

LA LITURGIE COMPARÉE AU SECOURS DE L'ORTHODOXIE DE L'ANAPHORE D'ADDAÏ ET MARI

Cesare GIRAUDO
Institut Pontifical Oriental, Rome*

1. Un document romain qui s'est fait remarquer

Six ans se sont écoulés depuis que le «Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des chrétiens» rendait publique, sur les pages de *L'Osservatore Romano* du 26 octobre 2001¹, une déclaration de saveur bien œcuménique ayant pour titre *Orientations pour l'admission à l'Eucharistie entre l'Église chaldéenne et l'Église assyrienne d'Orient*. En dépit des dénominations différentes qui les désignent, ces deux Églises se réclament d'une même souche, à savoir l'Église d'Orient. En effet, depuis qu'une partie de cette ancienne Église s'était réunie à Rome en 1552, on prit l'habitude de l'appeler «Église chaldéenne», tandis que l'autre partie, qui ne reconnaît que les deux premiers conciles œcuméniques (Nicée et Constantinople I^{er}), préfère se nommer «Église assyrienne d'Orient»².

Pour comprendre le document romain, il faut se rapporter à la *Déclaration christologique commune entre l'Église catholique et l'Église assyrienne d'Orient*, qui fut signée le 11 novembre 1994 par le pape Jean-Paul II et le catholicos-patriarche de l'Église assyrienne d'Orient Mar Dinkha IV. Conscients de professer une «foi commune dans le mystère de l'Incarnation» et d'avoir les mêmes sacrements, les signataires au nom de leurs Églises respectives s'engageaient à faire tout leur possible «pour écarter les derniers obstacles qui empêchent encore la réalisation de la pleine communion»³.

* Le texte de cette contribution a paru, dans une forme quelque peu réduite et avec même titre, dans les Actes d'une table ronde, organisée par la «Société d'Études Syriaques», qui s'est tenue à Paris le 18.11.2005 (cf F. CASSINGENA-TRÉVEDY & I. JURASZ [éd.], *Les liturgies syriaques*, Geuthner, Paris 2006, 115-143). Ayant traité le même sujet dans le cadre du SOL-Congress, je propose ici la contribution dans sa première rédaction, et même enrichie.

¹ *L'Osservatore Romano* du 26/10/2001, p. 7; texte français dans *La Documentation Catholique* n° 2265 du 03/03/2002, p. 213-214.

² Parfois on l'appelle Église nestorienne. Récemment un Synode de cette Église a demandé qu'on ne la désigne plus de ce nom qui a pris, dans les milieux occidentaux, une connotation péjorative (cf R. ROBERSON, *The East Christian Churches. A Brief Survey*, PIO, Rome 1999⁶, 19).

³ *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) 685-687; texte français dans *La Documentation Catholique* n° 2106 du 18/12/1994, p. 1069-1070.

C'est donc en ce contexte que s'insèrent les *Orientations* de 2001. Il s'agissait en effet de permettre aux chrétiens tant Chaldéens (catholiques) qu'Assyriens (non-catholiques) de recevoir les sacrements, notamment l'eucharistie, dans une église et par un ministre de l'Église sœur, lorsque, à cause des circonstances liées à la diaspora, ils ne peuvent les recevoir d'un ministre de leur propre communauté⁴.

Bien qu'ignorées par les médias de l'actualité religieuse, les *Orientations* de 2001 concernant l'inter-communion des fidèles et toute la problématique qu'elle comporte, n'ont pu échapper à quiconque s'intéresse à la théologie de l'eucharistie, qu'il soit professionnel de la liturgie, ou de la dogmatique ou de l'œcuménisme, ou encore du droit canonique, de l'histoire et de la pastorale.

En parcourant le document romain, on apprend que son approbation, qui remonte au 20 juillet 2001, a été le résultat d'une large consultation entre trois dicastères du Saint-Siège, à savoir le «Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des chrétiens», à qui revient l'initiative, la «Congrégation pour la Doctrine de la Foi» et la «Congrégation pour les Églises orientales».

La raison principale qui a conduit à la déclaration, c'est le problème de la validité de l'eucharistie célébrée avec l'anaphore d'Addaï et Mari par l'Église assyrienne d'Orient. Les connaisseurs des liturgies orientales savent bien qu'en cette Église l'anaphore d'Addaï et Mari continue d'être utilisée, depuis des temps immémoriaux, sans le *récit de l'institution*⁵. L'Église catholique, qui regarde les paroles de l'institution eucharistique comme partie intégrante et donc indispensable de toute prière eucharistique, «est parvenue à la conclusion que cette anaphore pouvait être considérée comme valide»⁶. Voilà les trois arguments principaux sur lesquels repose la conclusion:

⁴ «La demande d'admission à l'Eucharistie entre l'Église chaldéenne et l'Église assyrienne d'Orient est liée à la situation géographique et sociale particulière dans laquelle vivent actuellement les fidèles de ces Églises. À cause de différentes circonstances, parfois dramatiques, de nombreux fidèles chaldéens et assyriens ont abandonné leur pays d'origine et ont émigré au Moyen-Orient, en Scandinavie, en Europe occidentale, en Australie et en Amérique du Nord. S'agissant d'une diaspora très étendue, chaque communauté locale ne peut disposer d'un prêtre et de très nombreux fidèles chaldéens et assyriens se trouvent dans une situation de nécessité pastorale en ce qui concerne l'administration des Sacrements. Des documents officiels de l'Église catholique, tels que le *Code des Canons des Églises orientales* (canon 671, 2 et 3) et le *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme* (n. 123), établissent des normes spéciales adaptées à de telles situations. La requête a également été liée au processus actuel de rapprochement œcuménique en cours entre l'Église catholique et l'Église assyrienne d'Orient» (*L'Osservatore Romano* du 26/10/2001, p. 7; texte français dans *La Documentation Catholique* du 03/03/2002, p. 213-214).

⁵ L'Église assyrienne d'Orient connaît parfaitement l'emplacement et la fonction du *récit de l'institution* dans l'anaphore, puisqu'elle le possède dans les deux autres anaphores aujourd'hui en usage à côté d'Addaï et Mari («Première *quddāša* [sanctification]»), à savoir les anaphores de Théodore de Mopsueste («Deuxième *quddāša*») et de Nestorius («Troisième *quddāša*»). Néanmoins cette même Église s'est toujours soucieuse de respecter la forme originaires de l'anaphore d'Addaï et Mari en raison de sa vénérable antiquité.

⁶ En rappelant l'«étude longue et approfondie à propos de l'anaphore d'Addaï et Mari d'un point de vue historique, liturgique et théologique», le document romain souligne, à côté du rôle prépondérant joué par la «Congrégation pour la Doctrine de la Foi» – dont le préfet était alors le cardinal Joseph Ratzinger, le futur Benoît XVI –, l'approbation explicite du Pape Jean-Paul II (*L'Osservatore Romano* du 26/10/2001, p. 7; texte français dans *La Documentation Catholique* du 03/03/2002, p. 213-214).

«*En premier lieu*, l'anaphore d'Addaï et Mari est l'une des plus anciennes anaphores, remontant aux prémisses de l'Église. Elle a été composée et utilisée avec l'intention claire de célébrer l'Eucharistie dans la pleine continuité de la Dernière Cène et selon l'intention de l'Église. Sa validité n'a jamais été mise en cause officiellement, ni en Orient, ni dans l'Occident chrétien. *En second lieu*, l'Église catholique reconnaît l'Église assyrienne d'Orient comme une authentique Église particulière fondée sur la foi orthodoxe et sur la succession apostolique. L'Église assyrienne d'Orient a également conservé la plénitude de la foi eucharistique en la présence de notre Seigneur sous les espèces du pain et du vin, ainsi que dans le caractère sacrificiel de l'Eucharistie. C'est pourquoi, dans l'Église assyrienne d'Orient, bien que celle-ci ne soit pas en pleine communion avec l'Église catholique, se trouvent "de vrais sacrements, principalement, en vertu de la succession apostolique: le sacerdoce et l'Eucharistie" [*Unitatis redintegratio* 15]. *Enfin*, les paroles de l'Institution de l'Eucharistie sont de fait présentes dans l'anaphore d'Addaï et Mari, non pas sous la forme d'une narration cohérente et *ad litteram*, mais de manière eucologique et disséminée, c'est-à-dire qu'elles sont intégrées aux prières d'action de grâce, de louange et d'intercession qui suivent [...]»⁷.

Disons tout de suite que ce document romain a connu, de la part des commentateurs, autant d'adhésions sincères que de réprobations sévères⁸. Pour essayer de comprendre l'enthousiasme des uns et le désarroi des autres, il nous faut jeter un coup d'œil sur la réflexion théologique des derniers siècles.

2. Le document romain au carrefour de trois millénaires

Les historiens nous rapportent que l'Occident latin fit la connaissance de l'anaphore d'Addaï et Mari lorsque, vers la fin du XV^e siècle, ses missionnaires débarquèrent en Orient. Si la découverte de l'*épiclèse* subséquente des Byzantins avait déjà suscité grande perplexité chez les missionnaires du XIV^e et du XV^e siècle⁹, il n'est pas difficile d'imaginer que les missionnaires auprès des Chaldéens et des Malabares restèrent stupéfiés devant la pratique inouïe d'une messe (*qurbàna* [oblation]) célébrée avec une anaphore sans consécration. Si nous songeons tant soit peu à la théologie systématique qui était la leur et que d'ailleurs avons-nous sur le bout du doigt, leur étonnement est à nos yeux bien excusable. Cette constatation, qui nous empêche de leur faire aujourd'hui des procès d'intentions, nous oblige, sinon à justifier, du moins à comprendre la décision d'intervenir promptement, tant chez les Chaldéens que chez les Malabares, pour porter remède à l'intolérable *defectus*, c'est-à-dire pour ramener à l'orthodoxie liturgique des communautés chrétiennes qui, en tant de siècles d'isolement, l'auraient perdue¹⁰.

⁷ *L'Osservatore Romano* du 26/10/2001, p. 7; texte français dans *La Documentation Catholique* du 03/03/2002, p. 213-214.

⁸ Il est curieux de constater que, dans le numéro spécial d'une revue, qui consacre à l'anaphore d'Addaï et Mari bien 285 pages (cf B. GHERARDINI [ed.], *Sull'Anafora dei Santi Apostoli Addai e Mari*, in *Divinitas* 47 [2004]), tous les théologiens liturgistes contactés par la Direction ont apprécié sans réserve le document romain, et que, par contre, tous les théologiens systématiques pareillement contactés ont exprimé de fortes réserves sur le même document.

