

La Maison-Dieu, 154, 1983, 107-126

Bryan D. SPINKS

SACERDOCE ET OFFRANDE DANS LES « KOUHAPÈ » DES ANAPHORES SYRIENNES ORIENTALES

Introduction

LE propos de cet exposé est d'examiner quelques-unes des prières dites « *koushapè* » que l'on rencontre dans les anaphores syriennes orientales. Le sens radical de *kshp* veut dire « parler doucement ou tout bas ».

D'une manière générale, on peut définir les prières *koushapè* comme des prières de supplication privées, dites par le prêtre agenouillé, et elles reflètent invariablement le sentiment d'indignité ressenti par le prêtre quand il accomplit son service dans l'eucharistie. D'une façon qui

* Dans la traduction française de ce texte, les expressions liturgiques originales sont transcrites selon l'orthographe utilisée dans le *Missel chaldéen*, traduit de l'araméen par Mgr Francis Youssef Alichoran et édité par l'Église catholique chaldéenne à Paris, 1982. Le lecteur français pourra trouver dans ce livre, présenté dans LMD 151, 1982, 152-153, le texte chaldéen avec une traduction française, qui veut « respecter plutôt l'exactitude du sens que l'élégance littéraire » (p. 6), des trois anaphores d'Addaï et Mari, de Théodore de Mopsueste et de Nestorius. D'autre part, pour respecter le vocabulaire de l'auteur, « offering » est toujours traduit par « offrande » et « sacrifice » par « sacrifice » (*note du traducteur*).

n'est pas contre nature, ces prières traitent du sacerdoce et de l'offrande.

Il est peut-être à peine surprenant que les *koushapè* aient reçu peu d'attention de la part des savants. La raison de cette négligence est le consensus général chez les liturgistes, selon lequel ces prières représentent une trop tardive intrusion dans les anaphores, qui correspond à ce que Dix appelle dans sa classification la « troisième strate » dans l'achèvement de la structure de la liturgie¹. La tendance de la science liturgique moderne est de regarder de tels développements tertiaires comme malsains, ce qui peut être vrai ; mais cela, ajouté à la recherche des formes primitives, signifie que de tels phénomènes sont exposés à ne pas être regardés comme objet d'un examen sérieux.

L'insertion de prières dévotionnelles du prêtre n'est pas, bien entendu, particulière au domaine syrien oriental. Les missels du rite occidental sont témoins d'un accroissement progressif et d'une prolifération de prières dévotionnelles et d'*apologies* du prêtre pendant la messe, que Bouyer met en parallèle avec les *koushapè* de la liturgie syrienne orientale². Selon Jungmann, les plus récentes de ces prières de dévotion doivent se trouver dans les messes de Mone, du 7^e siècle³, et certainement quelques-unes existent dans le Missel de Stowe du 8^e ou 9^e siècle⁴. Dans les rites eucharistiques d'Égypte et de Syrie occidentale, nous voyons se développer les rites d'*accessus ad altare*, qui expriment les motifs de préparation du prêtre au sacrifice et de confession de son indignité. Nous trouvons aussi un développement similaire dans les prières de la Prothèse. Ces diverses prières partagent avec les *koushapè* le concept de *mysterium tremendum* développé par Otto⁵, sont nées

1. G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, London: 1945, pp. 522 sq.

2. L. BOUYER, *Eucharistie*, Tournai: Desclée, 1966, pp. 364-366.

3. J. JUNGSMANN, *The Place of Christ in Liturgical Prayer*. ET London: 1965, p. 254 (*Die Stellung Christi im Liturgischen Gebet*, Münster Westphalen: 1962).

4. Texte, B. MACCATHY, *The Transactions of the Royal Irish Academy* 27 (1886), pp. 144-195 ; fol. 29 b, fol. 13a.

5. R. OTTO, *The Idea of the Holy*, ET Harmondsworth, 1959, p. 27 (cf. trad. fr., *Le sacré*, Paris: Payot, 1949, pp. 28 sq.).

d'une spiritualité et d'une psychologie semblables et peuvent être considérées comme appartenant au même genre littéraire. Nous nous intéresserons ici à ces *koushapè* qui se trouvent à l'intérieur de l'anaphore, c'est-à-dire après le dialogue d'ouverture et avant la doxologie finale.

Les textes

Nous n'avons pas jusqu'à maintenant d'édition critique de la liturgie eucharistique syrienne orientale. Notre étude s'appuie sur les textes de l'édition d'Urmiah de 1890⁶, la traduction que l'on trouve dans Brightman⁷, et la traduction latine que l'on trouve dans Renaudot⁸. En outre, Douglas Webb a bien voulu attirer mon attention sur les variantes textuelles que l'on trouve dans les manuscrits 33.22/333 et 209 de la Bibliothèque patriarcale chaldéenne, et aussi me procurer les textes syriaques de ces variantes.

Les *koushapè* que l'on trouve dans l'anaphore d'Addaï et Mari et dans celle de Théodore sont identiques et suivent exactement le même ordre, d'où l'on peut déduire que l'une dépend de l'autre pour ses *koushapè*. Les *koushapè* qui nous concernent précèdent chacune des trois *ghanata** des anaphores et nous les désignerons par les nn. 1-3, et celui qui est prévu pour le départ aura le n. 4.

