

## DE LA CÈNE DE JÉSUS A L'ANAPHORE DE L'ÉGLISE

**L**E développement de la célébration eucharistique aux premiers siècles s'accomplit en trois étapes<sup>1</sup>. La première n'est autre que celle du Christ célébrant la Cène pendant un repas encadré des deux rites sacramentels. L'âge apostolique opéra ensuite une clarification en réunissant ces deux rites et en les rejetant à la suite du banquet. Ensuite, dès le second siècle, l'eucharistie se détacha du repas. Par ce processus assez rapide les problèmes des rapports de l'eucharistie et de son contexte initial étaient résolus. Mais qu'en était-il de sa prière et de ses formulaires ? De ce point de vue les temps évangéliques et apostoliques ne forment qu'une seule et même période, pour laquelle nous manquons de formulaire indubitablement eucharistique<sup>2</sup>. C'est seulement avec Justin, au II<sup>e</sup> siècle, que nous rencontrons quelques indications, sans obtenir pourtant de textes proprement dits<sup>3</sup>. Pratiquement c'est au III<sup>e</sup> siècle, ou mieux aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> qu'apparurent et se multiplièrent les liturgies eucharistiques. C'est donc sur l'ensemble de ces cinq siècles que se pose la question qui intéresse simultanément exégètes, liturgistes et théologiens : comment la Cène de Jésus prépara-t-elle l'anaphore liturgique et comment peut-on retrouver la Cène dans l'anaphore ou canon de nos messes<sup>4</sup> ?

1. Cf. HEINZ SCHÜRMAN, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, Münchener theologische Zeitschrift, 6 (1955), pp. 107-131 (publié de nouveau dans *Theologisches Jahrbuch*, herausgegeben von ALBERT DÄNHARDT, 1961, St Benno-Verlag, Leipzig, pp. 40-66).

2. On discute en effet la destination proprement eucharistique et même la date de *Didachè* IX-X.

3. I *Apologie*, ch. LXV-LXVII.

4. *Anaphore* est le nom du *canon* dans les liturgies orientales. On en usera fréquemment en raison de l'importance primordiale de ces liturgies pour le sujet traité ici.

Question importante et difficile. Pour y répondre, on recourra à l'élément commun privilégié de la liturgie eucharistique et du Nouveau Testament, le récit de l'institution : car il se présente de part et d'autre en des termes très proches. Mais, pour le comprendre, il faudra le situer dans son cadre, c'est-à-dire dans le contexte initial du repas et dans la structure liturgique de l'anaphore. Il sera enfin nécessaire d'en appeler à la liturgie juive de la table pour rapprocher les deux contextes, domestique et liturgique.

## I. LA CENE DE JESUS

Il faut donc préciser, à partir des ouvrages du Nouveau Testament, le cadre de la première Cène et le sens qu'elle y prit. Envisagée du point de vue de l'exégèse contemporaine, cette requête est complexe. On ne proposera ici qu'une réponse incomplète, orientée par les exigences du sujet.

Les quatre récits de la Cène, rapportés par Paul, Matthieu, Marc et Luc<sup>5</sup>, retiennent d'abord l'attention par leurs ressemblances. Tous situent l'institution du Christ au cours d'un dernier repas, tous relatent les deux rites du pain et de la coupe ainsi que les paroles sacramentelles, nuancées de quelques variantes. Tous enfin rattachent la Cène à la Passion : Paul rappelle au moins « la nuit où le Christ fut livré<sup>6</sup> ».

Cependant, des différences importantes permettent de discuter réciproquement ces récits et de les classer. Paul et Luc ont en commun de rapporter que les rites de la coupe et du pain furent séparés par l'intervalle du repas, « *postquam coenavit*<sup>7</sup> ». Seuls également ils conservent l'ordre de Jésus : « Faites ceci en mémoire de moi<sup>8</sup>. » Aussi les réunit-on en une seule famille, dont Paul aurait été le premier témoin, mais dont Luc, quoique plus tardif, serait peut-être le représentant le plus fidèle, appuyé sur une source plus primitive<sup>9</sup>. Par contre les récits de Matthieu et de Marc manifesteraient un

5. 1 Cor 11, 23-26 ; Mt 26, 26-29 ; Mc 14, 22-25 ; Lc 22, 15-20.

6. 1 Co 11, 23.

7. 1 Co 11, 25 ; Lc 22, 20.

8. Paul le donne pour les deux rites ; Luc pour le seul rite du pain.

9. On se reportera notamment au premier et au second volumes de l'œuvre fondamentale de HEINZ SCHÜRMAN, *Der Paschamahlbericht Lk 22* (7-14), 15-18. I. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7-38, Münster, Westf., 1953 ; *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20. II. Teil...*, 1955.

premier travail de stylisation : supprimant l'intervalle du repas, ils rapprochent en effet les deux rites, mettent les gestes en parallèle et renvoient les paroles eschatologiques après la consécration.

Ces remarques sont obviees. Mais des observations complémentaires révèlent bientôt un problème propre à Luc. Les trois Synoptiques ont bien en commun de faire accompagner le repas eucharistique d'un discours d'adieu<sup>10</sup> et de l'introduire par le récit des préparatifs de la Pâque<sup>11</sup>. Mais, chez Luc, le discours a plus d'originalité : plus riche, il place en outre différemment l'annonce de la trahison. Surtout, Luc a en propre de placer avant les deux rites sacramentels une déclaration pascale et une première coupe. Il rattache enfin à cette coupe le thème eschatologique que les deux autres renvoyaient après le rite eucharistique. Aussi sa narration, plus longue et plus complexe que les autres, est un document à part.

On devine les questions posées par ce donné, notamment par le texte long de Luc. A elles seules elles mériteraient un exposé propre. On ne cherchera pourtant pas à le faire ici. Il suffira de rappeler qu'après les études de J. Jeremias<sup>12</sup> et de H. Schürmann<sup>13</sup> le texte long de Luc a retrouvé, malgré certaines nuances, la confiance des exégètes. De notre point de vue propre ce qu'il importe de considérer dès l'abord c'est plutôt la portée liturgique des divers récits néo-testamentaires et les conclusions qu'il convient d'en tirer pour la Cène de Jésus.

On a souvent pensé que la conservation et la transmission de ces récits, avec leurs différences, proviendraient directement de la pratique cultuelle. Ils relèveraient ainsi d'une tradition propre. De ce point de vue on a noté leur brièveté, le schématisme de leur narration et le parallélisme dans la description des deux rites. Il n'y a pas du reste de contre-indication à une tradition liturgique des récits de la Cène : n'admet-on pas couramment que les péricopes évangéliques, appartenant à divers genres littéraires, répondent à divers besoins de l'Eglise ? De toute évidence le récit de l'institution intéresse particulièrement la vie liturgique de l'Eglise. Il convenait bien à l'assemblée eucharistique, comme d'autres passages évangéli-

10. Mt 26, 20-25, 30-35 ; Mc 14, 17-21, 26-31 ; Lc 22, 21-38.

11. Mt 26, 17-19 ; Mc 14, 12-16 ; Lc 22, 7-13.

12. JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahls Worte Jesu*, 3<sup>e</sup> éd., Göttingen, 1960.

13. On ajoutera à l'ouvrage et à l'article déjà cités : *Der Abendmahlsbericht Lucas 22, 7-38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung*, Paderborn, 1957.

ques étaient faits pour la préparation baptismale. Toutefois ce récit, tout en étant la norme d'un rite, était d'abord la narration d'un événement dans sa singularité. Dès lors sa transmission ressortissait autant des lois générales de l'histoire que de celles de la liturgie. Aussi bien, avant de relever de l'une ou de l'autre, il appartenait à la prédication primitive. C'est ainsi que sa recension initiale, dans l'épître aux Corinthiens, ne diffère guère de la tradition des premières apparitions. En tout cas l'introduction était la même<sup>14</sup>. Il n'est donc pas surprenant que l'exégète contemporain J. Jeremias — qui insista sur la stylisation liturgique des récits de la Cène et qui pour une bonne part est resté fidèle à cette orientation malgré les critiques de H. Schürmann — avoue franchement aujourd'hui qu'« au commencement il n'y eut pas la liturgie, mais le récit historique<sup>15</sup> ». Il serait en effet difficile de déterminer les différences qui distingueraient ici tradition liturgique et transmission évangélique commune. Mais on observera que le même H. Schürmann, réticent à l'idée d'une spécificité de la tradition liturgique dans l'Évangile, s'attache à déceler la destination liturgique des récits de la Cène<sup>16</sup>. C'est la manière actuelle de traiter de leur signification liturgique.

Dans cette perspective, le récit de Paul et celui de Luc 22, 19-20 apparaissent comme les témoins de la structure primitive : car, tout en racontant d'un trait les deux rites, ils tiennent à rappeler que la fraction du pain et la consécration de la coupe furent séparées par le repas ; ils reflètent ainsi la pratique juive qui ouvre le banquet en bénissant le pain et l'achève par l'action de grâces sur la coupe. Le témoignage de Paul est ici d'autant plus significatif qu'au moment où il rappelle ce fait, il montre que la communauté de Corinthe s'était affranchie de cet usage et mettait déjà le repas proprement dit avant les deux rites eucharistiques. Postérieurs, les récits de Marc et Matthieu se libèrent de la structure primitive et font déjà juxtaposer par le Christ la bénédiction du pain et celle

14. 1 Co 15, 3 :

Tradidi enim vobis in primis  
quod et accepi  
quoniam Christus mortuus est

1 Co 11, 23 :

Ego enim accepi a Domino  
quod et tradidi vobis  
quoniam Dominus Jesus in qua  
nocte tradebatur

15. *Die Abendmahls Worte Jesu*, p. 185.

16. C'est surtout le second volume (*Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20*, pp. 144-149) qui souligne l'indémontrabilité d'une transmission proprement liturgique. Quant à la destination liturgique des divers récits on la notera à plusieurs reprises, soit dans ce même volume (p. 142 ss.), soit dans l'introduction et les notes de l'ouvrage résumé, publié en 1957 et cité ici à la note suivante.

du vin ; en outre, ils n'ont même plus un détail pour le repas proprement dit. Ils seraient donc l'écho d'un stade liturgique nouveau, eucharistie chrétienne pleinement constituée, indépendante de tout repas. Quant au texte long de Luc, qui place une déclaration pascale et une première coupe avant l'eucharistie, il pourrait signifier un retour d'intérêt aux origines pascales ; il refléterait en outre la pratique de communautés judéo-chrétiennes célébrant une Pâque juive transposée et simplifiée. Un rite pascal, repas de fête sans agneau et signalé par la première coupe, aurait précédé l'eucharistie chrétienne : pratique réservée d'abord à la fête de Pâques et étendue peut-être au dimanche<sup>17</sup>. Un dernier stade de la pratique primitive pourrait avoir été conservé, si l'on fait droit à l'hypothèse de H. Schürmann, par le premier état de Luc 22, 16-18. Selon cette interprétation, en effet, ce texte, avant d'avoir été ajouté comme introduction pascale à l'eucharistie, n'aurait été d'abord qu'une forme primitive de récit d'institution de la Cène : écho d'une célébration où le rite du calice, sans exclure celui du pain, aurait été privilégié au point que sa « prière eucharistique » aurait déjà valu pour les deux éléments<sup>18</sup>.

Ainsi, aujourd'hui comme autrefois, l'exégèse éclaire les récits néo-testamentaires de la Cène par la liturgie. Mais, au lieu d'y voir l'écho de formulaires utilisés par les premières anaphores, donc des restes d'une liturgie analogue à la nôtre, elle y verrait les essais du passage de l'histoire à la liturgie et, en vertu d'une théorie sur les péricopes évangéliques, la source évangélique de ces premières liturgies et leur reflet. Les communautés primitives retenaient de l'histoire ce qui allait à inspirer et à légitimer la pratique cultuelle.

Telles sont quelques-unes des hypothèses contemporaines. Il fallait les signaler. Mais revenons à l'essentiel et demandons-nous quelle idée il est légitime de se faire de la liturgie de la première Cène. Quel en fut le cadre ? Quelle fut la bénédiction prononcée par Jésus ? Quelle signification prirent les deux rites sacramentels du pain et du vin ? Et que demanda Jésus en disant : « Faites ceci en mémoire de moi ! » ?

#### *Le cadre pascal de la Cène.*

Qu'on le veuille ou non, il est impossible d'apporter quelques précisions sur ces thèmes si l'on fait abstraction du repas au cours duquel fut instituée l'Eucharistie. Il faut donc ou-

17. *Der Abendmahlsbericht Lucas 22, 7-38 als Gottesdienstordnung...*, pp. 25-32.

18. *Ibid.*, pp. 30-31, 97.

vrir la question : le Christ l'a-t-il célébrée au cours de la Pâque ou durant un repas de fête ?

Disons-le d'emblée : sur la question de la Pâque du Christ, l'exégèse contemporaine fait de nouveau le chemin parcouru par l'Eglise primitive. Celle-ci, dans la tradition paulinienne notamment, ne retint d'abord que le principal, les deux rites nouveaux. Puis, soit fidélité à l'histoire, soit intérêt liturgique, elle les fit précéder du récit pascal, comme l'atteste le texte long de Luc et comme celui de Marc autorise à le penser<sup>19</sup>. Bien plus, les trois Synoptiques s'accordèrent à rappeler que le Christ fit préparer la dernière Pâque. La communauté primitive revenait ainsi progressivement au contexte pascal de la Cène. Il en est de même, semble-t-il, de l'Eglise d'aujourd'hui. Sensibilisée à l'aspect pascal du mystère du salut, attentive à ce qui rapproche Israël et l'Eglise, préoccupée d'une catéchèse qui unisse les deux temps de l'alliance, elle s'interroge devant ce repas qui fut un instant privilégié de la rencontre. Jamais elle n'a comparé avec autant de précision la Pâque juive et la Cène de Jésus : elle dispose aujourd'hui des travaux universellement estimés de G. Dalman, H. L. Strack, P. Billerbeck et J. Jeremias<sup>20</sup>. Jamais on n'a vu autant d'hypothèses pour concilier le calendrier synoptique de la Passion et celui de l'Evangile de Jean<sup>21</sup>. Certes, le résultat définitif n'est pas acquis et la difficulté principale, celle même du calendrier, garde son énigme. Mais la recherche continue. L'aspect pascal de la Cène, attesté par la narration des préparatifs selon les Synoptiques et par l'ouverture du repas selon Luc, ne peut pas être réduit à un revêtement inventé par la communauté judéo-chrétienne. Il faut faire droit sans doute aux exigences de « l'histoire des formes ». Mais il semble qu'on y réussisse en admettant que les premiers récits, soucieux de l'essentiel, n'ont retenu que le rite de Jésus, et qu'ensuite ils ont ajouté les textes de la tradition pascalle. Tout n'est pas clair pour

19. H. SCHÜRMAN, *Der Paschamahlsbericht Lk 22 (7-14), 15-18*, pp. 10, 119-120. S. DOCKX, O.P., esquisse une autre voie à partir de Marc (*Le récit du repas pascal. Marc 14, 17-26, Biblica 46* [1965] pp. 445-453).