⁹ Pour la controverse qui a opposé pendant des siècles catholiques et orthodoxes au sujet de l'*épiclèse* eucharistique, ainsi que pour les solutions que nous suggère aujourd'hui l'écoute de la *lex orandi*, cf C. GIRAUDD, "In unum corpus". *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Cinisello Balsamo 2001, 541-560; ID., *L'épiclèse eucharistique: un pont œcuménique entre l'Orient et l'Occident*, dans A. CHAHWAN (éd.), *Mélanges offerts à Jean Tabet*, Kaslik-Liban 2005, 49-62.

¹⁰ L'anaphore d'Addaï a connu, de par les missionnaires, une insertion forcée du *récit de l'institution* selon des modalités différentes: tandis que le missel catholique des Chaldéens l'insère au début du *post-Sanctus*, le missel catholique des Malabares, à la suite de la réforme amorcée par le Synode de Diamper (20-

Les théologiens du XVI^e siècle ne pouvaient penser ni n'auraient pu se conduire autrement. Ils étaient trop éloignés du temps où Ambroise de Milan († 397), initiant les néophytes aux sacrements qu'ils venaient de recevoir, se référait au magistère de la *lex orandi*, c'est-à-dire expliquait les sacrements à partir des prières et des rites par lesquels ils sont célébrés.

Dans le *De sacramentis* Ambroise inaugure l'enseignement sur l'eucharistie en demandant à son auditoire: «Veux-tu savoir comment par les paroles célestes l'on consacre?». Et il répond aussitôt: «Fais attention aux paroles. Le prêtre dit: ...»¹¹. À ce moment, il remémore à ses néophytes la portion centrale du canon romain, précisément celle qui, allant de l'*épiclese sur les dons* à l'*épiclese sur les communiants*, comprend et – pour ainsi dire – enveloppe le *récit de l'institution* avec l'*anamnèse* qui le suit. Par là, le mystagogue laisse entendre que les paroles du Seigneur prononcées par le prêtre, tout en ayant déjà une pleine efficacité consécatoire, resplendissent en plénitude alors que sont comprises dans le cadre de la supplication conjointe pour la transformation des dons et la transformation des communiants. Tout en soulignant avec vigueur l'efficacité opératoire des paroles de l'institution, Ambroise ne les isole point du contexte eucologique où elles sont placées. Bref, la question «Veux-tu savoir comment...?» conduit à la consécration, mais en passant par l'*épiclese*; mieux encore, en passant par la double *épiclese*.

À la méthodologie des Pères, typique du premier millénaire, succéda en Occident la méthodologie des «idées claires et distinctes», voire même d'«idées toujours plus claires et toujours plus distinctes»¹², caractérisée par l'abandon systématique de la référence première aux textes eucologiques, c'est-à-dire au magistère de la *lex orandi*. Le comportement de Pierre Lombard († 1160), le «Maître des Sentences», le père de la scolastique, est représentatif de cette nouvelle approche. De toute évidence il a encore une grande familiarité avec Ambroise, au point de le citer par cœur; mais il s'agit d'une familiarité apparente, qui trahit une incompréhension profonde des ressources de la méthode mystagogique. Ainsi s'exprime le Lombard:

«C'est pourquoi Ambroise dit: [...] La consécration, par quelles paroles se fait-elle? Fais attention aux paroles: *Accipite et edite ex eo omnes: hoc est corpus meum*; et de même: *Accipite et bibite ex eo omnes: hic est sanguis meus*. Dans toutes les autres choses qui se disent, on adresse à Dieu la louange, on récite d'abord la supplication pour le peuple, pour les rois»¹³.

26 juin 1599), le place en dehors même de l'anaphore, parmi les prières préparatoires à la fraction. Cette solution curieuse, qui avait le seul mérite de respecter la conformation typique de l'anaphore, peut s'expliquer comme une sorte d'institutionnalisation de la normative rubricale concernant le *defectus formæ* du *Missale Romanum*, comprise en analogie avec le *defectus materiæ*. Pour un aperçu plus détaillé des vicissitudes qui ont accompagné l'insertion du *récit de l'institution* dans l'anaphore d'Addaï, cf C. GIRAUDO, *Il riconoscimento dell'«ortodossia» della più antica preghiera eucaristica*, in *La Civiltà Cattolica* 2006 IV 219-233.

¹¹ AMBROISE, *De sacramentis* 4,21 (*Sources Chrétiennes* 25bis, 114-115).

¹² Tout en reconnaissant au père de la philosophie moderne que fut René Descartes († 1650) la paternité de l'expression, nous devons admettre que la méthodologie qui distingue pour éclairer était connue et pratiquée bien avant lui. En théologie trinitaire les Pères du IV^e siècle étaient des cartésiens *ante litteram*, tout comme le seront plus tard les scolastiques en théologie sacramentaire.

¹³ PIERRE LOMBARD, *Sententiæ in IV libris distinctæ* [4,8,4], 2, Grottaferrata 1981³, 282 (= *Patrologia Latina* 192, 856).

Ici toute l'attention du maître est polarisée uniquement sur les paroles de la consécration, considérées par surcroît dans la formule la plus brève possible. Les expressions citées par Pierre Lombard sont encore d'Ambroise, mais en même temps elles ne le sont plus, du moment qu'il les a recomposées librement. Ce comportement, qu'on ne peut attribuer ni à une distraction ni encore moins à superficialité, dépend d'une absolutisation exclusive de l'efficacité des paroles de l'institution et de l'isolement conceptuel que leur fut imposé par rapport aux autres éléments du formulaire anaphorique.

Ce nouveau mode de faire la théologie de l'eucharistie, que nous pouvons faire remonter de manière idéale et paradigmatique à Pierre Lombard, exerça une influence déterminante en Occident. En effet, dès le début du deuxième millénaire, la compréhension de l'unité de l'anaphore s'évanouit. Le canon est perçu comme une série de prières indépendantes qui encadrent la consécration. Quelles sont la valeur et la fonction de ces prières, les théologiens et les célébrants ne le savent pas, ni s'inquiètent non plus de le savoir. Toutes ces prières se disent pour la simple raison qu'elles figurent dans le missel. Mais sur leur signification est tombé un brouillard épais d'inattention systématique. Désormais toute l'attention est absorbée par la préoccupation d'affirmer l'efficacité absolue *et exclusive* des paroles de l'institution, avec la négation, explicite ou non, de toute efficacité consécratoire à l'*épiclese*.

Pour écarter tout malentendu, rappelons aussitôt que l'Église n'a jamais douté de l'efficacité absolue des paroles de la consécration¹⁴. Néanmoins, tandis que les Pères savaient composer l'efficacité absolue des paroles de la consécration avec le rôle pareillement efficace de l'*épiclese*¹⁵, de leur propre initiative les théologiens de la scolastique y ajoutent cette *exclusivité* que les documents magistériaux se sont toujours souciés d'éviter¹⁶. Habitués à identifier la forme de l'eucharistie avec les seules paroles de la consécration, comment les théologiens latins auraient-ils pu ne pas être déconcertés, voire même ahuris, devant l'anaphore d'Addaï et Mari, c'est-à-dire devant une pratique célébrative dont aucun d'eux ne pouvait soupçonner l'existence?

3. Historique d'une recherche sur la genèse et la structure de l'anaphore à l'aide de la «liturgie comparée»

Puisque dans le titre j'ai emprunté au grand liturgiste que fut Anton Baumstark († 1948) l'expression *liturgie comparée*, qu'il me soit permis de rappeler l'influence, quoique indirecte, que cette formule a exercée dans mes recherches sur la genèse et la structure de l'anaphore.

Vers la fin de 1975, après une longue période de ministère pastoral sur la côte Est de Madagascar, j'arrivais à Rome pour un temps d'études non précisé. En effet je me proposais d'approfondir un travail sur la genèse de la prière eucharistique que j'avais présenté comme mémoire de licence à l'*Institut Supérieur de Théologie* d'Antananarivo. Le titre était le sui-

¹⁴ Cf JUSTIN, *Première Apologie* 66,2 (*Sources Chrétiennes* 507, 306-307).

¹⁵ Cf AMBROISE, *De sacramentis* 4,21-27 (*Sources Chrétiennes* 25bis, 114-117).

¹⁶ Cf GIRAUDO, *In unum corpus* 548-549.

vant: *De la bénédiction de l'alliance ancienne à l'eucharistie chrétienne. Essai sur la permanence d'une forme littéraire*. Alors que je cherchais à formuler le titre de la dissertation doctorale que j'allais présenter à l'Université Grégorienne de Rome sous la direction du professeur Miguel Arranz, je me souviens que j'étais fasciné par deux idées.

La première était la notion de *structure*, comprise en tant qu'unité dynamique, c'est-à-dire comme articulation de jeux de forces. Dans mon esprit, elle n'était point à confondre avec la notion de *thème*, qui dit plutôt le matériau destiné au remplissage, à savoir tout ce qui va se placer dans une structure préétablie. Au concret: *structure* était pour moi, par exemple, l'enchaînement dynamique des piliers et des poutres qui saute aux yeux quand on regarde une maison en construction; par contre la notion de *thème* était compréhensive de tout ce qui attend d'entrer dans cette maison pour la meubler, c'est-à-dire pour la rendre habitable.

La deuxième idée m'était suggérée par l'expression *liturgie comparée*, que je lisais dans un recueil très connu de conférences tenues par Anton Baumstark dans les années trente dans le monastère bénédictin d'Amay-sur-Meuse en Belgique¹⁷. En parcourant les pages de Baumstark, mon attention était stimulée par le principe et le postulat qu'il met à la base de sa méthode. L'un et l'autre m'attiraient plus encore que les célèbres lois concernant l'évolution des textes liturgiques¹⁸.

En guise de *principe*, Baumstark établit une analogie entre les stratifications liturgiques et les différentes stratifications qui font l'objet, respectivement, des recherches du géologue, du linguiste et du biologiste. Baumstark l'énonce ainsi:

«Ce sont surtout les formes de l'action liturgique et les textes liturgiques d'une époque donnée qui, par leur structure et par leur agencement, devront eux-mêmes nous renseigner sur le développement historique dont ils sont le résultat, tout comme la géologie tire ses conclusions des stratifications observables de la croûte terrestre. [...] Et cette abondance de formes rend possible une étude comparée des liturgies, semblable en ses procédés à la linguistique et à la biologie comparées»¹⁹.

Ensuite, par le *postulat méthodologique*, Baumstark invite la théologie systématique à ne pas interférer dans la phase de la recherche positive du liturgiste:

«Du reste, il est bien entendu que la liturgie comparée devra toujours se garder des idées préconçues et, avant tout, des suppositions que l'on serait tenté de faire en théologien, par esprit de système. [...] C'est l'affaire des théologiens de mettre d'accord la donnée historique avec le caractère immuable du dogme. [...] Le postulat qui interdit toute idée préconçue à l'historien des liturgies comparées, a une importance toute particulière dans la recherche sur les origines dernières de l'évolution liturgique. C'est ici surtout qu'on doit exclure tout apriorisme»²⁰.

