

Le Quddasha des Apôtres Addai et Mari Un lien avec l'époque apostolique

par Sarhad JAMMO*

L'anaphore des Apôtres Addai et Mari s'est attiré, au cours des dernières décennies, une attention particulière et un traitement de faveur de la part des chercheurs. En fait, la bibliographie qui traite des nombreux aspects de ce texte embarrassant est impressionnante. Pourquoi ? Est-ce une chasse au trésor qui s'y trouve cachée ? Peut-être bien.

Ma thèse de doctorat « La structure de la Messe chaldéenne », soutenue en 1968, s'arrête au seuil de l'anaphore. Je suis heureux de pouvoir, après tant d'années, m'adonner à l'achèvement de mon travail sur la structure de la Messe chaldéenne et commencer ma recherche présente par l'anaphore elle-même. Ma participation à la chasse au trésor est en règle. Cependant, le présent essai vise un sujet précis : la présence ou l'absence du récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore d'Addai et Mari et la signification de ce facteur pour l'histoire de la prière eucharistique.

Données historiques

Trois anaphores sont en usage dans l'Église de l'Orient. Le Hudhra de Mar Esha'ya, probablement du dixième siècle, est le manuscrit liturgique le plus ancien connu qui contienne le texte des trois anaphores. Leurs titres sont respectivement les suivants : Quddasha da-Shlihe, Quddasha da-Mpashqana, Quddasha d-Mar Nestorius. La brièveté est un trait constant du Hudhra. La plupart des formulaires manuscrits plus tardifs contenant le Takhsa d-Raze ont les titres classiques suivants tels qu'ils sont présentés par J. Kelaita¹ :

Le Quddasha des Apôtres, composé par Mar Addai et Mar Mari, les bienheureux apôtres.

Le Quddasha de Mar Théodore, l'interprète des Livres divins, évêque de Mopsueste, qui fut traduit et rendu de la langue grecque en syriaque par le catholicos Mar Abba lorsqu'il partit dans la région des Romains. De plus, il l'a composé avec l'aide de Mar Thomas, le Docteur, d'Edesse.

Le Quddasha de Mar Nestorius, patriarche de Byzance qui est la cité de Constantinople... Le catholicos Mar Abba le Grand de bienheureuse

* Le P. Sarhad Jammo est vicaire général des Chaldéens aux États-Unis, résidant à Toronto et professeur à l'Institut pontifical Oriental à Rome.

1. J. KELAITA, *The Liturgy of the Church of the East*, Mossoul 1928.

mémoire, lorsqu'il partit dans la région des Romains, traduisit l'anaphore de Mar Nestorius et toutes ses œuvres de la langue grecque en syriaque ; comme l'indique le catholicos Mar Jean (Bar Abgar 900-905) dans le poème qu'il a écrit sur les Pères.

Les trois anaphores semblent n'être que les restes d'un recueil plus riche qui avait été en usage sur le territoire de l'Église de l'Orient. Voyons d'abord les références historiques connues² :

L'*anaphore de Diodore de Tarse* (391-393), utilisée par les Chaldéo-malabars selon le témoignage des Actes du synode de Diamper (1599) : *Decretum II*³ :

CXXI. «Cum in missalibus huius episcopatus nonnullae existunt missae, quae Nestorium, aliae quae Theodorum, aliae vero quae Diodorum, Ipsius (seu Nestorii) magistros, autores habent, quas cassanarii certis diebus recitare iubentur... praecipit synodus ut omnes, prout iacent, integrae proscindantur e missalibus et comburantur... ».

La *Chronique de Seert* affirme que saint Ephrem (mort en 373) « a composé une liturgie que les Melchites utilisent jusqu'à nos jours. Les nestoriens la célébraient aussi jusqu'au temps du métropolitain Isho'yahb qui, lorsqu'il disposa l'ordre des prières, choisit trois anaphores et interdit l'usage des autres »⁴.