20. GUSTAV DALMAN, *Jesus-Jeschua*, Leipzig, 1922 ; H. L. STRACK, *Pesahim. Der Mischnatraktat Passafest mit Berücksichtigung des Neuen Testaments und der jetzigen Passafeier der Juden*, Leipzig, 1911 ; H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. IV-1, pp. 41-76 ; J. JEREMIAS, *loc. cit.*

21. Après les hypothèses de D. Chwolson et de P. Billerbeck (cf. W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice*, 1931, pp. 122-127), les discussions Heawood, Torrey, Zeitlin (*Jew. Quart. Rev.* XLII (1951), pp. 37-50, 237-260), il faut tenir compte de l'hypothèse d'ANNIE JAUBERT, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957.

autant, mais le récit des préparatifs de la Pâque et le texte long de Luc restent entre nos mains comme la « lectio difficilior », dont il ne faut pas s'éloigner. Et l'histoire littéraire du récit de Marc, récemment esquissée, semble le confirmer<sup>22</sup>.

Le caractère pascal de la Cène éclaire du reste plusieurs données évangéliques. Pour célébrer ce repas, Jésus et ses apôtres, comme l'exigeait la manducation de l'agneau pascal, avaient quitté Béthanie et s'étaient rendus à l'intérieur de la ville<sup>23</sup>. C'était « le premier jour des azymes, où l'on immolait la Pâque<sup>24</sup> ; « le soir était tombé<sup>25</sup> ». Les convives « étaient étendus<sup>26</sup> » : ils « trempaient » dans le plat<sup>27</sup>. Sur le pain et le vin Jésus prononça des paroles rituelles dont le style rappelait celui des paroles de la Pâque sur l'agneau, l'azyme et les herbes amères<sup>28</sup>. Le repas finit sur un chant de psaumes (ὕμνήσαντες) qu'on identifie communément avec le *Hallel*<sup>29</sup>.

Mais c'est surtout l'ordonnance du repas qui devient plus intelligible. Les deux positions de la parole eschatologique de Jésus, selon Marc et Matthieu d'une part et selon Luc de l'autre, ne sont plus contradictoires<sup>30</sup>. Car la célébration de la Pâque ouvre deux fois sur des perspectives d'avenir, sur l'espérance de participer à de nouvelles festivités pascales. Les deux moments sont également naturels. Une première fois, à l'ouverture même du repas, dans la *birkat gh'ullah* ou bénédiction de la rédemption, les convives remercient Dieu d'être parvenus à cette Pâque et demandent la même faveur pour les années qui viendront<sup>31</sup>. La dernière fois,

22. S. DOCKX, *loc. cit.* On regrettera la brièveté de cet article pénétrant et neuf.

23. Mc 14, 16-17.

24. Mc 14, 12. Cette notation, qui peut faire difficulté, est expliquée par STRACK-BILLERBECK, *loc. cit.*, II, pp. 813-815.

25. Mc 14, 17 ; Mt 26, 20.

26. Mc 14, 18.

27. Mt 26, 23 ; Mc 14, 20 ; Lc 22, 21 ; Jn 13, 26. On peut mettre ce geste en rapport avec la question de l'enfant dans la nuit de la Pâque, selon la Mišnah : « Les autres nuits nous "trempions" une fois (= à l'entrée du repas), cette nuit-ci, deux fois (= à l'entrée et pendant le repas proprement dit) ». Le texte traditionnel du *sédèr* accentue encore la différence et fait dire : « Les autres nuits, nous ne trempions jamais » (*én ânu maṭbilin aphilû pa'am éḥat*).

28. MIŠNAH, *Pešahim*, VII, 5.

29. Mt 26, 30 ; Mc 14, 26. A. Schlatter voit ici une allusion claire au repas pascal (*Der Evangelist Matthäus, seine Sprache, sein Ziel, seine Selbstständigkeit*, Stuttgart, 1929, p. 745).

30. Mt 26, 29 ; Mc 14, 25 ; Lc 22, 16.

31. DAVID GOLDSCHMIDT, *The Passover-Haggadah : its Sources and History*, Jérusalem, 1960, pp. 126 et 83.

avant la fin du banquet et le départ des convives<sup>32</sup>. C'est à cette dernière incidence, à la fin du repas, que recourt aujourd'hui V. Daube pour éclairer le texte de Matthieu<sup>33</sup>. Mais c'est à la première, c'est-à-dire à la bénédiction de la rédemption, qu'ont pensé plusieurs autres interprètes pour éclairer Luc 22, 16-18<sup>34</sup>. Car, même si les termes actuels de cette prière n'étaient pas encore totalement fixés, il est pourtant probable qu'ils exprimaient déjà la double attitude par rapport à laquelle Jésus prend position, la joie de célébrer cette Pâque et l'espoir d'en célébrer d'autres. Il confie en effet son désir de fêter cette Pâque ; mais il ajoute qu'elle sera pour lui la dernière avant la consommation.

En conséquence, la première coupe de Luc ne serait pas la première du *sédèr* pascal, c'est-à-dire celle du *quidduš*, comme on l'écrit souvent<sup>35</sup>, mais plutôt, en raison des paroles du Christ qui la précèdent et l'accompagnent, celle qui suit la bénédiction de la rédemption et précède immédiatement le repas<sup>36</sup>. Quant au rite propre au Christ, la fraction du pain, il est doublement signalé dans le Nouveau Testament : il suit la première coupe, selon Luc ; il précède le repas, selon Paul et Luc. Il semble donc que le Christ l'ait fait coïncider avec la bénédiction et la fraction du pain azyme par lesquelles commence le repas de la Pâque<sup>37</sup>. Par contre, selon Paul et Luc, la coupe eucharistique fut bénie « après le repas ». Or, ces mots « bénir après le repas » sont précisément les termes

32. Après la *birkat ha-sir* et la quatrième coupe, la dernière bénédiction (D. GOLDSCHMIDT, *loc. cit.*, p. 135 ; LOUIS LIGIER, s.j., *Textus selecti demagna oratione eucharistica addita Haggadah Paschae et nonnullis Judaeorum benedictionibus*, 2<sup>e</sup> éd., Rome, p. 129). Cette bénédiction se trouve même au rite yéménite (JOSEPH KAFIH, *Séphèr Agadta d-Pisha ke-minhag 'olé Teman*, Jérusalem, 1959, p. 133).

33. *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956, pp. 330-331.

34. G. DALMAN, *loc. cit.*, p. 119 ; JOSEF SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*, 4<sup>e</sup> éd., Regensburg, 1960, pp. 321-322 ; STRACK-BILLERBECK est moins net ; néanmoins le commentaire s'y réfère pour éclairer la prophétie eschatologique de Jésus (*Loc. cit.*, II, p. 256).

35. STRACK-BILLERBERCK, *loc. cit.*, IV-1, p. 75 ; HANS KOSMALA, *Hebräer - Essener - Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung*, Leiden, 1959, p. 177. Le *quidduš* est le rite par lequel on consacre à Dieu un jour de fête ou de sabbat. La coupe de *quidduš* est la première du *sédèr* de la Pâque.

36. J. M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, *De missa rituum orientalium*, Rome, 1930, p. 415 ; on trouvera le texte de la *birkat gh'ullah* dans D. GOLDSCHMIDT, *loc. cit.*, p. 126 ; *Textus selecti*, p. 119.

37. STRACK-BILLERBECK, *loc. cit.* ; D. GOLDSCHMIDT, *loc. cit.*, p. 127 ; *Textus selecti*, p. 120.

techniques de la prière d'action de grâces faite sur la troisième coupe de la Pâque<sup>38</sup>. On l'appelait aussi « coupe de bénédiction », formule que Paul applique précisément aussi au calice eucharistique<sup>39</sup>. Il n'est donc pas surprenant que la majorité des interprètes identifient le calice sacramentel de Jésus avec la troisième coupe de la Pâque juive<sup>40</sup>.

De plus, si l'on s'en rapporte à l'étude pénétrante de Hans Kosmala, il est possible de préciser encore cette identification, sa portée théologique et le moment de la parole sacramentelle : « Cette coupe est la nouvelle alliance<sup>41</sup>... » Le point de départ de cette hypothèse n'est autre que cette parole sur le calice. Selon Paul et Luc, Jésus n'a pas dit que c'était « son sang », mais « la coupe » elle-même qui « était répandue » ; et, selon Marc, il ajouta qu'elle était destinée « aux multitudes<sup>42</sup> ». Devant ces données les exégètes contemporains pensent couramment que Jésus se considérait alors comme accomplissant l'oracle du Serviteur d'Is. 53, 8-12. Mais, fait observer Kosmala, le texte d'Isaïe n'a aucun des deux termes évangéliques : ni ὑπὲρ πολλῶν, mais ἀνθ' ὧν ; ni l'hébreu *šaphak*, équivalent de ἐκχύνναι, mais 'arah qui signifie seulement « vider, dépouiller ». Il faut donc cesser d'invoquer la prophétie du Serviteur. Et Kosmala propose d'en appeler plutôt, dans le rite de la Pâque, aux versets psalmiques et prophétiques qui, après la bénédiction de la troisième coupe, gravitent autour de ce que l'on appelle « la coupe d'Elie<sup>43</sup> ». Cette coupe, aujourd'hui secondaire<sup>44</sup>, n'en garde

38. MIŠNAH, *Berakot* VI, 6 (et III, 4) ; cf. H. KOSMALA, *loc. cit.*, p. 179.

39. 1 Co 10, 16 ; STRACK-BILLERBECK, *loc. cit.*, IV-2, pp. 628-631 ; ROBERTSON-PLUMMER, *The first Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edinburgh, 1911, p. 211 ; J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, 10<sup>e</sup> éd., Göttingen, 1925, pp. 256-257 ; H. D. WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther*, 5<sup>e</sup> éd., Göttingen, 1948, p. 60 ; E. B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1934, p. 238 ; J. HÉRING, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Paris-Neuchâtel, 1949, p. 84 ; D. DAUBE, *loc. cit.*, p. 330 ; H. KOSMALA, *loc. cit.*, p. 180, etc...

40. Cf. H. SCHÜRMAN, *Lk 22,19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung*, *Biblica*, 32 (1951), p. 535, note 1.

41. HANS KOSMALA, *loc. cit.*, pp. 174-191 et 393-394.

42. Lc 22, 20 (cf. 1 Co 11, 25) ; Mc 14, 24 (Mt 26, 28) ; H. KOSMALA, *loc. cit.*, pp. 174-175, 181.

43. Voici les principaux versets : Ps 79, 6-7 (Jer 10, 25), 69, 25 (plus, parfois, vv. 23-29) ; Lam 3, 66 ; Os 9, 14 ; So 3, 8 (cf. D. GOLDSCHMIDT, *The Passover Haggadah*, p. 130 ; *Textus selecti*, pp. 124-125 ; H. KOSMALA, *loc. cit.*, pp. 184-185). Le nombre des versets varie selon les rites (M. M. KASHER, *Haggadah Selemah*, Jérusalem, 1960, pp. 177-180).

44. Elle n'est ni bénie ni bue par les convives, mais réservée au prophète. Il n'en est pas question dans le *Sédèr R. 'Amram* ni dans le

pas moins son importance. Elle symbolise la venue du Règne et le châtement des nations qui ne connaissent pas le vrai Dieu et persécutent Israël. De là les versets : « Répands ta fureur sur les païens, eux qui ne te connaissent pas, sur les royaumes, eux qui n'invoquent pas ton nom<sup>45</sup>. » On devine l'hypothèse de l'auteur. Jésus, qui venait de prononcer l'action de grâces sur la troisième coupe, aura tendu ce calice aux apôtres, et, avant que ceux-ci n'entonnent les versets de la colère sur les païens, il substitua sa bénédiction : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, laquelle va être répandue pour les multitudes<sup>46</sup>... » La coupe de la colère devenait calice de bénédiction pour tous, y compris les nations. Dans la Pâque nouvelle, Dieu n'anéantit pas les païens qui l'ignorent, mais se révèle à eux par son Fils et le livre pour leur rédemption.

Certes, cette interprétation n'est qu'une hypothèse. Elle a pourtant ses arguments, notamment les indications par lesquelles l'auteur confirme l'antiquité du rite. On nous dispensera de les résumer. Qu'il suffise de signaler leur signification. En soulignant l'attente de la manifestation eschatologique à la fin de l'action de grâces, elle interdit d'identifier simplement cette prière avec la *birkat ha-mazon* de tout banquet de fête : elle lui restitue sa valeur propre, pascale. Du point de vue des origines chrétiennes, d'autre part, cette interprétation, qui rattache l'attitude chrétienne à l'égard des païens à un geste sensible du Christ transformant la coupe de la colère en calice de bénédiction, touche à un thème essentiel et peut éclairer la force de pénétration initiale du christianisme. Elle explique aussi comment dès l'abord la prière eucharistique fit une place si importante à la miséricorde de Dieu pour les peuples et à sa révélation aux païens qui l'ignorent. La *Didachè* et plus tard la prière eucharistique de Sérapion rendent grâces en effet pour la révélation universelle de Dieu<sup>47</sup>.

*Siddur R. Saadja Gaon* (D. GOLDSCHMIDT, *The Passover Haggadah*, p. 62). Cependant M. M. Kasher assure que les versets étaient déjà prononcés à l'époque du Talmud, selon R. Yehudah (*loc. cit.*, p. 177, n. 1).

45. Ps. 79, 6.

46. H. KOSMALA, *loc. cit.*, p. 186.

47. On sait que les textes eucharistiques, surtout ceux des anaphores orientales, sont dispersés en des éditions diverses, incomplètes, souvent épuisées et d'accès difficile. On nous permettra donc de les citer ici d'après le recueil établi pour les étudiants de l'Université pontificale grégorienne et de l'Institut pontifical oriental : LOUIS LIGIER, S. J. *Textus selecti de magna oratione eucharistica, addita Haggadah Paschae et nonnullis Judaeorum benedictionibus*, 2<sup>e</sup> éd., Rome, 1965 (Depositio Libri, 4, Piazza della Pilotta). Ici, p. 5 ; p. 94.

Les anaphores des « XII Apôtres » et de « saint Jean Chrysostome » introduisent le récit de l'institution en citant le verset johannique « Dieu a tellement aimé *le monde...* », et en signalant dans cet amour la théophanie de Dieu chantée par le *Sanctus* chrétien<sup>48</sup>. L'anaphore byzantine de « saint Basile », qui récapitule les deux temps de l'alliance, commence par remercier le Père de « nous avoir donné la connaissance de sa vérité<sup>49</sup> ». Enfin l'anaphore nestorienne « d'Addai et Mari », dans sa troisième *gh'anta* — dont il faudra reparler —, prie pour les peuples et demande que le Père se fasse connaître d'eux<sup>50</sup>. En ce sens, si l'anaphore a peu d'allusions aux rites de la Pâque juive, il faut noter qu'elle souligne le thème de la bénédiction divine élargie aux dimensions de l'univers.