Le troisième *koushapa* est donné dans quelques manuscrits avec une forme brève alternative : nous le désignerons par le n. 3 a. Dans le ms. 33-22/333 de la Bibliothèque patriarcale chaldéenne, différentes parties de 3 et de 3 a, en même temps que de 4, ont été fondues ensemble pour former une prière hybride. Dans le ms. 209 de la même

6. *Liturgia sanctorum apostolorum Adaei et Maris, cui accesserunt duae aliae...* Urmiah: 1890 (texte syriaque); et trad. angl., *The Liturgy of the Holy Apostles Adai et Mari...*, London: 1893.

7. F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, vol. 1, Oxford: 1896.

8. E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, vol. II, London: 1847.

* *Ghanta*, du verbe *ghan* qui veut dire s'incliner, désigne une prière dite à voix basse par le prêtre incliné devant l'autel (*note du traducteur*).

Bibliothèque, nous trouvons cependant un *koushapa* qui est adressé au Christ — nous le désignerons par le n. 3 b — et qui est suivi d'un autre venant de l'anaphore de Nestorius (N1) et d'une variante d'une partie de 4.

L'anaphore de Nestorius si elle contient les mêmes *koushapè* que celle d'Addaï et Mari, et celle de Théodore — et presque toujours écrites de manière invariable — fournit aussi une autre série de prières au choix, beaucoup plus longues. Il y a quatre *ghanata* dans Nestorius, et nous désignerons les *koushapè* de cette anaphore N1 - N4. Que nous ayons ou non ici un témoin de l'existence d'au moins deux séries différentes de *koushapè* provenant de différentes communautés, c'est là une question qui peut seulement donner matière à hypothèse. A tout prendre, les prières alternatives dans l'anaphore de Nestorius ont tendance à être plus étendues et beaucoup plus l'affaire du célébrant lui-même que celles qui sont communes à Addaï et Mari et à Théodore.

Origine et date

Dans un article sur le rite malabar, publié en 1914, Dom R.H. Connolly soutenait que toutes les prières portant le titre de *koushapa* dans le texte d'Urmiah ne faisaient pas partie de la liturgie traditionnelle d'Addaï et Mari⁹. Il faisait remarquer qu'il n'est fait aucune mention de ces prières à voix basse dans les commentaires eucharistiques de Narsaï au 5^e siècle, ni dans ceux de Bar Lipneh au 7^e siècle, ni même dans ceux du Pseudo-Georges d'Arbel au 10^e siècle — et, pour Connolly, ce silence semblait être une confirmation suffisante de leur caractère d'intrusion. Cependant c'est à Edward Ratcliff qu'il était laissé de vulgariser ce jugement sur les *koushapè* dans sa célèbre reconstitution d'Addaï et Mari en 1929, et cette manière de

9. R.H. CONNOLLY, « *The Work of Menezes on the Malabar Liturgy* », *Journal of Theological Studies* 15, 1913-14, pp. 396-425, ici p. 424.

voir fut prise par la suite à leur compte par des personnes aussi renommées que Dix et Botte¹⁰.

Ce qui apparaissait fondé sur le silence des commentateurs syriens orientaux anciens et ce sens intuitif qui caractérise tant d'études liturgiques a été heureusement placé sur une base plus solide par la publication par W.F. Macomber du texte d'Addaï et Mari dans la recension de Mar Esa'ya en 1966. Macomber faisait remarquer que les prières *koushapè* se trouvaient dans l'*hudra** de Diabekir du 12^e siècle, mais étaient absentes du ms. 22 de Mardin et du manuscrit de Mar Esa'ya (à Mossoul) qu'il date du 10^e-11^e siècle. Revenant sur cet argument, Macomber concluait :

« De cela, je pense qu'il est légitime de conclure que les *koushapè* ne furent pas introduits de manière générale dans la Liturgie chaldéenne avant la fin du 13^e siècle même s'ils ont été en usage un tant soit peu auparavant en quelques endroits.

D'un autre côté, il est tout à fait concevable que même à l'époque de l'*hudra* de Mar Esa'ya, les prêtres aient pu dire quelque espèce de prière privée analogue à nos actuels *koushapè* selon leur propre dévotion et sans aucune formule établie. On peut faire l'hypothèse que peut-être le célébrant n'aurait pas commencé la *ghanta* tant que le diacre n'aurait pas arrêté de chanter. Avec l'introduction de chants plus élaborés, cette pause aurait eu tendance à se prolonger et il est facile d'imaginer que le célébrant ait souhaité remplir ce temps par une prière de dévotion appropriée. Une indication est l'attribution du *koushapa* final de l'anaphore de Nestorius et de sa forme brève alternative que l'on trouve dans le ms. Chald. Patr. 209 (rituel

10. E.C. RATCLIFF, « The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari : A Suggestion », *Journal of Theological Studies* 30, 1928-9, pp. 23-32 ; G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, pp. 178 sq. ; B. BOTTE, « L'Anaphore chaldéenne des Apôtres », *Orientalia Christiana Periodica* 15, 1949, pp. 259-276.