Abdisho de Nisibe, auteur du *Catalogue des auteurs*, affirme à son tour que Nestorius « écrivit une liturgie prolixe, qui fut traduite par Thomas et Mar Abba »⁵. Il enregistre aussi une liturgie (*Quddasha*) sous le nom de Barsauma, évêque de Nisibe (435-489)⁶ et un « Qurrah Qur-bana » de Narsai, le maître et le chef de l'École de Nisibe (437-502)⁷.

Narsai, dans son *Memra* sur les mystères de l'Église, rapporte son commentaire à une anaphore ou un traité de Théodore⁸. Mais, lorsqu'il commente les intercessions, il mentionne l'anaphore de Nestorius par son nom⁹.

Un fragment d'une anaphore perdue de l'Église de l'Orient a été publié pour la première fois par G. Bickell, puis par R. H. Connolly¹⁰. Il se fait remarquer par un récit de l'institution sans citation des paroles du Christ.

La seule mention des anaphores de l'Église de l'Orient par un auteur orthodoxe grec est celle de Léonce de Byzance vers l'année 531, dans le contexte de sa polémique contre Théodore de Mopsueste :

2. I. M. HANSENS, *Institutiones liturgicae de Ritibus orientalibus*, III, n. 1533-1537, pp. 622-624.

3. MANSI 35, p. 1250 C.D.

4. A. SCHER éd. dans *Patrologia orientalis*, IV, p. 295.

5. J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis*, III, I, p. 139 s.

6. *Ibid.*, Catalogue c. 54, p. 66.

7. *Ibid.*, c. 53, p. 65.

8. A. MINGANA, I, p. 284 ; R. H. CONNOLLY, *Liturgical Homilies*, pp. 15-17. Cf. aussi CYR d'Edesse, *Six explications*, pp. 49-50.

9. A. MINGANA, *op. cit.*, p. 288 ; R. H. CONNOLLY, *op. cit.*, p. 20, n° 4.

10. Dans *Oriens Christianus* XII-XIV, 1923-1924, pp. 99-128.

Il a eu encore l'effronterie de perpétrer un autre mal, qui n'est pas moindre que ceux déjà mentionnés. Car il a composé une autre anaphore à côté de celle qui avait été transmise aux Églises par les Pères ; et il n'avait de respect ni pour celle des Apôtres ni pour celle qui fut composée par Basile le Grand dans l'Esprit lui-même, pensant que cela aurait quelque valeur, anaphore dans laquelle il a rempli l'office de blasphèmes qu'on ne peut pas appeler des prières »¹¹.

On peut conclure de ce texte qu'à l'époque de Léonce : 1) il y avait une anaphore avec le titre des Apôtres ; 2) et une autre connue sous le nom de Théodore de Mopsueste ; 3) on considérait que l'Anaphore des Apôtres « avait été transmise aux Églises par les Pères ».

Le fait que Mar Abba et son compagnon Thomas résidaient à Constantinople à cette époque est confirmé par l'information que nous donne Cosmas Indicopleustes (c. 547-549) dans la *Christiana Topographia*, II¹², où il est affirmé que Thomas mourut à Constantinople en 533.

De toutes ces anaphores, comment se fait-il que trois seulement nous soient parvenues aujourd'hui ? La réponse nous est donnée par la *Chronique de Seert* : « (C'est) Isho'yahb qui, lorsqu'il disposa l'ordre des prières, choisit trois anaphores et interdit l'usage des autres »¹³. Parmi les trois anaphores, le Quddasha de Addai et Mari est sans nul doute la liturgie principale de l'Église de l'Orient. Elle est la plus vénérable et la plus discutée. Un de ses traits principaux est l'absence de récit de l'institution. Nous concentrerons notre recherche sur ce point.

