

*La Maison-Dieu*, 125, 1976, 11-39.

Thomas-Julian TALLEY

## DE LA "BERAKAH" A L'EUCCHARISTIE UNE QUESTION A RÉEXAMINER

UNE de mes premières rencontres avec une étude sérieuse de la liturgie eut lieu à Dallas, pendant l'été 1949. Après ma première année de séminaire, je suivais, avec une foule enthousiaste, une série de cours donnée par Dom Gregory Dix, dont le « gros livre vert », comme il aimait à l'appeler, *The Shape of the Liturgy*, avait paru quatre ans plus tôt<sup>1</sup>. Je peux encore me rappeler de façon exacte, je crois, sa première phrase : « Notre manière de comprendre les formes de notre liturgie a été radicalement transformée il y a une quarantaine d'années, lorsque quelqu'un comprit enfin que Jésus était un Juif ».

On ne peut certainement pas dire que les années qui se sont écoulées depuis aient perdu de vue ce fait. On peut même dire que les études récentes sur la prière eucharistique ont été centrées sur le rapport entre l'acte essentiel du culte chrétien et la tradition juive, plus particulièrement les prières de la table et la liturgie de la synagogue. La recherche s'est spécialement portée sur la relation de la prière eucharistique avec la *berakah* ou « bénédiction », identifiée comme unité structurelle de l'euchologie juive,

---

\* Dans le cours de cette contribution l'auteur utilise certaines expressions grecques ou hébraïques dont on trouvera la signification en finale d'article. (N.D.L.R.)

1. *The Shape of the Liturgy*, 2<sup>e</sup> éd., Westminster: Dacre Press, 1945.

sa *Grundform* comme l'appelle Elbogen<sup>2</sup>. Le D<sup>r</sup> Frank Gavin avait déjà signalé cette relation, dans sa troisième conférence sur *Les antécédents juifs des sacrements chrétiens*<sup>3</sup>, donnée à Londres, à la S.P.C.K. House, en septembre 1927. Mais c'est une communication de Jean-Paul Audet au Congrès International des Quatre Evangiles, à Oxford, en 1957<sup>4</sup>, qui donna une force nouvelle à cette idée : dès lors, l'idée que la prière eucharistique tirait son origine de la *berakah* exerça une véritable fascination.

## I. LA BERAKAH COMME GENRE LITTERAIRE

### La thèse d'Audet

Audet cherchait à examiner le genre littéraire de la *berakah* dans toute son ampleur plutôt que des *berakoth* particulières de la liturgie juive. Néanmoins, il acceptait comme point de départ de sa thèse les règles de formulation de la *berakah* au 3<sup>e</sup> siècle par les Amoraïm. Il se contentait d'ailleurs de présenter ces règles partiellement et sans examiner avec soin des exemples particuliers, notamment les bénédictions des groupes de prières où elles sont les plus significatives. Son but était de considérer la bénédiction comme un « genre littéraire », et le genre implique la généralisation. Cela suffit à expliquer et justifier les limites de sa documentation.

Si Audet décrit les deux formes bien connues de la *berakah*, telles que les voyaient les Amoraïm, forme brève et forme longue, il emploie pour le faire une terminologie qui lui est en partie propre.

2. Cf. Ismar ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt am Main, 1931, p. 4.

3. Cf. F. GAVIN, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, Londres, 1928, p. 59 ss.

4. Cf. J.-P. AUDET, « Literary Forms and Contents of a Normal Eucharistia in the First Century », *Texte u. Untersuchungen*, V Reihe, Band 18, Berlin, 1959, p. 643. [Une version développée de cet essai a paru en français, « Esquisse historique du genre littéraire de la "bénédition" juive et de l'"Eucharistie" chrétienne », *Revue Biblique* 65, 1958, pp. 371-399].



La forme brève, qu'il souhaite appeler « spontanée », bien qu'on en trouve beaucoup d'exemples dans la liturgie, comprend deux parties :

- 1) la formule avec *baruch* — « béni sois-tu, Iahvé notre Dieu, roi de l'univers » — et
- 2) l'énoncé bref et variable du motif de louange.

La forme longue, qu'il appelle « cultuelle », comprend, d'après lui, trois parties :

« 1) la "bénédition" proprement dite, toujours assez courte, plus ou moins stéréotypée, tendant vers l'invitatoire, appel enthousiaste à la louange divine ;

2) un élément central que j'appellerais l'anamnèse des *mirabilia Dei...*, un développement plus ou moins long du motif tel qu'il existait déjà, à l'origine, dans la "bénédition" spontanée ; ainsi son objet propre est bien moins la "merveille" passagère d'une circonstance particulière... que les "merveilles" permanentes et universelles comme perçues et remémorées avant tout par la conscience de la communauté même... ;

3) finalement le retour à la "bénédition" initiale sous forme d'inclusion ou de doxologie, souvent colorée de manières diverses selon le thème particulier qui prévaut dans "l'anamnèse" <sup>5</sup>. »

Pour le libellé de la « bénédiction proprement dite » dans les textes chrétiens, Audet étudie trois verbes grecs comme équivalents de *barak* : *eulogein*, *exomologeomai* et *eucharistein*. Le premier des trois est la traduction normale de « bénir », donc l'équivalent immédiat de *barak*. La manière dont Audet traite les autres comme équivalents pose un problème. Il est exact que ces verbes, et d'autres encore, appartiennent au genre de la louange, mais il est difficile de passer d'un genre si vaste aux précisions des *berakoth*, déjà établies, au moins en partie, à l'époque du Christ.

### Critique de cette thèse

La tentative d'Audet reçut un accueil largement positif, enthousiaste même, mais elle rencontra une réaction dans la thèse

5. Cf. *ibid.*, p. 646.

présentée en 1964 à l'Institut Supérieur de Liturgie de Paris par Robert Ledogar. Cette thèse traitait excellemment son objet propre : « Les verbes de louange dans les anciennes anaphores grecques ». Incidemment Ledogar est amené à parler de la *berakah*. Au chapitre VIII, sur les verbes de louange dans la littérature rabbinique, il écrit : « Avant de clore ce chapitre, il nous faut considérer ce que tout le monde aujourd'hui appelle « la berakah ». Il est difficile de découvrir ce que tel ou tel auteur veut dire lorsqu'il emploie ce terme »<sup>6</sup>.

Il relève que le terme peut désigner toute formule dont le verbe principal est *barak*, et que l'on pourrait, à l'opposé, se référer aux modèles précis établis par les Amoraïm au 3<sup>e</sup> siècle ; il conclut que, si l'on ne peut dire grand'chose à propos de la *berakah* en général à l'époque néo-testamentaire, il est probable que les formes doxologiques chrétiennes sont nées des formulaires déclaratifs de bénédiction à une seule phrase, qui étaient communs dans le judaïsme palestinien. Il ajoute : « Cette *berakah* doxologique est quelque chose de tout différent du « genre littéraire » que J.P. Audet appelle « bénédiction » et considère comme préparant la prière eucharistique chrétienne. Entre autres, cette *berakah* ne comporte généralement pas l'anamnèse des « mirabilia Dei » qu'Audet considère comme essentielle... Et surtout il ne justifie pas qu'on traduise *eucharistein* par « bénir »<sup>7</sup>.

Nous l'avons déjà dit : il était accidentel au propos de Ledogar de s'occuper de la position d'Audet et de ceux qui l'ont suivi. Il n'a pas pensé qu'il lui appartenait de considérer en détail les résultats de l'étude de la liturgie juive. S'il faut laisser à de plus qualifiés que moi la tâche de considérer ces résultats de façon tout à fait approfondie, il semble que le rôle de la *berakah*, ou plutôt des *berakoth*, dans la formation de l'anaphore chrétienne demande à être examiné de plus près. Il me paraît nécessaire de faire, non sans témérité, au moins quelques observations.

Mon désaccord assez profond avec la position d'Audet tient à la nature même de son propos, et ceci de deux manières :

6. Robert J. LEDOGAR, *Acknowledgment : Praise Verbs in the Early Greek Anaphoras*, Rome, 1968, p. 121.

7. Cf. *Ibid.*, p. 124.



1) Il concentre toute son attention sur la structure interne d'une seule *berakah* artificielle, et perd ainsi de vue les rapports des *berakoth* réelles entre elles. Cette manière de faire me paraît ressembler à celle qui chercherait à expliquer la structure d'une messe gélasienne par la structure interne d'une seule collecte.