¹⁷ A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, Chevetogne 1953³. Sur l'œuvre de ce grand liturgiste, cf R.F. TAFT & G. WINKLER (éd.), *Comparative Liturgy. Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, PIO, Rome 2001.

¹⁸ Les lois de BAUMSTARK sur l'évolution des textes liturgiques peuvent se résumer ainsi: 1^{ère} loi: «Les textes liturgiques évoluent de la diversité à l'uniformité» (cf *Liturgie comparée* 18-22); 2^{ème} loi: «Les textes liturgiques évoluent de la simplicité à un enrichissement progressif» (cf *ib.* 22-26.67); 3^{ème} loi: «Les textes liturgiques évoluent d'une moindre à une plus grande dépendance de la Bible» (cf *ib.* 67); 4^{ème} loi: «Les textes liturgiques évoluent d'une moindre à une plus grande tendance à la symétrie» (cf *ib.* 67); 5^{ème} loi: «Les textes liturgiques évoluent d'une moindre à une plus grande surcharge de contenus théologiques» (cf *ib.* 68).

¹⁹ BAUMSTARK, *Liturgie comparée* 2-3.

²⁰ BAUMSTARK, *Liturgie comparée* 8-9.

Je commençais donc par me dire que, dans la recherche que j'étais en train de lancer – ou plus exactement, de relancer –, je me serais tenu scrupuleusement au postulat de la non-interférence théologique. Néanmoins il était clair en moi que toute recherche concernant la *lex orandi* ne saurait perdre de vue l'approfondissement de la *lex credendi*, à moins que le liturgiste ne se réduise à seconder la tâche du critique textuel, de l'historien, ou tout simplement de l'érudit²¹.

Étant donné que mon intérêt allait à la structure et à la genèse de l'anaphore, je connaissais bien la problématique représentée par les études spécifiques. Celles-ci, à partir des années vingt avec Wilhelm Bousset († 1920)²² et Baumstark lui-même²³, prônaient la nécessité de rechercher les racines de la liturgie chrétienne dans la liturgie juive. Autour des années soixante, cette même conviction s'était réaffirmée comme une évidence absolue à la suite des soigneuses comparaisons textuelles de Louis Ligier († 1989)²⁴ et de l'ouvrage de haute divulgation de Louis Bouyer († 2004), intitulé *Eucharistie*²⁵. Ce dernier auteur, par une heureuse expression, affirmait qu'on ne peut «imaginer que la liturgie chrétienne a surgi par une sorte de génération spontanée, sans père ni mère comme Melchisédech»²⁶. En fait Melchisédech est le seul – au dire de l'épître aux Hébreux – à être «sans père ni mère» (*He* 7,3).

²¹ À ce propos, voici mes deux formulations successives du postulat méthodologique. D'abord: «La recherche se présente comme une étude littéraire motivée par un intérêt théologique. Les problèmes théologiques seront notés, mais ne pourront être traités *ex professo*, étant donné que l'étude se propose en tant que préliminaire d'ordre littéraire à d'autres recherches plus spécifiquement théologico-dogmatiques» (C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma*, PIB, Roma 1981, 8). Ensuite: «Avant d'exposer, à l'aide d'un choix typique de textes, le cadre théologique d'où ressort la dynamique de l'eucharistie, je propose un postulat méthodologique que j'énonce aussitôt. Si nous voulons revenir à la théologie dynamique, comme elle transparait à la lecture des mystagogies des Pères, nous devons faire abstraction – du point de vue méthodologique, et donc pour un temps limité, c'est-à-dire tant que dure une phase spécifique de la recherche – des résultats auxquels a abouti la spéculation théologique du deuxième millénaire, laquelle s'est axée exclusivement sur ce qui constitue le spécifique de l'eucharistie. Concrètement: nous devons faire abstraction méthodologique – c'est-à-dire pour un temps limité – du fait de la présence réelle et de la doctrine de la transsubstantiation qui y est associée. Il faudra considérer tout d'abord la dynamique eucharistique en ce qu'elle a de commun et d'analogue avec d'autres moments de l'économie du salut. En effet, le rapport entre une célébration rituelle et un événement unique de salut – dans le cas spécifique, entre la célébration de l'eucharistie et l'événement du Christ mort et ressuscité – ne doit pas être regardé comme un cas unique et exclusif. Nous verrons en fait qu'il a des parallèles précis dans l'économie aussi bien vétéro- que néotestamentaire non eucharistique. La récupération des dimensions théologiques, dont on aura momentanément fait abstraction pour des raisons méthodologiques, se fera alors que nous aurons enrichi notre perspective théologique d'horizons inattendus» (C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"*, PUG, Roma 1989, 32-33).

²² W. BOUSSET, *Eine jüdische Gebetsammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen*, dans *Nachrichten von der [königlichen] Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 1915, 435-489.

²³ A. BAUMSTARK, *Trishagion und Qeduscha*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 3 (1923), 18-32. De même: «... l'histoire comparée des liturgies doit nécessairement tenir compte du culte synagogaal» (*Liturgie comparée* 11).

²⁴ L. LIGIER nous a laissé de nombreux essais. À titre d'exemple, on peut rappeler les suivants: *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Église*, dans *La Maison-Dieu* 87, 1966, 7-51; *De la Cène à l'Eucharistie*, dans *Assemblées du Seigneur* 1 (1968) 19-57; *Les origines de la prière eucharistique: de la Cène du Seigneur à l'Eucharistie*, dans *Questions Liturgiques* 53 (1972) 181-202.

²⁵ L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1968² (1966¹).

²⁶ BOUYER, *Eucharistie* 21.

La liturgie chrétienne, non! Le père et la mère de la liturgie chrétienne étaient donc à rechercher dans la liturgie juive.

Malheureusement ni Baumstark, ni Bouyer, ni tous ceux qui durant la période qui les sépare s'étaient lancés à la poursuite des racines de la liturgie chrétienne, n'avaient fouillé au delà de la couche juive. J'entrevois là que ma recherche pouvait donc se faire une place au soleil dans une aire encore inexplorée.

En effet, raisonnant à mi-voix, je me disais: *Ainsi que* la génération apostolique n'a pas commencé à inventer de nouvelles prières, mais a continué à prier comme on priait à la synagogue et dans les maisons, en insérant peu à peu dans les formulaires des contenus thématiques proprement chrétiens, *de même* il est impensable que le judaïsme synagogaal se soit mis en marche en inventant de nouvelles prières. On doit plutôt croire que les «Pères de la Synagogue» ont continué à prier comme priaient leurs pères de l'Ancien Testament, en insérant peu à peu dans ces formulaires des contenus toujours plus spécifiquement juifs. Il s'en suit que pas même la prière juive n'est sans père ni mère comme Melchisédech. Le père et la mère de la prière juive seront donc à rechercher dans la prière liturgique de l'Ancien Testament.

Avec Bouyer, il fallait aller au delà de Bouyer, puisque dans les fouilles archéologiques la couche qui se présente n'est jamais la dernière. Le chercheur, désireux de mettre au jour les secrets de cette histoire qui continue d'agir sur nous, n'aura qu'à reprendre en main la pioche méticuleuse du fouilleur pour continuer à creuser.

3.1. La méthode des fouilles archéologiques appliquée à l'eucologie

En m'inspirant du principe de Baumstark quant aux couches liturgiques et en me laissant guider par la méthodologie des fouilles, je me suis aventuré à la découverte des racines, non seulement d'un formulaire chrétien donné, non seulement de la prière anaphorique, mais bien des lignes de force qui président à la prière liturgique. Ce chemin à rebours, on n'aurait pu le faire par un discours logique qui voudrait planifier de manière théorique les différentes étapes de la recherche. L'anaphore chrétienne et la bénédiction juive sont tellement complexes dans leurs configurations respectives qu'elles n'admettent pas une remontée raisonnée dans le temps en vue de déceler d'éventuelles correspondances ou dépendances.

Dans ce domaine on se conduit exactement comme sur le terrain des fouilles, où le recours à la méthode empirique s'impose²⁷. Aucun archéologue ne peut planifier ce qu'il entend trouver. Dans la première phase de sa recherche il devra uniquement se soucier, pioche à la main, de creuser, évidemment après avoir bien sondé son site archéologique par le système des puits et des tranchées, dans le but de déterminer l'aire la plus prometteuse.

Recherche donc à partir des couches supérieures vers les couches inférieures. C'est l'ancien qui explique le nouveau; c'est le passé qui éclaire le présent. En fait, tandis que la pioche, travaillant du haut en bas, vise manifestement le passé, l'esprit du chercheur, qui

²⁷ Des expressions telles que «méthode empirique» et «science empirique» sont chères à BAUMSTARK (cf *Liturgie comparée* 3.17).

collectionne, examine et compare les différentes pièces, travaille à partir du bas vers le haut, c'est-à-dire il énonce les hypothèses qui visent à éclairer les creux obscurs du présent.

Dans cette recherche j'ai été aidé notamment par deux maîtres. Tout d'abord par Paul Beauchamp († 2001), qui – à Lyon-Fourvière, dans l'année académique 1970-71 – avait dirigé un séminaire sur les formes de l'alliance vétérotestamentaire. Je me souviens que ce séminaire m'ouvrit de vastes horizons sur la théologie de l'alliance. Ensuite je tirai grand profit de l'ouvrage de Joseph Heinemann († 1978), *Prayer in the Talmud*, dont j'avais pu lire un résumé avant qu'il ne parut en traduction anglaise²⁸.

Dans son livre, Heinemann mettait en garde les savants contre la tentation de vouloir appliquer aux formulaires liturgiques, qui par leur nature relèvent de la tradition orale, les instruments de la critique textuelle, forgés et mis au point pour analyser les textes de la tradition écrite. Devant un formulaire liturgique, d'autant plus s'il est ancien, l'on ne saurait ignorer que, même après avoir été fixé sur la page écrite, il continue de refléter les techniques propres à la tradition orale, tels le parallélisme, le goût pour la symétrie, les mots-agrafe, l'accumulation des synonymes. En tout cas la recherche systématique du soi-disant texte primitif, souvent obtenu au prix de découpages forcés, finit toujours par produire un texte nouveau, qui d'ailleurs n'a l'appui d'aucune tradition.

En particulier, Heinemann affirmait que toutes les variantes liturgiques d'un formulaire donné recouvrent, par rapport à la forme littéraire dont elles dépendent, la même crédibilité et autorité²⁹. Par là il démystifiait le présupposé qui prétend qu'à l'origine de différentes formulations d'une même prière il y ait un texte unique, et que pareil texte soit nécessairement plus court que chacune des formulations que l'on suppose en être dérivées. À titre d'exemple, on peut citer comme représentant de la tendance à rétablir les textes originaux, dans le domaine de l'eucologie juive, Louis Finkelstein († 1991), qui réduit la longue bénédiction *Yoşèr ʿor* [Qui façonne la lumière] à une sorte de couplet composé de deux seuls versets³⁰. En fait, ces remarques ramènent à de plus justes proportions la deuxième loi de Baumstark concernant l'évolution des textes liturgiques³¹.