Le Quddasha de Addai et Mari **Le récit de l'institution eucharistique, nœud de la question**

Les commentateurs

Théodore de Mopsueste

Tout en n'étant pas membre de la hiérarchie de l'Église de l'Orient, Théodore occupait une position dominante parmi ses théologiens et ses exégètes, comme interprète par excellence. Après avoir expliqué le Sanctus et la prière christologique de l'anaphore qu'il expose dans sa dernière Catéchèse¹⁴, Théodore poursuit avec cette description obscure :

« Nous faisons mémoire de la mort de notre Seigneur dans cet office impressionnant ; et nous recevons l'aliment immortel et spirituel : le corps et le sang du Christ (nous) à qui notre Seigneur, alors qu'il approchait de sa

11. *Contra Nestorianos et Eutyrianos*, III, XIX ; P.G. LXXXVI, c. 1368.

12. P.G. 88, 73 A. Il faut noter que la traduction latine est erronée ici ; éd. aussi par W. Wolska-Conus, tome 1, Paris 1968, p. 306.

13. Cf. ci-dessus, note 4.

14. Raymond TONNEAU - Robert DEVREUSE, *Studi e Testi*, Vatican 1949, Homélie XVI, pp. 541-545.

Passion, a livré les (mystères) à ses disciples, de sorte que grâce à eux nous tous qui croyons au Christ les recevons et en bénéficions ; successivement nous faisons mémoire de la mort du Christ notre Seigneur de qui nous recevons la nourriture indescriptible. Ainsi l'espérance nous est donnée qui est en mesure de nous attirer vers les (biens) à venir.

Le prêtre prononce ces paroles et d'autres semblables en ce saint office. Et, dans la commémoration des événements qui se sont produits, il nous prépare tous à voir, à travers ces offrandes, le don du Christ.

Maintenant le Christ notre Seigneur doit ressusciter d'entre les morts par ce qui est accompli. Et il va déverser en nous tous sa grâce, ce qui ne peut se faire que par la venue de la grâce du Saint-Esprit qui déjà l'a ressuscité ».

Si général et si vague que puisse sembler le texte, il a néanmoins établi un modèle d'interprétation pour les commentateurs assyro-chaldéens. Les lignes générales de ce modèle sont les suivantes :

a) A l'offertoire et dans les sections qui le suivent, la liturgie exprime l'image de la mort du Christ ; dans l'anaphore, l'image exprimée est celle de la résurrection.

b) Le prêtre, par la forme euchologique qu'il emploie, fait mémoire des choses qui se sont passées comme le Christ les a faites.

c) La résurrection liturgique du Christ est faite par la grâce du Saint-Esprit qui est invoquée.

d) La phrase « Alors qu'il approchait de la Passion » résonne comme une référence à un texte liturgique.

Narsai (mort en 502) est le plus ancien commentateur mésopotamien de la liturgie de son Église. Son *Memra XVII*, lorsqu'il en vient à l'anaphore, ne se réfère pas au texte d'Addai et Mari mais à celui de Nestorius.

« Le Seigneur Jésus nous a quittés pour le pays d'en-haut, de sorte que par sa venue il nous élèvera avec lui au royaume d'en-haut.

Parce qu'il partait pour un pays au-delà de notre connaissance, il a voulu nous consoler en nous donnant son corps et son sang jusqu'à son retour.

Donner à son Église son propre corps et son propre sang était impossible ; aussi nous a-t-il prescrit d'accomplir ce mystère avec le pain et le vin.

Quelle bénédiction possède le peuple chrétien et quelle espérance sans fin lui est réservée au Ciel.

Ainsi lorsqu'arriva l'heure de la Passion du Sauveur, il mangea la Pâque selon la Loi avec ses disciples.

Il prit du pain et dit la bénédiction, il le rompit et le donna à ses disciples et dit : ceci est vraiment mon corps sans aucun doute.

Il prit la coupe, rendit grâce et dit la bénédiction et la donna à ses apôtres en disant : ceci est vraiment mon sang (versé) pour vous.

Il leur prescrit à tous d'en prendre et d'en boire, de sorte que cela pardonne leurs fautes pour toujours.

Qu'il ait rendu grâce et bénédiction, c'est écrit dans l'Évangile vivant, de sorte que pour ce qu'il a dit nous ne l'ayons pas appris par les apôtres choisis.