2) Lorsqu'on rapproche de la « bénédiction proprement dite » (la formule avec *baruch*) les verbes grecs *eulogein*, *exomologemai* et *eucharistein*, qu'on identifie entre eux, bien qu'ils diffèrent de sens, cette faute a pour effet non seulement d'ignorer les relations entre les *berakoth*, mais de les obscurcir. En particulier, cela obscurcit les relations entre les formes en *barak* et celles en *yadah*, entre « bénir » et « rendre grâce », ce qui est important pour notre propos. Je suggérerai au contraire que c'est l'inter-relation entre les prières juives qui, vers l'époque de la chute du Temple, a produit le modèle de cette *berakah* particulière décrite par Audet.

## II. L'ACTION DE GRACE JUIVE APRES LES REPAS (BIRKAT HA-MAZON)

Bien qu'il puisse être nécessaire de se référer à d'autres groupes de *berakoth*, je voudrais concentrer mon attention sur le groupe dont l'influence sur la prière eucharistique est le plus souvent invoquée, à savoir l'action de grâce après les repas, la *Birkat ha-Mazon*. De ce groupe de prières, Louis Finkelstein a écrit : « Dans le culte liturgique de la famille juive, elle occupe la même place centrale que l'*Amidah* dans la liturgie de la synagogue. Ensemble, ces prières aidèrent à permettre la continuation d'une pleine vie juive après la destruction de Jérusalem »<sup>8</sup>.

### Quelques définitions

Avant d'aborder ce groupe de prières, il peut être utile d'emprunter quelques définitions générales aux règles du 3<sup>e</sup> siècle,

8. LOUIS FINKELSTEIN, « The Birkat ha-Mazon », *Jewish Quarterly Review* 19, 1928-1929, p. 212.



sans oublier qu'il peut y avoir des exceptions, comme presque toujours en liturgie. En premier lieu, comme il a déjà été dit, la *berakah* brève consiste à bénir Dieu à cause du motif particulier (ou en considérant ce motif). Elle doit commencer par « béni » et, au moins depuis le 3<sup>e</sup> siècle, nommer Dieu et se référer à son royaume. Bien que cette dernière règle soit demeurée plus longtemps fluide que les autres, pour les Amoraïm, la forme standardisée est néanmoins *baruch atta JHWJ Elohenu Melek ha-olam*, « béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi de l'univers ». Le motif s'y attache, le plus souvent comme une clause relative, par exemple : « toi qui n'as pas fait de moi un esclave », ou « toi qui nous as sanctifiés par tes commandements et qui nous as commandé de nous envelopper du vêtement à franges ».

Toutefois, si ce motif se développe plus longuement, la *berakah* doit prendre la forme longue, c'est-à-dire qu'elle doit aussi se terminer par « béni » : ce qui entraîne une autre *berakah* brève avec une phrase en *baruch* plus simple et peut-être plus primitive, et un motif sommaire de bénédiction qui récapitule le motif développé. Cette *berakah* brève de conclusion est ce qu'Audet appelle la « doxologie », mais les liturgistes juifs d'aujourd'hui l'appellent d'ordinaire *ḥatimah*, le « sceau ». Nous aurons dans un instant à en examiner le rôle.

Audet n'a pas remarqué que, lorsque les *berakoth* sont en série, seule la première commence par *baruch*, mais toutes se terminent par une *ḥatimah*. Dans la deuxième *berakah* de la série et les suivantes, la *ḥatimah* de conclusion est seule à faire intervenir la formule en *baruch*, et c'est à cause d'elle que la prière mérite le nom de *berakah*. D'où une ambiguïté dans le sens de *berakah*. Ce nom peut désigner une formule qui commence par *baruch* ; ou une formule jointe à une autre qui commence par *baruch*, conclue elle-même par une *ḥatimah* ; ou encore la *ḥatimah* (laquelle commence par *baruch*). Ces distinctions peuvent s'éclairer par l'exemple de la *Birkat ha-Mazon*.

### Recherche du texte primitif

Bien que la *Mishna* parle de grâces en trois bénédictions, le traité *Berakoth* du Talmud de Babylone connaît déjà les quatre dont le texte est conservé sous une forme ou une autre par les

*siddurim* (recueil de prières ou *ordines*) des 9<sup>e</sup> — 10<sup>e</sup> s. Selon R. Nachman (b. Ber. 48b), la quatrième ne fut ajoutée qu'en 132 de notre ère, mais Louis Finkelstein indique des raisons de penser qu'elle a pu l'être plus tôt au 2<sup>e</sup> s.<sup>9</sup>. Ceci soulignerait encore davantage l'ancienneté attribuée par Nachman aux trois autres. Avec une candeur semblable à celle qu'il met à dater tardivement la quatrième bénédiction, il dit que la première fut instituée par Moïse lorsque la manne fut distribuée, la deuxième par Josué à l'entrée dans la Terre promise, la troisième par David, Salomon y ayant ajouté la mention du Temple. Une grande antiquité est pareillement supposée par l'auteur du livre des Jubilés vers 100 avant J.-C., qui attribue à Abraham les grâces après le repas.

« 5. Isaac fit aussi envoyer à Abraham, par la main de Jacob, un excellent repas de sacrifice, pour qu'il mange et boive.

6. Il mangea et il but, et il bénit le Dieu très-haut, qui a créé le ciel et la terre, qui a fait tous les produits abondants du sol, et les a donnés aux enfants des hommes, pour qu'ils mangent, qu'ils boivent, et qu'ils bénissent leur Créateur.

7. Et maintenant, je te rends grâce, à toi, mon Dieu, parce que tu m'as permis de voir ce jour : regarde, j'ai atteint l'âge de cent soixante quinze ans, je suis un vieillard comblé de jours, et tous mes jours se sont déroulés dans la paix.

8. L'épée de l'adversaire ne l'a pas emporté sur moi pour tout ce que tu m'as donné, à moi et à mes enfants, tous les jours de ma vie jusqu'à ce jour.

9. Mon Dieu, que ta grâce et ta paix soient sur ton serviteur et sur la race de ses fils, qu'ils soient pour toi un peuple choisi, qu'ils soient désormais ton héritage, tant que dureront les jours des générations de la terre, jusqu'à la fin des temps<sup>10</sup>. »

Même si le contenu de ces prières (Jubilés 22, 6-9) a exigé de sérieux changements pour éviter des anachronismes dans la deuxième et la troisième sections (l'équivalent de la bénédiction pour le pays aux versets 7-8, et de la bénédiction pour Jérusalem au verset 9), les trois sections des grâces d'Abraham ont néanmoins la même forme que celles de la *Birkat ha-Mazon* tradi-

9. Cf. *ibid.*, p. 215 s.

10. R. H. CHARLES (ed.), *The Book of Jubilees of The Little Genesis*. London, 1902, p. 138 [ch. XXII, 5-9].



tionnelle, à savoir une bénédiction au sens strict, une action de grâce et une supplication. Mais il y a une différence significative de forme, à savoir que, dans les Jubilés ces prières n'ont pas de *ḥatimah* en conclusion. Ceci pose une question sur l'usage de la *ḥatimah* en 100 avant J.-C. Nous verrons qu'on peut au moins se demander si l'auteur des Jubilés a connu une *ḥatimah* pour la *berakah* d'ouverture.

Alors que le *seder* de R. Amram, Gaon de Sura au 9<sup>e</sup> s., est le premier document à nous livrer le texte de la *Birkat ha-Mazon*<sup>11</sup>, cette version babylonienne a subi plus de développements que le texte plus court conservé dans le *seder* de R. Saadia au siècle suivant. L'étude critique de Finkelstein a montré que ce dernier est plus proche du texte palestinien primitif. C'est donc lui que nous reproduisons, dans la traduction de Finkelstein<sup>12</sup> :

« I. Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi de l'univers, toi qui nourris le monde entier avec bonté, grâce et miséricorde.