* *Livre de l'office*, littéralement « cycle ». Diabekir et Mardin sont des villes de Turquie (*Note du traducteur*).

sacerdotal du 16^e siècle) au patriarche Elias III Abu Halim (1176-1190), compositeur notable de prières liturgiques¹¹. »

Ainsi Macomber suggérait que les *Koushapè* pouvaient s'être développés à partir de l'introduction de chants plus élaborés et que l'arrêt dans l'anaphore avait encouragé le prêtre célébrant à remplir le vide par des prières de dévotion appropriées.

Il y a une autre possibilité, c'est que ces prières aient leur origine dans la manière de choisir le prêtre célébrant dans le rite syrien oriental. En commentant le dialogue qui suit l'Entrée des dons, et où le célébrant demande des prières aux ministres qui l'accompagnent, Robert Taft signale que la tradition nestorienne connaissait une forme primitive de concélébration, dans laquelle un seul prêtre prononçait la prière eucharistique. Selon la coutume syrienne orientale, l'archidiaque choisissait juste avant l'anaphore un des prêtres à tour de rôle pour ce service. Taft fait cette observation :

« S'il y avait là un grand nombre de prêtres, le tour de chacun devait être rare, et il est compréhensible que le prêtre choisi, couvert de confusion par le grand honneur qui lui était fait, ait manifesté plus de marques de son respect, plus d'expression de son indignité et de sa demande de prières à ses concélébrants, au moment où il approchait de l'autel¹². »

L'observation de Taft se place dans le contexte d'un rite évolué de départ du bēma* et d'*accessus ad altare* ; mais peut-être était-ce précisément cette pratique syrienne orientale qui a donné naissance aux *koushapè* de l'anaphore. Puisqu'il n'avait pas eu le temps de se préparer avant la liturgie, le prêtre sur qui tombait le choix trouvait

11. W.F. MACOMBER, « The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles, Addai and Mari! », *Orientalia Christiana Periodica* 32, 1966, pp. 335-371, ici p. 347.

12. R. TAFT, *The Great Entrance*, OCA 200 Rome: 1975, p. 287.

* Dans les églises syriennes, le bēma ou tribune, où se déroule traditionnellement la liturgie de la Parole, se trouve placé au centre et en face du sanctuaire (*note du traducteur*).

nécessaire de dire des prières privées pendant l'immédiate pré-anaphore et pendant l'anaphore. Une telle idée est suggérée par certaines phrases de N 4 : « Gloire à toi, Seigneur, parce que tu m'as établi afin de me tenir en ta présence pour intercéder pour ton peuple, en ce moment-ci... car ta bonté m'a poussé, aujourd'hui, à me prosterner devant toi, en ce moment. »

A quelle date les *koushapè* apparaissent-ils pour la première fois dans le rite syrien oriental ? Il est impossible de le dire. Macomber — on pourrait le remarquer — ne suggère pas une date d'origine, mais simplement que leur incorporation finale dans les manuscrits comme formes fixes ne se rencontre pas avant le 13^e siècle. Il est certain que les prières qui sont parvenues jusqu'à nous montrent tous les signes de prières de dévotion hautement développées et intégrant de substantielles citations bibliques. Néanmoins, il est peut-être douteux de savoir quelle importance donner à l'omission des *koushapè* dans le texte de Mar Esa'ya. Douglas Webb, dont la connaissance des manuscrits syriens orientaux n'est égalee que par William Macomber, ne connaît aucun rituel sacerdotal dans lesquelles ces prières n'existent pas, et il signale qu'elles ne sont omises que dans quelques *hudra* manuscrits, et l'*hudra* a tendance à abréger. Webb a bien voulu aussi attirer mon attention sur le fait que les commentateurs postérieurs — Jean Bar Zo'bi, Abdisho de Nisibe et Timothée II — ont aussi tendance à sauter les *koushapè* et pourtant il ressort de tous les témoignages que les *koushapè* existaient bien lorsque ces écrivains composaient leurs ouvrages¹³. Le silence de Narsai, de Bar Lipneh et du Pseudo-Georges d'Arbel — auxquels nous pouvons maintenant ajouter Gabriel Qatraya — n'est peut-être pas aussi décisif que

13. Cf. Albert KHORAICHE, « L'Explication de tous les Mystères divins' de Yohannan Bar Zo'bi selon le ms. Borg. Syr. 90 », « *Euntes Docete* » XIX, 1966, pp. 386-426 ; D. WEBB, « The Mimra on the interpretation of the Mysteries by Rabban Yohannan Bar Zo'bi, and its symbolism », *Le Muséon*, 88, 1975, pp. 297-326 ; Jacobus M. Voste, *Ordo judiciorum Ecclesiasticorum collectus dispositus, ordinatus et compositus Mar a Abdiso metropolita Nisibis et Armeniae*, Vatican, 1940, pp. 93-113.

Connolly et d'autres le jugeaient. Il est tout à fait possible que les *koushapè* écrits ont été des développements de prières privées antérieures et improvisées, et vraisemblablement les commentateurs n'auraient pas eu à les commenter.