Le maître éminent entre les maîtres et exégètes Théodore nous a transmis ce que le Seigneur a pu dire quand il a pris le pain...

De cette façon le Fils du Très Haut a rendu grâce à son Père et il prononça ces paroles quand il donna son corps et son sang :

Ceci est mon corps que j'ai donné pour la vie du monde et ceci est mon sang également que j'ai voulu répandre en rançon pour les péchés.

Quiconque avec amour mange mon corps et boit mon sang vivra pour toujours et demeurera en moi et moi en lui.

Vous ferez cela dans vos Églises en mémoire de moi et vous prendrez mon corps et mon sang dans la foi.

Vous offrirez le pain et le vin comme je vous l'ai enseigné, je les accomplirai et ferai d'eux mon corps et mon sang.

Je ferai du pain et du vin mon corps et mon sang par la descente et l'efficacité du Saint-Esprit.

De cette façon parla le Sauveur de l'univers avec ses disciples, appelant le pain et le vin son corps et son sang.

Il ne les a pas appelés « type » ou ressemblance, mais absolument corps et réellement sang.

Bien que leur nature soit incommensurablement distante de lui, par la puissance et l'unité (de Dieu), un est le corps...

Par la puissance (de Dieu) un est le corps que le prêtre rompt dans l'église avec ce corps qui siège dans la gloire à la droite (du Père).

Comme le Dieu de l'univers est uni à la tête de notre race, ainsi le Christ est uni avec le corps et la sang qui sont sur l'autel...

Les Apôtres ont reçu le commandement de leur maître attentivement, puis ils l'ont passé assidûment à leur postérité.

Il est gardé jusqu'à ce moment dans l'Église et sera gardé jusqu'à ce que le mystère se dissipe dans son apparition et son épiphanie.

C'est de cette façon que le prêtre confesse devant Dieu, élevant la voix à la fin de la prière pour que le peuple puisse entendre.

Il élève la voix signant avec sa main les mystères posés là, le peuple le suit, répondant Amen comme conclusion¹⁵.

Narsai s'étend sur le modèle théodorien, le rendant plus concis et plus inclusif. Nous soulignons ici les traits suivants de son commentaire :

1) L'auteur commente certainement le récit de l'institution eucharistique comme partie du second *Gehantha* ou section de l'anaphore, nous donnant une paraphrase de son *Incipit* et de son texte : « Lorsque vint l'heure de la Passion du Sauveur, il mangea la Pâque selon la Loi avec ses disciples... » etc. ce qui est presque semblable à la section parallèle de l'anaphore de Nestorius.

2) L'intercession avant l'épiclese n'est certainement pas celle d'Addai et Mari, mais celle de Mar Nestorius.

3) Narsai mentionne qu'à la fin de l'anaphore le prêtre élève la voix et fait le signe de la croix sur les offrandes.

4) Les mystères sont sanctifiés par la descente et l'efficacité du Saint-Esprit.

5) Il y a unité entre le corps du Christ que le prêtre rompt dans la liturgie et le Corps lui-même qui est au Ciel.

Isho'yahb I (c. 587) dans sa réponse à l'évêque de Darai, décrit un trait commun de l'anaphore mésopotamienne : « (Le prêtre) en accomplissant chacune des fractions successives, en même temps que sa langue doit louer, sa main doit tracer canoniquement sur les mystères divins le signe de la croix dominicale, et, quand il a terminé les trois fractions, il se dispose à signer... »¹⁶.

Gabriel Qatraya (c. 615) fait ce commentaire dans son introduction à l'anaphore :

15. A. MINGANA, *op. cit.*, I, pp. 283-285.

16. J.-B. CHABOT, *Synodicon orientale*, Paris, Imprimerie nationale 1902, p. 428 (texte p. 169).

A ce moment, l'Église exprime avec ses images (*tupoi*) le mystère de la mort et de l'ensevelissement du Christ. Alors le prêtre s'approche pour exprimer l'image de la résurrection, par la récitation des saintes paroles par sa bouche et par le signe de la Croix avec sa main. Car, tout comme notre Seigneur Jésus Christ, quand il a donné ces mystères, a béni, a rendu grâce et a parlé, ainsi l'Église, conformément à son commandement, désigne un prêtre pour bénir et rendre grâce à la ressemblance du Christ notre Seigneur, par la récitation qui fait savoir qu'il dit les paroles de notre Seigneur, à savoir : Ceci est mon corps qui est brisé pour vous pour la rémission des péchés.