### *La bénédiction prononcée par Jésus.*

Dans ce contexte de repas, les gestes de Jésus. — prenant le pain ou la coupe, rompant, distribuant — s'expliquent d'eux-mêmes<sup>51</sup>. Mais l'un d'eux, la bénédiction, prononcée sur chacun des éléments, reste à son mystère. Evidemment elle ne se réduit pas aux paroles présentant les deux éléments ; mais, en l'absence tout détail, il est difficile d'apporter quelque précision. Toutefois, si l'on tient compte du cadre liturgique du repas juif, un point est aussitôt acquis. Il est impossible d'identifier la bénédiction du pain et celle de la coupe. Dans la liturgie de la Pâque, en effet, la bénédiction du pain azyme est fort brève : elle ne fait qu'ouvrir le repas. Au contraire, l'action de grâces sur la coupe est longue : elle comportait alors trois péricopes<sup>52</sup>, notamment la péricope centrale qui lui conférait son sens de confession des bienfaits de l'alliance et de remerciement. Les termes *nodèh* et *modim*<sup>53</sup> lui donnent

48. *Textus selecti*, pp. 16 et 20.

49. *Ibid.*, p. 24 ; F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*. I. *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 322.

50. *Textus selecti*, p. 72. Cf. anaphore *šarar*, *ibid.*, pp. 75-76.

51. Il reste, entre autres difficultés, que Jésus n'ait employé qu'une coupe pour tous. H. Schürmann explique bien les raisons de cette exception.

52. La quatrième péricope fut ajoutée après la chute du Temple, à l'occasion d'un bienfait reçu de Dieu au cours d'une bataille contre les Romains (*Talmud de Jérusalem*, I, 8, trad. M. SCHWAB, p. 23 ; STRACK-BILLERBECK, *loc. cit.*, IV-2, p. 634).

53. *Nodèh* est l'incipit de la 2<sup>e</sup> péricope ou action de grâces [= nous rendrons grâces]. *Modim* est dans la clausule (racine *yâdâh*, *le-hodot*). On notera que la formule *anaḥnu modim lakh* [nous te rendons grâces] est déjà dans la bénédiction du roi David (1 Chr 29, 13).

ce sens et définissent ainsi cette péricope et l'ensemble de la bénédiction. La précision de Matthieu et de Marc écrivant que Jésus prononça une « bénédiction » (εὐλογήσας) sur le pain et une « action de grâces » (εὐχαριστήσας) sur la coupe rend donc parfaitement compte de ce contexte<sup>54</sup>. Quant à Paul et à Luc, qui ne décrivent qu'une fois les gestes de Jésus à l'occasion du rite du pain, ils emploient dès l'abord le mot susceptible de s'accommoder aux deux rites, action de grâces, εὐχαριστεῖν<sup>55</sup>. En effet εὐχαριστεῖν, souvent synonyme d'εὐλογεῖν dans le Nouveau Testament<sup>56</sup>, inclut la signification de ce dernier. Comme lui il signifie la simple bénédiction qui salue, comble d'hommages et de vœux ; mais, en raison de sa racine sémitique, il exprime en propre la confession du Dieu de l'Alliance, de ses bienfaits ainsi que l'action de grâces qu'il mérite. A ce titre, l'Eucharistie implique une mémoire de la révélation et des bienfaits de Dieu. Seule la bénédiction du calice eut ce sens. Mais il reste qu'antérieurement Jésus avait prononcé une bénédiction propre au pain, distincte du mot par lequel il le tendit ensuite aux apôtres.

Comment formula-t-il ces deux bénédictions ? Sous prétexte que les documents n'en disent rien, gardons-nous de penser qu'il se contenta des formules coutumières. La liturgie juive permettait alors au président d'inventer sa prière pourvu qu'il en sauvegardât le thème : ainsi faisaient, un siècle après le Christ, R. Tarphon et R. Akiba pour la fameuse *birkat gh'ullah* ou bénédiction de la rédemption<sup>57</sup>. Pourquoi donc Jésus n'aurait-il pas usé de la même faculté ? En tout cas, les évangiles attestent la liberté de sa prière devant son Père. Ils nous ont rapporté, outre le Notre-Père, plusieurs bénédictions et prières qui n'ont rien de synagogaal<sup>58</sup>. Après la résurrection, du reste, les disciples d'Emmaüs purent le « reconnaître à la fraction du pain » : formule qui ne signifie pas seulement le geste, mais la prière qui l'accompagnait. Il est donc vraisemblable qu'à la Cène comme au cours des repas antérieurs Jésus eut une formule particulière pour bénir le pain qu'il rompit<sup>59</sup>. Mais tout donne à penser que c'est dans l'action de grâ-

54. Mt 26, 26-27 ; Mc 14, 22-23.

55. I Co 11, 24 ; Lc 22, 19.

56. La synonymie apparaît notamment dans les récits de la multiplication des pains : εὐλογεῖν (Mt 14, 19 ; Mc 6, 41 ; Lc 9, 16) ; εὐχαριστεῖν (Mt 15, 36 ; Mc 8, 6).

57. *Mišnah, Pesahim*, X, 6.

58. Mt 11, 25-27 (= Lc 10, 21-22) ; Mt 26, 39 (= Mc 14, 36 ; Lc 22, 42 ; Jn 11, 41-42 ; 17, 1-26).

59. G. DALMAN a proposé l'adaptation suivante de la bénédiction cou-

ces sur la coupe qu'il livra en toute liberté l'âme de sa prière. On comprend mieux dans cette hypothèse que le terme d' « eucharistie » ait si tôt prévalu — dès la lettre aux Corinthiens — pour désigner l'ensemble du rite nouveau, et que, très tôt, l'Eucharistie chrétienne n'ait présenté qu'une seule action de grâces englobant les deux rites. Enfin, la liberté de la prière eucharistique de Jésus sur la coupe explique peut-être, comme le propose H. Schürmann, la liberté dont disposa pendant trois siècles le président de la synaxe<sup>60</sup>.

Certes, il ne convient pas de spéculer sur les détails de cette action de grâces. Mais dans le contexte pascal relevé plus haut il est légitime d'en chercher les orientations. Comment, en effet, mettre en doute que cette prière n'ait d'abord été une confession du Père, que Jésus avait manifesté par son nom aux siens et au monde ? La prière sacerdotale rapportée par Jean le suggère<sup>61</sup>. Et l'on explique ainsi comment dès saint Paul et Justin l'Eucharistie se soit élevée vers le Père par le Fils<sup>62</sup>. Il paraît également clair qu'à pareille heure et en tel cadre Jésus a voulu situer sa venue et son départ au terme des « hauts faits » et du « passage » de Dieu dans l'histoire. Enfin, la parole prononcée sur la coupe donne à penser — pour être pleinement intelligible — que Jésus a rappelé une dernière fois la signification rédemptrice de sa mort. A ce titre cette action de grâces pourrait avoir été le premier exemple de la prière eucharistique de l'Eglise qui, pour célébrer la charité divine du Père, commémore les étapes de l'économie rédemptrice.

### *Les rites sacramentels.*

Le premier rite, la fraction du pain, est assez significatif pour avoir désigné d'abord à lui seul la totalité de l'Eucharistie<sup>63</sup>. Jésus aurait pu cependant, au jour de la Pâque, préférer le rite plus biblique de l'agneau pascal. N'accomplissait-il pas dans sa personne et dans son sacrifice la figure de cet

rante : « Béni sois-tu notre Père des cieux, qui nous donnes aujourd'hui le pain qui nous est nécessaire » (*loc. cit.*, p. 135). Elle est acceptée par VINCENT TAYLOR (*The Gospel according to Mark*, Londres, 1952, p. 544).

60. *Der Abdenmahlsbericht Lucas 22, 7-38 als Gottesdienstordnung...*, pp. 99-100, note 13.

61. Jn 17, 1-6, etc...

62. Eph 5, 20 (Col 3, 17), dont on sait l'interprétation eucharistique ; JUSTIN, *I Apol.*, LXV, 3, *Textus selecti*, p. 8.

63. H. SCHÜRMAN, *Die Gestalt.*, Münch. theol. Zeit., 6 (1955), pp. 112 et 121.

agneau ? Mais ce rite était trop exclusif. Il est déjà notable que Jésus durant son ministère ne se soit jamais expressément présenté comme « l'agneau » et qu'il ait préféré se déclarer « le pain vivant ». En adoptant par conséquent le simple rite de la fraction du pain, il écartait celui de la Pâque ancienne et en prononçait implicitement l'abrogation. Pour son institution il se contentait du geste initial de tout repas, la « fraction du pain ». Les apôtres et les disciples y retrouvaient le geste du Maître rompant le pain des siens dans les campagnes de Galilée et de Judée. Néanmoins, en s'arrêtant à ce rite, Jésus n'entendait pas enchaîner à une pratique antérieure, puisqu'il la transformait par sa parole et l'addition de la coupe : il mettait plutôt en évidence l'aspect sacramentel de la Cène. D'un coup, en effet, il écartait les aliments proprement constitutifs d'un repas pour ne retenir que la première bouchée, le geste d'ouverture, capable de signifier le repas en l'annonçant et d'être traité en pur symbole. Par là même, en raison du lien qui réfère le signe à la chose signifiée, le Christ ne pouvait poser l'un sans préciser l'autre : il se devait d'exprimer le sens de sa propre fraction, son au-delà. Faute de quoi, elle reprenait sa valeur ordinaire de préambule de repas. Le Christ bénit donc et donna le sens de son rite : « Ceci est mon corps pour vous. » Et il le signa de son mémorial, que Paul et Luc rapportent aussitôt après : « Faites ceci en mémoire de moi <sup>64</sup>. »

Toutefois, si ce premier rite parut quelque temps assez constitutif pour fixer un premier nom, la bénédiction de la coupe prévalut bientôt et c'est elle qui donna à l'Eucharistie sa prière et par là son nom définitif. Le caractère pascal de cette coupe la prédisposait à ce rôle de premier plan. Mais son importance tient avant tout aux paroles dont Jésus l'accompagna. Ces mots sont en quelque sorte un résumé de sa mission selon la Loi et les prophètes. Dans la recension de Paul et de Luc, ils sont un écho de la théologie prophétique de « la nouvelle alliance <sup>65</sup> » et du serviteur souffrant, offrant sa vie en expiation et justifiant un grand nombre <sup>66</sup>. Dans la recension de Matthieu, ils évoquent la théologie mosaïque de l'alliance fondée dans le sang <sup>67</sup>. Au jour de ce sacrifice, en effet, Moïse, au lieu de se contenter de répandre le sang des victimes sur le seul autel, en aspergea aussi l'assemblée. Pre-

64. 1 Co 11, 24 ; Lc 22, 19.

65. Jer 31, 31, Lc 22, 20.

66. Is 53, 12, tout en admettant avec Kosmala qu'il n'y ait pas citation *ad litteram*.

67. Mt 26, 28 ; Mc 14, 24, qui sont fondés sur Ex 24, 8.

mière médiation du sang, prolongée par le repas sacrificiel, elle fondait une première participation entre l'autel représentant le Seigneur et l'assemblée des hommes. C'était là une préparation à la théologie eucharistique de Paul en 1 Co. 10, 18<sup>68</sup>. Mais il faut ajouter que dans le contexte pascal de la Cène ces paroles évocatrices, référées par Jésus à son propre sang, exprimaient une réalité nouvelle, inscrite désormais dans un rite.

« *Faites ceci en mémoire de moi.* »

Ainsi définis par leur nouveauté et leur sens, les rites eucharistiques postulent l'ordre du Christ : « *Faites ceci en mémoire de moi.* » Dans le contexte pascal de la Cène, tout l'appelait, du reste. C'est pour être un premier mémorial, en souvenir de « la sortie d'Égypte », que la Pâque avait été instituée. Il fallait donc s'attendre à ce que le rite nouveau fût consacré comme nouveau mémorial pour éterniser la mémoire de l'acte de salut accompli par le Christ. Quant au silence de Matthieu et de Marc il ne constitue pas une objection suffisante à l'historicité du commandement : le but de leur tradition est de conclure différemment le récit, mais d'une manière parallèle, par les mots eschatologiques sur la coupe ; n'est-il pas significatif que le commentaire paulinien de cet ordre ouvre sur une perspective eschatologique qui peut rejoindre celle des deux premiers Synoptiques ? Aussi son historicité est-elle de moins en moins contestée aujourd'hui. Car le précepte du Seigneur, transmis par les documents les plus primitifs, par Paul dont le récit est historiquement le plus ancien, puis par Luc dont la tradition pourrait être encore plus ancienne, ne peut être un pur commentaire haggadique. Antérieur à Paul, qui se contente d'y renvoyer la communauté de Corinthe comme à une loi connue et acceptée, il ne peut être qu'historique.

Cet ordre ne concerne que le seul rite nouveau. C'est lui qui est en quelque sorte détaché de son contexte pascal pour être prescrit en mémoire du Christ. Le récit de Paul, par son insistance même, fait disparaître toute ambiguïté. Deux fois il rapporte le « *Faites ceci...* » du Seigneur, après chacun des deux rites. Le sens du démonstratif, *ceci*, par l'effet de la répétition, est donc parfaitement déterminé. De plus quand

68. Ces réflexions sont empruntées à la pénétrante analyse de SVERRE AALEN, *Das Abendmahl als Opfermahl im Neuen Testament*, *Novum Testamentum*, Leiden, VI (1963), pp. 128-152 [notamment pp. 149-152].

l'apôtre, parvenu à la fin du récit, commente personnellement l'ordre de Jésus, il mentionne de nouveau les deux rites du pain et du vin : « chaque fois que vous mangerez le pain et que vous boirez la coupe<sup>69</sup> ». De la sorte, ce sont les deux gestes sacramentels et eux seuls — puisque Paul fait abstraction du contexte pascal — qui constituent le mémorial du Seigneur Jésus. Par rapport au passé, l'ordre signifiait donc implicitement l'abrogation de la Pâque juive, célébrée une dernière fois et accomplie : le mémorial du Christ remplaçait donc celui de la sortie d'Égypte. Par rapport à l'avenir, il avait aussi une signification considérable, car il soulignait l'importance du repas et de la participation. « Faire ceci » signifiait d'abord prendre, bénir, consacrer et partager, mais aussi manger et boire, comme le demande explicitement la lettre aux Corinthiens. Le mémorial, entendu dans sa plénitude, inclut donc la participation au pain et au vin. C'est la totalité du rite de la Cène, communion autant que bénédiction, qui définit le mémorial selon la théologie paulinienne<sup>70</sup>. Par conséquent, s'il est vrai que la consécration est le mode premier, toujours requis et propre au prêtre, d'obéir à l'ordre du Christ, la communion est ensuite pour la totalité de l'Église, prêtres et fidèles, le mode complémentaire d'y répondre. Par là l'Église s'enfonce dans le mystère de son salut. La Pâque du Christ devient ainsi notre Pâque, comme selon l'ancienne Loi la Pâque d'Égypte devenait celle « des générations. »

Ainsi précisé par un « Faites », déterminé par un « ceci », commenté par Paul, le sens du mémorial est assez clair. Il est constitué par un acte : « manger » le pain, « boire » le vin. Jésus ne demande donc pas seulement de garder intérieurement et subjectivement le souvenir de sa personne et de sa mort, ni même de se contenter de l'évoquer avec piété à l'occasion du rite. La commémoration demandée par lui ne se situe pas d'abord dans l'esprit ni dans le cœur des siens, mais dans la célébration elle-même, bénédiction et communion. On le comprend mieux aujourd'hui<sup>71</sup>. Mais il faut reconnaître que cette conception du mémorial, essentiellement définie par un agir, ne devient pleinement intelligible — même après des siècles de préparation biblique — que si l'on donne aux paroles du Christ un sens pleinement sacramentel. Une fois admis qu'il a inscrit la plénitude de son sacrifice dans le rite du

69. 1 Co 11, 26.