Quelle que soit la date de la composition des prières qui nous sont parvenues dans les manuscrits, la spiritualité qu'elles représentent peut remonter aux 4^e et 5^e siècles. Dans une Note célèbre, où il discutait du développement du sentiment de crainte et de respect attaché à l'eucharistie, Edmund Bishop trouvait sa référence la plus ancienne dans les catéchèses mystagogiques attribuées à Cyrille de Jérusalem, et qu'il datait de 339¹⁴. Divers facteurs ont été apportés pour expliquer ce développement : la réaction contre l'arianisme ; le développement du sens de la présence réelle ; l'identification des bâtiments-églises avec les temples païens et aussi avec le Temple de Jérusalem ; l'acceptation du sens du sacré de l'Ancien Testament ; et le besoin de former et d'impressionner la grande masse de convertis à moitié païens¹⁵. On peut trouver — et c'est significatif — le langage de crainte et de tremblement, aussi bien à l'égard de l'eucharistie que du prêtre célébrant, dans trois théologiens importants de la tradition syrienne orientale : saint Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et, dépendant de l'un et de l'autre, Narsai.

Dans le *De Sacerdotio* (alors que naturellement Chrysostome parle surtout de l'évêque, le presbytérat se trouvait inclus dans le *Sacerdotium*¹⁶), Chrysostome insiste fortement sur cette idée que l'âme du prêtre devrait « briller à la

14. E. BISHOP, Appendix, in R.H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai*, Cambridge: 1909, pp. 92-97.

15. J. JUNGSMANN, *The Place of Christ in Liturgical Prayer*. ET London: 1965 ; J.G. DAVIES, « The Introduction of the Numinous into the Liturgy : an Historical note », *Studia Liturgica* 8, 1971-72, pp. 216-223.

16. Y. CONGAR, *Lay People in the Church*, London: 1960 ; P.M. GY, « Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien », in : *Études sur le sacrement de l'Ordre* (Lex orandi 22), Paris: 1957, pp. 125-145.

manière d'un flambeau qui éclaire la terre tout entière »¹⁷ (VI 4) et que c'est un office sublime :

« En effet, le sacerdoce s'exerce sur la terre, mais il se place parmi les choses célestes. Et c'est à juste titre ; car ce n'est pas un homme, ni un ange, ni un archange, ni aucune autre puissance créée, mais le Paraclet lui-même qui a institué cet ordre en persuadant à des hommes qui sont encore dans la chair d'imiter le service des anges. C'est pourquoi il faut que celui qui a été revêtu du sacerdoce soit pur comme s'il se tenait dans les cieux au milieu de ces puissances » (III, 4, 1-10).

Les qualités requises du prêtre sont considérables : il doit être honoré, mais non hautain ; inspirer la crainte, mais bienveillant ; affable dans son autorité ; impartial mais courtois ; humble mais non servile ; fort mais doux (III, 10). Bien plus, les péchés des prêtres seront plus sévèrement punis que ceux des laïcs (VI, 11). En faisant référence expresse à l'eucharistie, Chrysostome pouvait écrire :

« Alors que le prêtre appelle l'Esprit Saint, qu'il accomplit le sacrifice qui inspire une immense crainte, qu'il est en rapports constants avec le maître commun de tous, où le placerons-nous ? Dis-moi. Quelle pureté et quelle piété exigerons-nous de lui ? Imagine, en effet, quelles doivent être les mains qui accomplissent un tel service, quelle doit être la langue qui exprime de telles paroles ; sur qui ne doit-elle pas l'emporter en pureté et en sainteté, l'âme qui va recevoir cet Esprit ? » (VI, 4, 34-40).

Théodore de Mopsueste, dont les écrits ont été davantage influencés par ceux de Nestorius que par ceux de Chrysostome, présente une vue semblable dans ses Homélie catéchétiques. Le ministre du baptême et de l'eucharistie est celui qui a été trouvé digne de l'honneur du

17. Les citations sont empruntées à Jean Chrysostome. *Sur le sacerdoce (Dialogue et Homélie)*, (A.-M. Malingrey, éd), S.C. 272, Paris: 1980.

sacerdoce¹⁸. L'eucharistie inspire la crainte, parce que là est déposé le corps sacré, qui inspire la crainte¹⁹. Le prêtre doit être dans la crainte et le respect plus que tous, car c'est lui qui accomplit pour tous ce service qui inspire tant la crainte²⁰. Il est requis de lui qu'il soit sain dans son service et qu'il paraisse digne de l'honneur qui lui est fait. Le *lavabo* est un rappel que tous doivent s'approcher avec une conscience pure²¹. Bien plus, Théodore semble témoigner des débuts d'un rite d'*accessus ad altare* :

« Après cela, il offre aussi des actions de grâce pour lui-même pour avoir été désigné comme ministre d'un sacrement tellement redoutable. En même temps, il prie aussi pour obtenir la grâce du Saint-Esprit, pour qu'il puisse devenir par lui digne de la grandeur de ce ministère, comme il a été rendu par lui digne du sacerdoce ; et qu'ainsi il puisse accomplir ce ministère, libéré, par la grâce divine, de toute intention mauvaise, et sans craindre aucun châtement, alors que, conscient d'être infiniment au-dessous de la dignité d'un tel ministère, il s'approche de réalités beaucoup trop sublimes pour lui²². »