Dès que le prêtre récite et bénit le pain et le vin, par la grâce du Saint-Esprit qui descend, ils deviennent le corps et le sang du Christ non selon la nature mais selon la foi et l'efficacité. Non pas que le Christ aurait deux corps : l'un au Ciel et l'autre sur la terre. Mais bien plutôt, comme un roi et son image ne font pas deux rois, et comme l'humanité prise de nous ne constitue pas deux fils, mais un seul Fils de Dieu qui a pris notre humanité, de même ce corps et celui qui est au ciel sont un seul corps du Christ.

C'est donc à juste titre que le prêtre remplit ce redoutable service avec crainte et révérence, sachant qu'en ce moment il se tient à la place du Christ, bénissant et rendant grâce¹⁷.

Développant le commentaire de Théodore et de Narsai et l'énonçant avec plus de concision, Gabriel Qatraya formule sa théorie avec une clarté manifeste :

a) Jusqu'à ce moment, c'est-à-dire jusqu'au placement des offrandes sur l'autel, le cérémonial exprime ou représente le mystère de la mort et de l'ensevelissement du Christ ; ensuite le prêtre s'approche de l'autel pour exprimer le mystère de la résurrection du Seigneur.

b) Ce mystère de la résurrection est manifesté par deux actes : la récitation par le prêtre de saintes paroles bien précises et l'accomplissement du signe de la croix avec sa main.

c) Les saintes paroles sont celles qui se réfèrent à la dernière Cène. L'Église, en réalité, pour accomplir le commandement du Christ, désigne un prêtre pour faire ce que le Christ a fait, c'est-à-dire : bénir, rendre grâce, et montrer dans la formule qu'il emploie qu'il dit les paroles mêmes que le Seigneur a dites : ceci est mon corps qui est brisé pour votre rédemption pour le pardon des péchés. Bien plus, le prêtre se tient à l'autel à la place du Christ.

d) Quand le prêtre bénit le pain et le vin avec le signe de la croix, ils deviennent, par la grâce du Saint-Esprit, le corps et le sang du Christ, non pas selon la loi de la nature, mais dans la foi selon la puissance de Dieu.

e) La transformation du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur ne signifie pas une multiplication de corps du Christ. Mais nous avons sur l'autel le corps même du Christ qui est au Ciel.

E. Kilmartin a présenté des passages parallèles dans les homélies de Jean Chrysostome, établissant ainsi un lien de dépendance entre Gabriel Qatraya et Chrysostome¹⁸.

17. F. 1992-200r.

18. E. KILMARTIN, « John Chrysostom's influence on Gabriel Qatraya's theology of eucharistic consecration » dans *Theological Studies*, 1987, pp. 444-457.

Abraham Bar Lip(h)ah

On trouve un texte parallèle à celui de Gabriel dans l'*Interprétation des Offices* d'Abraham Bar Lip(h)ah¹⁹. Ce texte est identique à celui de Gabriel, excepté une addition et deux omissions. L'addition se rapporte au commandement du Seigneur de répéter ce qu'il a fait en mémoire de lui. Les omissions sont a) au commencement, où il omet de dire que le prêtre représente la résurrection du Christ par la récitation de la parole sainte et le geste du signe de la croix ; b) au milieu, où, après avoir affirmé que le prêtre par ses paroles montre qu'il prononce les paroles du Seigneur, il ne cite pas ces paroles mêmes comme le fait Gabriel.