Béni sois-tu, Seigneur, toi qui donnes la nourriture à tous ;

II. Nous te rendons grâce, Seigneur notre Dieu, car tu nous as donné en héritage une terre bonne et agréable, l'alliance, la Loi, la vie et la nourriture.

Pour toutes ces choses, nous te rendons grâce et nous louons ton nom à jamais.

Béni sois-tu, Seigneur, pour la terre et pour la nourriture.

III. Prends pitié, Seigneur notre Dieu, d'Israël ton peuple, de Jérusalem ta ville, de ton Temple et du lieu où tu habites, de Sion le lieu de ton repos, du sanctuaire grand et saint sur lequel ton nom est invoqué, et daigne en notre temps restaurer en son lieu le royaume de la dynastie de David, et rebâtir bientôt Jérusalem.

Béni sois-tu, Seigneur, qui bâtis Jérusalem. »

11. Cf. David HEDEGARD, *Seder R. Amram Gaon*, Lund, 1951, p. 147 s.

12. L. FINKELSTEIN, *op. cit.*, p. 215 s.



## Une composition tripartite

### *1<sup>re</sup> section : louange*

Seule la première de ces trois sections, on le voit, commence par ce qu'Audet appelle la « bénédiction proprement dite ». Il y a l'ouverture « béni » (*baruch*), la référence au royaume requise par le Talmud (b. Ber. 40b), puis le motif de la bénédiction : « toi qui nourris le monde avec bonté... ». C'est cette partie de la *berakah*, variable selon la fonction et le contexte cultuel, qu'Audet veut appeler « anamnèse des *mirabilia Dei* ». En ce cas, une telle désignation semble bien convenir, même si elle est fort élaborée pour une phrase si modeste. Mais elle ne pourrait pas du tout s'appliquer à des supplications comme celles de la section finale du groupe de prières que nous considérons ici.

Après ce motif, la section s'achève par la *ḥatimah* qui est une bénédiction brève. La soigneuse analyse de Finkelstein l'a convaincu qu'à l'époque tannaïte le texte s'est élargi plutôt qu'affiné, et il croit qu'ici comme dans la première *berakah* de l'*Amidah*, il n'y avait avant la destruction du Temple qu'une *berakah* en forme brève. S'il est peut-être plus hésitant pour la première bénédiction avant le *Shema* du service du matin et du soir, il estime de façon générale qu'avant la destruction de 70 (c'est-à-dire avant la période des Tannaïm), toutes les bénédictions commençant par *baruch* étaient des *berakoth* brèves, donc sans *ḥatimah*<sup>13</sup>. En pareil cas, la *ḥatimah* aurait été une particularité des seules prières qui ne commençaient pas par *baruch* mais qui étaient jointes à des prières ayant cette formule. Ainsi, plutôt que d'être un retour purement formel au thème d'ouverture (comme, dans un mouvement de danse, on revient au scherzo d'ouverture après le trio), la *ḥatimah* semblerait avoir pour rôle de transformer en *berakoth* des prières qui n'en seraient pas autrement. Ceci explique l'ambiguïté mentionnée plus haut. La *berakah* au sens strict commence toujours par *baruch*, mais quand elle est placée à la fin d'une autre prière, telle qu'une action de grâce, la péricope entière en vient à être appelée *berakah*. En se rappelant que les *ḥatimoth* sont complètement

13. Cf. *ibid.*, p. 227, n. 36.



absentes des grâces d'Abraham dans les Jubilés, on peut conjecturer que c'est un siècle ou deux avant la destruction du Temple que la *berakah* devient la *Grundform* de l'euchologie juive, et que l'assimilation des autres formes de prière à la *berakah* par l'addition de la *ḥatimah* est un indice de ce développement qui a finalement ajouté la *ḥatimah* à la *berakah* elle-même, évidemment au début de la période tannaïte. Une telle interprétation de l'âge et du rôle de la *ḥatimah* semble s'accorder avec ses principales caractéristiques formelles : elle ne comporte pas la mention du royaume qui était encore matière à discussion au début du 3<sup>e</sup> s., mais elle est beaucoup plus fidèle à l'emploi du tétragramme que certaines *berakoth* les plus anciennes<sup>14</sup>.

Quoi qu'il en soit, si Finkelstein a raison d'affirmer l'absence de la *ḥatimah* de la première péricope de la *Birkat ha-Mazon* avant la chute du Temple, il ne peut y avoir eu à l'institution de l'Eucharistie une « bénédiction cultuelle » telle qu'Audet la décrit. La *berakah* initiale, étant en forme brève, ne peut avoir comporté comme développement l'« anamnèse des *mirabilia Dei* » dont il parle. Je suis d'accord avec Audet pour supposer la présence de ce développement, mais j'estime qu'il ne pouvait prendre place que dans la deuxième péricope, celle d'action de grâce.

#### 2<sup>e</sup> section : action de grâce

Cette deuxième péricope commence par *nodeh lekah*, « nous te rendons grâce ». Ici, plus largement que dans la *berakah* d'ouverture, le corps de la prière se réfère aux *mirabilia Dei*, mais maintenant plus spécialement à l'action rédemptrice de Dieu qu'à sa création. Il y a beaucoup d'indices qu'au temps de notre Seigneur cette prière doit avoir été fort vivante et flexible dans son contenu. Le Talmud rapporte certaines additions, et la comparaison entre les textes de Saadia et Amram montre que le développement a continué à l'époque gaonique. Cette prière comporte des embolismes réguliers pour les *Purim* et la *Hanukah*. Il y a un indice supplémentaire de ce que le corps de l'action de grâce était souvent développé dans la règle, attribuée à Rab (3<sup>e</sup> s.) selon laquelle il faut, avant la *ḥatimah*, revenir au

14. Cf. L. FINKELSTEIN, « The Development of the Amidah », *Jewish Quarterly Review* 16, 1925-1926, spécialement p. 3 ss.



thème de l'action de grâce, ce qui implique que le corps de la prière prenait un tel développement qu'il s'éloignait de la forme de base de l'action de grâce. La *ḥatimah* est appelée *Birkat ha-Aretz*, d'un nom qui aujourd'hui est appliqué à l'action de grâce tout entière.

### 3<sup>e</sup> section : supplication

La série originelle s'achevait par la supplication pour Jérusalem. Comme on l'a dit plus haut, il est difficile de voir en quel sens on pourrait lui attribuer la qualification d'« anamnèse des *mirabilia Dei* », qu'Audet considérait comme essentielle à toute *berakah*. Il y a un élément de mémorial, en un sens tout à fait différent, dans l'embolisme qu'on insère dans cette supplication pour les fêtes, mais c'est encore une supplication pour que Dieu se souvienne de nous, non une louange faisant mémoire des actions de Dieu<sup>15</sup>. Comme louange, il n'y a dans cette 3<sup>e</sup> péricope que la *ḥatimah*, *Birkat ha-Yerusalayim*, appellation qui, elle aussi, est communément appliquée à la prière entière.

Telle est la *Birkat ha-Mazon*, dont la structure a tant appris à ceux qui étudient les textes eucharistiques chrétiens.

### III. LA BIRKAT HA-MAZON, MODELE DE L'EUCCHARISTIE CHRETIENNE ?

L'enseignement le plus suggestif à retirer de l'étude de la *Birkat ha-Mazon* est le modèle bénédiction-action de grâce-supplication, un modèle tout différent de bénédiction-anamnèse-doxologie qu'Audet a vu dans son unique *berakah* idéale. Alors que ceux qui l'ont suivi en prenant *eucharistia* comme traduisant *berakah* ont été incapables de tenir compte de la différence entre la bénédiction initiale et l'action de grâce qui vient après, on doit se rappeler qu'Audet ne faisait ici que développer une

15. Comme on le notera ci-dessous, l'anamnèse dans le troisième *Gehanta* du *sharar* maronite a peut-être un lien avec la supplication pour que Dieu se souvienne, mais rien de semblable n'est évident dans l'embolisme festif de *Birkat Ha-Yerusalayim*.



tradition qui cherche depuis longtemps à identifier *eulogein* et *eucharistein*. En 1927, Karl Völker considérait ces mots comme identiques, *beide identisch*, pensant évidemment à l'emploi du premier (eulogèsas) pour le pain et du second (eucharistèsas) pour la coupe dans les récits de la Cène selon Matthieu et Marc<sup>16</sup>. Ayant examiné de plus près la *Birkat ha-Mazon*, nous sommes mieux placés pour apprécier dans leur précision les deux récits évangéliques. Sur le pain, notre Seigneur récite une *eulogia* (ou, comme dit la Peshitta, *barek*), c'est-à-dire la *berakah* brève qui était encore prescrite. Mais sur la coupe, à la fin du repas, ayant récité une autre *berakah* probablement brève, il est passé à la prière qui distingue les grâces après le repas de la simple bénédiction avant celui-ci. Alors que la *berakah* brève ne le pouvait pas, cette prière permettait un développement — l'anamnèse des *mirabilia Dei* — réclamé par ce moment le plus chargé de sens de leur vie de communauté et de la nôtre, et dans cette prière dont le verbe initial *yadah* a été déterminant pour Paul, Luc, Justin et la tradition entière, il « rendit grâce ».