Il est à peine surprenant que Narsai, qui était très familier des écrits de Chrysostome et de Théodore, ait reproduit une spiritualité tout à fait semblable dans ses homélies liturgiques. Dans l'Homélie 17, il écrit :

« Le prêtre offre maintenant le mystère de la rédemption de notre vie, plein de respect et enveloppé de crainte et de grand effroi. Le prêtre est dans le respect et une grande crainte et il est tout tremblant pour ses propres péchés et pour les péchés de tous les enfants de l'Église²³. »

18. A. MINGANA (éd), *Woodbrooke Studies* 6, Cambridge: 1933, p. 54.

19. *Ibid*, p. 87.

20. *Ibid.*, p.

21. *Ibid.*, p. 94.

22. *Ibid.*, p. 89.

23. R.H. CONNOLLY (éd), *op. cit.*, p. 7.

Comme Chrysostome, Narsaï peut exalter l'office sublime du sacerdoce :

« Que nous soyons émerveillés à chaque instant par la grandeur excessive de ton ordre, qui a fait se courber les hauteurs et les profondeurs sous son autorité. Les prêtres de l'Église ont saisi l'autorité sur les hauteurs et les profondeurs ; et ils commandent à tout ce qui existe au ciel et sur terre. Ils se tiennent comme médiateurs entre Dieu et l'homme, et par leurs paroles ils chassent l'iniquité du genre humain²⁴. »

Ainsi donc, le prêtre est un médiateur entre Dieu et les hommes, et il offre des sacrifices spirituels au Seigneur pour tous²⁵. Et Narsaï lance un court avertissement contre l'indignité du prêtre : il convient que les prêtres, plus que tous les autres hommes, observent la pureté, parce qu'ils possèdent un ordre qui est plus excellent que tous les hommes²⁶. Narsaï dit du prêtre indigne :

« Et parce qu'il n'a pas honoré l'excellence de son ordre comme il se le devait, il sera dédaigné et traité avec mépris devant toute créature. Entends, toi, prêtre, toi qui n'as pas accompli un service agréable dans ton ordre ; tiens-toi dans la crainte et sois épouvanté devant le tourment de la Géhenne. Plus grave que toutes les punitions sera ta punition, prêtre mauvais, parce que tu n'as pas administré convenablement l'ordre qui t'a été attribué²⁷. »

D'une manière intéressante, dans l'Homélie 17, Narsaï semble faire allusion à la pratique syrienne orientale de choisir le célébrant juste avant l'anaphore :

« Le prêtre qui est choisi pour célébrer le sacrifice, portant en lui-même à ce moment l'image du Seigneur ... Entends, prêtre, jusqu'à quel point tu as été mis en avant en raison de ton ordre.

24. *Ibid.*, p. 48.

25. *Ibid.*, pp. 65-66.

26. *Ibid.*, p. 70.

27. *Ibid.*, p. 22.

Tiens-toi dans la crainte comme il convient ... sois sans tache et sans blâme comme il t'est ordonné²⁸. »

Ainsi donc, à Antioche, à Edesse et à Nisibe, aux 4^e et 5^e siècles nous trouvons la matière première qui a pu donner naissance à des prières privées improvisées, précurseurs des *koushapè* écrits qui sont parvenus jusqu'à nous dans les manuscrits.

Les *koushapè* d'Addaï et Mari et de Théodore

1. Reprenant un thème qui se trouve dans la *ghanta* finale d'Addaï et Mari, ce court *koushapa* est une demande pour la clarté du visage, afin d'accomplir le service vivant et saint avec une conscience pure. Le vocabulaire est dérivé de Rom 12, 1 ; 2 Cor 3, 18 ; Eph 3, 12 ; Hébr 8, 18 et 1 Tim 3, 9. L'expression « service (*teshmesha*) vivant et saint » ne se trouve pas elle-même dans Addaï et Mari, mais à la fois dans Théodore et Nestorius, et, dans cette dernière anaphore, il semble bien qu'elle dérive d'une version de l'anaphore de saint Jean Chrysostome²⁹.

2. Ce *koushapa* représente un embolisme ou une paraphrase du *Sanctus*. Il reprend la forme spéciale du *Sanctus* syrien oriental mais en la développant dans une interprétation trinitaire comparable au *post-sanctus* des Constitutions apostoliques et de l'anaphore de Basile. Il expose le thème de la théophanie d'Isaïe 6 dans le sens de l'indignité combiné avec l'effroi et la crainte tels que les exprime Gen 28, 17. Il inclut une demande pour être purifié de l'impureté. La matière première de cette prière se trouve peut-être dans les commentaires de Théodore de Mopsueste et de Narsaï sur le *Sanctus*³⁰.