Les omissions signalées ci-dessus rendent le texte moins clair par comparaison avec le texte de Gabriel, mais n'en altèrent pas le sens fondamental.

L'auteur anonyme de l'*Expositio Officiorum* cite trois fois le *Qud-dasha* de Nestorius (l'intercession pour les ennemis, la forme particulière du récit de l'institution et la doxologie finale, p. 83). Il paraphrase l'action de grâce pour la rédemption en évident parallèle avec Nestorius. Il cite une fois Théodore. Il faut remarquer que l'auteur de l'*Expositio* ne livre aucune réflexion théologique précise sur la consécration des offrandes, mais seulement une description sommaire du contenu de l'anaphore.

Il convient d'ajouter à la liste des auteurs anciens des théologiens plus tardifs dont la position est dans la ligne de celle de Gabriel. L'un d'entre eux est Yohannan Bar Zo'bi (treizième siècle)²⁰, l'autre est Abdisho de Nisibie (mort en 1318).

Yohannan Bar Zo'bi a un commentaire sur les divins mystères, contenu dans le manuscrit syriaque Borgia 90 de la Bibliothèque vaticane, qui, après examen, s'avère être une reproduction poétique du commentaire de G. Qatraya. Sans omettre aucun des éléments du texte de Gabriel, Bar Zo'bi y inclut l'addition d'Abraham concernant le commandement du Seigneur²¹.

Mar Abdisho de Nisibe dans son livre *Jugements ecclésiastiques*²² interprète l'anaphore et l'action du célébrant qui l'accomplit :

« Le prêtre se prosterne trois fois devant l'autel puis il s'approche pour consacrer. C'est une image du fait que notre Seigneur s'est levé d'entre les morts le troisième jour et a annoncé le salut à notre race. Alors le prêtre, par l'invocation du Saint-Esprit, fait ressusciter mystiquement le corps.

Lorsqu'il se tient en face de l'autel, récitant les prières de la consécration des mystères, (il exprime) l'image de notre Seigneur, qui rendit grâce et bénit, rompit et donna à ses disciples en disant : Ceci est mon corps qui est brisé pour vous et : Ceci est mon sang de la nouvelle alliance qui est répandu pour la multitude pour le pardon des péchés. Ainsi recevez-le tous, mangez de ce pain et buvez de ce calice ; faites cela chaque fois que vous vous réunissez ensemble en mémoire de moi ».

19. R. H. CONNOLLY, *op. cit.*, p. 152, texte et traduction.

20. Cf. Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, éd. A. Marcus et E. Weber, 1922, pp. 310-311.

21. Ff. 48r - 49r.

22. Cf. Jacobus M. VOSTÉ, *Ordo judiciorum ecclesiasticorum*, Vatican 1940, p. 97.

Mar Abdisho sait clairement que

- a) le prêtre vient à l'autel pour consacrer et, ce faisant, exprime « dans le mystère » la résurrection du Christ ;
- b) cette résurrection s'effectue par l'invocation du Saint-Esprit ;
- c) le prêtre se tient pour consacrer en représentant le Christ lui-même, c'est pourquoi il prononce le récit de la dernière Cène et les propres paroles de Jésus sur le pain et le vin.

De plus, Mar Abdisho dans un texte suivant semble attribuer aux paroles du Christ un rôle consécatoire, sans spécifier à quelles paroles il se réfère. Le passage commente la raison pour laquelle le célébrant reçoit la sainte communion le premier :

« Le prêtre célébrant prend d'abord lui-même l'Eucharistie. Il montre ainsi qu'il a besoin, plus que les autres, de prendre part à ces saints mystères, bien qu'il ait été dans ce service le médiateur. Mais le seul (Christ) qui a sanctifié est plus grand que tous. En effet, il est toujours vivant et offre des prières pour eux. Et par sa parole et la puissance de l'Esprit, qu'il a envoyé, ils (les mystères) ont été sanctifiés »²³.