A l'époque des Tannaïtes, la *Birkat ha-Mazon* tout entière subit un développement significatif : très tôt sans doute, la première *berakah* passa à la forme longue, le corps de la *Birkat ha-Aretz* s'enrichit, mais spécialement on ajouta (avant 132, pense Finkelstein) une quatrième péricope dont il est intéressant de noter qu'elle commence par *baruch* mais, malgré les efforts de R. José le Galiléen<sup>17</sup>, ne s'achève pas par une *ḥatimah*. La modification majeure du modèle lui-même par l'addition de cette dernière péricope donne à penser que ce fut une forme très ancienne de la *Birkat ha-Mazon* qui influença les premières prières chrétiennes dont, nonobstant tous les problèmes de datation, nous devons considérer les prières de la Didachè comme des exemples.

### 1. La Birkat ha-Mazon et la Didachè

A l'importante semaine liturgique de Saint-Serge 1965, dont les communications ont paru en 1970, dans les volumes 46 et 47

16. Cf. K. VOLKER, *Mysterium und Agape*, Gotha, 1927, p. 21, n. 2.

17. Cf. L. FINKELSTEIN, *loc. cit.*



de *Lex Orandi* sous le titre *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, Willi Rordorf a estimé, à la suite d'Audet et de savants prestigieux, parmi lesquels Baumstark<sup>18</sup>, que les prières des chapitres 9 et 10 de la *Didachè*, qui semblent encadrer un repas, ne peuvent être une eucharistie aussi véritable que l'action sacrificielle dont il est question au chap. 14. Ce qu'il considère comme l'argument décisif, c'est le « lien étroit » entre les prières du chap. 10 et la *Birkat ha-Mazon*, lien qui « ne peut s'expliquer, pense-t-il, que par une relation directe, consciemment acceptée »<sup>19</sup>.

### Ressemblances

Cette relation avait déjà été notée par Kohler dans la *Jewish Encyclopedia*<sup>20</sup>, et étudiée de près par Louis Finkelstein dans son magistral essai sur la *Birkat ha-Mazon* en 1929<sup>21</sup>. En présentant les deux textes en colonnes parallèles, il avait souligné que l'auteur de la *Didachè* changeait l'ordre des deux premières péricopes, mais il n'a pas commenté la conséquence en ce qui concerne la structure, à savoir que c'est avec l'action de grâce — l'équivalent dans la *Didachè* du *nodeh lekah* de la *Birkat ha-Aretz* — que les grâces commencent.

« Nous te rendons grâce, Père Saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter en nos cœurs, et pour la connaissance, la foi et l'immortalité que tu nous as fait connaître par Jésus ton enfant.

Gloire à toi dans les siècles<sup>22</sup>. »

18. Cf. W. RORDORF, « Les prières eucharistiques de la *Didachè* », in: B. BOTTE, J. CADIER, H. CAZELLES et al., *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, t. I, Paris: Cerf (coll. « Lex Orandi », 46), 1970, pp. 65-82. Cf. J.-P. AUDET, *La Didachè : Instructions des Apôtres*, Paris: Gabalda (coll. « Etudes bibliques »), 1958, pp. 372-433. — A. BAUMSTARK, *Comparative Liturgy*, Westminster, Md, 1958, p. 46 [adaptation française : A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 3<sup>e</sup> éd., revue par B. BOTTE, Chevetogne (coll. « Irenikon »), 1953, p. 53].

19. Cf. W. RORDORF, *op. cit.*, p. 73.

20. *Jewish Encyclopedia* IV, p. 587, s.v. « *Didachè* ».

21. Cf. la note 8.

22. *Didachè* 10, 2 ss. La traduction américaine de l'article original est celle de K. LAKE, *The Apostolic Fathers I* (« Loeb Classical Library »), p. 323 ss. (N.d.T.)

Le texte passe alors à la deuxième prière qui, comme la *berakah* d'ouverture des grâces juives, a pour objet Dieu créateur et la nourriture qu'il nous donne. Il faut toutefois noter que la formule avec *baruch* a été omise, maintenant qu'elle n'est plus la *berakah* d'ouverture. Même l'acte de pure louange avant la doxologie est exprimée par *eucharistein* :

« C'est toi, Seigneur tout-puissant, qui as créé toutes choses à cause de ton nom, toi qui as donné aux hommes la nourriture et la boisson pour leur joie, pour qu'ils te rendent grâce, mais nous, tu nous as bénis d'une nourriture et d'une boisson spirituelles et de la lumière éternelle par ton enfant.

Par-dessus tout, nous te rendons grâce, car tu es puissant.

Gloire à toi dans les siècles. »

Considérées ensemble, ces deux prières paraissent être deux actions de grâce, ou plutôt une action de grâce articulée par des doxologies au milieu et à la fin. La dernière des prières, toutefois, est encore une supplication. Dans un parallélisme intéressant avec la supplication pour le peuple d'Israël et la construction de Jérusalem, elle fait prier pour la construction de l'Eglise, mais inclut le thème du mémorial, en réminiscence de l'embolisme de la *Birkat ha-Yerusalayim* pour les fêtes :

« Souviens-toi, Seigneur, de ton Eglise, pour la délivrer de tout mal et la rendre parfaite dans ton amour. Rassemble-la des quatre vents, cette Eglise sanctifiée, dans ton royaume que tu as préparé pour elle.

A toi puissance et gloire dans les siècles. »

### *Différence de « climat »*

En commentant les grandes ressemblances entre ces textes et les grâces juives, Finkelstein a fait ressortir la « spiritualisation » chrétienne du texte original : substitution de la nourriture et de la boisson spirituelles à leurs équivalents physiques, du Nom à la terre, de l'Eglise à Jérusalem et au Temple<sup>23</sup>.

23. Cf. L. FINKELSTEIN, *op. cit.* (note 8), p. 214.



### *Différence de structure*

Au-delà de ces différences, il faut noter deux modifications chrétiennes par rapport à la structure du texte déjà fixé.

1) Il y a d'abord l'interversion délibérée des deux premières prières, ce qui viole la règle selon laquelle les grâces doivent commencer par *baruch*. En ce cas, on ne peut même pas prétendre que *berakah* a été traduit par *eucharistia*. Il s'agit ici, non du déplacement de la phrase qui ouvre la *berakah*, mais du déplacement de la 1<sup>re</sup> péricope tout entière « Béni sois-tu » en faveur de la seconde de la série juive : « Nous te rendons grâce. » De plus, même si le texte parallèle à la première *berakah* juive est inséré en deuxième position après l'action de grâce, il est dépourvu du langage de la bénédiction et la louange de Dieu en lui-même s'y exprime sous forme d'action de grâce.