28. Cf. *Ibid.*, p. 4.

29. Voir mon « Eucharistic offering in the East Syrian Anaphoras », à paraître dans *Orientalia Christiana Periodica*.

30. MINGANA, pp. 118-119 ; CONNOLLY, p. 13.

3. Le troisième *koushapa*, tel qu'on le trouve dans Brightman, est un rappel de quelques parties des intercessions rencontrées dans certaines anaphores syriennes occidentales, dans le *Hanc igitur* et le *Supplices* du canon romain, aussi bien que la *ghanta* pour les Pères saints et justes dans Addaï et Mari. La demande que l'offrande (*qourbana*) soit acceptée (*qbl*) se trouve dans les anaphores de Théodore et de Nestorius, mais non dans Addaï et Mari. L'offrande est présentée pour un certain nombre de catégories de personnes, et de nouveau la prière insiste sur l'indignité du prêtre.

3 a. La prière alternative, plus courte, qui se trouve dans quelques manuscrits et est imprimée dans Renaudot, parle du sacrifice offert à « ton père » ; le terme « sacrifice » (*debha*) se rencontre seulement dans les anaphores de Théodore et de Nestorius ; celle d'Addaï et Mari emploie seulement « offrande » (*qourbana*). Le sacrifice offre l'occasion d'un grand nombre de demandes et de supplications.

3 b. Cet autre *koushapa* implore le Christ d'avoir pitié de son Église, d'accompagner le prêtre, de soutenir les orphelins, d'avoir pitié des veuves, et elle demande au Christ d'accepter l'offrande des mains du prêtre.

4. Le *koushapa* pour le départ peut être employé en plus ou à la place du troisième *koushapa*. Alors que le texte reproduit dans Brightman suggère que c'est un long *koushapa*, l'emploi de sections plus tardives dans les variantes des mss 33. 22/333 et 209 de la Bibliothèque patriarcale chaldéenne suggère que nous avons ici deux *koushapè* séparés qui ont été réunis par la suite. Il commence par une déclaration d'indignité, inclut des demandes, et évoque les sacrifices d'Abel, de Noé, d'Abraham, d'Élie à l'Horeb (!), et l'offrande de la veuve dans le trésor du Temple. Cette section particulière rappelle des sections de l'anaphore de saint Marc et une des prières de préparation dans les rites syriens occidentaux, maronite et arménien. L'offrande est faite pour l'Église, les

prêtres, les chefs, et une diversité de catégories que l'on rencontre dans les intercessions des anaphores de Théodore et de Nestorius.

Si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur ces prières, les trois premières sont dites par le prêtre pour l'Église, et en fait elles ressemblent à une anaphore alternative, avec la séquence suivante : 1 ressemble à l'ouverture de l'anaphore de Nestorius avec une demande d'acceptation du ministère ; 2 ressemble au *post-sanctus* de quelques anaphores syriennes occidentales ; et en 3, l'offrande avec intercession ressemble à l'anamnèse suivie de l'intercession. Ensemble, elles fournissent à peu près une anaphore privée, récitée en même temps que l'anaphore publique de l'Église.

Les *koushapè* de Nestorius

N 1. Cette prière est semblable à la première partie du *koushapa* pour le départ. C'est une prière personnelle du prêtre à la première personne du singulier. Les mystères sont offerts pour la tranquillité dans le monde, la paix et le pardon.

N 2. Alors qu'elle est une alternative au *koushapa* du *post-sanctus*, désigné sous le n. 2, cette prière ne s'appuie pas sur le *sanctus* mais se présente encore comme une prière où le prêtre prie pour lui, à la première personne du singulier. Le sacrifice (*debhta*) vivant et saint est offert pour le prêtre et le peuple, en vue du pardon, de la guérison, du secours et de la miséricorde. La prière s'attache à décrire les fruits spirituels du corps et du sang du Christ qui se mêlent au corps et à l'âme des serviteurs de Dieu, Dieu qui est de nouveau supplié d'accepter le service (*teshmesha*) pur.

N 3. Toujours à la première personne du singulier, cette prière insiste sur l'indignité du ministre et supplie Dieu d'avoir pitié de lui. Elle lui demande d'accepter le sacrifice et lui rend grâce et adoration.

N 4. Bien que l'anaphore de Nestorius soit divisée en quatre *ghanata* il est prévu une quatrième série de *koushapè*. Le premier *koushapa* est en fait la première *ghanta* d'Addaï et Mari ! Le second est une longue prière, commençant par une doxologie, se développant en de longues intercessions pour toutes sortes de gens, de toutes conditions, et se terminant par une évocation des esprits célestes : « tes Chérubins, tes séraphins et les anges de lumière qui te sanctifient ».

Ainsi, comparés aux *koushapè* d'Addaï et Mari et de Théodore, ceux qui sont particuliers à Nestorius sont plus personnels (à la première personne du singulier) et ne se présentent pas comme une suite, mais pourraient en fait être placés n'importe où sans déformer leur sens.

Sacerdoce et offrande

Au centre des *koushapè* sont les thèmes du sacerdoce et de l'offrande. Le prêtre a été institué ministre et médiateur, mis à part par la clémence et la miséricorde de Dieu (4). A vrai dire, l'existence même des *koushapè* tout au long de l'anaphore met en relief le rôle de médiateur du prêtre : il a été compté au nombre et dans le chœur des prêtres ; il a été choisi (N 4) ; il doit plaider devant Dieu pour lui-même et ses compagnons (N 3), intercéder et s'attacher aux franges de la pitié de Dieu (N 4). « Entends la voix de ma plainte » (3) : cela dit bien en résumé la nature suppliante du sacerdoce.

