plus ancienne remaniée par Sérapion, ne pourrait-ce pas être une anaphore primitive de Sérapion remaniée par un rédacteur postérieur? Mais comme je n'avais aucune raison positive de préférer une hypothèse à l'autre, je n'y attachai pas beaucoup d'importance.

Les doutes me sont venus une dizaine d'années plus tard, à mesure que j'étais amené à examiner diverses pièces du recueil. De plus en plus il me paraissait difficile de comprendre ces textes en partant de l'hypothèse généralement admise qu'ils sont l'œuvre de Sérapion de Thmuis. Je pris donc le parti d'examiner à nouveau ces textes sans aucun préjugé, et je me suis fait une opinion dont je vais donner les raisons. Elle paraîtra sans doute révolutionnaire et je ne m'attends pas à ce qu'elle soit reçue sans contradiction. Je la soumetts au jugement des hommes compétents, tout spécialement à celui de mon confrère dom H. Engberding, à qui je suis heureux d'offrir cette modeste note en hommage de reconnaissance pour la part importante qu'il a prise à l'étude des liturgies orientales.

La conclusion à laquelle m'a amené l'étude des diverses prières de l'eucologe est que le rédacteur est un arien, à tout le moins un arianisant, et sûrement un pneumatomaque. Ce ne peut donc pas être Sérapion, ami et défenseur de saint Athanase.

Avant de relever les indices des tendances de l'auteur, deux remarques préliminaires sont nécessaires pour comprendre ce qui suit.

Tout d'abord des prières liturgiques ne sont pas des écrits polémiques et il ne faut pas s'attendre à y trouver des discussions en forme. Une liturgie arienne se distinguera plus par ce qu'elle ne dit pas que par ce qu'elle dit. Parfois telle prière prise isolément pourra recevoir une interprétation orthodoxe. Mais si on rapproche les formules favorites de l'auteur, on ne peut manquer de déceler ses tendances, et c'est la convergence de ces indices qui permet une conclusion ferme.

Une seconde remarque: une prière peut paraître arienne parce qu'elle est archaïque et qu'elle a été composée par un homme simple dénué de toute préoccupation théologique. Ce n'est pas le cas ici. Des formules telles que ἀγένητε θεέ, ἀνεξιχνίαστε, ἀκατανόητε πάση γεννητῇ ὑποστάσει (XIII 2) n'ont rien d'archaïque et trahissent un auteur qui a des prétentions théologiques. On ne peut non plus considérer comme archaïques des expressions telles que σῶμα τοῦ λόγου et αἷμα τῆς ἀληθείας (XIII 15) à propos de l'eucharistie, ou bien ἐν δεξιᾷ ἀγενήτου au lieu de

ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς (XVIII 1). Nous avons affaire à un auteur qui prend ses distances vis-à-vis de la tradition.

C'est évidemment la doctrine trinitaire du rédacteur qui trahit ses tendances ariennes. Le trait le plus frappant est l'usage qui est fait de ἀγένητος appliqué exclusivement au Père:

IV 1 ἀγένητε πάτερ

V 5 σὲ τὸν ἀγένητον πατέρα καὶ τὸν μονογενῆ υἱόν

XII 3 σοὶ γὰρ τῷ ἀγενήτῳ πατρὶ

XIII 1 σὲ τὸν ἀγένητον πατέρα

XIII 2 ἀγένητε θεέ, ... ἀκατανόητε πάσῃ γενητῇ ὑποστάσει

XIII 16 σὲ γὰρ τὸν ἀγένητον πατέρα

XVIII 1 καθιζομένου ἐν δεξιᾷ ἀγενήτου

XIX 4 σοὶ τῷ ἀγενήτῳ πατρὶ

XXVII 1 καταλλάξαι τὸν λαόν σου τῷ ἀγενήτῳ θεῷ

La fréquence de ce mot dans des prières liturgiques est étonnante. On ne le trouve, à ma connaissance, que dans celles des Constitutions apostoliques⁵, ce qui n'est pas une recommandation au point de vue de l'orthodoxie. Si on replace ces textes dans le milieu alexandrin au IV^e siècle, l'intention de l'auteur ne paraît pas douteuse.