Alors que pour le respect des recensions je m'appuyais sur l'autorité de Heinemann, par contre pour ce qui est de la disposition des formulaires d'une même couche à revendiquer au même titre la paternité immédiate par rapport aux formulaires de la couche plus récente,

²⁸ J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud. Forms and patterns*, Berlin & New York 1977.

²⁹ «Nul ne doute de la validité de la critique textuelle comme moyen pour rétablir le texte original d'une unité littéraire, qui a subi dans le temps un certain changement. Mais elle ne peut être appliquée dans le domaine de la tradition orale (il est en effet hors de doute que les prières juives, jusqu'à l'époque talmudique, furent transmises oralement). On ne peut donc affirmer que les différentes versions qui existent doivent nécessairement remonter toutes à un texte originaire unique. De même, il n'est pas évident en liturgie que toutes les répétitions, les relectures et d'autres cas semblables soient nécessairement des ajouts postérieurs, des corrections, ou le résultat de rééditions. Là seulement où l'évidence interne montre que le texte se compose de sources différentes, ou bien est corrompu, nous pouvons établir que le texte n'est pas original. Par contre, là où différentes bonnes versions d'une même prière nous sont parvenues, elles doivent être considérées comme également anciennes et authentiques» (J. HEINEMANN, *Prayer in the period of the Tanna'im and the ʿAmora'im*, Jerusalem 1966² [en hébreu avec *Abstract* en anglais], I; cf *Prayer in the Talmud* 6-7).

³⁰ Cf GIRAUDO, *La struttura letteraria* 207^{93.96}.

³¹ Cf *supra* note 18.

je revenais à la méthodologie des fouilles. C'est ainsi que je pouvais écrire dans ma dissertation doctorale:

«Celui qui voudrait esquisser l'histoire des amphores donnerait un mauvais départ à sa recherche s'il prétendait faire remonter toutes les amphores d'une période donnée (par exemple, la période romaine) à un modèle archétype unique et exclusif. Le savant devra tôt ou tard reconnaître que chaque amphore romaine dépend de toute une série de modèles également archétypes (par exemple, celle des amphores étrusques), et pareillement que chaque amphore étrusque possède une série archétype propre (par exemple, celle des amphores grecques); et ainsi de suite»³².

Or, sans se laisser fourvoyer par l'allitération, il suffit de remplacer le terme *amphore* par le terme *anaphore*, ou plus en général par «prière liturgique», pour avoir le cadre précis des dérivations. Dans cette recherche sur la genèse des formulaires liturgiques on ne procède point par modèles archétypes, uniques et exclusifs, mais bien plutôt par des séries de modèles également archétypes.

Concrètement: tout en continuant à réserver une place privilégiée à la *Birkàt hammazòn* (ou Bénédiction après le repas), du moment que sa situation est intimement liée à l'institution du mémorial eucharistique, nous devons néanmoins reconnaître que les différentes bénédictions juives occupent, du point de vue de la forme littéraire, la même position par rapport à la genèse de l'anaphore. Cela vaut aussi pour les formulaires de la prière vétérotestamentaire. Ce n'est pas tel ou tel formulaire vétérotestamentaire qui peut revendiquer une paternité prééminente par rapport à la prière juive. Bref, le discours s'établit non pas au niveau des formulaires, mais bien au niveau des formes littéraires auxquelles se ramènent autant de séries de formulaires concrets.

3.2. Des données acquises sur la genèse et la structure de l'anaphore

Eu égard aux justes limites imposées par cette contribution, je vais résumer de façon schématique les principaux résultats auxquels je suis parvenu.

1. La structure de l'anaphore n'est pas à considérer comme si elle représentait un cas unique et isolé. On a grand intérêt à considérer les différentes anaphores en parallèle avec les formulaires de l'eucologie chrétienne non-anaphorique, telles les bénédictions du font baptismal, les bénédictions du saint chrême, les prières d'absolution surtout orientales (mais aussi occidentales!), les prières de l'onction des malades, les prières d'ordination, les bénédictions des époux, l'*Exultet* romain³³, etc. Tous ces formulaires sont gouvernés par une même forme littéraire.

2. Pour aller aux sources de la forme littéraire de l'eucologie chrétienne (anaphorique et non-anaphorique) on ne peut s'arrêter au niveau de l'eucologie juive, ainsi que le soutenait Bouyer, encore moins à la considération de l'une ou l'autre bénédiction juive – fût-elle la *Birkàt hammazòn* – comprise comme modèle archétype, unique et exclusif. En creusant avec ardeur, le chercheur doit se préoccuper de rejoindre la couche sous-jacente de l'eucologie vétérotestamentaire, dont dépendent tant l'eucologie juive que l'eucologie chrétienne.

³² GIRAUDO, *La struttura letteraria* 4²⁰.

³³ Pour un recensement indicatif cf GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* 325⁸²⁻⁸⁷.

3. La considération des formes dépendantes de la typologie de l'alliance vétérotestamentaire nous fait découvrir la structure fondamentale bipartite de la prière d'alliance, qui s'articule en une *protase à l'indicatif* (ou *section anamnético-célébrative*) et une *apodose à l'impératif* (ou *section épiclétique*)³⁴. En tant que forme littéraire, nous sommes autorisés à la dénommer *todà*, c'est-à-dire «confession», de la racine *yadàh* qui dans sa double connotation signifie «confesser Dieu» et «confesser les péchés». D'ailleurs l'intérêt porté à cette racine est bien accrédité par son équivalence avec le couple sémantique néotestamentaire $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$ / $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\alpha$, ainsi qu'il ressort de toute la tradition syriaque (biblique, liturgique et patristique).

4. De leur côté, les deux volets de la structure bipartite sont liés mutuellement par un rapport de conséquence juridique, souvent mis en évidence par la particule logico-temporelle $w^{\epsilon}cattà$ / $\kappa\alpha\iota\ \nu\upsilon\nu$ / *et maintenant*. En effet la *protase à l'indicatif* (ou *section anamnético-célébrative*) fonde juridiquement l'*apodose à l'impératif* (ou *section épiclétique*). Entre les deux il existe un rapport spéculaire: l'une est en fonction de l'autre. En reprenant la terminologie de Justin, on peut dire que l' $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\alpha$ est spéculaire par rapport à l' $\epsilon\upsilon\chi\etá$, et vice versa³⁵.

5. La considération de ce lien juridique étroit nous permet de comprendre la demande forte, à savoir l'*épiclese* au sens large, comme *injonction suppliante* qui oblige l'autre à intervenir. À cause de cette injonction, le Partenaire divin se voit obligé d'intervenir en faveur de son vassal, c'est-à-dire de l'Église en prière. Tandis que le terme *injonction* souligne la force contraignante du cri venant du vassal, l'adjectif *suppliante* rappelle que cette injonction est faite dans un cadre eucologique. Il s'agit évidemment d'une injonction non pas autoritaire, mais autorisée.

6. Sur la base de la structure fondamentale bipartite en section anamnético-célébrative et section épiclétique, nous pouvons parler d'une *dynamique simple*, c'est-à-dire foncière, commune à tout formulaire eucologique.

7. La structure fondamentale bipartite est aussi pleinement vérifiée dans les formulaires de l'eucologie juive, à la seule condition de savoir encadrer historiquement – et par là relativiser – les règles imposées par la standardisation rabbinique, notamment la fonction de la *hatimà* ou *eulogie récapitulative* qui figure au terme de tout développement thématique d'une certaine ampleur.

8. Assez souvent la dynamique simple s'enrichit du fait que le formulaire, dans le but précis de mieux fonder la demande, accueille un texte scripturaire de promesse qui inter-

³⁴ En alternative à la thèse qui prône la structure fondamentale bipartite de toute prière liturgique, et donc de l'anaphore, Enrico MAZZA propose comme clé de lecture de l'anaphore une division tripartite, d'après les «trois strophes» de la *Birkat hammazòn* (*Le odierne preghiera eucaristica. Struttura, teologia, fonti*, I, Bologna 1991², 30-31; *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Roma 1992, 12-13). Pour une confrontation des deux thèses, cf C. GIRAUDO *Preghiere eucaristiche per la Chiesa di oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano*, Roma 1993, 177-196 («Structure bipartite ou structure tripartite?»).

³⁵ Cf JUSTIN, *Première Apologie* 65,3; 67,5 (*Sources Chrétiennes* 507, 302-305.308-311). Chaque fois qu'il parle de l'anaphore, Justin mentionne en premier lieu la supplication ($\epsilon\upsilon\chi\etá$) et ensuite l'action de grâces ($\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\alpha$). Ce procédé cher à l'auteur, que la stylistique dénomme *hysteron-proteron*, nous oblige à rétablir la séquence logique.

vient par mode d'*embolisme* ou *greffe littéraire*. La notion d'*embolisme*, comprise en tant que dénomination d'une figure littéraire précise, s'éclaire bien à partir du grec τὸ ἔμβολον, qui désigne notamment la greffe de l'arbre³⁶.

9. La *dynamique embolistique*, c'est-à-dire pourvue de greffe littéraire, est largement attestée dans l'eucologie vétérotestamentaire, dans toute l'eucologie juive, ainsi que dans l'eucologie chrétienne anaphorique et non-anaphorique.

10. Alors que dans la prière vétérotestamentaire et juive le recours à la figure de l'embolisme n'était pas obligé, dans le cas spécifique de l'anaphore ce même recours prend une telle importance et une telle signification qu'il s'impose à tout formulaire, le *récit de l'institution* représentant désormais le *lieu théologique scripturaire* par excellence de la demande eucharistique. De plus, en raison de son emplacement, l'embolisme va jusqu'à réunir toutes les traditions anaphoriques en deux groupes distincts: à savoir, d'un côté, les anaphores qui le placent dans la section anamnétique (= *anaphores à dynamique anamnétique*) et, de l'autre côté, les anaphores qui le placent dans la section épiclétique (= *anaphores à dynamique épiclétique*).

11. L'observation de la prière vétérotestamentaire nous fait découvrir aussi l'existence d'un cas intermédiaire entre la dynamique simple et la dynamique embolistique. Cela nous amène à parler de *quasi-embolisme*, ou *quasi-greffe*, ou *quasi-récit*. En effet, il arrive parfois qu'il manque à la greffe du *lieu théologique scripturaire* la configuration pleine, soit à cause de la citation indirecte, soit à cause d'une citation purement allusive; mais cela n'enlève rien à la fonction de la citation elle-même. Cette notion intermédiaire se révèle providentielle – comme nous le montrerons par la suite – pour reconnaître la parfaite orthodoxie de l'anaphore d'Addaï et Mari.