2) En second lieu, il n'y a pas de bénédiction de conclusion ou *ḥatimah*. Nous avons dit que cette *berakah* finale était un des éléments les plus significatifs des problèmes de structure rencontrés dans la liturgie juive avant que les Amoraïm n'en fixent les règles. Audet veut appeler cette bénédiction brève doxologie, et Finkelstein emploie parfois le même terme (d'autres fois, de façon plus précise, il lui donne le nom d'« *eulogie* »). En tout cas, la *ḥatimah* est clairement devenue une doxologie au sens strict en Didachè 10 : « Gloire à toi dans les siècles ». Alors que cette formule est clairement destinée à prendre la place des *ḥatimah*, il y a là une différence de structure, pas seulement de traduction. Assurément nous trouvons ici la pure louange de Dieu sans la note de réponse subjective qui caractérise l'action de grâce, mais il y a aussi une déviation dans la forme, l'omission de tout motif appartenant à la *ḥatimah* et aux autres espèces de *berakoth* brèves. « Gloire à toi dans les siècles » est une doxologie. Ce n'est pas une *ḥatimah*, parce que ce n'est pas une *berakah*. Elle n'a pas pour rôle de réitérer le mot originel de louange, *eucharistein* ; elle introduit plutôt un mot nouveau : *doxa*.

Une telle analyse suggère que si la tradition juive est fondamentale pour le christianisme primitif, les pratiques du début

de l'Eglise reflètent un modèle qui est méticuleusement différent de cette tradition juive en même temps qu'il est globalement basé sur elle.

### *Comparaison du jeûne juif et du jeûne chrétien*

A cet égard, il peut être intéressant de relever également sur la question du jeûne comment la Didachè cherche à différencier les usages chrétiens du modèle juif. De ce point de vue, Didachè 10 n'est pas différent de Didachè 8 :

« Ne jeûnez pas avec les hypocrites, car ils jeûnent le lundi et le jeudi, mais vous, jeûnez le mercredi et le vendredi. »

Les jeûnes des Juifs pieux le lundi et le jeudi avaient l'avantage d'être éloignés l'un de l'autre et laissaient un jour libre pour les obligations particulières avant et après le sabbat. Etant donnée la place centrale du dimanche dans le modèle chrétien du temps, si l'on voulait observer deux jours de jeûne par semaine, une disposition telle que le jeûne du mardi et du vendredi ne surprend pas. Mais ce n'est pas ce que nous trouvons. Naturellement le vendredi est facile à reconnaître comme le jour de la Passion du Seigneur, mais le mercredi semble n'avoir longtemps représenté qu'une manière des chrétiens pour se montrer différents des Juifs. Alors que ce problème du choix du mercredi comme un des jours primitifs de station demeure réel, il se présente sous un jour différent depuis qu'on a retrouvé le calendrier liturgique de Qumran qui met l'accent sur les dimanches, les mercredis et les vendredis comme les seuls jours liturgiquement significatifs<sup>24</sup>. Si ce qui paraissait une différence dépourvue de sens se présente maintenant comme une similitude qui nous intrigue, pouvons-nous espérer que des modèles divergents par rapport à la tradition de la *berakah* nous apportent des lumières nouvelles ? Y a-t-il des similitudes nouvelles à découvrir dans d'autres directions ?

24. Cf. A. JAUBERT, *La date de la Cène*, Paris: Gabalda, 1957, 1<sup>re</sup> partie, ch. 3.



*Passage à un vocabulaire sacrificiel*

Si nous sommes loin, selon toute vraisemblance, d'avoir fini d'examiner la relation des formes chrétiennes de prière avec celles du rituel juif de la synagogue et de la famille, nous devons en même temps, tandis que le travail continue, nous rappeler que les similitudes thématiques avec certains groupes de *berakoth* n'ont pas expliqué l'usage chrétien du langage de la louange et, en particulier, comme nous avons pu le constater, l'indéniable priorité de l'action de grâce sur la bénédiction. Selon nous, cette question du sens et du contexte des formules liturgiques d'action de grâce a été obscurcie jusqu'à ces dernières années par l'identification d'*eulogein* avec *eucharistein*, et de ces deux termes avec *barak*. Mais une autre contribution à la semaine liturgique de Saint-Serge a marqué un déplacement d'attention vers les formes de l'action de grâce.

Dans sa communication sur « L'anaphore et l'Ancien Testament », Henri Cazelles<sup>25</sup> examine l'usage d'*eucharistein* sous ses différentes formes, avec son apparenté hébreu *yadah*, dans l'A.T. (y compris les LXX et la version d'Aquila), dans les écrits de Qumran et chez Philon. Il trouve que le langage eucharistique a, dans les deux premiers siècles, une valeur nettement sacrificielle, spécialement évidente chez Philon, mais aussi dans la traduction de l'A.T. par Aquila au 2<sup>e</sup> s. Aquila avait entrepris cette traduction après que ses études avec les rabbins l'eussent laissé insatisfait des LXX dont la traduction ne se prêtait pas aux méthodes de l'exégèse rabbinique. La conséquence est que sa version est très littérale et cherche à rendre chaque mot et chaque phrase de l'hébreu avec précision. Ainsi, là où les LXX avaient rendu *zabah Todah* par *thysia tès aineseōs*, Aquila rejette *ainesis* pour le remplacer par *eucharistia*, — non pas « sacrifice de louange » mais « sacrifice d'action de grâce » —. *Todah* est un substantif de la même racine *yadah* utilisée dans les prières d'action de grâce après les repas et dans l'*Amidah* (où l'action de grâce, *hodaah*, est l'avant-dernière péricope). La *todah* était un des trois sacrifices du type *zabah* (communion) dans lequel un repas était partagé avec Dieu. Une partie du sacrifice était

25. Cf. *Eucharisties d'Orient et d'Occident I, op. cit.*, pp. 11-21.



consumée sur l'autel et une autre restituée à celui qui l'avait offert pour qu'il en jouisse avec ses amis. Ainsi étaient combinées les notions de repas et de sacrifice. Les oblations comportaient, en plus de l'offrande de l'animal, un gâteau de froment et d'huile et une libation de vin. Un tel contexte sacrificiel de l'*eucharistia* se retrouve fortement chez Philon, et cette découverte de Cazelles a été amplement confirmée par l'étude plus étendue et plus détaillée de Jean Laporte sur la pensée eucharistique de Philon, publiée en 1972<sup>26</sup>.

Un tel usage sacrificiel d'*eucharistia* éclaire la modification délibérée de la Didachè par rapport aux formes établies de la *Birkat ha-Mazon*. Il est peut-être encore trop tôt pour tenter de résoudre la vieille question du rapport entre les prières de Didachè 9 et 10 et le sacrifice eucharistique dominical dont parle le chap. 14. Du moins, si nous considérons sérieusement avec quelle précision l'auteur de la Didachè a révisé les grâces juives de façon à écarter tout usage des formules de bénédiction essentielles aux *berakoth* pour les repas, et à donner une priorité et une prééminence nouvelles aux formes eucharistiques, si en outre nous considérons cela à la lumière de la portée sacrificielle du langage eucharistique révélée par les études de Cazelles et Laporte, nous devrions être moins impressionnés par l'apparente différence entre les deux usages de l'eucharistie dans la Didachè, comme repas et comme sacrifice. En dépit de toutes les questions de datation, d'authenticité, etc., il ne paraît pas impossible que Didachè 10 soit, ou veuille apparaître, comme une adaptation, faite avec soin, de la *Birkat ha-Mazon* aux exigences de la Cène du Seigneur devenue un *zebah todah*, le sacrifice eucharistique.

## 2. L'action de grâce dans les anaphores anciennes

### a) La Tradition Apostolique et l'anaphore d'Epiphane

On peut retrouver une transformation comparable du modèle tripartite des grâces juives : bénédiction-action de grâce-suppli-

26. Cf. Jean LAPORTE, *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, Paris: Beauchesne (coll. « Théologie historique », 16), 1972.



cation en un modèle binaire : action de grâce-supplication, dans l'anaphore pour l'ordination épiscopale contenue dans la *Tradition Apostolique* attribuée à Hippolyte, et dans l'anaphore publiée par Garitte<sup>27</sup> qui porte le nom d'Epiphane (à ne pas confondre avec l'anaphore éthiopienne du même nom). Le P. Ligier a relevé dans ces prières deux caractéristiques communes :

1) toutes deux sont de pures actions de grâce jusqu'au récit de l'institution ; elles n'accordent pas de place à la pure louange de Dieu comme Créateur, ainsi que le faisait la première péricope des grâces juives ; ni à la louange de Dieu en lui-même, qui d'après Ligier, conduit au *Sanctus* dans la plupart des anaphores orientales classiques ;

2) ni l'une ni l'autre de ces anaphores ne contiennent le *Sanctus*<sup>28</sup>.