Le thème de l'indignité, aussi bien du prêtre que du peuple, parcourt les *koushapè*. Le prêtre prie pour que Dieu montre son visage à l'assemblée et à lui-même (1), il confesse qu'il ne peut pas montrer son visage devant Dieu (N 3). Il est intéressant de noter que, selon l'anaphore d'Addaï et Mari, l'« ouverture du visage » est un des dons des baptisés : « le visage ouvert et des lèvres non closes ». Il est possible que les prières aient été vues ici comme anticipation ; d'un autre côté, on pourrait les voir en conflit direct avec l'eschatologie primitive d'Addaï et Mari. Une autre demande des *koushapè* est, pour le prêtre, d'être jugé

digne (3), alors que dans la *Tradition Apostolique* et saint Justin le prêtre rend grâce d'être jugé digne de se tenir devant Dieu et de le servir.

Dans les *koushapè* de Nestorius, l'insistance est mise sur le prêtre plaidant pour lui-même. Il confesse sa faiblesse (N 2). L'expression la plus forte se trouve dans le troisième *koushapa* :

« ... Moi qui suis poussière et cendre, ton débiteur depuis le sein de ma mère, ton exilé depuis son ventre, ton protégé depuis ses entrailles, aie pitié de moi dans ta miséricorde, dans ta clémence retire-moi de l'océan de mes fautes et dans ta bonté arrache-moi et fais-moi sortir de l'abîme de mes péchés... »

L'anaphore de Nestorius offre là une intéressante expression imagée en trois formules pour cette indignité du prêtre. Dans les trois anaphores syriennes orientales, nous trouvons l'expression : « humbles, faibles et misérables pécheurs », où j'ai suggéré ailleurs de voir une particularité nestorienne³¹. Ces mots n'ont pas de parallèle dans l'anaphore maronite *Sharar*, et lorsqu'on y trouve un langage semblable, c'est dans un passage qui n'a pas de parallèle dans Addaï et Mari, et l'expression comprend quatre adjectifs. Dans les *koushapè* nous trouvons :

- « faiblesse, misère et pauvreté » (3)
- « iniquité, faiblesse et pauvreté » (ms. Chald. Pat 33.22/333)
- « serviteur pécheur, fautif et misérable » (N 2),
- « serviteur pécheur, faible et fautif » (N 3).

Ceci, à mon avis, renforce l'argumentation de ma thèse suivant laquelle la simple formule que l'on trouve dans Addaï et Mari représente une formule de dévotion syrienne orientale et est une addition au texte.

Si le prêtre est un pécheur indigne, il est néanmoins le

31. Bryan D. SPINKS, « The Original Form of the Anaphora of the Apostles. A Suggestion in the light of Maronite Sharar », *Ephemerides Liturgicae* 91, 1977, pp. 146-161.

réceptacle de la grâce et de la miséricorde divine. Il a été choisi pour implorer, supplier et plaider. Il a aussi été établi pour offrir les divins mystères (4; N 1). Sa tâche est d'accomplir ce service vivant et saint; il demande à Dieu d'accepter le sacrifice (N 3) et l'offrande (3) et le service pur (N 2). L'anaphore d'Addaï et Mari a une vision de l'offrande eucharistique qui manque vraiment de développement, et elle se contente d'exprimer cette offrande par le verbe *qrb* et le nom *qourbana*; pour la louange elle emploie le verbe *slq*³². Comme on peut s'y attendre, les *koushapè* se rapprochent franchement de la terminologie et des concepts plus développés que l'on trouve dans Théodore et Nestorius : *qbl*, accepter, *debhta*, sacrifice, et *teshmesha*, service.

En lien avec cette offrande, le prêtre implore, supplie et plaide pour lui-même et pour toutes les catégories et conditions de personnes. Le *koushapa* 3 fait écho à la troisième *ghanta* d'Addaï et Mari, et Botte a cru que ce *koushapa* faisait dès l'origine partie de l'anaphore³³. Le *koushapa* N 1 prie pour la paix de la création, le soutien de l'Église fidèle et pour les actions d'éclat des prêtres. L'expression la plus complète est dans N 4 : pour les égarés, les pécheurs, la création, les affligés, les accablés, les défunts... La prière passe ensuite à des demandes pour l'assemblée : toute une série de phrases synonymes implorant le pardon. Enfin le prêtre intercède pour lui-même, dans un langage eschatologique :

« ... fais-moi participer à tes mystères ; range-moi parmi ceux qui se tiennent à ta droite dans le monde de ton bonheur ; fais-moi asseoir à ton banquet avec ceux de ta maison ; fais que je me tienne debout avec confiance devant le trône de ta gloire en compagnie de tous les saints... »

32. Voir l'article cité note 29.

33. B. BOTTE, « Problème de l'Anaphore syrienne des Apôtres Addaï et Mari ». *L'Orient syrien* 10, 1965, W. 89-106.

Réflexions sur les *koushapè* des anaphores

En conclusion, j'offre les brèves réflexions suivantes sur les *koushapè*, réflexions qui sont naturellement limitées par les perspectives d'un liturgiste du 20^e siècle de tradition occidentale et protestante.