'Αγένητος est employé par les apologistes chrétiens pour qualifier Dieu par opposition au monde qui est γενητός. Saint Athanase en fait encore le même usage dans ses premières œuvres apologétiques⁶. Mais entre temps les ariens s'en sont emparés et en ont fait une arme contre l'orthodoxie, en profitant de la confusion entre γενητός — ἀγένητος (factus — non factus) et γεννητός — ἀγέννητος (genitus — ingenitus). Il ne s'agit plus de l'opposition entre Dieu et le monde, mais entre le Père et le Fils. Pour les ariens, seul le Père est ἀγένητος (= ἀγέννητος), tandis que le Fils lui est γενητός (= γεννητός), puisqu'il a été engendré. Il se range donc du côté des créatures. Dès lors faire de ἀγένητος l'attribut spécifique du Père, c'est prendre parti et apporter de l'eau au moulin des ariens. Il n'est pas possible que Sérapion, partisan de saint Athanase, ait répété

⁵ Constitutions apostoliques VIII 5,1; 6,8.11; 12,6.7 etc. La forme employée est ἀγέννητος.

⁶ Sur cette question, voir P. Stiegele, *Der Agenesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts* = Freiburger Theologische Studien 12 (Fribourg en Brisgau 1913) 54–63. Contrairement à ce que l'on constate dans beaucoup de manuscrits où les formes ἀγένητος et ἀγέννητος alternent souvent sans raison apparente ou même contre le contexte, l'Eucologe emploie toujours la forme ἀγένητος.

à plaisir ce terme tout au moins ambigu. Deux de ces textes sont particulièrement suggestifs. Tout d'abord V 5 où le Père ἀγέννητος est juxtaposé au μονογενής. Peut-on insinuer plus adroitement que le Fils, lui, n'est pas ἀγέννητος? Ensuite XIII 2 où le Dieu ἀγέννητος, c'est-à-dire le Père, est opposé à πάση γεννητῇ ὑποστάσει. Pourquoi choisir justement ce terme de ὑπόστασις qui peut s'appliquer à une personne divine, plutôt que φύσις ou κτίσις qui feraient tout aussi bien l'affaire? Ce n'est pas le théologien malhabile qui emploie les mots au hasard; c'est l'arien qui laisse passer le bout de l'oreille.

Si on passe à la théologie du Logos, on est étonné de la pauvreté de vocabulaire de l'auteur, alors qu'il dispose d'une grande variété de termes quand il s'agit du Père. Le Fils est appelé 7 fois λόγος, 47 fois μονογενής ou parfois μονογενής υἱός. Pas une seule fois il n'y a une allusion à la divinité du Fils ni à son égalité avec le Père, ce qui serait étonnant de la part d'un nicéen qui compose très librement ses prières. Au contraire, il y a une tendance à insister sur la subordination du Fils. Le titre de sauveur n'est donné que quatre fois au Christ dans la formule biblique τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (XXII 2; XXV 1, 2; XXIX 1). Encore, dans ce dernier passage, le titre a-t-il déjà été donné au Père. Ordinairement, c'est le Père lui-même qui est sauveur: II 1; V 11; VII 1; XI 1; XXIII 1; XXIX 1. C'est le Père qui nous sauve, mais il nous sauve par son Fils. C'est vrai; mais il est curieux que Sérapion n'aurait jamais songé à employer pour le Christ l'expression θεὸς σωτήρ (Tite 2,13) qu'il lui applique dans son Epistola ad monachos⁷.

Si la doctrine du Verbe reste flottante et pêche plus par omission que par inexactitude, ce qui concerne le Saint-Esprit est beaucoup plus caractéristique. L'expression πνεῦμα ἅγιον οὐ ἅγιον πνεῦμα revient 39 fois, toujours sans article, sauf XXV 2: δωρεᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος; mais c'est là une citation de la formule liturgique de la confirmation. Le terme de παράκλητος est totalement absent; mais on trouve deux fois l'expression πνεῦμα θεῖον XXVII 1 à propos de l'ordination sacerdotale et XXVIII 1 pour le sacre épiscopal. On a l'impression que l'auteur considère le Saint-Esprit comme une force impersonnelle plutôt que comme une personne divine.

La conclusion de toutes les prières est régulièrement: διὰ τοῦ μονογενοῦς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἐν ἁγίῳ πνεύματι καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς συμπάντας αἰῶνας τῶν αἰώνων. Dans quelques formules ἐν ἁγίῳ πνεύματι est maladroitement déplacé après Χριστοῦ et avant δι' οὗ; mais c'est probablement affaire de copiste. Cette doxologie n'est pas en elle-même arienne. Mais est-elle encore orthodoxe en 350—360? La dernière lettre de saint Athanase à Sérapion se termine par: dans le Christ Jésus Notre-Seigneur, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ τῷ πατρὶ ἅμα τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἡ

⁷ Epist. ad mon. I = PG 40,928.