Mar Timotheus II (1318-1332) est le dernier des commentateurs assyro-chaldéens classiques. Son traité sur les *Sept questions des sacrements de l'Église*, manuscrit encore à explorer, fournit un récit de l'institution, incluant les paroles du Seigneur, mais sans commentaire quant à leur rôle dans la consécration²⁴.

Trois conclusions peuvent être tirées de cet exposé des commentateurs :

- 1) Explicitement ou implicitement, les commentateurs assyro-chaldéens se réfèrent au récit de l'institution comme faisant partie de l'anaphore qu'ils commentent.
- 2) Une série d'auteurs se concentre davantage sur l'épiclese et sur la venue du Saint-Esprit comme puissance divine qui opère la consécration.
- 3) Une autre série de commentateurs, avec à leur tête Gabriel Qatraya, attribue au récit de la dernière Cène et aux paroles du Seigneur une importance, sinon une valeur, égale à celle attribuée à l'épiclese : ces deux facteurs forment ensemble les parties principales du rite de consécration.

Addai et Mari comparé à Sharrar

Le *Quddasha d'Addai et Mari*, édité en premier lieu par Macomber, et, dans une version plus parfaite par Gelston²⁵, présente la structure suivante :

- Dialogue introductif.
- Premier Ghanta : Louange et action de grâce pour la création et la rédemption. Sanctus.

23. *Ibid.*, p. 101.

24. *Vat. Syr.* 151, IV, ff 115r - 115v.

25. Anthony GELSTON, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

— Deuxième Ghanta : Action de grâce pour le plan du salut et doxologie.

— Troisième Ghanta : Commémoration des Pères, prière pour la paix, l'intention de notre piété, référence à la dernière Cène, épiclese et doxologie.

Cette structure se distingue nettement du type d'anaphores antiochien (Chrysostome, Basile, et Jacob) qui ont la structure suivante : action de grâce, institution, anamnèse, épiclese, intercessions.

Théodore et Nestorius présentent la structure suivante :

— Premier Ghanta : Action de grâce, Sanctus.

— Deuxième Ghanta : Plan du salut, institution eucharistique, anamnèse et doxologie.

— Troisième Ghanta : Intercessions, épiclese, doxologie.

Pierre III ou Structure de Sharrar

Selon le texte édité par Sauget :

— Louange pour la création et la rédemption ; Sanctus.

— Action de grâce pour le plan du salut, doxologie.

— Commémoration des Pères, institution, commémoration des Pères, épiclese.

Principale question

Puisque « la possibilité demeure... que l'anaphore d'Addai et Mari soit la plus ancienne anaphore existante et qu'elle est presque certainement la plus ancienne encore d'usage régulier »²⁶, le texte d'Addai et Mari demeure digne d'une grande vénération et d'une sérieuse réflexion pour l'histoire de la prière eucharistique originelle. Cependant, notre sujet principal dans cette présentation qui est en même temps la question cruciale d'Addai et Mari, est l'absence du récit de l'institution dans tous les manuscrits du rituel. Comment cela s'explique-t-il ? Le récit était-il absent dès le commencement de la formation de l'anaphore ? L'anaphore a-t-elle été abrégée à une époque plus récente et le récit en a-t-il été supprimé ? Une réponse convaincante à cette question pourrait bien être la route secrète au trésor caché !

L'hypothèse de l'existence du récit dans le texte original d'Addai et Mari

Le fait que Addai et Mari et Pierre III Sharrar présentent une similarité textuelle majeure nous induit à dater ces segments similaires à une époque qui précéderait celle où l'Église de Mésopotamie s'éloigna de ses frères occidentaux, surtout antiochiens et syriaques de la frontière, pour des raisons politiques ou doctrinales, c'est-à-dire avant 431, comme l'indique correctement Macomber²⁷. Et comme cette anaphore, même dans son noyau commun, présente une structure différente de celle des Antiochiens et des Syriens, je ne vois pas pourquoi elle serait originaire des « régions de Syrie d'expression araméenne »²⁸. Pour cette raison

26. A. GELSTON, *op. cit.*, p. 76.

27. *The Maronite and Chaldean Versions*, 1971, p. 79.