70. Cf. PAUL NEUENZEIT, *Das Herrenmahl*, Munich, 1960.

71. N. A. DAHL, *Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif*. *Studia theologica*, I (1947), pp. 67-95.

pain changé en son corps et dans celui du vin changé en son sang, la célébration de ces rites peut être l'éternisation dans le temps, le mémorial, de ce sacrifice.

Gardons-nous pourtant d'une interprétation trop étroite, exclusivement objective et rituelle, du mémorial. Car l'épître aux Corinthiens dit que la mémoire du Seigneur inclut une exigence de proclamation qui amènera à la conscience de l'Eglise le souvenir du Christ. Le texte de Paul, décisif, se présente ici comme une interprétation authentique de la volonté du Christ. Le « Faites ceci en mémoire de moi » conservait une ambiguïté. On pouvait également entendre : « si vous voulez faire mémoire de moi » (= pour faire mémoire de moi), faites ceci », ou bien : « quand vous ferez ceci, faites mémoire de moi ». Dans le premier sens, l'acte sacramentel épuise le contenu du mémorial, lequel ne demande rien de plus ; dans l'autre sens, c'est en faisant mémoire de Jésus qu'on donne au rite sa spécificité et sa finalité. Devant cette alternative le commentaire de Paul est précieux, car il se présente comme une explication. La construction logique de sa phrase opte d'abord franchement pour le second sens. De plus, au lieu de répéter simplement le mot du Christ, « vous faites mémoire de moi », il le commente et dit : « Vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. » Ainsi la mémoire du Seigneur est définie comme « annonce de sa mort » ; puis elle est présentée comme spécifiant et finalisant le rite.

Toute difficulté n'est pas encore évacuée. Car à lui seul le rite, entendu selon les textes néo-testamentaires, mentionne déjà la mort du Christ : « mon corps pour vous », « mon sang répandu pour les multitudes ». Accomplir cet acte, c'est donc déjà implicitement accomplir ce que demande Paul : faire mémoire de la mort du Seigneur. Néanmoins le commentaire de Paul ne se réduit pas à ce premier sens. Sa formule va au-delà. Elle attend de chaque génération un engagement propre. Au lieu de l'action-mémorial, « vous agissez en mémoire de moi », elle demande le témoignage et la parole : « vous annoncez ». Peut-être même, selon la Vulgate, faut-il entendre au futur : « vous annoncerez », c'est-à-dire « vous aurez à annoncer ». Ou même encore, comme on le propose parfois, on peut entendre à l'impératif : « annoncez<sup>72</sup> ».

72. Les liturgies orientales (S. Basile, S. Marc, S. Jacques) sont favorables à cette interprétation, car ces paroles de Paul y sont mises au style direct dans la bouche du Christ (v. g. *ma mort, ma résurrection*) :

Bref, à côté du simple rite inauguré par le Christ, il faut, avec plus ou moins d'urgence dans la nécessité ou la requête, une proclamation de la mort du Seigneur.

Cette proclamation s'entendra à la manière d'une profession de foi, peut-être aussi d'un appel, car Paul écrit : « Vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. » Il ne suffit donc pas de la rappeler comme fait révolu appartenant à l'histoire, mais comme le commencement de l'ère du salut qui s'étend jusqu'à son retour. La mort du Seigneur est donc confessée comme mystère, plus précisément comme l'inauguration de son Economie, dont la Pâque marquait le début et dont la parousie signifiera la consommation<sup>73</sup>. Enfin il n'est pas exclu que le mot de Paul ajoute une signification intentionnelle à son sens temporel premier : le mémorial n'est pas seulement à célébrer *aussi longtemps que* le Seigneur n'est point revenu, mais *pour* nous maintenir dans cette attente et *pour* en appeler la parousie : « *Maran atha, Seigneur viens* », comme conclut en effet l'épître eucharistique qu'est la première lettre de Paul aux Corinthiens<sup>74</sup>. Le mémorial pourrait bien inclure une épiclese.

Il est clair que ce mémorial, précisé par la double exigence d'un rite à accomplir et d'une proclamation à faire de la part de la communauté, est essentiellement pour nous. Mais il est également pour Dieu. On ne peut méconnaître sa double portée anthropologique et théologale. Il convient d'y réfléchir. J. Jérémias a étonné récemment les exégètes en disant que c'est à Dieu que le rite doit remémorer le sacrifice de Jésus. Il traduisait et commentait : « Faites ceci, pour que Dieu se souvienne de moi, *damit Gott meiner gedenke*<sup>75</sup>. » L'argumentation manquait peut-être de solidité : le texte invoqué, l'embolement de la *birkat ha-mazon* pascale, « *ya'alèh we-yavo* », est trop étroitement attaché à la venue du Messie, déjà accomplie par Jésus. On ne voit donc guère en quel sens, dans l'économie chrétienne, le Père peut se souvenir de la Passion pour le seul bénéfice de son Christ : ne l'a-t-il pas déjà ressuscité et glorifié ? Mais il reste qu'il peut encore se souvenir de lui et de ses souffrances pour le bien de l'humanité et de l'Église.

on est donc invité à faire de καταγγέλλετε un impératif, comme ποιείτε. Mais les exégètes de 1 Co 11, 26 se montrent réticents, car ces mots sont de Paul et viennent à titre d'explication (γάρ, enim).

73. J. JEREMIAS, *loc. cit.*, p. 244.

74. 1 Co 16, 22 ; Ap 22, 20 ; *Didachè*, X, 6 (*Textus selecti*, p. 6).

75. *Die Abendmahls Worte Jesu*, pp. 240-246 ; on lira la critique de HANS KOSMALA, « *Das tut in meinem Gedächtnis* », *Novum Testamentum*, Leiden, IV (1960), pp. 81-94.

Il n'est donc pas exclu — et la liturgie le montrera — qu'une fois élargie, la signification proposée par J. Jérémias ne puisse être valorisée.

Toutefois, c'est à nous d'abord qu'est destiné le mémorial, comme la Pâque devait remémorer à Israël sa libération. Pour nous, comme pour lui, il est simultanément exigence et promesse. La dernière monition de la liturgie juive peut nous mettre sur la voie. Placée en effet avant le Hallel et le début du repas, dès le temps de la Mišnah, elle explique en quel esprit chaque génération célèbre le mémorial de la sortie d'Égypte : « En chaque génération et génération chacun doit se considérer *comme si lui-même était sorti d'Égypte...* Dieu, le Saint — béni soit-il — n'a pas seulement racheté nos pères, mais *nous aussi avec eux*<sup>76</sup>... » Ainsi en est-il de la Pâque du Christ. Pour chaque génération elle est le mémorial de ce que fut pour elle l'Économie du Fils de Dieu incarné et crucifié. Bien plus, comme le Christ et sa rédemption sont sacramentellement identifiés au rite, il faut dire que pour chaque génération le mémorial eucharistique est sa propre Pâque, le Seigneur passant pour la délivrer.

Ainsi, telle qu'elle apparaît à travers les récits néo-testamentaires, la Cène fut une célébration préparée selon un cérémonial ancien, ordonnée à être une liturgie nouvelle. Elle est liée à un repas. Un double rite, préexistant mais transformé, la constituait, celui du pain et du vin, bénis et reçus en partage. La valeur eschatologique de cette institution fut soulignée par les paroles qui en firent le mémorial de la nouvelle alliance. Mais les deux moments constitutifs du rite nouveau avaient commencé par une mystérieuse prière de bénédiction et d'action de grâces. C'est cette prière, unifiée d'abord, puis amplifiée, qui devait bientôt envelopper le rite. Il faut s'arrêter à cette évolution.

## II. LA CÈNE DANS L'ANAPHORE

Qu'on ne s'attende pas à trouver ici une description historique de cette évolution : la chose est impossible, faute de documents. Des trois premiers siècles, c'est-à-dire de la période

76. MIŠNAH, *Pešahim*, X, 5 ; D. GOLDSCHMIDT, *The Passover Haggadah*, p. 125 (et déjà dans le texte de la Genizah, cité auparavant, p. 81) ; *Textus selecti*, p. 118.

créatrice qui suit l'âge apostolique, nous n'avons conservé aucun formulaire liturgique<sup>77</sup>. Il faudra donc, pour avancer avec méthode, procéder comme on vient de le faire, mais en partant des documents eucharistiques pleinement constitués, les plus anciens. Etant assez nombreux et différents, notamment en Orient, ces textes permettront quelques observations préalables. Ces observations conduiront à une hypothèse. Il faudra ensuite vérifier, puis conclure en précisant comment l'Eglise fut fidèle aux exigences du Seigneur.

Ainsi posée, la question est limitée au canon ou anaphore. Etendue à l'ensemble de la messe depuis l'offertoire, elle aurait été apparemment plus simple : il aurait suffi de rappeler que les quatre gestes de Jésus prenant le pain, rendant grâces, rompant et distribuant, sont repris dans les quatre temps de la messe, offertoire, canon, fraction et communion. Mais le vrai problème est précisément dans le canon. Pour sa part, en effet, cette partie de la messe ne répond qu'au seul rite de la bénédiction ; les trois autres gestes de Jésus — offrande, fraction et communion — lui sont extérieurs ; néanmoins le canon contient à l'intérieur de sa bénédiction le récit institutionnel, lequel commémore précisément tous les actes du Christ, y compris la bénédiction qu'il est. On voit la difficulté. Comment donc l'anaphore provient-elle de la Cène ?

Voici d'abord, schématiquement présentées, une série d'observations qui mettront sur la voie d'une hypothèse.

### *Observations préalables.*

1. Tandis qu'à la Cène Jésus prononça deux bénédiction, une sur le pain, l'autre sur le vin, l'anaphore n'est qu'une seule prière de bénédiction. Le fait est attesté dès le second siècle, par Justin<sup>78</sup>. Primitivement, du reste, cette unité était soulignée par une exigence de continuité : l'assemblée ne pouvait interrompre le célébrant avant l'amen de la doxologie : usage qui s'est prolongé au moins jusqu'à l'introduction du Sanctus dans l'anaphore. Quant au principe d'unité, il a persisté malgré le développement du canon. Même l'Eucharistie de Sérapion, qui sépare les rites du pain et du vin, n'est qu'une exception apparente : elle n'a qu'une oraison théologique, un Sanctus, un amen.

77. On a rappelé plus haut que l'interprétation strictement eucharistique de *Didachè* IX-X est controversée.

78. *I Apol.* LXV, 3 ; LXVII, 5 (*Textus selecti*, pp. 8-9).

2. De plus, toutes les anaphores, sauf de très rares exceptions<sup>79</sup>, comportent le texte institutionnel. Bien plus, si l'on fait provisoirement abstraction de la pratique et si l'on se contente d'une observation littéraire, il faut noter que ce texte présente le style d'un *récit* : ce qui le rapproche des récits néo-testamentaires de la Cène. Plusieurs signes le manifestent. a) Il a d'abord même contenu, même longueur, même brièveté qu'eux. Malgré la simplification et la stylisation, on y retrouve les mêmes gestes de Jésus et les mêmes paroles, néanmoins sans inféodation quelconque à l'un de ces récits. b) Il offre les mêmes articulations littéraires qu'eux : en Orient il débute régulièrement par les mots pauliniens « la nuit où il fut livré », voire servilement : « [Je vous ai transmis] que notre Seigneur Jésus... » ; entre les deux rites, la transition paulinienne reparaît fréquemment : « *similiter et calicem postquam coenatum est* » ou tout au moins « *similiter et calicem* » ; et la conclusion est régulièrement l'ordre institutionnel. c) Enfin ce texte institutionnel, répétons-le, contient en les résumant les mêmes gestes du Christ que la messe développe rituellement ailleurs : offrande, fraction, distribution : il les raconte. Bref, ce texte est bien initialement un récit.

3. Et ce récit est constamment<sup>80</sup> suivi de l'anamnèse *Unde et memores*. Les thèmes intérieurs de cette prière de mémoire peuvent différer selon les liturgies, comme on le verra. Les premiers mots peuvent également varier. Mais, liés à l'ordre institutionnel, ils en reprennent la forme. Les liturgies antiochienne et latine enchaînent simplement au « Faites ceci en mémoire de moi ». L'Égypte, au commentaire paulinien, « annoncez ma mort ». La Syrie orientale combine parfois l'ordre institutionnel avec le précepte de « se réunir au nom » du Christ<sup>81</sup>. Autant de variantes qui ne font qu'accuser la liaison liturgique entre le récit et l'anamnèse. Retenons donc

79. C'est le cas de l'anaphore d'*Addai et Mari*, selon les manuscrits nestoriens (*Textus selecti*, pp. 69-73) ainsi que d'une anaphore syro-orientale du VI<sup>e</sup> siècle, laquelle fait pourtant allusion à l'institution (Dom R. H. CONNOLLY, *Sixth-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora*, *Oriens Christianus*, Neue Serie 12-14 [1925], pp. 112-113 ; cf. BRIGHTMAN, *loc. cit.*, p. 515).

80. On admettra pourtant qu'au rite maronite, la III<sup>e</sup> anaphore de *Pierre*, dite *šarar*, présente quelque exception qu'il faudrait expliquer (*Textus selecti*, p. 76).

81. Dom Engberding et Dom Botte ont signalé parallèlement ce cas intéressant (cf. *anaphore syro-orientale de Théodore l'interprète*, *Textus selecti*, p. 78).

cette nouvelle donnée constante : le récit et l'anamnèse constituent liturgiquement un bloc qui se tient<sup>82</sup>.

4. Pourtant ce bloc, récit-anamnèse, n'est pas fixe à l'intérieur de l'anaphore. Constatation nouvelle, aussi importante que la précédente. Si l'on tient compte des diverses familles liturgiques, on constate en effet que cet ensemble n'apparaît pas toujours à la même place. Chez les Antiochiens et les Byzantins il fait suite à l'action de grâces pour la dispensation du salut et précède l'épiclese et les Memento. Dans les liturgies proprement égyptiennes, qui n'ont pas donné une place différenciée à l'action de grâces pour l'Économie, il vient après les prières pour l'Église et entre deux formes d'épiclese : bref, à l'intérieur d'un mouvement épiclestique<sup>83</sup>. Tel est aussi le cas, malgré quelques différences, dans le canon romain. Enfin, dans l'antique anaphore maronite *šarar*<sup>84</sup>, il est placé après une forme antique de Memento. Bref, l'ensemble récit-anamnèse peut faire suite soit à l'action de grâces pour l'économie du salut, soit à l'épiclese, soit aux Memento. Il fait donc figure d'addition ou d'embolisme à l'intérieur de la prière eucharistique, laquelle le situe à son gré et l'insère avec plus ou moins de bonheur dans sa structure<sup>85</sup>.