δόξα και τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων⁸. Tel est le texte des deux plus anciens manuscrits, Paris, B. N. gr. 474 (XIe siècle) et Paris, Coislin gr. 45 (XIIe siècle), avec la seule variante de σύν au lieu de ἅμα. C'est une doxologie de ce genre qu'on attendrait. Dans l'Epistola ad monachos de Sérapion, on trouve la doxologie: gloire et puissance (ἡ δόξα και τὸ κράτος) au Père et au Fils et au Saint-Esprit⁹. Il serait étonnant que Sérapion ait conservé dans la liturgie une doxologie qui devenait caractéristique des ariens.

Cependant il y a plus: l'Esprit-Saint est, pour ainsi dire, mis en veilleuse. S'il est un endroit où on doit s'attendre à voir appeler la venue de l'Esprit-Saint, c'est bien la bénédiction des eaux baptismales. L'image de l'Esprit qui planait sur les eaux au début de la création et sa descente lors du baptême de Jésus ont inspiré les prières liturgiques de tous les rites. Il n'en est pas de même ici. On trouve sans doute l'expression πλήρωσον αὐτὰ πνεύματος ἁγίου; mais voici comment elle est immédiatement développée: ὁ ἄρρητός σου λόγος ἐν αὐτοῖς γενέσθω και μεταποιησάτω αὐτῶν τὴν ἐνέργειαν (XIX 2). Et plus loin on demande que le Verbe descende dans les eaux du baptême comme il était descendu dans le Jourdain, afin de les rendre ἅγια και πνευματικά. Ce n'est donc pas l'Esprit qui descend dans les eaux, c'est le Verbe, et c'est lui qui les remplit de πνεῦμα.

Même phénomène pour la bénédiction du chrême destiné à conférer le don de l'Esprit: ὥστε διὰ τῆς θείας και ἀοράτου σου δυνάμεως τοῦ κυρίου και σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐνεργῆσαι ἐν τῷ χρίσματι τούτῳ ἐνέργειαν θείαν και οὐράνιον (XXV 1). A prendre le texte tel qu'il est, c'est le Fils qui est la δύναμις du Père. Il y a peut-être là une faute de copiste ou une maladresse de rédaction. De toute manière, c'est la δύναμις du Fils qui doit produire dans le chrême la θεία ἐνέργεια. Celle-ci est bien sans doute l'Esprit-Saint. Mais il est clair que, dans un tel contexte, il apparaît comme une force impersonnelle plutôt que comme une personne divine.

Dans la bénédiction de l'huile des infirmes, il n'est pas question de l'Esprit-Saint. Il est fait appel à la vertu du Fils: ὥστε ἐκπέμψαι δύναμιν ἱατικὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ ἔλαιον τοῦτο (XXIX 1). La suite montre que l'huile ne doit pas servir seulement à guérir les malades, mais aussi à chasser les esprits impurs. Cependant il n'y a pas la moindre allusion à l'Esprit-Saint; mais on demande que toute puissance satanique craigne le nom du Père et du Fils: τὸ ὄνομά σου ἅγιον, ὃ ἐπικαλούμεθα νῦν ἡμεῖς, και τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς (XXIX 2). Du nom de l'Esprit-Saint il n'est pas fait mention. Ce silence est plus éloquent qu'une déclaration.

⁸ Epist. ad Serap. IV 25 = PG 26,676. Les manuscrits plus récents omettent δι' οὗ και, mais tous ont μεθ' οὗ. Pour le Saint-Esprit, la tradition manuscrite oscille entre σύν et ἅμα, ce qui ne fait aucune différence pour le sens.

⁹ PG 40,941. Voir aussi XI, ibid. 956 s., où Sérapion félicite les moines d'avoir combattu pour la ὁμοούσιος τριάς.