12. La dynamique embolistique, c'est-à-dire la compréhension du *récit de l'institution* comme greffe littéraire à l'intérieur du formulaire, éclaire d'une lumière nouvelle la genèse de l'anaphore. En formulant la question par mode de dilemme, on peut se demander: «Qui est né le premier: le *récit* anaphorique de l'institution, ou bien le formulaire anaphorique?».

³⁶ On sait que, dans le langage ordinaire des liturgistes, le terme *embolisme* désigne une prière qui en amplifie une autre (par ex. le «Libera nos» du *Pater noster*), ou bien qui la spécifie en fonction d'une circonstance donnée (par ex. l'intercession anaphorique propre à certaines célébrations). Le premier à avoir rapporté le terme *embolisme* au *récit de l'institution* fut Louis Ligier. Néanmoins, ce faisant, il ne s'éloignait point de l'acception commune, car il entendait par là les additions que la liturgie juive prévoit pour la forme festive de certaines bénédictions. Dans le cas de la *Birkat hammazòn* pascale, l'addition – ou *embolisme*, dans la terminologie de Ligier – est représentée par la prière «Notre Dieu et Dieu de nos pères, que s'élève et que vienne le mémorial etc.», qui prend place dans la 3^{ème} bénédiction. L'application du terme *embolisme* au *récit de l'institution* est due au fait que Ligier en suppose l'insertion par analogie avec l'insertion de l'addition propre à la *Birkat hammazòn* pascale. Tout en reconnaissant avoir hérité cette terminologie, dans sa référence directe au *récit de l'institution*, des écrits de Ligier dont j'ai été lecteur assidu, je dois pourtant préciser que je l'ai reçue et employée dans une acception fort différente. En effet, dans l'élaboration de ma thèse doctorale, je l'ai adoptée sans plus pour désigner, en tant que dénomination technique de figure littéraire, la citation formelle en style direct du *lieu théologique scripturaire* de l'événement que l'on célèbre. Plus tard, stimulé par les exigences de clarification didactique – entre autres pour éviter l'incidence négative venant d'un dérivé de la même racine et propre au langage médical –, je me suis soucié d'en préciser la signification à l'aide de l'étymologie du verbe ἐμβάλλω, et notamment du substantif ἔμβολον, qui exprime – en acception foncièrement positive – la *greffe de l'arbre*. On saisit par là l'interaction féconde apportée par la greffe qui, tout en recevant la vie de l'arbre, pourvoit l'arbre d'une vie nouvelle.

À cette question, de nombreux savants, influencés par une théologie bien connue, répondent en donnant pour certaine la préexistence originaire du *récit de l'institution*, autour duquel se seraient juxtaposés, par mode d'encadrement et par des sédimentations successives, les différents éléments eucologiques. La compréhension désarticulée et assemblée que les théologiens et les liturgistes du deuxième millénaire se sont faits du canon romain prouve à l'évidence l'ampleur de cette conception statique de la genèse de l'anaphore. Par contre, de notre côté, l'attention que nous avons réservée à l'histoire des formes, et notamment à la vitalité de la prière liturgique, nous oblige à opter pour une vision dynamique de la genèse de l'anaphore, c'est-à-dire à reconnaître la préexistence du formulaire anaphorique. Celui-ci, en utilisant la possibilité prévue par la forme littéraire d'insérer un texte scripturaire dans le but précis de conférer à la demande un fondement plus ferme, finit par accueillir assez tôt – en guise d'*embolisme* ou greffe littéraire – le *récit de l'institution*, qui confère ainsi le maximum de crédit théologique possible à la demande pour notre transformation dans le corps ecclésial, eschatologique, mystique. De plus, l'attention portée à la notion intermédiaire de *quasi-embolisme*, c'est-à-dire d'un *récit de l'institution* qui figure à l'état germinal dans l'anaphore d'Addaï et qui se développe progressivement dans un certain nombre d'anaphores syriennes que les critiques regardaient comme lacuneuses et «anomales»³⁷, confirme la thèse d'une genèse dynamique de l'anaphore.

4. L'anaphore d'Addaï et Mari

Étant donné que pour connaître la théologie sacramentelle d'une Église on ne peut pas faire abstraction des formulaires par lesquels elle célèbre, nous allons regarder de près ce témoin vénérable, et nous le ferons à partir de sa recension la plus ancienne publiée en syriaque, avec traduction latine et appareil critique, par William F. Macomber³⁸. Les parties de l'anaphore que le codex de *Mar ʿEšaʿya* abrège sont intégrées, entre crochets, sur la base du *textus receptus*.

4.1. Traduction à partir du codex de Mar ʿEšaʿya

- La grâce de notre Seigneur [Jésus-Christ et l'amour de Dieu le Père et la communion du Saint-Esprit soient avec nous tous, maintenant et en tout temps, et dans les siècles des siècles]!
- Amen.
- En haut soient vos esprits!
- [Ils sont] à toi, Dieu [d'Abraham et d'Isaac et d'Israël, Roi louable].
- L'oblation à Dieu, Seigneur de tous, est offerte!
- Cela est juste et digne.

³⁷ Cf GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* 345-359. A. RAES rappelle que «les censeurs latins de la première édition du missel maronite (1592/94) surpris de ces anomalies ont exigé et obtenu qu'au lieu des formules de consécration variant avec chaque anaphore, parmi lesquelles d'ailleurs plusieurs étaient tout à fait correctes, on imprimât, comme formule unique pour toutes les anaphores, la formule du missel romain traduite en syriaque» (*Les paroles de la consécration dans les anaphores syriennes*, dans *Orientalia Christiana Periodica* 3 [1937] 486).

³⁸ Cf W.F. MACOMBER, *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*, dans *Orientalia Christiana Periodica* 32 (1966) 360-371.

1 <1. PRÉFACE> Il est digne de louange par toutes nos bouches
2 et de confession par toutes nos langues,
3 le Nom adorable et louable du Père et du Fils et du Saint-Esprit,
4 qui a créé le monde par sa grâce
5 et ses habitants dans sa piété
6 et a sauvé les hommes dans sa clémence
7 et a fait une grande grâce aux mortels.
8 Ta grandeur, Seigneur, adorent
9 mille milliers d' [êtres] supérieurs et dix mille myriades d' Anges,
10 les armées d' [êtres] spirituels, ministres de feu et d' esprit,
11 avec les Chérubins et les Séraphins saints
12 louent ton Nom,
13 clamant et louant [sans cesse
14 et criant l' un à l' autre, en disant]:
15 <2. SANCTUS> Saint, Saint, [Saint est le Seigneur Dieu puissant;
16 remplis sont le ciel et la terre de ses louanges.
17 Hosanna dans les hauteurs et hosanna au Fils de David!
18 Béni soit celui qui vient et qui viendra au Nom du Seigneur.
19 Hosanna dans les hauteurs!].
20 <3. POST-SANCTUS> Et avec ces puissances célestes
21 nous te confessons, Seigneur,
22 nous aussi, tes serviteurs faibles et infirmes et misérables,
23 parce que tu nous as fait une grande grâce
24 qui ne peut être payée en retour:
25 car tu as revêtu notre humanité,
26 pour nous vivifier par ta divinité,
27 et tu as élevé notre oppression
28 et tu as relevé notre chute
29 et tu as ressuscité notre mortalité
30 et tu as pardonné nos dettes
31 et tu as justifié notre condition-de-péché
32 et tu as éclairé notre esprit
33 et tu as triomphé, ô notre Seigneur et notre Dieu, de nos adversaires
34 et tu as fait resplendir la faiblesse de notre nature infirme
35 par les miséricordes abondantes de ta grâce.
36 Et pour tous [tes secours et tes grâces envers nous
37 nous te rendons louange et honneur et confession et adoration,
38 maintenant et en tout temps, et dans les siècles des siècles].
39 <4. INTERCESSION UNIQUE> Toi, Seigneur,
40 dans tes (nombreuses) miséricordes
41 dont nous n' arrivons pas à parler,
42 fais bonne mémoire de tous les pères droits et justes
43 qui ont été agréables devant toi
44 dans la commémoration du corps et du sang de ton Christ,
45 que nous t' offrons sur l' autel pur et saint
46 comme tu nous l' as enseigné;

47 et donne-nous ta tranquillité et ta paix
48 tous les jours du monde,
49 afin que tous les habitants de la terre sachent
50 que tu es Dieu, le seul vrai Père,
51 et que tu as envoyé notre Seigneur Jésus-Christ, ton Fils bien-aimé;
52 et lui-même, notre Seigneur et notre Dieu,
53 nous as enseigné dans son évangile vivifiant
54 toute la pureté et la sainteté des prophètes et des apôtres
55 et des martyrs et des confesseurs
56 et des évêques et des prêtres et des ministres
57 et de tous les enfants de la sainte Église catholique
58 qui ont été signés du signe (vivant) du saint baptême.

59 <5+6. PLUS QU'UNE ANAMNÈSE!> Et nous aussi, Seigneur,
60 tes serviteurs faibles et infirmes et misérables,
61 qui sommes rassemblés et nous tenons devant toi en ce moment,
62 nous avons reçu dans la tradition la figure qui vient de toi,
63 car nous nous réjouissons et louons
64 et exaltons et commémorons et célébrons
65 et faisons ce mystère grand et redoutable
66 de la passion et mort et résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ.

67 <7. ÉPICLÈSE SUR LES DONNS> Que vienne, Seigneur, ton Saint-Esprit,
68 et qu'il repose sur cette oblation des tes serviteurs
69 et qu'il la bénisse et la sanctifie,

70 <8. ÉPICLÈSE SUR NOUS> afin qu'elle soit pour nous, Seigneur,
71 pour l'expiation des dettes et pour la rémission des péchés
72 et pour la grande espérance de la résurrection des morts
73 et pour la vie nouvelle dans le royaume des cieux
74 avec tous ceux qui ont été agréables devant toi.

75 <9. DOXOLOGIE> Et pour toute ton économie admirable envers nous,
76 nous te confessons et te louons sans cesse,
77 dans ton Église rachetée par le sang précieux de ton Christ,
78 les bouches ouvertes et les visages découverts,
79 te rendant [louange et honneur et confession et adoration
80 à ton Nom vivant et saint et vivifiant,
81 maintenant et en tout temps,
82 et dans les siècles des siècles].

– Amen!

4.2. Commentaire de l'anaphore d'Addaï et Mari au fil du texte

4.2.1. La section anamnético-célébrative de l'anaphore (lignes 1-38)

La célébration anamnétique de la *préface* <1> (lignes 1-14) est supportée par deux locutions faisant fonction de verbes célébratifs: «Il est digne de louange» et «il est digne de con-

fession»³⁹. Le Nom Divin y est célébré pour la création (lignes 4-5) et pour la rédemption (lignes 6-7). Le crochet verbal «grande-grandeur» des lignes 7-8 amorce la transition à l'hymne angélique (lignes 8-14). Le passage brusque de la troisième (lignes 1-7) à la deuxième personne (lignes 8-14) est à regarder comme un fait normal de style sémitique, n'offusquant nullement la conduction graduelle du *Sanctus*.