### *Le problème.*

Si l'on compare maintenant l'ensemble de ces observations avec la structure liturgique de la Cène, la différence saute aux yeux : au lieu de deux rites distincts et séparés, précédés chacun d'une bénédiction propre, nous n'avons qu'une seule prière ou bénédiction, à l'intérieur de laquelle les deux actes sacramentels sont un embolisme narratif et mobile. Le problème est donc clairement déterminé et il a deux faces : pour-

82. C'est là un principe connu et admis. Dom B. Botte l'a utilisé pour éclairer le cas de l'anaphore d'Addai et Mari (*L'anaphore chaldéenne des apôtres*, *Orientalia Christ. Periodica*, XV [1949], p. 270) : ce que nous n'entendons pas faire ici.

83. Cf. PALLE DINESEN, *Die Epiklese im Rahmen altkirchlicher Liturgien*, *Studia XVI-1* (1962), pp. 42-107, notamment, pp. 54-55, 60-61. L'anaphore de saint Marc en est un bon exemple (*Textus selecti*, pp. 86-91). La prière eucharistique de Sérapion présente un cas analogue, mais plus complexe (*Textus selecti*, pp. 95-96).

84. *Textus selecti*, pp. 75-76.

85. L'anaphore de la « *Tradition apostolique* » d'Hippolyte semble y avoir réussi à la perfection. Néanmoins, même dans ce document privilégié, il n'est pas difficile de noter, à la réitération des buts de la Passion, que le bloc récit-anamnèse est encore une addition (*Textus selecti*, p. 12).

quoi nos deux rites n'ont-ils qu'une seule bénédiction pour deux ? Et pourquoi sont-ils réduits à l'état d'embolisme à l'intérieur de cette prière ?

Pour élucider les deux questions, il ne suffit pas d'en appeler aux parallèles de la liturgie des sacrements. Car, quand celle-ci présente des embolismes — comme l'est par exemple la bénédiction du saint chrême à l'intérieur de l'anaphore — le rite nouveau conserve son autonomie au-dedans de la liturgie porteuse : il garde bénédiction et épiclèse propres<sup>86</sup>. Tout autre est le cas de l'eucharistie : les deux rites sont rapprochés et placés à l'intérieur d'une seule et même prière de bénédiction. C'est là un cas unique. Il fallait du reste s'y attendre : l'Eucharistie est la plus ancienne liturgie chrétienne ; loin d'avoir emprunté, elle a été imitée par celle des autres sacrements. C'est donc aux tout premiers siècles qu'il faut remonter et chercher d'autres parallèles.

C'est en effet probablement l'âge apostolique qui vit l'unification des deux bénédictions. Cette réduction dut s'opérer sans peine. La bénédiction juive du pain était trop brève pour être gardée telle quelle. De plus, même modifiée à l'exemple de ce qu'avait fait le Christ lui-même, elle prenait un sens trop complémentaire de celui de la coupe pour pouvoir conserver son autonomie : le pain et le vin, référés également à la personne et au sacrifice du Christ, ne signifiaient plus qu'un seul mystère de salut. Du reste, dès le temps de Paul et de Luc, le seul verbe « rendre grâces, εὐχαριστεῖν », désignait déjà la prière pour l'un et l'autre rite. Ne serait-ce pas là le premier indice d'un processus d'unification<sup>87</sup> ? En tout cas, quand la communauté primitive eut rapproché les deux rites ; quand surtout elle eut pris l'habitude de les célébrer à la suite d'un repas en commun, la simplification s'imposa. Pourquoi garder deux bénédictions distinctes pour deux actes si proches qui ont une signification si complémentaire ? Et surtout comment ajouter ces bénédictions à celles du repas antérieur ? Une solution devenait indispensable. La plus simple était d'utiliser l'action de grâces du repas pour introduire le rite eucha-

86. En d'autres cas, ainsi pour la bénédiction de l'eau baptismale, les éléments — eau et chrême — sont bénis séparément et ne sont mêlés que postérieurement.

87. On a vu plus haut que H. Schürmann note un autre indice dans Lc 22, 17-18 (*Das Abendmahlsbericht Lucas 22, 7-38 als Gottesdienstordnung...*, 1957, p. 31). Mais ne peut-on pas objecter que si Lc 22, 17 répond clairement au rite de la coupe (« Prenez ceci et partagez entre vous »), les vv. 15-16 répondent implicitement au rite du pain (cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 3<sup>e</sup> éd. Göttingen, 1957, p. 286) ?

ristique chrétien. Pour la circonstance cette prière d'action de grâces était modifiée, comme l'avait fait une première fois le Christ. Tout se passait comme si à la dernière Cène Jésus avait consacré le pain à la suite du repas pascal<sup>88</sup>, immédiatement avant la coupe.

Mais l'action de grâces juive pour le repas, la *birkat ha-mazon*, pouvait-elle être modifiée au point de recevoir un embolisme comme notre ensemble *récit-anamnèse* ? Et pouvons-nous la considérer comme le prototype lointain de notre anaphore ? Tel est maintenant le problème.

Effectivement la *birkat-ha-mazon* admet l'embolisme<sup>89</sup>. Elle le présente sous deux formes, selon qu'elle le place à l'intérieur de la seconde ou de la troisième péricope. Au jour de la Pâque, l'embolisme apparaît au cours de la troisième, consacrée à invoquer la faveur de Dieu sur Israël, Jérusalem et le Temple. Débutant par les mots fameux, *ya'alèh we-yavo*, « qu'il s'élève et qu'il vienne » il demande à Dieu que le souvenir de son Messie et des siens monte jusqu'à lui. Pareille insistance souligne opportunément l'attente caractéristique de la Pâque<sup>90</sup>. Mais il peut arriver qu'un embolisme apparaisse dans la seconde péricope. Celle-ci, consacrée à l'action de grâces, commémore les dons de la terre d'Israël, de l'alliance et de la Loi, puis il en rend grâces. Certains jours — ainsi pour les fêtes de Purim et de Hanuka<sup>91</sup>, postérieures à l'époque mosaïque — la liturgie ajoute à l'intérieur de la péricope leur récit institutionnel. Le lieu convient parfaitement. Mais on conçoit que pour la Pâque, consacrée précisément à l'alliance patriarcale et mosaïque, la seconde péricope, déjà réservée à ces dons, n'admette pas d'embolisme propre. Du point de vue de la liturgie juive, le cas est clair.

Toutefois, du point de vue chrétien, on peut se demander si ce n'est pas précisément dans la péricope d'action de grâces

88. Avec cette différence pourtant que le Christ avait béni le pain d'une prière propre.

89. SELIGMANN BAER, *Sédèr 'avodat Israël*, éd. phototypique, 1937, pp. 554-562 ; *Textus selecti*, pp. 105-107, 119-123 (ne donne que le texte de la *birkat ha-mazon*, sans les embolismes ; mais permet de voir où ils se situent).

90. *Textus selecti*, pp. 122-123 ; D. GOLDSCHMIDT, *The Passover Haggadah*, p. 129. Comme le fait remarquer H. Kosmala, cet embolisme n'est pas réservé à la Pâque (« *Das tut in meinem Gedächtnis* », p. 85) : il est dit également pour chaque nouvelle lune, pour le Nouvel an, Kippur, les Tabernacles, etc... (Cf. SELIGMANN BAER, *loc. cit.*, p. 557).

91. SELIGMANN BAER, *loc. cit.*, pp. 555-556. L'embolisme est placé avant les mots : « *we'al ha-kol... anahnu modim lakh...*, et propter haec omnia gratias agimus tibi... » (*Textus selecti*, p. 107).

qu'il convenait, même au jour de la Pâque, de faire mémoire de la nouvelle alliance, puisque celle-ci faisait suite à la première. Mais — autre hypothèse — on peut admettre aussi que l'embolisme de la Pâque nouvelle soit placé dans la troisième péricope, *rahem*, dont la venue du Christ exauce la demande. Les deux solutions sont également admissibles. Et d'autres sont aussi concevables, car la liturgie de la table n'est pas la seule à admettre l'embolisme. On en trouve encore, et même en plus grand nombre, dans la liturgie synagogale, à l'intérieur du *šemonèh-essrèh* ou *'amidah*. Tous n'ont pas à être énumérés ici. Retenons seulement de notre point de vue le triple Sanctus, inséré à la troisième péricope<sup>92</sup>, de nouveau le *ya'alèh we-yavo* différemment situé<sup>93</sup>, enfin les récits institutionnels rattachés à des péricopes correspondantes à celles de la table<sup>94</sup>.

La question se précise donc. Notre ensemble récit-anamnèse, considéré par rapport à la liturgie juive, a de soi une signification ambivalente : il est d'abord le récit d'un bienfait divin institutionnalisé ; mais il est également un mémorial. Il peut donc être inséré soit à la péricope de l'action de grâces, soit, comme le propose J. Jeremias, à celle du souvenir. Il peut occuper la place de l'embolisme des fêtes de Hanuka ou de Purim, à la seconde péricope ; ou remplacer le *ya'alèh we-yavo* à la troisième. Mais comme ces deux mêmes embolismes se retrouvent identiquement dans le *šemonèh-essrèh*, la question rebondit : est-ce le *šemonèh-essrèh* ou la *birkat ha-mazon* qui ont exercé ici leur influence ?

### Hypothèse.

On ne saurait répondre qu'après avoir rapproché la structure de l'anaphore de celles de la *birkat ha-mazon* et du *šemonèh-essrèh*. La comparaison du reste sera aisée sur le point déterminé dont il s'agit maintenant. Pour la faciliter, donnons le texte des trois péricopes de la *birkat ha-mazon*, en suivant le texte du Siddur R. Saadia Gaon (X<sup>e</sup> siècle) :

1. *Barukh attah*, Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, roi de

92. SELIGMANN BAER, *loc. cit.*, p. 89.

93. SELIGMANN BAER, *loc. cit.*, p. 89. Comme on le verra plus loin, *ya'alèh we-yavo* vient ici à la péricope *retsèh*, dite *birkat 'avodah*, parce qu'elle demande à Dieu de se complaire dans le culte de son peuple.

94. Les récits institutionnels, v.g., pour la fête de *Hanuka*, sont placés de nouveau comme des embolismes dans la péricope d'action de grâces, *modim anaḥnu lakh* (cf. *Textus selecti*, p. 137). Du nouvel an à Kippur, on fait ici une autre addition qui revêt une forme légèrement différente.

l'univers, qui nous nourris et nourris le monde entier par bonté, grâce, tendresse et miséricorde, Béni sois-tu, toi qui nourris l'univers (*birkat ha-zan*, bénédiction du Dieu qui nourrit).

2. *Nodèh*, Nous te rendrons grâces, Seigneur, notre Dieu, pour nous avoir donné en héritage une terre désirable, bonne et vaste, l'alliance et la Loi, la vie et la nourriture. (*Ici prennent place les embolismes de Purim et Hanuka*). *We'al kullam anu modim lakh*, et pour tous ces bienfaits nous te rendons grâces et nous bénissons ton nom pour toujours et à jamais. Béni sois-tu, Seigneur, pour la terre et la nourriture (*birkat ha-aretz*, bénédiction du pays).

3. *Rahèm*, Aie compassion, Seigneur, notre Dieu, d'Israël ton peuple, de Jérusalem ta ville, de ton sanctuaire, de ta demeure et de Sion, séjour de ta gloire, et de la grande et sainte maison sur laquelle a été invoqué ton nom. Et restaure en son lieu de nos jours la royauté de la maison de David et construis bientôt Jérusalem. (*Ici prend place l'embolisme wa'alèh we-yavo* : « Que s'élève et que vienne... notre mémoire, la mémoire de nos pères, etc... »). Béni sois-tu, toi qui construis Jérusalem (*birkat Yerusalayim*, bénédiction de Jérusalem).

(*Ensuite au temps du Christ venaient probablement les versets de la « coupe d'Elie », selon l'hypothèse de Kosmala* : « Répands ta colère... »)

Après avoir lu ce texte, partons d'une constatation, heureusement soulignée par l'étude de J. Heinemann sur la *tefillah* juive aux premiers siècles. A cette époque, fait-il remarquer, les péripeties de cette prière ont un texte encore flexible, et chacune d'elles peut en outre passer d'une structure liturgique à l'autre. Ainsi la *birkat Yerusalayim* se retrouve dans le *šemonèh-essréh* et même en deux autres lieux<sup>95</sup>. De même, noterons-nous, l'action de grâces pour la table ou *birkat ha-aretz* a les mêmes thèmes fondamentaux que la *birkat hodaah*, ou bénédiction d'action de grâces du *šemonèh-essréh*. Mais à cette première observation il faut en ajouter une autre et noter une différence capitale de structure entre l'*amidah* et l'action de grâces du repas. Dans la liturgie de la table, la péripetie de l'action de grâces vient *avant* l'autre : car elle est le thème essentiel de la bénédiction du repas. Dans le

95. JOSEPH HEINEMANN, *Prayer in the Period of the Tanna'im and the Amora'im. Its Nature and its Pattern*, Jérusalem, 1964, notamment pp. 39 ss., 49-51.

*semonèh-essrèh*, au contraire, elle vient *après* ; elle est même l'avant-dernière des dix-huit bénédictions. Dans l'anaphore, dont la structure est pourtant si variable, le thème de l'action de grâces vient toujours *avant* celui du souvenir et de la supplication.

C'en est assez pour proposer que le schéma initial de l'anaphore ait été inspiré par celui de la *birkat ha-mazon*, sous sa forme pascale. Cette hypothèse, qui n'a rien de surprenant, a l'avantage d'être rendue plausible par les conditions mêmes de l'institution eucharistique. Elle met au point de départ de l'anaphore une structure simple, qui convenait à la simplicité de la liturgie eucharistique primitive. Elle permet enfin d'expliquer des enrichissements postérieurs par des emprunts à la liturgie synagogale du *šemonèh-essrèh*. Notons du reste, pour préciser le sens des trois péripécopes de cette *birkat ha-mazon* au temps du Christ, qu'il ne faut pas seulement tenir compte de leurs thèmes signalés par la clause — l'univers, le pays, Jérusalem — mais plus encore de leur mouvement signalé par l'*incipit* : bénédiction du Dieu Créateur, action de grâces pour l'alliance, supplication et souvenir.

Pour vérifier l'hypothèse, il faut maintenant en appeler aux textes des anaphores. Par souci de méthode, on recourra seulement aux plus anciens. Pour justifier ce choix, nous nous permettrons d'utiliser, sans la prouver, une distinction établie ailleurs<sup>96</sup>. Il faut écarter en effet les anaphores dont la structure est déjà éloignée des sources premières — comme celles de saint Basile, de saint Jacques, des Constitutions apostoliques, etc... — Nous nous contenterons de celles dont la prière initiale présente des signes d'antiquité : XII Apôtres, Jean Chrysostome, Addai et Mari, *šarar*, saint Marc, dont certains éléments peuvent remonter jusqu'au III<sup>e</sup> siècle. Par hypothèse et pour faciliter la comparaison, on les dépouillera des compléments tardifs qu'elles ont admis, notamment du *Sanctus*. Leur structure, ainsi simplifiée, s'éclairera alors en référence à la *birkat ha-mazon* et témoignera des diverses possibilités de situer l'embolisme récit-anamnèse.