Il ne faut donc pas s'étonner si, dans l'épîclèse de l'anaphore, il n'est pas question de l'Esprit-Saint, mais du Logos: ἐπιδημησάτω, θεὸς τῆς ἀληθείας, ὁ ἅγιός σου λόγος (XIII 15). Si nous rapprochons ce texte des précédents, nous voyons qu'il s'agit toujours de la même tendance: laisser dans l'ombre le caractère personnel du Saint-Esprit. Il est inutile de supposer, comme on l'a fait parfois, que l'épîclèse alexandrine était primitivement adressée au Verbe. Dom Capelle a déjà démontré que cette hypothèse n'a aucun fondement¹⁰. L'épîclèse de Sérapion est très nettement du type syrien tel qu'il apparaît dans l'anaphore de saint Jacques; mais l'auteur a substitué le Verbe au Saint-Esprit, comme il l'a fait pour la bénédiction des eaux baptismales. Ce n'est pas là une doctrine archaïque du Saint-Esprit. Il y a une volonté délibérée de reléguer l'Esprit-Saint dans l'ombre. Ce n'est pas vraisemblable de la part du véritable Sérapion qui a provoqué les lettres de saint Athanase sur la divinité du Saint-Esprit.

Ces indices, pris isolément, peuvent paraître trop légers pour emporter la conviction. Mais il faut voir leur convergence. Peut-on imaginer que Sérapion ait accumulé ces maladresses et que, en pleine crise arienne, il ait composé des prières pour le moins ambiguës qui pouvaient être utilisées sans réserve par les ariens et qui même leur fournissaient des arguments? L'auteur n'est pas un orthodoxe maladroit qui accumule les bévues; c'est un arien avisé qui use de l'équivoque et qui, malgré sa prudence, se trahit.

On se demandera comment personne n'a soupçonné jusqu'à présent l'origine réelle de ce recueil. Peut-être est-ce parce qu'on a été ébloui par le nom de Sérapion et que la joie de la découverte a désarmé la critique. Cependant un nom inscrit dans le titre d'un ouvrage n'est pas une garantie suffisante d'authenticité, surtout quand il s'agit d'un recueil liturgique. Il aurait fallu recourir à la critique interne de l'ensemble de l'ouvrage, et jusqu'à présent on ne l'avait pas fait. Dom Capelle a étudié l'anaphore. Il a été frappé par le caractère singulier de l'ouvrage; mais le préjugé d'authenticité, dont il n'a pas su se défaire, l'a empêché de voir la vraie solution¹¹. La critique interne révèle que ces prières n'ont pas pu être composées vers 350—360 par un nicéen convaincu. D'autre part, l'auteur n'est pas un homme simple qui reproduit de confiance les formules traditionnelles. C'est un théologien qui a des idées personnelles, comme l'a déjà noté dom Capelle. Il faut ajouter que ces idées manifestent très clairement une tendance arienne.

L'eucologe ne perd pas pour cela tout intérêt; mais il ne faut pas le prendre pour ce qu'il n'est pas. Tout d'abord la date de 350—360 ne s'impose plus. L'arianisme a survécu bien au delà de ces années. L'eucologe

¹⁰ Art. cité, 439—43.

¹¹ C'est d'autant plus surprenant que, dans l'article cité (439), Dom Capelle parle d'une «tendance suspecte à attribuer au Logos le rôle confié ailleurs au Saint-Esprit».

peut être postérieur d'un demi-siècle ou même d'un siècle à Sérapion. Il ne faut pas non plus y voir un témoin fidèle de l'authentique tradition alexandrine.

Faut-il supposer que le nom de Sérapion qui figure en tête de l'anaphore a tout de même quelque droit d'y figurer ? Le rédacteur arien a-t-il remanié une anaphore authentique de Sérapion ? C'est possible ; mais nous n'en saurons probablement jamais rien. Ce que la critique littéraire pourrait faire, c'est essayer de dégager le fonds traditionnel des innovations du rédacteur. C'est une besogne délicate qui mériterait d'être entreprise. Tout n'a pas été dit sur ce document, et cette note n'a pas pour but d'épuiser le sujet. Si elle a un mérite, c'est d'avoir montré qu'on n'a pas examiné l'eucologe d'assez près.

* Epist. ad Serap. IV-25 = PG 26, 976. Les manuscrits offrent une variante intéressante : « Sérapion » au lieu de « Sérapion ». C'est d'autant plus surprenant que dans l'anaphore citée (133) « Dom Capelle » parle d'une tendance arienne à attribuer au I^{er} egor le rôle conde allégué au saint-épiscopat. L'eucologe de Sérapion est un document de la fin du III^e siècle.