Mais il y a deux différences importantes entre ces textes et l'action de grâce-supplication de Didachè 10 :

1) les deux premières doxologies sont absentes, ce qui donne une prière unique continue, au lieu des trois péricopes de la *Didachè* et des grâces juives après le repas ;

2) il y a lieu de considérer avec attention le bloc du récit de l'institution et de l'anamnèse.

Quand et comment le récit de l'institution et l'anamnèse se sont-ils introduits dans une structure qui, en tant d'anaphores orientales, semble dérivée de la *Birkat ha-Mazon* ? Sur ce point, Ligier attire l'attention sur les embolismes insérés pour certaines fêtes soit dans la deuxième, soit dans la troisième péricope. Sur le modèle de ces embolismes, il pense que le récit de l'institution et l'anamnèse ont commencé à s'introduire dans les anaphores, soit en s'insérant dans l'action de grâce, soit en appendice à celle-ci, mais dans les deux cas comme addition. Cela eut pour effet de focaliser vers le présent l'action de grâce qui concernait

27. Cf. A. HÄNGGI et I. PAHL (eds.), *Præx eucharistica*, Fribourg, Suisse: Ed. Universitaires (coll. « Spicilegium Friburgense », 12), 1968, p. 62 ss.

28. Cf. L. LIGIER, « Célébration divine et anamnèse dans la première partie de l'anaphore ou canon de la messe orientale », in: B. BOTTE, J. CADIER, H. CAZELLES et al., *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, t. II, Paris: Cerf (coll. « Lex Orandi », 47), 1970, pp. 139-143.

des faits du passé ; de même, l'élément de supplication, orienté vers le futur, eut aussi pour objet la célébration présente, dans le développement de l'épiclese<sup>29</sup>.

### b) *L'anaphore d'Addaï et Mari*

On peut voir un exemple capital de l'influence de la *Birkat ha-Mazon* dans une prière qui a retenu de plus en plus l'attention au cours des dernières décennies, l'anaphore syrienne orientale (ou nestorienne, ou chaldéenne) des Apôtres connue de façon plus commune sous le nom d'*Addaï et Mari*. Bien des articles récents qui ont tenté de résoudre les problèmes que pose cette anaphore ont estimé nécessaire de refaire tout l'historique de la discussion et de retracer le *status quaestionis*. Etant donné la complexité du problème et le peu d'espace dont on dispose ici, il n'est pas possible de faire un tel exposé, et l'on se contentera d'une présentation très sommaire, sans du tout prétendre traiter la question de manière adéquate.

La structure même de la prière fait irrésistiblement penser à la *Birkat ha-Mazon* et à Didachè 10. Elle est tripartite, avec trois « prières d'inclination » ou *gehanatha*, chacune étant précédée d'une prière silencieuse (*kushapa*) et suivie d'un « canon » (*qanona*) qui a le rôle de doxologie. On s'accorde assez généralement pour estimer que les prières silencieuses sont des additions postérieures, mais il n'y a d'accord absolu que sur ce point. La grande diversité des opinions tient en partie à l'absence d'édition critique de l'anaphore. Depuis l'important article de E.C. Ratcliffe<sup>30</sup> en 1929, qui attira l'attention sur l'importance de l'anaphore d'*Addaï et Mari*, jusqu'en 1966, les savants étaient obligés de travailler sur des textes tardifs. Même les travaux manuscrits pour une édition critique se limitaient, selon William Macomber, à deux manuscrits des environs de l'an 1500 et quatre autres

29. Cf. L. LIGIER, « The Origins of the Eucharistic Prayer : from the Last Supper to the Eucharist », *Studia Liturgica* 9, 1973, pp. 176-185 [Edition française : L. LIGIER, « Les origines de la prière eucharistique : de la Cène du Seigneur à l'Eucharistie », *Questions Liturgiques* (274-275), juil.-déc. 1972, pp. 181-202].

30. E.C. RATCLIFFE, « The Original Form of the Anaphora of Addaï and Mari », *Journal of Theological Studies*, n.s. 30, 1929, p. 23 ss.



du 16<sup>e</sup> s. En 1966 toutefois, Macomber publia une édition critique<sup>31</sup> basée sur le *hudra* (rituel) qu'il avait lui-même découvert à Mossoul, à l'église de Mar Eshaya. D'un seul coup, la tradition manuscrite remontait d'un demi millénaire, et le texte critique de Macomber a chance de rester la base des études sur cette anaphore pour les décennies à venir. Il a confirmé la date tardive des prières silencieuses (qui manquent à Mar Eshaya), mais les problèmes fondamentaux demeurent. Faute de pouvoir les traiter tous, on n'en mentionnera que trois :

1) la relation de l'anaphore d'*Addäi et Mari* avec la troisième anaphore maronite de s. Pierre Apôtre que la plupart, à la suite de Baumstark, appellent *sharar*, de l'incipit de sa première prière après le credo ;

2) le problème de la personne à qui on s'adresse dans l'anaphore ;

3) le problème, qui demeure, de l'absence dans l'anaphore d'*Addäi et Mari* du récit de l'institution.

#### *Addäi et Mari et le sharar*

La relation étroite entre l'anaphore d'*Addäi et Mari* et l'anaphore maronite *sharar*, leurs ressemblances et différences, font penser qu'il faut étudier, non pas l'une des deux, mais leur source commune. Alors que c'est le point de vue de Macomber, d'autres (pas toujours par la force de l'habitude) continuent à discuter du « texte primitif » d'*Addäi et Mari*. Bien que la parenté entre les deux ait été signalée par Rahmani dès 1899<sup>32</sup>, le fait que les mss. du *sharar* sont tardifs, et l'absence d'édition critique ont conduit la plupart des savants à négliger cette anaphore. C'est le cas, par exemple, de l'impressionnante étude de Dom Botte, qui semblait à certains reconstituer de façon définitive le texte primitif<sup>33</sup>. Dom Hiéronyme Engberding ne la trouva pas satisfaisante. Dès 1932, il avait estimé qu'on ne pouvait plus examiner

31. Wm. MACOMBER, « The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addäi and Mari », *Orientalia Christiana Periodica* 32, 1966, p. 335 ss.

32. Cf. Ignatius Ephraem II RAHMANI, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mosul, 1899, p. 192 s.

33. Cf. B. BOTTE, « L'anaphore chaldéenne des Apôtres », *Orientalia Christiana Periodica* 15, 1949, pp. 259-276.

l'anaphore d'*Addai et Mari* en laissant de côté le *sharar*. Il se trouva de plus en désaccord avec la reconstitution de Dom Botte : ce que celui-ci identifiait avec une anamnèse, Engberding y voyait plutôt une prière d'intercession<sup>34</sup>. La reconstitution de Botte fut mise une nouvelle fois en cause par l'édition, par Macomber, du texte plus ancien, auquel manquait la phrase « en ton nom » sur laquelle Botte faisait reposer son argumentation en faveur de la présence primitive du récit de l'institution. Les questions étant ainsi ouvertes à nouveau, l'intérêt de la comparaison avec le *sharar* apparut de plus en plus grand. En comparant les deux anaphores avec des prières de consécration de l'eau baptismale, Macomber a développé une thèse ingénieuse selon laquelle le dialogue eucharistique d'*Addai et Mari* a été conformé aux autres anaphores nestorienne, tandis que le *sharar* a conservé la forme originelle du dialogue et de l'incipit du premier *gehanta*, altéré dans *Addai et Mari* en corrélation avec le dialogue<sup>35</sup>.

#### *A qui s'adresse la prière ?*

La même supériorité du *sharar* est probable en ce qui concerne la personne à laquelle la prière est adressée. Actuellement, dans les deux anaphores, le premier *gehanta* est adressé à la Trinité ; le deuxième, l'action de grâce, est clairement adressé au Fils, et il en va de même du troisième dans le *sharar*, bien que le récit de l'institution s'y trouve. Dans *Addai et Mari*, ce troisième *gehanta* oscille entre le Père et le Fils. A partir des données dont on dispose, Macomber conclut que, primitivement, l'ensemble était adressé au Fils, et que l'adresse trinitaire du premier *gehanta* est une addition du 4<sup>e</sup> s. En adressant le troisième *gehanta* au Fils, le *sharar* se montre fidèle au texte le plus ancien, comme Engberding a montré que c'était en général le cas.