La prière eucharistique d'Addai et Mari ainsi que de l'anaphore maronite *šarar*, dont la simplicité et le style sémitique sont reconnus, attire l'attention par sa structure<sup>97</sup>. Elle est for-

96. L. LIGIER, *Célébration divine et anamnèse dans la première partie de l'anaphore*, conférence donnée à la XII<sup>e</sup> Semaine liturgique de saint Serge, 1965 [L'ensemble sera publié aux Editions du Cerf].

97. *Textus selecti*, pp. 69-76.

mée de trois sections ou *gh'anta*, comme la *birkat hamazon* au temps du Christ comptait seulement trois péricopes. La première loue le Dieu-Trinité créateur et rédempteur de l'univers. La seconde est une action de grâces qui, au lieu de présenter le style commun aux anaphores antiochiennes, est une énumération des bienfaits de la rédemption ; de plus, comme la seconde péricope de la *birkat ha-mazon*, elle conclut par une reprise du thème de l'action de grâces : « *et pour tous ces bienfaits...* ». Quant à la troisième *gh'anta*, elle est une supplication demandant à Dieu, en raison de sa miséricorde, de se souvenir des pères, de l'assemblée et de tous les habitants de la terre. On ne peut manquer de reconnaître que cette structure présente la même succession de thèmes que la *birkat ha-mazon* au temps du Christ : bénédiction du Dieu de l'univers, action de grâces, supplication-souvenir. On aimerait donc pouvoir assurer comment l'une et l'autre situaient l'ensemble récit-anamnèse. Malheureusement le premier document, l'anaphore d'Addai et Mari, se tait : les manuscrits nestoriens qui la transmettent, même les plus anciens, n'ont pas le texte institutionnel<sup>98</sup>. Mais l'anaphore maronite le comporte, et elle nous fait la surprise de l'insérer en conclusion de la troisième section, c'est-à-dire comme addition au thème du souvenir. On peut traduire de la façon suivante le lien logique sous-entendu : « Fais mémoire de nous, des pères et de tous les hommes, comme nous faisons mémoire du Christ<sup>99</sup>. »

L'anaphore égyptienne de saint Marc, telle qu'elle nous est conservée dans le papyrus de Strasbourg, présente une structure moins différenciée, mais apparentée à la précédente<sup>100</sup>. On y reconnaît en effet au début une bénédiction du Dieu créateur, puis une action de grâces par le Christ, enfin, aussitôt après, la supplication pour l'Église, à laquelle s'ajoutent déjà plusieurs autres intentions et *Memento*. Une doxologie conclut. Le papyrus n'allant malheureusement pas plus loin, nous ignorons où se plaçait au IV<sup>e</sup> siècle l'ensemble récit-anamnèse. Mais un papyrus postérieur<sup>101</sup> le situe déjà comme aujourd'hui après une épiclese faisant suite au Sanc-

98. On attend sur ces manuscrits une étude basée sur de nouveaux documents et préparée par le P. William MacComber, s. j.

99. *Textus selecti*, pp. 75-76.

100. Le texte du manuscrit a été publié et commenté par ANDRIEU-COLLOMP, *Revue des Sciences Rel.* VIII (1928), pp. 489-512 [ensuite, K. GAMBER, *Ostkirchliche Studien* VII (1959), pp. 34-37]. *Textus selecti*, pp. 81-93.

101. John Rylands Library, n° 465 (C. H. ROBERTS, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the J. Rylands Library*, vol. III, 1938, pp. 25-28).

tus, lequel suit la supplication pour l'Eglise et les Memento. Bref, si l'on s'en rapporte à ces derniers documents, on peut penser que le récit-anamnèse a été placé comme une addition aux mémoires prolongées en supplication : il vient à la manière d'une théophanie du Seigneur sauvant et bénissant son peuple. La prière pour l'Eglise qui précède serait un appel à la parousie de Dieu, comme la péricope *Rahèm* et la coupe d'Elie de la Pâque. Et à l'intérieur du bloc récit-anamnèse ce serait le thème anamnétique, interprété en appel eschatologique, qui aurait prévalu et fixé l'embolisme eucharistique après le thème supplication-mémoires.

Tout autre est la connexion que manifestent des documents antiochiens, anaphore des XII Apôtres et liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome<sup>102</sup>. Partons de la première, qui est un document syrien. Le début de sa prière eucharistique est constituée, après une brève glorification de Dieu, par une action de grâces pour la création et la rédemption. Il conclut comme la péricope d'action de grâces de la *birkat ha-mazon* : « Et pour tous ces bienfaits nous te rendons grâces<sup>103</sup>... » En syriaque, du reste, ce sont, du point de vue de la racine, les mêmes mots que dans l'hébreu. De plus, si l'on tient compte du *Gratias agamus Domino* initial du célébrant<sup>104</sup>, on a exactement, avec le verbe de même racine, l'*incipit* de cette seconde péricope de la prière de la table. Dans la suite de l'anaphore on rencontre aussitôt, si l'on fait abstraction du *Sanctus* et de son embolisme, l'ensemble récit-anamnèse. L'épiclese et les *Memento* suivent. Toutefois après l'anamnèse, fait notable, l'anaphore ne passe pas directement à l'épiclese, mais elle tient à conclure le mémorial par ces mots du célébrant et de l'assemblée : « Nous aussi, Seigneur, qui avons reçu ta faveur, nous te rendons grâces pour tout et de tout. Nous te louons, te bénissons, t'adorons et te prions<sup>105</sup>... » Ces mots, qui appartiennent à la structure commune de l'anaphore syrienne et qui sont pour les liturgistes la « *crux interpretum* », pourraient bien s'expliquer par la clause de la seconde péricope de la *birkat ha-mazon*. Ils ne seraient rien d'autre que la conclusion de l'action de grâces, reprise après l'embolisme, comme au jour de *Purim* et de *Hanuka* dans la péricope *nodèh* : « Et pour tout, Seigneur notre Dieu, nous te rendons grâces et nous te bénissons. Que béni soit ton nom par la bouche de

102. BRIGHTMANN, *loc. cit.*, pp. 383-390 ; *Anaphorae Syriacae*, Pont. Inst. Or., Rome, 1940, pp. 213-223 ; *Textus selecti*, pp. 15-23.

103. *Textus selecti*, p. 20.

104. *Ibid.*, p. 19.

105. *Ibid.*, p. 21.

tous les vivants constamment, à jamais et toujours<sup>106</sup>. » Ainsi les mots qui font difficulté dans cette anaphore syrienne seraient précisément signe que l'ensemble récit-anamnèse a été non pas ajouté après les *Memento*, mais inséré à la manière d'un embolisme dans la prière d'action de grâces avant sa clause. Ce n'est qu'après ces mots qu'elle serait conclue et que l'on pourrait passer au thème de la supplication.

L'anaphore byzantine de Chrysostome n'appelle que des remarques complémentaires. Sa prière d'action de grâces qui précède est amplifiée par la mention des bienfaits particuliers et individuels ainsi que de la grâce du ministère liturgique<sup>107</sup>. Après l'anamnèse et en liaison avec elle, on trouve de nouveau la clause de l'action de grâces, avec quelques légères variantes : « En t'offrant ce qui t'appartient et vient de tes mains, nous te célébrons en tout et pour tout, nous te bénissons, nous te rendons grâces<sup>108</sup>... »

Concluons donc. Les plus anciennes anaphores d'Orient semblent justifier l'hypothèse proposée. Elles disposent leur propre mouvement eucharistique selon le schéma de la *birkat ha-mazon*. Et en raison de leur épiclese elles s'accordent mieux avec la *birkat ha-mazon* de la Pâque. Le bloc récit-anamnèse y apparaît sous forme d'embolisme, tantôt ajouté à la troisième péricope et à son prolongement pascal épiclestique<sup>109</sup>, tantôt intercalé dans la péricope d'action de grâces avant sa clause finale. Ainsi s'éclairent de surcroît les différences structurelles que présentent les anaphores, notamment quant à la place du texte institutionnel. Il semble donc que la prière eucharistique se soit modelée sur le schéma de la *birkat ha-mazon*. Le récit-anamnèse ou mémorial du Seigneur y fut inséré sous forme d'embolisme. Et la participation au pain et au calice eucharistiés avait lieu après l'achèvement de la prière eucharistique, comme la participation à la coupe après la *birkat ha-mazon*.

#### *Développements ultérieurs.*

L'hypothèse proposée permet donc, on l'a vu, d'éclairer le passage de la Cène à l'Eucharistie, en se basant sur un en-

106. SELIGMANN BAER, *loc. cit.*, pp. 555-556.

107. *Textus selecti*, p. 16.

108. *Ibid.*, p. 17.

109. Ce prolongement pascal est constitué du *ya'alèh we-yavo*, au sujet du Messie et d'Israël, puis des versets de la coupe d'Elie, contre les impies persécuteurs (cf. *supra*, pp. 15-16 et *Textus selecti*, pp. 122-125).

semble de ressemblances qui rapprochent la *birkat ha-mazon* et l'anaphore chrétienne. Mais elle contribue tout autant à en souligner les différences et à mettre en relief l'originalité de la prière eucharistique, qui est grande. Il y a lieu de s'y arrêter. C'est évidemment dans la partie essentielle chrétienne, le récit-anamnèse, que la nouveauté sera la plus manifeste. Mais il faudra reconnaître qu'elle se fait également sentir dans les parties initialement communes.

*Dans le mémorial, récit-anamnèse.*

Par sa seule présence, l'ensemble du mémorial, récit-anamnèse, est d'abord la manifestation éclatante d'une fidélité totale, presque matérielle, au Seigneur. Il avait demandé : « Faites ceci en mémoire de moi ». L'Eglise a « fait » ceci, reprenant les paroles et les gestes des récits d'institution. Et pour marquer sa vénération envers ce récit, elle l'a introduit, presque sans le changer, à l'intérieur de sa prière sous forme d'embolisme. Jésus avait voulu que le rite fût accompli « en mémoire de lui » : l'Eglise a proclamé aussitôt cette mémoire. Elle ne pouvait se montrer plus respectueusement fidèle. Mais cette fidélité a fait éclater la structure embolistique : le récit s'est fait rite et action.

*Dans le récit.*

Aussi bien, le récit ne pouvait rester une simple mémoire ajoutée en conclusion des *mirabilia Dei*. Car, à côté de simples gestes, il rapportait des paroles, conservées au style direct et référées aux éléments du pain et vin présents sur la table eucharistique. Il ajoutait aussi un ordre immédiatement exécuté. Aussi, en dépit de la forme narrative, la liturgie interprète bientôt le récit comme l'action que Jésus avait demandée en sa mémoire. C'est pourquoi le seul récit apparaît parfois, en lui-même et indépendamment de l'anamnèse, comme le mémorial demandé par Jésus : « Nous faisons, Seigneur, la mémoire de ta passion, comme tu nous l'as enseigné<sup>110</sup> », dit l'anaphore *šarar* en introduisant le texte institutionnel. Mieux encore, l'Eucharistie de Sérapion reconnaît dans l'action qui se déroule « la similitude » de la mort du Seigneur<sup>111</sup>. Plusieurs anaphores enfin, notamment celles

110. *Textus selecti*, p. 76.

111. *Ibid.*, p. 95.

de saint Basile, celle de Nestorius, une antique prière eucharistique nestorienne et la liturgie commentée par Narsai présentent le récit comme le mystère cultuel légué par le Christ avant sa passion : « Il nous a laissé ce grand mystère de la piété <sup>112</sup> », « le mémorial de notre salut, le mystère que nous offrons <sup>113</sup>... » Bref, pour la liturgie il n'y a plus simplement récit, mais action. Ce sens est parfois si manifeste que l'anaphore, s'interrogeant elle-même sur le principe de cette action rituelle, l'attribue formellement au Christ et à ses paroles. Ainsi parle, en introduisant le récit, la liturgie de saint Grégoire, dont on notera le ton affectif et le thème pascal de libération : « Je te présente ces *symboles*, σύμβολα) de ma libération, mais c'est à tes paroles que j'attribue les *actes*, (πράγματα)... La nuit où tu fus livré, tu as pris <sup>114</sup>... »

Ainsi le texte institutionnel, qui n'apparaissait aux origines que comme un récit embolistique, manifeste sa vraie nature : il est une action divine. Pour confirmer ce sens final, rien ne vaudrait une comparaison avec le rite de l'épiclese. Qu'il suffise provisoirement de noter comment, en s'enrichissant, le « récit » s'est attaché à mettre en relief tout ce qui touche à l'action : les mains du Seigneur, dont il glorifie la pureté ; ses gestes qu'il multiplie par des emprunts à d'autres passages évangéliques ou même par de simples additions. Progressivement, les actes du Christ ont été soulignés par des gestes extérieurs du célébrant, et chacun des rites sacramentels a été suivi de profession de foi de la part de l'assemblée. L'Eglise manifeste ainsi la conscience qu'elle a d'opérer cela même qu'a demandé Jésus et que rapporte le récit.

#### *Dans l'anamnèse.*

Puis, pour donner l'interprétation authentique de l'ordre institutionnel, la liturgie le fait suivre d'une proclamation de la mort du Seigneur. Et, comme pour trancher l'ambiguïté signalée plus haut, elle enchaîne cette anamnèse paulinienne à la parole du Christ : « Faites ceci en mémoire de moi ». Les liturgies pourront modifier les formes et les thèmes de

112. Ainsi parle la liturgie alexandrine de *saint Basile* (*Textus selecti*, p. 30 ; on notera l'accommodation de la formule paulinienne de *1 Tim* 3, 16 ; la liturgie byzantine de saint Basile dit à peine différemment : « Il nous a laissé en souvenir de sa passion salvatrice ce mémorial que nous avons disposé suivant ses commandements » (*Texti selecti*, p. 26).

113. *Anaphore de Nestorius* (E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. II, Paris, 1716, p. 629).

114. E. RENAUDOT, *loc. cit.*, t. I, pp. 30 et 103-104.

cette proclamation; jamais elles ne la supprimeront elle-même. Preuve que pour l'Eglise le Christ, en demandant le rite sacramentel, a voulu aussi l'annonce explicite de sa mort pour exprimer le sens de son institution.

A l'instant de l'anamnèse — on l'a déjà noté — l'Eglise, en chacune de ses générations, se sent concernée par le devoir de professer le mystère qu'elle accomplit avant d'y communier. Chaque époque, à son heure et à son tour, doit faire mémoire du salut actualisé pour elle. C'est là le sens premier du *nos quoque* qui introduit fréquemment l'anamnèse<sup>115</sup> et qui veut dire : « Nous aussi, après les apôtres et les générations antérieures, nous faisons mémoire... » Il peut arriver que cette signification s'élargisse à l'occasion. Au lieu de rapprocher génération contemporaine et âge apostolique, elle peut vouloir rassembler l'assemblée chrétienne, celle d'Israël et tous les peuples qui honorent le vrai Dieu. On a cité en effet plus haut la formule syrienne qui clôt l'anamnèse, en s'appropriant la conclusion de la *birkat nodèh* et, par son entremise, la prière du roi David au premier livre des Chroniques<sup>116</sup>. Sa formule — « nous aussi, qui avons reçu ta faveur, nous te rendons grâces pour tout et de tout » — pourrait bien signifier, comme l'écrivait Irénée, que les chrétiens ne sont point des ingrats<sup>117</sup>, mais rendent eux aussi action de grâces à Dieu. Dans ce dernier contexte, le « *nos quoque* » signifierait : nous aussi chrétiens, comme Israël et tous les vrais adorateurs de Dieu. L'anamnèse entend rassembler non seulement toutes les générations chrétiennes, mais l'humanité entière dans la mémoire du mystère pascal.