La formulation du *Sanctus* <2> (lignes 15-19) en Addaï, comme d'ailleurs dans toutes les anaphores syriaques, ressent manifestement de la *P^ešitta*. Nous remarquons en particulier que l'épithète divine *YHWH š^eba'òt* est rendue par l'expression *Maryà 'Alahà hayltàna* [Seigneur Dieu puissant] (ligne 15). La reconduction du *Sanctus* se fait par la reprise de la notion de puissance, référée aux créatures angéliques qui sont appelées «puissances célestes» (ligne 20). Par sa conduction et sa reconduction, homogènes et progressives, le *Sanctus* montre qu'il n'est nullement cette interpolation que certains critiques supposent.

Le *post-Sanctus* <3> (lignes 20-38) reprend et développe la louange en une anamnèse historico-salvifique de densité et fraîcheur non communes. On y remarque le langage archaïque d'une théologie monarchienne qui «n'a en tout cas rien d'agressif»⁴⁰ et qui attribue globalement au Père ce qu'une théologie technique et évoluée référera plus proprement au Fils.

Les lignes 36-38, par lesquelles se termine le *post-Sanctus* et avec lui toute la section anamnético-célébrative (lignes 1-38), représentent une ponctuation récapitulative analogue à celles que l'on rencontre dans les anaphores des *Constitutions Apostoliques* et de Jean Chrysostome⁴¹, mais qui prend ici l'allure d'une *doxologie*. En soi, la clause doxologique «... maintenant et en tout temps, et dans les siècles des siècles», suivie par le «Amen» des fidèles, peut s'expliquer tout simplement par le mécanisme de l'attraction par assonance, déclanché par la série de locutions célébratives (ligne 37; cf ligne 79). Certains commentateurs y voient le vestige d'une *ḥatimà* [sceau] juive, c'est-à-dire d'une césure mnémotecnico-récapitulative. S'il en était ainsi, nous aurions là une raison de plus pour faire abstraction des lignes 36-38. D'ailleurs elles voient un crochet verbal qui souligne l'agencement entre la section anamnético-célébrative et la section épyclétique. Ce crochet est représenté par le terme «miséricorde», qui figure à la ligne 35 («par les miséricordes abondantes de ta grâce») pour être repris aux lignes 39-41 («Toi, Seigneur, dans tes [nombreuses] miséricordes dont nous n'arrivons pas à parler...»).

4.2.2. La section épyclétique de l'anaphore (lignes 39-82)

Dans l'anaphore maronite dite *Šaràr* ou de Saint-Pierre Apôtre III, qui est la sœur jumelle d'Addaï, la transition à la section épyclétique se trouve renforcée, outre que par le cro-

³⁹ Par souci de fidélité au langage sémitique, je rends le couple sémantique *yd^p / tawdita* (= hébreu *ydh / todà*) avec *confesser / confession*. Mais on pourrait également traduire par *rendre grâces / action de grâces*, eu égard à la tradition grecque et latine.

⁴⁰ Ainsi écrivait B. BOTTE (*L'Anaphore Chaldéenne des Apôtres*, dans *Orientalia Christiana Periodica* 15 [1949] 266).

⁴¹ Pour l'anaphore des *Constitutions Apostoliques*, cf GIRAUDO, *In unum corpus* 272, n° 27a; pour l'anaphore de Jean-Chrysostome cf *ib.* 331, lignes 9-12. Pour une clause analogue de reprise juive, cf *ib.* 130, lignes 19-20.

chet verbal qu'on vient de rappeler, par l'appui de la particule logico-modale *hakil* [de la même manière, maintenant, c'est pourquoi, donc]. Dans cette prière nous lisons: «Toi *donc*, Seigneur, dans tes nombreuses miséricordes...»⁴².

Comme premier élément structurel de la section épiclétique nous rencontrons les *intercessions*, ou plus exactement l'*intercession unique* <4> (lignes 39-58). À première vue c'est surprenant, et on se demande pourquoi l'ancien rédacteur syro-oriental ait voulu ouvrir la section avec une pareille *intercession*. Toutefois, en l'examinant de près, on s'aperçoit que son choix est motivé par une intention thématique-structurale bien précise. Ici on est devant l'un de ces cas où structure et thème adhèrent parfaitement l'un à l'autre. Essayons de comprendre comment cela s'est fait.

Sur la base des miséricordes divines proclamées dans la section anamnético-célébrative, Dieu est prié de déployer ses miséricordes ineffables sur les pères défunts. Mais il y a ici plus qu'un simple memento des morts. En effet, ceux pour qui on demande à Dieu de «faire bonne mémoire⁴³», ce sont les pères «qui ont été agréables devant toi dans la commémoration du corps et du sang de ton Christ, que nous t'offrons sur l'autel pur et saint comme tu nous l'as enseigné» (lignes 42-46). En d'autres termes: on demande à Dieu de se rappeler, non pas de n'importe qui, mais bien de ces «pères droits et justes qui ont été agréables devant toi», notamment par leurs offrandes du mémorial qu'à présent la communauté rassemblée est en train d'accomplir. Ainsi la célébration eucharistique est immédiatement projetée et enracinée dans la tradition ininterrompue des pères, qui ont transmis l'enseignement du Seigneur jusqu'à la génération présente.

On peut remarquer, entre autres, que le verbe syriaque *ʿlp*, rendu dans notre traduction par «enseigner» (lignes 46 et 53), ne se limite pas à signifier l'enseignement proposé au disciple. De fait il connote l'action de «lier» ensemble des choses, en particulier des comportements, dans le but de «familiariser, dresser, former»; bref, pour créer une coutume. Ainsi le verbe, qui prend le sens de «persuader, ordonner», évoque un «enseignement contraignant»⁴⁴. Puis l'*intercession unique* continue jusqu'à l'énumération, par catégories, des pères qui, signés par le signe du baptême, furent associés dans la célébration de la même eucharistie (lignes 54-58).

À ce moment, sans nous laisser distraire par le dernier développement de l'*intercession unique* (lignes 47-58), nous découvrons la présence d'une articulation logico-théologique de grande envergure. En effet, à la mémoire demandée à Dieu en faveur des pères qui lui furent agréables dans la commémoration du corps et du sang du Christ (lignes 42-44), répond la déclaration par laquelle la communauté rassemblée notifie à Dieu qu'elle est en train de faire cette même commémoration (lignes 59-66). Malgré l'absence manifeste du *récit de*

⁴² Pour une lecture synoptique de l'anaphore de Saint-Pierre Apôtre III avec l'anaphore d'Addai, cf GIRAUDO, *La struttura letteraria* 323-334. L'édition critique de l'anaphore de Saint-Pierre Apôtre III a été faite par J.M. SAUGET dans *Anaphoræ Syriacæ*, PIO, Roma 1973, II/3, 273-323.

⁴³ Le terme syriaque *dukràna* correspond à l'hébreu *zikkaron*.

⁴⁴ En partant de la connotation originaria de «lien», la racine *ʿlp* signifie «associer, habituer» et, pour les animaux, «dompter». Dans notre cas, le verbe *ʿlp* (qui dans ses différentes formes signifie «enseigner» ou «apprendre») exprime le lien qui s'établit réciproquement entre maître et disciple, et qui par sa nature vise à instaurer une habitude de pensée et d'action.

l'institution, nous sommes autorisés à parler d'un *quasi-récit*, du moment que les lignes 59-66, étant bien plus qu'une normale *anamnèse*, fondent la déclaration anamnético-offertoriale avec le contenu de l'élément qui va se configurer assez rapidement comme véritable *récit*. C'est pourquoi nous qualifions ce double élément de «*quasi-récit + anamnèse*» <5+6>. Vérifions maintenant la base textuelle qui justifie pareille dénomination.

Le passage des eucharisties des pères à la célébration présente s'établit au moyen d'une double déclaration que la communauté «rassemblée» (ligne 61) fait par la bouche de son président. En premier lieu, avec un seul verbe au passé accompli formant la proposition principale, elle déclare: «Et nous aussi tes serviteurs... nous *avons reçu* (*qbl*)⁴⁵ dans la *tradition* [littéralement: dans le flux des générations] (*yubàla*)⁴⁶ la *figure* (*ṭūfsa*) qui [par ton Christ] vient de toi» (lignes 59-66). Ensuite, par une série de verbes au présent inaccompli, qui forment autant de propositions subordonnées à la principale, la communauté culturelle déclare: «car nous nous réjouissons et louons et exaltons et *commémorons* (*ʿhd*)⁴⁷ et célébrons et *faisons* (*bd*) ce *mystère* (*ràza*) grand et redoutable de la passion et mort et résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ» (lignes 63-66).

Nous y avons reconnu les composantes essentielles de l'*anamnèse* liturgique, c'est-à-dire la déclaration anamnétique, exprimée par le verbe «commémorer», et la déclaration offertoriale, ici confiée au verbe «faire», qui dit l'intensité de l'action oblatrice. Même si on ne parle pas d'«oblation», c'est néanmoins par rapport à elle que se déroule toute l'action liturgique, ainsi qu'il ressort, non seulement de la troisième intervention du dialogue invitatoire, mais encore des expressions qu'on lit aux lignes 45 et 68.

Nous avons donc reconnu que, si celle-ci est une *anamnèse*, elle est plus qu'une *anamnèse*⁴⁸, à cause de l'insistance sur la figure donnée et reçue dans la tradition. Ici le terme «figure»⁴⁹ doit être compris en tant que désignation certaine, quoique implicite, des signes sa-

⁴⁵ Le seul passé accompli dans tout le paragraphe est *qabbelnàn* [nous avons reçu]. Au point de vue syntactique, il représente la proposition principale («Et nous aussi... nous avons reçu la figure...»), dont le sujet est précisé par une relative au présent («[nous,] qui sommes rassemblés et nous tenons...»). À son tour, la proposition principale régit la longue subordonnée introduite par la conjonction *kad* [car].

⁴⁶ La racine *ybl*, qui est à l'origine du terme *yubàla* [tradition], évoque l'«écoulement abondant» de l'eau. En hébreu *yabàl* signifie «ruisseau, torrent, fleuve». Par rapport aux végétaux, l'hébreu *bul* (ou *y^ebùl*) signifie «production, récolte». En syriaque la même racine se réfère de préférence aux humains, qui se succèdent à travers le «flux copieux» des générations. Par conséquent, le terme *yubàla* prend aussi les sens apparentés de «propagation, génération, succession, tradition». En le rendant par *tradition*, on peut remarquer que le terme est moins technique que l'équivalent araméen construit sur la racine *msr* [transmettre] ou du syriaque construit sur une forme intensive de *šlm* [transmettre], qui sont les corrélatifs usuels de *qbl* [recevoir]. En revanche il rend, en pleine adhérence au contexte, l'idée de «succession», que les autres termes n'expriment pas. Pour le couple technique *qbl-msr* ou *qbl-šlm* [recevoir-transmettre], cf GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* 342¹²¹.