34. Cf. H. ENGBERDING, « Urgestalt, Eigenart u. Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes », *Oriens Christianus* 3 s. VII, 1932, pp. 32-48 ; ID., « Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj u. Mar (j) », *Oriens Christianus* 4 s. V, 1957, pp. 102-124.

35. Cf. Wm. MACOMBER, « The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles », *Orientalia Christiana Periodica* 37, 1971, pp. 58-66.



*L'absence du récit de l'institution est-elle primitive ?*

Ces lectures plus anciennes de *sharar* projettent une lumière particulièrement vive sur la présence à cet endroit du récit de l'institution. L'absence de ce récit dans *Addai et Mari* a constitué sa particularité la plus largement discutée ; beaucoup (comme Botte) ont recherché sa place originelle dans l'anaphore ou, au contraire, se sont efforcés d'en justifier l'omission. Comparant l'anaphore d'*Addai et Mari* au *sharar*, Macomber constate que la première fait curieusement preuve d'hésitation quand il s'agit d'adresser le troisième *gehanta*, précisément là où le *sharar* commence le récit de l'institution. Macomber peut souscrire à la thèse du Père Raes<sup>36</sup> : les passages particuliers à l'une ou l'autre de ces deux anaphores ne portent pas la marque de l'ancienneté. « En particulier, bien que la forme asymétrique des récits sur le pain et sur le vin constitue un signe d'ancienneté, la formulation effective donne des signes de décadence. »<sup>37</sup> Macomber note cependant à juste titre que décadence est un jugement de valeur dont il est difficile d'écarter la subjectivité.

Dans son article, Macomber regrettait une nouvelle fois l'absence d'un texte critique du *sharar* ; mais ce vide fut heureusement comblé deux ans plus tard. En 1973, dans un fascicule des *Anaphorae Syriacae*, Joseph Marie Sauget publia une édition critique basée sur le manuscrit de Paris dont s'était servi Macomber<sup>38</sup>. Ce texte n'apporte pas une évidence nouvelle et frappante comme le fit la publication par Macomber du manuscrit de Mar Eshaya, mais il permet d'accéder subtilement à une certitude valable. Il ne suggère aucune variante significative dans les lectures du récit, spécialement quant à la multiplication des verbes (sur le pain : bénit, et marqua, et sanctifia... ; sur la coupe : rendit grâce, et glorifia). Une telle multiplication (étant donné entre autres les fioritures et les redondances du texte) pourrait passer pour un symptôme de décadence ; mais on notera que

36. Cf. *ibid.*, p. 74.

37. Cf. *ibid.* Mais la position citée vient de A. RAES, « Le récit de l'Institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres », *Orientalia Christiana Periodica* 10, 1944, pp. 222-223.

38. Cf. *Anaphorae Syriacae*, vol. II, fasc. 3 XVIII, pp. 275-329.



le premier verbe de chaque série, *barekath* et *'oudith*, reprend la distinction entre la brève *berakah* sur le pain et l'action de grâce du *Birkat ha-Aretz* sur la coupe, dont nous avons relevé dans les récits de Marc et Matthieu la corrélation avec l'état de développement des bénédictions de la table au temps du Seigneur, selon la reconstitution de Finkelstein. Mise à part cette distinction entre bénédiction et action de grâce, le récit du *sharar* ne présente aucun signe de dépendance littéraire de l'un ou l'autre de ces récits synoptiques. Je ne puis me prévaloir d'une recherche exhaustive, mais je n'ai découvert cette distinction que dans très peu d'autres anaphores : l'anaphore syrienne des Douze Apôtres et les anaphores nestorienne de Théodore de Mopsueste et de Mar Nestorius<sup>39</sup>. Etant donné le petit nombre et la répartition locale de cette tradition, il me semble que la distinction que fait le *sharar* entre bénédiction et action de grâce a d'autres causes qu'une simple asymétrie : elle dénote un sens aigu des détails formels des prières de repas juives et pourrait être en vérité un signe de très grande ancienneté.

L'existence d'un récit de l'institution dans la source commune au *sharar* et à *Addai et Mari* n'en est pas pour autant prouvée ; du moins, cela souligne les questions concernant le récit de Ibn at-Tayyib au 11<sup>e</sup> s., selon qui l'anaphore des Apôtres fut abrégée par le patriarche Iso-Yabh III du 7<sup>e</sup> siècle, et cela pourrait renforcer l'hypothèse selon laquelle le récit de l'institution dans *Addai et Mari* fut la victime de cette réforme<sup>40</sup>.

#### *Les thèmes de l'Eucharistie chrétienne ancienne*

Dans ces anaphores, plus que dans la *Didachè* ou Hippolyte, on distingue la louange pour la création dans le premier *gehanta* et l'action de grâce pour la rédemption dans le second. Le fait que toute la prière soit adressée au Fils rend cependant difficile

39. L'anaphore des Douze Apôtres a pour le pain : « il bénit », et pour la coupe, les deux verbes dans cet ordre : « il rendit grâce » et « il bénit ». Exactement parallèle au *sharar*, Théodore a pour le pain : « il bénit », et pour la coupe : « il rendit grâce ». Nestorius, plus rigoureusement fidèle au modèle actuel de *Birkat ha-Mazon*, mais moins fidèle à Marc, Matthieu et au *sharar*, a pour le pain : « il bénit », et pour la coupe les deux verbes dans cet ordre : « il bénit » et « il rendit grâce ».

40. Cf. Wm. MACOMBER, *op. cit.*, p. 56, et n. 5.



une telle distinction, et le premier *gehanta* évoque rapidement la rédemption, avec même, dans *Addäi et Mari*, un verbe d'action de grâce. Mais ces références à la rédemption sont nettement secondaires par rapport au thème principal, qui est la louange du Créateur. Le second *gehanta*, après les quatre mots ajoutés dans *Addäi et Mari* pour lier au *Sanctus* qui précède, commence fermement par « nous te rendons grâce » et énumère l'œuvre et les fruits de la rédemption. Le troisième *gehanta*, avec sa prière au Christ de « faire bonne mémoire de tous les pères pieux et justes » contient de fortes réminiscences de l'embolisme pour les fêtes de la troisième péricope de *Birkat ha-Mazon*, sur laquelle on a déjà attiré l'attention. Le texte du 9<sup>e</sup> s. de cet embolisme dit :

« ... puisse le souvenir de nous-mêmes et de nos pères et le souvenir de Jérusalem, la cité, et le souvenir du Messie, le fils de David, ton serviteur, et le souvenir de ton peuple, toute la maison d'Israël, surgir et venir, venir pour être reçu, vu, accepté et exaucé, pour être rappelé et nommé devant toi en vue de la délivrance, du bien, de la grâce, etc. »<sup>41</sup>.

Le développement est ici évident et considérable, mais le thème du souvenir est si central qu'on doit le tenir pour aussi ancien que l'embolisme lui-même.

#### IV. LE MODELE DE L'EUCCHARISTIE CHRETIENNE LOUANGE-ACTION DE GRACE-SUPPLICATION

A tout prendre, donc, il est difficile de ne pas acquiescer au moins à ce qui est la fine pointe de l'analyse du Père Ligier : le *Birkat ha-Mazon* fut la source d'inspiration qui donna le modèle de la prière eucharistique primitive : louange-action de grâce-supplication. Les additions qu'on y apportait — les anciennes prières le suggèrent — se modelaient sur les embolismes festifs de la troisième péricope (la prière de supplication) ou sur l'embolisme pour les *Purim* et la *hanukah* dans la seconde

41. D. HEDEGARD, *Seder R. Amram Gaon*, Lund, 1951, p. 152.



(l'action de grâce pour la rédemption). Mais ce modèle tombe dans l'obscurité, si l'on identifie action de grâce et *berakah* : on est alors porté à rechercher les origines de la prière eucharistique dans les *berakoth* de la liturgie synagogale. L'usage juif du *Kedushah* (*sanctus*) dans la liturgie de la synagogue a pu certes influencer l'adoption de cette hymne par les chrétiens, peut-être même à une date plus ancienne qu'on ne le croyait ; mais cet usage (par les Juifs et par les chrétiens à la fois) est trop recouvert d'incertitude pour justifier une recherche des racines de l'anaphore dans les *berakoth* et *kedusha* avant le *shema*<sup>42</sup>.