Il s'agit bien en effet du mystère pascal, considéré en toute son ampleur et centré sur la personne du Christ. Les divers mystères sont envisagés en lui ; et leur commémoration va si directement à sa personne que les liturgies syriennes, brisant alors avec le style habituel de l'Eucharistie, font parler le célébrant au Christ, à la deuxième personne. C'est lui qui est alors interpellé. Mais il est considéré selon les dimensions pascales de son Economie. On ne connaît pas de litur-

115. *Saint Jacques*, texte grec (*Textus selecti*, p. 36), *saint Basile*, texte byzantin et alexandrin (*ibid.*, pp. 27 et 31), *Sérapion* (*ibid.*, p. 95), *anaphore arménienne du catholicos Sahak* (*ibid.*, p. 61).

116. 1 Chr 29, 13.

117. Irénée a en effet une formule très proche de cette action de grâces syrienne : « Offerimus enim ei... gratias agentes donationi ejus et sanctificantes creaturam » (conformément au *ms. Salmantic. lat. 202*, que suivent les éditeurs de « Sources chrétiennes »).

gie qui se contente de commémorer sa mort. Depuis la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, toutes mentionnent au moins sa résurrection. Rome va jusqu'à l'ascension, et l'Orient jusqu'au retour en gloire, comme le suggérait saint Paul. Les liturgies syriennes débutent même avant la passion : elles font mémoire de toute l'économie du salut, à commencer par l'incarnation<sup>118</sup>. Bref, la liturgie de l'Eglise a interprété la pensée implicite de l'apôtre : annoncer la mort du Seigneur, c'est faire profession de foi au mystère christologique du salut. L'intention devient parfois si claire que certaines anamnèses, celle de Nestorius en particulier, ont la structure formelle d'un symbole des apôtres. Le moment est du reste opportun. De même que le catéchumène, avant le baptême, confesse le mystère de salut qui va le régénérer, ainsi l'assemblée eucharistique proclame l'acte rédempteur qui rassemble l'Eglise en ses générations.

C'est là tout autre chose qu'une proclamation gratuite. L'Eglise contemporaine, prenant conscience de sa responsabilité actuelle devant le Christ, ne commémore son mystère que pour y fonder son attitude cultuelle. Du reste, littérairement parlant, le thème du souvenir n'est exprimé que sous une forme subordonnée, adjectivale ou participiale, et il est ordonné sur des verbes qui expriment la démarche active de l'Eglise : verbes d'action de grâces et d'offrande, donnant au mémorial sa finalité cultuelle ; verbes de supplication, prolongeant son sens eschatologique et signalant que l'Eglise se prépare à rendre grâces, à offrir et à supplier.

L'action de grâces semble bien avoir été l'intention primitive. C'est par là en tout cas que les liturgies syriennes et byzantines concluent leur mouvement anamnétique. On y a reconnu, du point de vue littéraire et historique, le signe de la place embolistique du récit-anamnèse à l'intérieur de la prière d'action de grâces. Mais cette constatation d'ordre extérieur et structurel doit conduire à une conclusion théologique et spirituelle. La prière eucharistique commence par l'action de grâces, qui conduit ensuite au mémorial ; et le mémorial remonte ensuite à Dieu dans l'action de grâces. Le mouvement eucharistique est complet.

118. Ainsi l'*anaphore des XII Apôtres*, sans mentionner encore l'incarnation, écrit déjà : « Faisant donc mémoire, Seigneur, de ton commandement salutaire et de toute ton économie accomplie pour nous... » (*Textus selecti*, p. 21). Finalement cette liturgie fait même ici mémoire de la *Theotocos* (L. LIGIER, *La Vierge dans l'eucharistie de l'Eglise*, dans *La Madonna nel culto della Chiesa*, « Culmen et fons », n° 9, Brescia, 1966, pp. 63-87).

Et il ne nous ramène pas à Dieu les mains vides. L'action de grâces, motivée par le pain et le vin eucharistisés, retourne au Père en offrant ces dons. La liturgie byzantine, dans sa recension la plus ancienne, est particulièrement attentive à lier et à ordonner réciproquement offrande et action de grâces : « En t'offrant ce qui t'appartient et que nous tenons de tes mains, nous te célébrons en tout et pour tout, nous te bénissons, nous te rendons grâces <sup>119</sup>... » Les autres liturgies ont leur point de vue propre. La liturgie syrienne, plus purement eucharistique, renvoie l'offrande après l'épiclese et se contente ici de l'action de grâces <sup>120</sup>. Mais le canon romain fait de l'offrande le terme et l'acte uniques de son mémorial : l'Eglise rassemblée autour de l'autel — prêtres et peuple saint — offre au Père « le pain céleste et le calice du salut ».

Une comparaison entre la liturgie byzantine et la liturgie romaine peut préciser l'objet et le sens de cette offrande. De part et d'autre, avec quelques nuances, on y retrouve le thème irénéen, emprunté lui-même à l'action de grâces du roi David au premier livre des Chroniques. Pour Irénée, attentif à montrer que le Nouveau Testament n'a pas aboli l'offrande cultuelle, l'Eucharistie est une oblation de prémices : l'Eglise offre à Dieu ce qui lui appartient, τὰ ἴδια <sup>121</sup>. Le mot est à retenir. Toutefois la formule de David est plus proche des liturgies : « Tout vient de toi et c'est de ta main que nous t'avons donné... Tout provient de ta main et tout est à toi <sup>122</sup>. » Nos anamnèses s'appuient sur ces belles formules qui soulignent la continuité du culte de l'alliance. Elles ne le font pas sans nuances. A Rome, l'ensemble des créatures, évoqué par un ablatif de provenance, *de tuis donis ac datis* (« parmi les biens que tu nous as donnés ») n'est pas l'objet de l'offrande de l'Eglise : il est seulement le milieu, dont l'hostie et le calice ont été tirés en qualité de prémices pour être seuls présentés à Dieu. A ce titre pourtant, les créatures sont ici mentionnées. Par contre, dans l'anamnèse de Byzance, on peut se demander s'il est même question de l'ensemble des créatures.

119. BRIGHTMAN, *loc. cit.*, p. 329 ; *Textus selecti*, pp. 17 et 27. Nous n'entendons pas prendre ici position sur la traduction de κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα.

120. C'est au moins ce que l'on constate dans l'anaphore syrienne des XII Apôtres (*Textus selecti*, p. 22). L'anaphore syrienne de saint Jacques semble trop dépendre de la recension grecque (*ibid.*, p. 36) ; l'arménienne, plus ancienne, met aussi l'oblation après l'épiclese (*ibid.*, p. 42).

121. IRÉNÉE, *Adv. Haer.* IV, 18, P. G. 7, 1026 C-1027 A ; Sources chrétiennes, n° 100, p. 607.

122. 1 Chr 29, 14 et 16.

« Les biens qui sont à toi et que nous tenons de tes mains » (τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν) peuvent s'entendre directement des espèces eucharistiques présentes sur l'autel : n'appartiennent-elles pas à Dieu et ne les tenons-nous pas de ses mains ? Toutefois, si l'on admet que cette liturgie byzantine renvoie l'offrande proprement eucharistique à la péricope suivante<sup>123</sup>, on peut suggérer que la formule (τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν), ordonnée du reste à une célébration universelle, « en tout et pour tout », enveloppe l'universalité de la création. Quoi qu'il en soit, il reste qu'indirectement au moins, par la médiation du Christ, premier-né des créatures, c'est la création entière que l'Eglise présente au Père en geste d'oblation.

A Rome le thème de l'oblation est à tel point central qu'il épuise à lui seul le sens donné à la conclusion du mémorial : la supplication qui suit ne s'y enchaîne pas. Les liturgies d'Orient, au contraire, tiennent à prolonger l'action de grâces en *supplication*. Simple conjonction littéraire sémitique, objectera-t-on ? Il ne le semble pas. Le thème du mémorial est en effet animé d'une tension eschatologique qui lui vient du *donec veniat* paulinien : de là ses prolongements. Il peut, à l'occasion, donner lieu à une supplication de crainte à la pensée de la parousie du Juge : ainsi s'explique le sens pénitentiel de la supplication syrienne<sup>124</sup>. Plus communément, il est objet d'espérance. Irénée n'écrivait-il pas que dans l'eucharistie, en offrant à Dieu ce qui lui appartient, nous proclamons « la communion et l'union de la chair et de l'esprit<sup>125</sup> », c'est-à-dire la résurrection ? Le mémorial s'oriente en effet vers le *Maran atha* et l'enlèvement de l'Eglise à la suite du Seigneur. Dans l'intervalle il tend aussi à la parousie de l'Esprit, méritée par le mystère pascal. Quand cet Esprit aura investi les oblats de son ombre, tout sera consommé. L'Eglise n'aura plus qu'à s'approcher des « mystères », non pour le jugement ou la condamnation de qui que ce soit, mais pour la rémission des péchés, la communion dans l'Esprit-Saint et, dès maintenant, la plénitude du Royaume.

#### *Transformations ultérieures de la structure eucharistique.*

Projetant l'Eglise dans une action présente et eschatologique, le mémorial est devenu le cœur de la prière eucharisti-

123. « Nous t'offrons encore ce culte spirituel et non sanglant... » (BRIGHTMAN, *loc. cit.*, p. 329, *Textus selecti*, p. 17).

124. *Textus selecti*, p. 36.

125. *Adv. Haer.* IV, 18, 5, P.G. 7, 1028 A-B ; Sources chrétiennes, n° 100, p. 611.

que, où il ne paraissait d'abord qu'un embolisme. Voici même que bientôt, pour s'adapter à lui, la structure qui l'accueille est obligée de se modifier. De là des changements, étendus à l'ensemble de la prière du canon. Pour en mesurer la portée, il faut aller non pas au début de l'anaphore, mais aux thèmes liturgiques qui suivent le mémorial, par conséquent aux textes juifs correspondants, seconde et troisième péricope de la *birkat ha-mazon* : action de grâces, *nodèh* ; supplication-souvenir, *rahèm*.

De soi cette liturgie de la table n'était qu'une simple prière, rendant grâces à Dieu pour le repas célébré. L'Eucharistie, par contre, en raison du mémorial, est un acte investi d'une valeur eschatologique et cultuelle. Dès lors, ni la péricope juive *nodèh*, ni *rahèm*, sous leur forme commune, ne pouvaient suffire à traduire l'apport chrétien nouveau. Mais on sait que dès la liturgie pascale ces prières recevaient dans l'embolisme *ya'alèh we-yavo* ainsi que dans les versets de la coupe d'Elie, des additions qui accentuaient l'attente eschatologique et ouvraient à l'imminence de la parousie. D'autre part dans le *šemonèh-essrèh* où reparaissent ces mêmes péricopes, autrement situées et environnées, elles s'ouvraient à une signification cultuelle. Il faut tenir compte de ces deux données pour éclairer l'évolution de notre prière eucharistique sur le thème de la supplication-souvenir et de l'action de grâces.

La supplication-souvenir est particulièrement touchée par ces changements : elle s'enrichit non seulement dans sa teneur — intercessions et mémoires — mais dans son environnement épyclétique.

#### *Dans l'épiclèse.*

L'épiclèse est le développement le plus neuf et le plus primitif. On ne l'explique que par le jeu convergent du mémorial du Seigneur et de la forme pascale de la *birkat ha-mazon*. Pour la Pâque au temps du Christ, cette prière s'achevait par la *birkat rahèm* et ses deux thèmes complémentaires : la supplication *ya'alèh we-yavo* en faveur du Messie et des siens, l'appel d'une théophanie de colère sur les impies. Les convives se trouvaient alors en état d'attente devant le passage de Dieu et la manifestation du Règne. De son côté, l'assemblée eucharistique chrétienne, avertie par Jésus et par Paul, attend aussi la dernière Pâque que le Christ célébrera avec les siens dans le Royaume de son Père. Elle proclame la mort du Seigneur jusqu'à son retour, dans l'attente du *Maran atha*, attestée par

Paul, l'Apocalypse et la *Didachè*<sup>126</sup>. Le mémorial du Seigneur ne prépare donc pas seulement la voie à une supplication pour l'Eglise, analogue à celle de la *birkat rahèm*, il veut ouvrir les portes du ciel : il appelle la parousie du Seigneur ou de son Esprit. De là l'épiclese, qui n'est pas seulement dans la liturgie eucharistique simple invocation, mais un appel qui prélude à une manifestation<sup>127</sup>. On n'en rend compte que par la forme pascale de la *birkat ha-mazon* et la conception chrétienne du mémorial.

Au cours du IV<sup>e</sup> siècle, en Orient et en Occident, apparaît en outre, entre l'anamnèse et l'épiclese, une prière d'un type nouveau demandant au Père de se complaire en notre sacrifice : « Et nous te demandons de jeter un regard apaisé sur les dons posés devant ta face, ô toi qui es sans besoins, et de t'y complaire pour l'honneur de ton Christ, et d'envoyer sur ce sacrifice ton Esprit-Saint, témoin des tourments du Seigneur Jésus, pour qu'il manifeste que ce pain est le corps de ton Christ et ce calice le sang de ton Christ<sup>128</sup>. » Cette prière *respice*, empruntée ici à l'anaphore des Constitutions apostoliques, appartient à un type liturgique qui se retrouve en Orient dans les anaphores syriaques de Timothée d'Alexandrie<sup>129</sup> et de Jean Chrysostome ainsi que dans la liturgie grecque de saint Marc<sup>130</sup>, en Occident, dans le *De Sacramentis* de saint Ambroise<sup>131</sup> et le canon romain. Par son vocabulaire et sa théologie sacrificielle — on notera les mots *autel*, *sacrifice* — elle met en relief la valeur sacrificielle de l'Eucharistie. D'où vient-elle ? Elle ne peut procéder de la *birkat ha-mazon*, même sous sa forme pascale : les péricopes *nodèh* et *rahèm* n'ont rien de cultuel. Mais si l'on se reporte au *šemonèh-essrèh*, où elles reparaisent, on observe que l'on ne passe de l'une à l'autre qu'à travers plusieurs compléments, dont le plus important est la *birkat 'avodah* ou bénédiction du service sacrificiel. Cette péricope nouvelle, chargée du reste d'accueillir l'embolisme festif *ya'alèh we-yavo*, a précisément une signification cultuelle et sacrificielle. Elle remplace la supplication des prê-

126. I Co 16, 22 ; Apoc 22, 20 ; *Didachè* X, 6 (*Textus selecti*, p. 6).

127. Certes, l'épiclese est bien d'abord une « invocation » ; mais, dans la liturgie eucharistique, elle demande ou la mission du Logos ou celle de l'Esprit. Le verbe grec ἀποφαίνειν, qui revient souvent à l'épiclese, peut provenir de cette signification initiale (*Textus selecti*, pp. 28, 31, 49).