⁴⁷ En syriaque, le couple sémantique *ʿhd* / *ʿawhdàna* [commémorer / commémoration] alterne habituellement avec le couple *dkr* / *dukràna* (= hébreu *zkr* / *zikkaròn*) [faire mémoire / mémorial].

⁴⁸ La reconnaissance de ce paragraphe comme une normale *anamnèse* a conduit Bernard Botte à postuler, dans la couche rédactionnelle originale d'Addaï, l'existence du *récit de l'institution*. J'ai corrigé l'axiome de Botte («Impossible qu'une anaphore ait une *anamnèse* sans avoir le *récit de l'institution*») de la manière suivante: «Impossible qu'une anaphore ait une *anamnèse* sans avoir le *récit de l'institution*, ou l'équivalent du *récit de l'institution*» (pour les références à l'argumentation de Botte cf GIRAUDO, *La struttura letteraria* 333¹⁵).

⁴⁹ Le terme syriaque *ṭūfsa* est translittération du grec τύπος, avec valeur de signe sacramentel.

cramentaux, à savoir du pain et du calice. En fait ce sont eux qui en ce moment figurent réellement – car, au niveau sacramentel, le sont réellement –, le corps donné et le sang versé⁵⁰.

Tout en ne disposant pas encore du *récit de l'institution*, l'anaphore archaïque d'Addaï et Mari en détient en germe l'essentiel. Pour avoir une confirmation formelle de ce que nous venons de dire, il suffira de confronter cette portion centrale d'Addaï avec la portion homologue de l'anaphore fragmentaire transmise par un manuscrit du VI^e siècle⁵¹.

Sur la base de ces remarques, nous pouvons parler de *quasi-embolisme* ou *quasi-récit*⁵², non seulement par rapport à l'anaphore fragmentaire que nous venons de mentionner et dont on ne peut du reste rien dire, mais bien à partir de l'anaphore d'Addaï, dont nous savons avec certitude l'emploi ancien et ininterrompu dans l'Église d'Orient. La notion de *quasi-embolisme* ou *quasi-récit* se révèle fort précieuse pour en accréditer l'orthodoxie. Tout en n'ayant pas le *récit de l'institution*, que – jusqu'à preuve contraire – elle n'a jamais possédé, l'anaphore d'Addaï nous présente le *récit à l'état embryonnaire*, encore enveloppé par sa propre *anamnèse*, laquelle est de fait bien plus qu'une commune *anamnèse*. Encore une fois, l'attention prêtée à la forme littéraire de la prière eucharistique et à sa genèse se révèle féconde pour la théologie. Elle jette une lumière rassurante sur une question qui a intrigué et même scandalisé les liturgistes occidentaux et tous ces pasteurs qui, venus d'Occident, ne s'étaient point souciés de se dépuiller de leur *forma mentis* incapable de se mettre à l'école de la *lex orandi*.

Viennent ensuite l'*épiclese pour la transformation des offrandes* <7> (lignes 67-69) et l'*épiclese pour la transformation eschatologique des communicants* <8> (lignes 70-74). Dans sa formulation archaïque, la première composante épiclestique se limite à demander à Dieu le Père que son Esprit Saint «vienne... et qu'il repose sur cette oblation... et qu'il la bénisse et la sanctifie». La raison de cette demande, si dépouillée sur les lèvres de l'Église en prière, mais d'autant plus contraignante aux oreilles de Dieu, est amenée par la deuxième composante épiclestique, qui détaille les effets de réconciliation que la communion sacramentelle va produire en nous.

Dans l'énumération des effets salvifiques, on peut remarquer la demande «pour la grande espérance de la résurrection des morts» (ligne 72; cf *Ac* 26,6-8), où l'espérance destinée à s'affermir aussi bien que la résurrection déjà amorcée en nous possèdent une connotation eschatologique très marquée. La mention de la vie nouvelle «avec tous ceux qui ont été agréables devant toi» (ligne 74), que nous rencontrons au sommet du crescendo eschato-

⁵⁰ Ici les termes syriaques, que je rends par *figure* et *mystère*, ont des significations apparentées, mais non identiques. En effet le terme *figure* (*tùfsa*) se rapporte implicitement au pain et au calice, c'est-à-dire au corps et au sang sacramentels. Par contre *mystère* (*ràza*), qui a le sens de *sacrement* et de *mémorial*, renvoie explicitement à la mort et résurrection du Seigneur.

⁵¹ Cf GIRAUDO, *In unum corpus* 262. Pour l'analyse complémentaire menée sur cette anaphore fragmentaire, ainsi que sur un certain nombre d'anaphores qui présentent une formulation «anormale» du *récit de l'institution*, cf GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* 349-359.

⁵² Tandis que la notion de *quasi-embolisme* exprime la *greffe littéraire* du lieu théologique scripturaire de la demande alors qu'elle se manifeste à l'état initial, soit par la citation indirecte des paroles divines, soit par une référence allusive au moment de l'institution, par contre la notion de *quasi-récit* évoque un *récit* à peine esquissé, et donc encore en germe (cf GIRAUDO, *In unum corpus* 221.244). La notion de *quasi-embolisme* prélude à la notion d'*embolisme*, comprise comme figure littéraire pleinement réalisée.

logique, constitue une dernière allusion aux pères, dont nous avons reçu en héritage la célébration de l'eucharistie (cf lignes 42-46).

Sur ce crescendo eschatologique de la dernière demande se construit, comme d'habitude, la *doxologie épyclétique* <9> (lignes 75-82). Malgré la coupure littéraire, due à sa configuration de proposition autonome régie par des verbes célébratifs propres, la *doxologie* d'Addaï est raccordée au discours qui précède par l'expression «Et pour toute ton économie admirable envers nous» (ligne 75). Le terme syriaque *m^e dabranùta*, que nous rendons par «économie», est très dense. Composé à partir du sémitique *dabàr* [parole, événement], il exprime la capacité de gérer les événements au moyen de la parole efficace. Si pareil terme peut s'appliquer à quiconque, en bon économiste, sait régir avec clairvoyance sa propre maison, en plénitude il n'est dit que de Dieu, chez qui *dabàr* est inséparablement parole et fait. Suggestive est enfin l'expression «les bouches ouvertes et les visages découverts» (ligne 78), qui paraphrase la notion biblique de *παρηγορία* [liberté de parole, disposition relationnelle, confiance inconditionnée].

5. Le document romain, la «liturgie comparée» et le retour au magistère de la «lex orandi»

Après avoir signalé dans l'introduction l'intérêt des *Orientations pour l'admission à l'Eucharistie entre l'Église chaldéenne et l'Église assyrienne d'Orient*, nous voudrions expliciter, en guise de conclusion, en quoi et comment ce document romain a pu rendre à la *lex credendi* de l'Église de Rome le souffle vital de la *lex orandi* qui lui manquait depuis mille ans.

Il faut d'abord reconnaître que, *vu du dehors* de l'Église catholique, le document romain est la constatation d'une évidence, ou bien d'une lapalissade. Les fidèles de l'Église d'Orient auraient toutes les raisons d'ébaucher un petit sourire de compréhension débonnaire, comme s'ils voulaient dire: «Mais c'était si difficile à comprendre?».

Par contre, *vu du dedans* de l'Église catholique, en considération des événements qui ont accompagné et lourdement conditionné la systématique des «idées claires et distinctes», le fait même qu'on soit parvenu à cette reconnaissance est un vrai miracle, vraie œuvre de l'Esprit Saint. Nous pouvons maintenant affirmer que, par ce document, la théologie occidentale du deuxième millénaire se rend à l'évidence – mais avec les honneurs des armes –, comme si elle allait dire: «Nous avons exagéré avec nos certitudes absolues et inconditionnées, avec nos suspicions systématiques, avec nos exclusions faciles! Cessons donc de nous laisser guider uniquement par nos têtes pensantes, remettons-nous avec confiance à l'écoute de la *lex orandi*. Ce sera à elle de nous dire ce qu'est l'eucharistie et comment l'Église de toujours la fait». De leur côté «les pères droits et justes» des Chaldéens et des Malabares d'aujourd'hui se réjouissent, et avec une légitime fierté s'adressent à Dieu en disant: «Mais alors, nous ne nous étions pas du tout trompés lors de nos commémorations réitérées du corps et du sang de ton Christ!».

Le principe et le postulat énoncés par Baumstark, ainsi que l'attention portée à l'histoire des formes, qui s'annonçaient très prometteurs, ont tenu leurs promesses. Le liturgiste qui a su bénéficier de la méthode comparée doit maintenant se dresser en théologien, car le postu-

lat méthodologique – contrairement à ce que pouvait penser Baumstark – n'est que pour un temps limité, c'est-à-dire tant que dure une phase spécifique de la recherche.

Si, au point de vue de l'histoire, les théologiens de l'Église latine ont livré bataille les premiers, il faut reconnaître qu'aujourd'hui l'Église d'Occident montre une bonne docilité au magistère de la *lex orandi*. L'attention grandissante que, dans la formulation de ses nouvelles prières eucharistiques, l'Église de Rome prête de nouveau à l'*épiclèse* pneumatologique montre qu'enfin elle est en train de réapprendre à *respirer des deux poumons*, pour se placer sur la même longueur d'onde de cette perception riche et globale du mystère qui fait la fierté des Églises d'Orient.

Le fait que dans toutes les anaphores de la grande tradition, avec la seule exception du canon romain, l'*épiclèse pour la transformation des dons* suit le *récit de l'institution*⁵³, ne devra pas être considéré avec le regard myope de celui qui, au niveau de l'efficacité sacramentelle, craint un conflit de compétence entre le *récit de l'institution* et l'*épiclèse*. L'autorité des prières eucharistiques le rassure. Celles-ci, par leur vision globale et précise, savent affirmer l'efficacité absolue et totale des paroles de l'institution qui opèrent la *transsubstantiation* / μεταβολή, tout en faisant place à la demande pressante à Dieu le Père, afin que par l'envoi de l'Esprit Saint il porte à plénitude la *transsubstantiation* / μεταβολή; et inversement: elles arrivent à souligner toute l'importance de l'*épiclèse sur les oblats*, sans diminuer aucunement l'efficacité des paroles de l'institution.