Même si des influences ultérieures ont pu agir sur la tradition d'Alexandrie, le modèle de base était déjà tracé par les grâces après le repas. Nous l'avons vu, ce modèle a été radicalement réinterprété dans la *Didachè* et Hippolyte, et réaffirmé dans la source commune d'*Addai et Mari* et du *sharar*, tout en accordant plus de relief à l'action de grâce, qui a toujours marqué la tradition depuis la version paulinienne du récit de l'institution. Dans la même logique, « Rendons grâce au Seigneur » a remplacé l'invitation des grâces juives : « Bénissons-le pour sa bonté à notre égard ». Malgré cela, on peut encore retrouver le modèle des prières juives pour les grâces dans ces anaphores classiques comme celles de Jacques et de Basile, où la louange d'ouverture au Créateur, culminant dans le *Sanctus*, est clairement distincte de l'action de grâce pour la rédemption, qui mène au récit de l'institution et à l'anamnèse et, au-delà, à la supplication pour la communauté spirituelle. C'est un modèle qui pouvait intégrer avec aisance une théologie trinitaire en développement.

Cependant, même lorsque la louange d'ouverture au Créateur se distingue ainsi de l'action de grâce pour la rédemption, la prière eucharistique chrétienne écarte curieusement l'usage de

42. Cf. J. MANN, « Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service », *Hebrew Union College Annual* II, 1925, p. 289 s. ; ELBOGEN, *op. cit.*, p. 61 s. Mais, à l'opposé, cf. C.P. PRICE, « Jewish Morning Prayers and Early Christian Anaphoras », *Anglican Theological Review* 43, 1961, p. 153 ss. ; L. BOUYER, *L'Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris-Tournai: Desclée, 1968, pp. 91-93 et *passim* ; J. VELLIAN, « The Anaphoral Structure of Addai and Mari Compared to the Berakoth Preceding the Shema in the Synagogue Morning Service », *Le Museon* 85, 1972, pp. 201-223.



l'incipit décisif de la *berakah*, « béni sois-tu », et pourtant les prières non eucharistiques des *Constitutions Apostoliques* (VII, 34, par exemple) montrent que la forme pouvait être aisément traduite. Est-ce le désir des chrétiens de montrer avant tout le Christ comme rédempteur qui a focalisé l'attention sur l'action de grâce pour la rédemption au point que le modèle primitif, quand on le repère, ne se retrouve plus comme bénédiction-action de grâce-supplication, mais comme louange-action de grâce-supplication ?

Depuis le début, semble-t-il, la ressemblance de la liturgie chrétienne avec la liturgie juive s'est accompagnée de différences qui réclament aussi notre attention. Oui, comme l'a dit Gregory Dix, Jésus était un Juif, et notre quête des origines ne peut jamais l'oublier. Cependant, la relation du christianisme au judaïsme est plus complexe que celle du Nouveau Testament à l'Ancien. La liturgie juive et la liturgie chrétienne furent toutes les deux l'objet d'un développement rapide dans les deux premiers siècles de l'ère commune ; évaluer l'influence de l'une sur l'autre exige un genre de précision dont, je le crains, ces remarques ont seulement, une fois de plus, démontré la nécessité. Comme l'a montré le P. Ligier, « les ressemblances théologiques ou thématiques seules ne sauraient suffire. Pour parvenir à des conclusions fermes, il faut faire attention à la forme des *berakoth* et à la structure entière dans laquelle elles se situent. »<sup>43</sup>

Ayant au moins tenté cela, je dois conclure :

non, *berakah* n'est pas un synonyme de *eucharistia* ; nous pouvons espérer que des études ultérieures nous aideront à comprendre le sens et les conséquences de ce fait, après tout, plutôt étrange.

Thomas-Julian TALLEY.

(Texte américain traduit et adapté en français par Pierre-Marie Gy, o.p. et Jean Evenou, du C.N.P.L.).

43. Cf. L. LIGIER, *op. cit.* (n. 29), p. 170.

### Explication de quelques termes

**Amidah** : prière contenant les 18 bénédictions et qui est le centre de la liturgie quotidienne.

**Amoraïm** : appellation des rabbins entre la fin de la Mishna (200 après J.C.) et la fin du Talmud (500-600).

**Barak** : bénie. De la même racine : **baruch** (béni), **berakah**, **berakoth** (bénédition(s)), **Birkat ha-Aretz** (bénédition de la terre), **Birkat ha-Mazon** (bénédition du repas), **Birkat ha-Yerushalayim** (bénédition de Jérusalem).

**Didachè** : « enseignement », nom d'un ouvrage chrétien du 2<sup>e</sup> siècle.

**doxa** : gloire.

**eulogein, eulogia** : bénir, bénédiction.

**eucharistein, eucharistia** : rendre grâce, action de grâce.

**exomologeomai** : confesser (Dieu, plutôt que ses péchés).

**gehantga, gehanatha** : prière(s) d'inclination.

**ḥatimah** (pl. **ḥatimoth**) : signature.

**hodaah** : reconnaissance judiciaire d'une dette, d'un fait.

**hudra** : rituel.

**kedusha** : (sanctus), la 3<sup>e</sup> des bénédictions de la **Amidah** : saint, saint...

**kushapa** : prière silencieuse.

**Mishna** : « répétition », fixation par écrit de la loi orale ; elle-même considérée comme une répétition de la loi écrite.

**nodeh lekah** : « nous te rendons grâce » = racine **yadah**, voir plus loin.

**'oudith** : reconnaître une dette par écrit.

**qanona** : canon.

**seder, siddurim** :

- section du Pentateuque dans la lecture biblique à la synagogue ;
- livre de prière liturgique ;
- ordre prescrit pour un office liturgique ;
- repas commémoratif de la Pâque.

**sharar** : premier mot de la 3<sup>e</sup> anaphore maronite de S. Pierre Apôtre servant à le désigner.

**shema** : prière composée de Dt 6, 4-9 ; 11, 13-21 ; Nb 15, 36-41, et récitée deux fois par jour.

**Talmud** : « enseignement » : ensemble constitué par la **Mishna** et son commentaire, la **Gemarah**.



**thysia tès ainèseôs** : sacrifice de louange (équivalent grec de **zabah todah**).

**todah** : sacrifice de louange.

**yadah** : louer, confesser, reconnaître, rendre grâce.

**zabah** : communion [**zabah todah**, sacrifice de communion ou sacrifice de louange, cf. Ps 50, 14, 23 ; Heb 13, 15].

(Liste et renseignements établis par la Rédaction)

*Vient de paraître*

« Selon leurs appels »

VOCATION (274), avril 1976

**Liminaire**

**Chemins et demeures** : « Une Eglise pastorale, rêve ou réalité » (G. MARC). — « Dans un secteur de Mission ouvrière ». — « Ouvrir les portes à l'Evangile en milieu rural » (M. LAPIE). — « Communauté dominicaine Paris-Vézelay » (Sr MARIE-THIERRY). — « La fraternité monastique de Saint-Gervais ». — « Les Focolari ». — « Espérer contre toute espérance : les fraternités Lataste » (J. NOURRISSAT). — « De l'importance de Dieu ... à la découverte de l'Eglise : regard sur les candidats au ministère presbytéral ».

**Parcours théologiques** : « C'est le seul et même Esprit qui agit » (H. HOLSTEIN). — « Diversité et communion » (Mgr R. BOUCHEX).

**Etude biblique** : « "Tous différents, tous serviteurs", une étude d'Ephésiens IV, 1, 16 » (A. SANTANER).

**Diacre aujourd'hui** : (COMITÉ NATIONAL DU DIACONAT).

**Bibliographie**



Le numéro : 11 F - Etranger : 14 F  
 Commande : C.N.V., 106, rue du Bac  
 75341 PARIS CEDEX 07, CCP Paris 2262-80