128. *Constitutions apostoliques*, VIII, 12, 39, éd. FUNK, I, pp. 510-511 ; *Textus selecti*, p. 49.

129. *Anaphorae Syriacae*, t. I, p. 71.

130. BRIGHTMAN, *loc. cit.*, pp. 134, 9-12 ; *Textus selecti*, p. 90.

131. *De Sacramentis* IV, 6, 27, éd. B. BOTTE, *Sources chrétiennes*, 25 bis, p. 116.

tres demandant l'agrément de leurs victimes, appelle la complaisance de Dieu sur le culte d'Israël et demande la restauration des sacrifices<sup>132</sup>. Elle répond bien à notre addition cultuelle du IV<sup>e</sup> siècle et pourrait l'avoir inspirée.

Elle serait redevable de son influence à sa signification sacrificielle. Et elle aurait été appelée en raison de son voisinage avec la péricope *rahem* et *nodèh* et avec l'embolisme *ya'alèh we-yavo*, commun à l'*amidah* et à la *birkat ha-mazon*. Nouveau cas de contact entre cette prière de la table et la prière synagogale. Par cette voie, la liturgie eucharistique pouvait s'enrichir en s'inspirant des thèmes cultuels de la synagogue, remplaçant le Temple. Elle pouvait ainsi, conformément à la signification primitive du mémorial, souligner l'aspect sacrificiel de l'eucharistie. Mais la signification primitive de l'épiclese<sup>133</sup> se transformait. La mission de l'Esprit-Saint, comparée à la descente du feu divin sur les sacrifices de Salomon et d'Elie, apparaissait comme la ratification céleste du sacrifice selon la théologie antique du Temple. Par ailleurs, comme l'Esprit-Saint est dit « le témoin des tourments du Christ », sa venue apportait un témoignage (ἀποφαίνειν) : il assurait l'identité du corps et du sang du Christ crucifié avec le corps et le sang de l'autel eucharistique.

#### *Dans les intercessions.*

Finalement la *birkat rahèm*, infléchie d'abord par son nouvel environnement, est touchée aussi jusqu'en sa substance. Seule la liturgie d'Addai et Mari, avec l'anaphore *šarar*, lui conservent sa simplicité première<sup>134</sup>. Cette exception tient sans doute au rôle qu'elle doit y jouer. Chargée en effet dans ces liturgies d'introduire au récit de l'institution, elle n'a pas la latitude de s'allonger à son gré. Il en va tout autrement dans la plupart des autres anaphores<sup>135</sup>. La supplication pour l'Eglise y vient après l'anamnèse ou même, plus couramment,

132. SELIGMANN BAER, *loc. cit.*, p. 98 ; *Textus selecti*, p. 137. On trouvera les diverses recensions de cette prière, selon les rites, dans LOUIS FINKELSTEIN, *The Development of the Amidah*, *The Jewish Quart. Rev.* XVI (1925-1926), pp. 162-164.

133. Il faut en effet tenir compte du fait de l'épiclese, qui est ancien et primitif, et de sa signification, qui varie au cours de l'histoire des liturgies.

134. Cf. *supra*, p. 00 et *Textus selecti*, pp. 72 et 75.

135. A l'exception de celles de type égyptien authentique, lesquelles se rapprocheraient de la structure d'Addai et Mari quant à la place de la prière pour l'Eglise et des intercessions : leur développement demande une explication spéciale.

après l'épiclèse. Tout est alors consommé. L'Église a conscience que, par la venue de l'Esprit-Saint, tout est acquis : les portes du ciel sont ouvertes. La prière élargit donc ses intercessions à toutes les générations et à tous les besoins, selon les exigences du mémorial. Ici ou là elle cherche son inspiration et fait des emprunts<sup>136</sup>. Elle en appelle surtout à la puissance de « communion » (κοινωνία) propre à l'Esprit<sup>137</sup>. Mais, tout en amplifiant sa sollicitude et en élargissant son inspiration, elle ne fait jamais que poursuivre l'antique propos de la *birkat rahèm* : restaurer et rassembler le peuple de Dieu autour de la *šekinah*.

*Avant le récit.*

Quant à la première partie de l'anaphore, celle qui précède l'ensemble récit-anamnèse, elle abandonne sa simplicité première et se développe. Cette transformation n'est pas sans évoquer celle de la section postérieure à l'anamnèse. Car, comme celle-ci fut marquée par l'apparition des thèmes synagogaux et cultuels de la *birkat 'avodah*, de même le début de l'anaphore fut profondément modifié par l'introduction cultuelle de la *quedušah*, inspirée de celle de l'*amidah* ou peut-être du *yotser*<sup>138</sup>.

Antérieurement, c'est-à-dire avant l'apparition du Sanctus et dans les quatre anaphores antiques signalées plus haut<sup>139</sup>, le début de la prière eucharistique était sobre. Il rapprochait, semble-t-il, et ramenait à l'unité, sauf dans Addai et Mari, les deux premières péricopes de la *birkat ha-mazon*, la bénédiction du Dieu de l'univers et l'action de grâces pour l'alliance. La louange du Dieu insaisissable y était juxtaposée à l'action de grâces pour la création et le mystère du salut. L'insertion de la célébration cultuelle du Sanctus ne pouvait manquer de troubler cette simplicité initiale.

Mais après l'apparition du Sanctus et dans les anaphores nouvelles où il occupe une place structurelle, chacune des deux parties séparées par l'hymne angélique, suit sa loi propre.

136. Si ces emprunts viennent de la liturgie juive, il s'agira cette fois de la liturgie synagogale et non de la liturgie domestique.

137. Anaphores byzantines de saint Jean Chrysostome (*Textus selecti*, p. 17) et de saint Basile (*ib.*, p. 28).

138. On ne suivra pas ici la position d'Elbogen et de W. Bousset, considérant la *qedusah* du *yotser* comme plus récente que celle de l'*amidah* ; mais plutôt celle de J. HEINEMANN (*loc. cit.*) et de P. PRIGENT (*Apocalypse et liturgie*). On appelle *yotser* la bénédiction adressée au Dieu créateur (*yotser*) des luminaires.

139. *Supra*, p. 33.

La première fut consacrée à la louange de Dieu célébré en lui-même. Elle emprunta à l'occasion, soit au *yotser* soit aux premières péricopes de l'*amidah*. Plus généralement elle trouva ses thèmes propres. L'Eucharistie de Sérapion et l'anaphore byzantine de saint Basile célèbrent comme une initiative incomparable la révélation universelle de Dieu-Trinité<sup>140</sup>.

Quant à la section qui suit le Sanctus, elle prend une importance particulière, éminemment pastorale, dans les liturgies antiochiennes et byzantines. S'attachant à l'œuvre du salut, elle y commémore la continuité du dessein d'amour. Elle revient par là au thème central de la *birkat ha-mazon*, mais la différence est sensible. Au lieu d'être brève, réduite au schéma d'une énumération théologique, comme dans la liturgie de la table, cette action de grâces devient une vraie célébration. Sa structure se fait historique comme dans les psaumes. Pour donner les dimensions universelles de la création et de la rédemption, elle parcourt l'économie des deux Testaments, depuis le premier péché jusqu'aux prophètes et jusqu'à l'avènement et à la passion du Christ. L'unité et la fermeté du mystère de salut éclatent : l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, retrouve dans le Christ la ressemblance perdue par le péché. Pareille théologie répond parfaitement au caractère pascal de l'institution eucharistique<sup>141</sup>. Il est pourtant significatif que, pour illustrer liturgiquement ces thèmes, l'anaphore, abandonnant de nouveau la *birkat ha-mazon*, recourt à la théologie cultuelle du Temple et s'inspire des commémoraisons synagogales du jour de l'Expiation. La belle liturgie du *sédèr 'avodah* de Kippur — ordonnance du service sacrificiel — rehausse singulièrement la splendeur de l'anaphore des Constitutions apostoliques et de la liturgie byzantine de saint Basile<sup>142</sup>.

Au cours de ces transformations qui l'ont développée et enrichie, l'anaphore n'a rien perdu ni du mouvement initial de sa prière eucharistique ni de l'élan imprimé par le mémorial du Seigneur. Car l'un et l'autre — ce mouvement et cet élan —

140. *Textus selecti*, pp. 94 et 24 [BRIGHTMAN, *loc. cit.*, p. 322].

141. Surtout si l'on remarque que la Pâque combine aussi la signification de la fête du Nouvel An.

142. On nous permettra de renvoyer ici à nos études antérieures : *Autour du sacrifice eucharistique : anaphores orientales et anamnèse juive de Kippur*, *Nouv. Rev. Théol.* 82 (1960), pp. 40-55 ; *Péché d'Adam et péché du monde : Bible, Kippur, Eucharistie*, t. II, « Théologie », n° 49, Paris, 1961, pp. 289-308 ; *Anaphores orientales et prières juives*, *Proche-Orient chrétien* 13 (1963), pp. 3-20, 99-113.

s'appellent et se relaient pour lui donner cette inégalable structure qu'on lui trouve dans les liturgies de saint Jacques et de saint Basile. De part et d'autre du mémorial deux économies s'épaulent : avant le récit, celle de Dieu dans son mystère de salut ; après l'épiclese, celle de l'Eglise. L'une, par le jeu de la foi qui se souvient, récapitule le passé ; l'autre, par l'effet du mémorial et sous l'impulsion de l'Esprit, regarde le présent et le demain eschatologiques de la communauté et prie pour l'Eglise universelle. Entre l'une et l'autre, au cœur, est le passage du Seigneur ressuscité et de son Esprit, la parousie du Règne.

Tant d'unité et d'élan ont leur fondement dernier dans la structure trinitaire, qui, par-delà la structure économique, fait l'unité théologique de la prière eucharistique chrétienne. L'anaphore ne l'a pas empruntée à la prière juive. C'est pour elle un bien propre et primitif. Sa première source est l'exemple du Christ à la Cène : comme le rapporte l'Évangile de Jean, il s'adressa au Père pour célébrer une dernière fois son nom et il invita ses apôtres à le prier également « en son nom<sup>143</sup> ». A son heure, Paul rappela aussi cette orientation de l'action de grâces chrétienne, allant au Père par le Fils<sup>144</sup>. C'est pourquoi toute anaphore est adressée au Père, en mémoire — *unde et memores* — du Fils et de son mystère pascal, dans la communion de l'Esprit. Ce schéma trinitaire est inscrit non seulement dans les mots, mais aussi dans le mouvement de l'anaphore. L'orientation sur le Père, particulièrement sensible au début, explique le style de la prière eucharistique. La médiation du Christ se situe particulièrement à l'anamnèse et à l'ensemble du mémorial. La communion de l'Esprit-Saint vient à l'épiclese. Et finalement les trois thèmes, correspondant aux trois personnes, se réunissent et se nouent dans l'unité ultime de la doxologie du « nom ».



L'exposé qu'on vient de lire n'est qu'une approximation et une esquisse. Il se présente comme tel, susceptible par conséquent de discussion, de compléments et de précisions ultérieures. Il courait un danger manifeste. En raison de la complexité de son sujet, scripturaire et liturgique, il risquait de se fractionner en deux études hétérogènes. Il nous semble que, pour l'essentiel, ce danger a été évité. Car de la Cène de Jésus à

143. Jn 16, 24-26 ; 17, 6.

144. Eph 5, 20 ; Col 3, 17.

l'anaphore de l'Eglise est apparue d'abord la continuité d'une structure liturgique de *prière*, celle de l'action de grâces pour le repas, en contexte pascal. Ainsi a-t-on pu, sauf illusion de notre part, surmonter l'antithèse artificielle qui oppose la structure primitive de repas et la structure finale de célébration cultuelle. Plus éclatante encore est apparue la continuité de la volonté du Christ et du mémorial institué par lui. En le mettant au cœur de sa prière et de son mouvement, l'Eglise s'est montrée fidèle. Mais pour faire comprendre pastoralement la valeur et la portée de ce mémorial, la liturgie a cru nécessaire, notamment en Orient, de le situer à son heure dans l'économie du dessein de Dieu. Ainsi éclatent sa nouveauté pascalle, ses dimensions théologiques, ecclésiales et eschatologiques, telles que les révèlent les inoubliables anaphores de l'Orient.

Louis LIGIER, s. j.

## APPENDICE

En raison de son caractère artificiel, le texte présenté comme primitif, *ha-nosaḥ ha-meqori*, par Louis Finkelstein, ne pouvait pas figurer ici. Mais le texte du *Sédèr Rav 'Amram* (IX<sup>e</sup> s.) ne peut être ignoré en raison de son antiquité, de sa richesse et de son originalité. La péricope *raḥèm* y demande elle-même la venue d'Elie. Voici ce texte, sans la 4<sup>e</sup> péricope qui, par hypothèse, ne peut entrer ici en ligne de compte. Au point de vue stylistique nous maintenons les passages classiques de la deuxième à la troisième personne, v. g. : « Béni sois-tu,... qui nourrit,... car c'est lui qui... »

1. Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi de l'univers, qui nourrit le monde entier par bonté, tendresse et miséricorde, qui donne la nourriture à toute chair, car c'est lui qui nourrit et approvisionne tout, qui procure la nourriture à toutes ses créatures. Béni sois-tu Seigneur, qui nourrit l'univers.

2. Nous te rendrons grâces, Seigneur notre Dieu, pour la terre désirable, bonne et vaste, que tu as aimée et donnée en héritage à nos pères, pour ton alliance que tu as établie en notre chair, pour la loi que tu nous as donnée, pour la vie, la tendresse, la grâce et la nourriture que tu nous procures en tout temps. (*ici prend place l'embolisme*). Et pour tous ces bienfaits, Seigneur notre Dieu, nous te rendons grâces et nous bénissons ton nom. Que ton nom soit constamment béni sur nous pour toujours et à jamais ! Béni sois-tu, Seigneur, pour la terre et pour la nourriture !

3. Aie compassion, Seigneur notre Dieu, d'Israël ton peuple, de Jérusalem ta ville, de Sion demeure de ta gloire, de la royauté de la maison de David, ton oint, et de cette maison grande et sainte, sur laquelle a été invoqué ton nom. [Notre père, notre roi], notre pasteur, notre nourricier, qui nous procures vivres et provisions, délivre-nous bientôt de nos tribulations et ne nous fais pas dépendre des dons de la chair et du

sang, dont les dons sont petits et les affronts sans mesure. Par le nom de ta sainteté, grand et redoutable, sois notre garant. Que viennent Elie et le Messie, fils de David, pendant notre vie. Fais revenir en son lieu la royauté de David, [ton oint,] et règne sur nous, car tu es l'unique, et sauve-nous à cause de ton nom. Fais-nous monter à [Jérusalem], réjouis-nous en elle et console-nous en Sion ta ville, (*ici prend place l'embolisme ya 'alèh we-yavo*). Béni sois-tu, Seigneur, qui construit Jérusalem !