Pour ce qui est du problème majeur posé par l'anaphore d'Addaï et Mari, à savoir l'absence du *récit de l'institution* avec les paroles du Seigneur, notre recherche sur la structure littéraire de la prière de l'alliance a abouti à la notion intermédiaire de *quasi-embolisme*, *quasi-greffe*, *quasi-récit*, pour décrire l'état germinal du *récit de l'institution*. Il est bon de remarquer que cette même notion a été reprise par le «commentaire» au document romain paru dans *L'Osservatore Romano* du 26 octobre 2001, qui s'exprime ainsi:

«Tous ces éléments [à savoir, les allusions précises au mystère eucharistique disséminées de manière eucologique] constituent un *quasi-récit* de l'Institution eucharistique»⁵⁴.

Mais il est un autre problème que le liturgiste ne saurait ignorer. Dans le document romain il est dit:

«Quand les fidèles chaldéens participent à une célébration assyrienne de la Sainte Eucharistie, le ministre assyrien est chaudement invité à introduire dans l'anaphore d'Addaï et Mari les paroles de l'Institution, selon l'autorisation exprimée par le Saint Synode de l'Église assyrienne d'Orient»⁵⁵.

Tout en reconnaissant la légitimité de ce souhait romain et la générosité du Saint Synode de l'Église assyrienne d'Orient qui depuis longtemps l'avait prévu⁵⁶, on peut tout de

⁵³ Pour un tableau synoptique des quatre structures anaphoriques, cf GIRAUDO, *In unum corpus* 265. Pour le cas spécifique de la soi-disant «première épiclèse» alexandrine cf *ib.* 379-380.392.

⁵⁴ «Ammissione all'Eucaristia in situazioni di necessità pastorale» (*L'Osservatore Romano* du 26/10/2001, p. 8).

⁵⁵ Cf *L'Osservatore Romano* du 26/10/2001, p. 7; texte français dans *La Documentation Catholique* n° 2265 du 03/03/2002, p. 213-214.

⁵⁶ C'était pour les raisons pastorales liées à l'inter-communion des fidèles, et donc en vue d'un futur accord avec l'Église catholique, que le Saint Synode de l'Église assyrienne d'Orient, réuni à Bagdad en 1978,

même se demander: «Si une Église a toujours célébré légitimement sans *récit de l'institution*, pourquoi devrait-elle maintenant l'insérer? En introduisant le *récit de l'institution* ne finira-t-elle pas par réduire l'anaphore d'Addaï et Mari à l'une des nombreuses anaphores existantes, en lui faisant perdre le parfum de la tradition primitive dont elle est le témoin privilégié et unique? Pourquoi enlever à "la perle de la *lex orandi* orientale" sa gloire et sa splendeur?».

Si par rapport à l'Église assyrienne d'Orient, qui a su garder avec un soin jaloux la conformation originaire de cette anaphore apostolique, nous prônons volontiers une célébration sans l'insertion du *récit de l'institution*, par contre, en pensant à l'Église chaldéenne et à l'Église malabare qui, bon gré mal gré, l'ont accueilli depuis des siècles, nous devons reconnaître que son insertion est non seulement légitime mais aussi significative; à une seule condition pourtant: que le *récit* soit inséré en harmonie avec la structure propre à l'anaphore chaldéenne. Cette structure, témoignée uniquement par l'anaphore d'Addaï et Mari ainsi que par sa sœur jumelle qu'est l'anaphore maronite de Saint-Pierre Apôtre III, est de toute évidence à dynamique épyclétique⁵⁷. L'insertion du *récit de l'institution* à l'intérieur du *post-Sanctus*, tel qu'elle figure aujourd'hui dans les missels catholiques tant de l'Église chaldéenne que de l'Église malabare, en dénature la structure originaire, puisqu'elle en modifie radicalement le code génétique, en transformant cette anaphore à dynamique épyclétique en une anaphore à dynamique anamnétique, à l'instar des anaphores antiochiennes⁵⁸.

Bref: voulons-nous insérer le *récit de l'institution* dans l'anaphore d'Addaï et Mari? Tout à fait d'accord, si nous l'insérons bien, dans un respect scrupuleux de sa structure anaphorique. Pour une telle insertion, ne peuvent nous aider ni l'anaphore de Théodore ni l'anaphore de Nestorius, qui, tout en ayant été influencées par l'anaphore d'Addaï, restent toujours des anaphores à structure antiochienne. L'aide et la lumière ne peuvent venir que de l'anaphore de Saint-Pierre Apôtre III. L'attention à ce témoin privilégié nous assure que la seule collocation possible du *récit de l'institution* dans l'anaphore d'Addaï et Mari est, non pas dans la *g^ehànta*⁵⁹ du *post-Sanctus* où on l'a maintenant placé, mais bien dans la *g^ehànta* qui commence par l'*intercession unique* en faveur des pères droits et justes, à savoir juste avant le paragraphe «Et nous aussi, Seigneur, tes serviteurs faibles et infirmes et misérables...». Si un jour les réviseurs décideront de se mettre à l'écoute de l'anaphore maro-

avait offert à ses prêtres la possibilité d'insérer le *récit de l'institution* dans l'anaphore d'Addaï et Mari. En fait, cette concession devançait de bien vingt-trois ans le document romain.

⁵⁷ La structure anaphorique syro-orientale (ou chaldéenne), à dynamique épyclétique, articule ses éléments de la manière suivante: 1) *Préface*; 2) *Sanctus*; 3) *Post-Sanctus*; 4) *Intercession unique*; 5) *Quasi-récit*; 6) *Anamnèse*; 7) *Épiclese sur les oblats*; 8) *Épiclese sur les communicants*; 9) *Doxologie*.

⁵⁸ La structure anaphorique syro-occidentale (ou antiochienne), à dynamique anamnétique, articule ses éléments ainsi: 1) *Préface*; 2) *Sanctus*; 3) *Post-Sanctus*; 4) *Récit de l'institution*; 5) *Anamnèse*; 6) *Épiclese sur les oblats*; 7) *Épiclese sur les communicants*; 8) *Intercessions*; 9) *Doxologie*.

⁵⁹ Par le terme *g^ehànta* [inclination] on désigne le paragraphe de l'anaphore chaldéenne que le prêtre récite incliné. L'ensemble de ces paragraphes révèle la couche la plus ancienne des formulaires anaphoriques. À côté de la *g^ehànta* nous rencontrons principalement le *kuššàpa* [supplication], qui représente la couche plus récente, ainsi que le *qanòna* [règle, canon], qui est une doxologie intermédiaire ou finale chantée.

nite⁶⁰, on peut être sûr que, même en présence de l'insertion du *récit*, l'ancienne *anamnèse* d'Addaï et Mari se verra reconduite sans regret à son rôle de normale, et pourtant toujours superbe, *anamnèse*.

En saluant et commentant le document romain, Robert F. Taft s'est ainsi exprimé: «Je considère ce document comme le plus remarquable du magistère catholique après Vatican II»⁶¹. Pour ma part, tout en partageant l'affirmation, j'oserais dire davantage: «Il s'agit du document magistériel le plus important après la promulgation du dernier dogme catholique, c'est-à-dire depuis 1950, lorsque Pie XII proclama le dogme de l'Assomption». Je m'explique.

Évidemment, on n'est pas devant la proclamation d'un nouveau dogme et, d'autre part, le genre littéraire du document romain ne peut pas être assimilé à la constitution apostolique *Munificentissimus Deus*. Néanmoins, dans ce cas, c'est l'importance du sujet traité à conférer au document un crédit théologique de premier ordre. Ici, en effet, en évoquant les conditions requises pour la validité de la prière eucharistique, on touche à la forme même du sacrement de l'eucharistie. Il est impensable qu'une déclaration si prenante pour la foi catholique ait pu être traitée à la légère, sans considérer et évaluer soigneusement toutes les implications historiques et dogmatiques du problème. Bien qu'il n'ait pas manqué de voix pour rabaisser l'importance du document, en l'attribuant à «un seul Dicastère qui, prévoyant d'éventuels dissentiments, a l'air de se mettre sous le couvert de l'autorité d'autres Dicastères et du Souverain Pontife lui-même»⁶², nous devons en reconnaître toute l'autorité⁶³.

Assurément, il se tromperait celui qui penserait que le document romain ouvre désormais la voie à la rédaction d'anaphores dépourvues des paroles de l'institution, ou, encore, pourvues d'une formulation – pour ainsi dire – libre et libérale de ces mêmes paroles. On sait bien que le *récit de l'institution* s'est imposé, dans sa pleine conformation, dans toutes les traditions anaphoriques, ainsi qu'il ressort clairement de l'ancienne anaphore de la *Tradition Apostolique*. Néanmoins, le fait que le document romain ait voulu reconnaître la vali-

⁶⁰ Dans la révision toute récente du Missel Chaldéen, le *récit de l'institution* vient d'être inséré à la suite du paragraphe «Et nous aussi, Seigneur, tes serviteurs faibles etc.» (cf *Taksa d'Raze...* [Rituel des Mystères Divins d'après l'usage de l'Église de l'Est des Chaldéens et des Assyriens], Rome 2006, 21-22). On doit reconnaître que, par ce choix, la structure à dynamique épyclétique d'Addaï est finalement respectée. Mais on peut tout de même se demander s'il n'aurait pas été mieux de l'insérer, plutôt qu'après, *avant* ce paragraphe, qui – bien que nous l'ayons défini «plus qu'une anamnèse», du fait qu'il comprend le *récit de l'institution* à l'état germinal – est une véritable *anamnèse* (cf nos lignes 59-66).

⁶¹ R.F. TAFT, *Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001*, dans *Divinitas* 47 (2004) 77 (traduction italienne de l'original anglais: *Mass without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001*, publié dans *Centro Pro Unione. Semi-annual Bulletin* 63 [2003] 16 et dans *Worship* 77 [2003] 483).

⁶² Ainsi s'exprime B. GHERARDINI, *Le parole della consacrazione eucaristica*, dans *Divinitas* 47 (2004) 168.

⁶³ Ici nous n'entrons pas dans la question concernant la qualification magistérielle du document, une question qui serait d'ailleurs intéressante à traiter. Pour nous faire une idée de la complexité d'une pareille évaluation, qu'il suffise de penser aux différentes interventions de la «Congrégation pour la Doctrine de la Foi» en vue de préciser le genre d'assentiment qu'on doit donner à la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* du 22/05/1994 (pour un aperçu de la question, cf E. CATTANEO, *Trasmettere la Fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 1999, 252-257).

dité et la parfaite «orthodoxie» de cette anaphore judéo-chrétienne qui, en raison de son grand âge, ne possède pas encore les paroles de l'institution, invite le théologien systématique à réfléchir et à réajuster, à l'école de la *lex orandi*, ses propres positions.

Enfin, n'oublions pas que, dans ce cas précis, le mérite d'avoir fait évoluer la théologie (*lex credendi*) revient à la liturgie (*lex orandi*), stimulée par une instance de pastorale œcuménique, puisqu'il s'agissait de permettre aux catholiques de l'Église chaldéenne, qui en situation de diaspora sont privés de leur prêtre, de recevoir l'eucharistie de la part d'un prêtre de l'Église assyrienne d'Orient.