1. L'interruption de l'anaphore par des apartés privés adressés à Dieu par le prêtre paraît au liturgiste moderne entièrement hors sujet. Bien qu'indignes, le prêtre célébrant et le peuple sont néanmoins invités, des grands chemins et des sentiers, à prendre part au banquet de Dieu. Dans l'anaphore, le président prononce la prière du peuple dans un sacrifice de louange au Père. La prière est dite par le prêtre célébrant *au nom de l'Église* : *nous* rendons grâce, *nous* rappelons, *nous* offrons, *nous* supplions. L'interruption de cette prière par des inquiétudes sur lui-même, par une offrande personnelle, avec une insistance sur « je », paraît un renversement de toute la fonction théologique de la prière eucharistique et engage à voir le ministère chrétien de manière déformée. C'est vraiment la dernière place dans la liturgie que peut recevoir une prière individuelle du célébrant.

2. Si l'on considère la notion de sacrifice eucharistique, on peut voir dans les *koushapè* une troisième étape de développement dans la liturgie syrienne orientale. Depuis la terminologie, non encore élaborée, de l'anaphore d'Addaï et Mari où ce qui concerne Dieu et ce qui concerne l'homme sont inextricablement imbriqués, nous trouvons un développement dans la notion de sacrifice et son articulation dans les anaphores plus récentes de Nestorius et de Théodore³⁴. Dans les *koushapè*, la terminologie, qui est une terminologie sacrificielle dans le cadre du sacrifice de louange exprimé dans l'anaphore, est sortie de son contexte propre et mise sur le même plan que le langage de

34. Voir l'article cité note 29.

l'anaphore pour exprimer une notion impropre du sacrifice eucharistique, sous forme de prière dite par le prêtre à part de l'Église. Comme le « petit canon » de la messe romaine d'avant Vatican II, ces prières ont tendance à devancer l'offrande eucharistique telle qu'elle est exprimée dans l'anaphore, et à lui faire tort. En ce sens, elles sont théologiquement et liturgiquement indésirables.

3. Les révisions liturgiques modernes ont cherché à mettre l'accent sur les aspects de repas et de *koinônia* de l'eucharistie, et c'est bien. Il n'en reste pas moins que l'eucharistie est plus qu'un repas communautaire. Ici les hauts faits de Dieu sont répétés dans la Parole et le Sacrement, et la grâce de Dieu est une fois de plus mise en avant et proclamée. Dans une étude sur le rôle d'une liturgie pour notre temps, Adrian Jacobs a fait remarquer que, dans une révision tout à fait récente de la liturgie, il y a un « accent exagéré mis sur le commentaire, qui est simplement de l'ordre de l'enseignement, dans le contexte liturgique, aux dépens de la création du sens du mystère de Dieu, du lumineux, de l'autre monde, dans une expérience cultuelle³⁵ ». On ne peut lire les *koushapè* du rite syrien oriental sans être impressionné par le sens de la sainteté et le caractère de gravité du ministère ordonné qu'ils manifestent. Le ministre est plus qu'un serveur de cabaret ; son ministère est un ministère *sacré*, et la communion, une *sainte* communion. D'une manière parfaitement justifiée, le second *koushapa* d'Addaï et Mari cite le texte de la Genèse (28, 17) : « Ce lieu n'est rien d'autre que la Maison de Dieu, il est la porte du ciel. » Et peut-être alors une réponse du type de celle de Job n'est-elle pas hors du sujet :

« Je ne te connaissais que par ouï-dire,
 mais maintenant mes yeux t'ont vu.
 C'est pourquoi je me rétracte,
 je me repens sur la poussière et sur la cendre » (42, 5-6).

35. A. JACOBS, « The function of a Contemporary Liturgy », *Nashotah Review* 16, 1976, pp. 107-117, ici p. 111.

Karl Barth a écrit :

« La révélation actuelle que nous recevons en Jésus Christ par le Saint-Esprit ne cesse jamais de nous dire que nous sommes pécheurs, au sens le plus strict et le plus grave. C'est seulement dans et avec ce jugement porté sur nous que nous sommes, non en nous-mêmes mais en Jésus Christ, réconciliés avec Dieu et donc sanctifiés³⁶. »

Dans quelques-unes de nos liturgies eucharistiques modernes, ces différents éléments sont absents ou ont été changés : ils n'auraient pas dû l'être. Peut-être y a-t-il dans ces étranges prières syriennes orientales quelque chose à quoi il nous faut prêter l'oreille et faire attention. Peut-être y a-t-il dans la spiritualité de la « troisième strate » quelque chose, après tout, à quelque chose à dire à ceux qui composent les liturgies du 20^e siècle.

Bryan D. SPINKS

(Traduit de l'anglais par J. Evenou)

36. K. BARTH, *Church Dogmatics* I/1, p. 363.