28. *Ibid.*

même, il est plus cohérent de l'attribuer aux régions de Mésopotamie d'expression araméenne adjacentes aux frontières syriennes. Et, le récit d'institution étant un segment différentiel majeur entre les deux anaphores, la question se pose : un réviseur mésopotamien ou perse a-t-il abrégé l'anaphore originale, en supprimant le récit de la dernière Cène, ou bien un réviseur antiochien de Pierre III a-t-il ajouté le récit, l'insérant entre les commémoraisons des Pères ?

Le *Nomocanon* d'Abulfaraj Ibn-at-Tayyib (mort en 1043) dit, à propos de l'anaphore des Apôtres : « Le *Quddasha* des Apôtres a été composé par Addai et Mari et le catholicos Isho'yahb d'Adiabène l'a abrégé »²⁹.

La chronique du patriarche jacobite Michel Le Grand (1166-1199) dit au sujet d'Isho'yahb : « Et il réduisit la liturgie de Nestorius à un abrégé ; car elle était excessivement proluxe »³⁰.

Rahmani remarque qu'on ne peut trouver aucune trace du texte original qu'avait considéré Ibn-at-Tayyib³¹. Baumstark, de son côté, commente l'affirmation de Michel I en ces termes : « cela, vu la prolixité déjà considérable de ce formulaire, ne peut reposer que sur un malentendu ; et il doit plutôt être attribué à l'anaphore des Apôtres, dont le texte tel qu'il nous est parvenu donne, de fait, l'impression d'un raccourcissement bien déterminé »³².

Parmi les chercheurs comme Raes, Dalmais, Bouyer, Spinks, qui ont plaidé de diverses manières en faveur de l'existence originale du récit de l'institution dans l'anaphore d'Addai et Mari, je voudrais mentionner en particulier B. Botte et W. Macomber.

B. Botte, dans une série d'articles³³, a étudié le paragraphe de l'anaphore : « Et nous aussi, Seigneur, tes humbles, faibles et misérables serviteurs qui sont rassemblés en ton nom et se tiennent devant toi en ce moment, etc. », l'identifiant à une anamnèse d'un type particulier et concluant de ce fait à l'indication de l'existence, à l'origine, d'un récit d'institution.

Macomber, lui aussi, a plaidé en ce sens, suivant Ibn-At-Tayyib pour attribuer le raccourcissement à Isho'yahb³⁴.

J'ai moi-même en 1966 adopté cette position³⁵. Pêché de jeunesse ! Je dois à présent l'écarter définitivement pour les raisons suivantes :

29. W. HOENERBACH et O. SPIES, *Ibn At-Tayyib, Fiqh An-Nasraniya*, CSCO vol. 168, Arabici, tome 19, Louvain 1956, p. 93.

30. MICHAEL I, *Chronique*, IV, 776 A (Texte III, 521).

31. Les Liturgies, pp. 338, 352.

32. *Geschichte*, op. cit., p. 199.

33. « L'anaphore chaldéenne des Apôtres », *OCP* 15 (1949), pp. 259-276 ; « Problèmes de l'anamnèse », *JEH* 5 (1954), pp. 16-24 ; « Problèmes de l'anaphore syrienne des Apôtres Addai et Mari », *Or. Syr.* 10 (1965), pp. 89-106.

34. « The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles », *OCP* 37 (1971), pp. 55-84 ; « The ancient form of the Anaphora of the Apostles », *Dumbarton Oaks Symposium*, mai 1980.

35. « Gabriel Qatraya et son commentaire sur la liturgie chrétienne », *OCP* 32 (1966), p. 52.

1) L'édition manuscrite, de même que Léonce de Byzance, indique que l'anaphore des Apôtres a été reconnue comme appartenant à l'époque apostolique et a été liée aux apôtres de l'Orient Addai et Mari. Je ne vois pas comment un catholicos ou tout autre réviseur de l'Église de l'Orient se serait autorisé à la modifier d'une manière aussi anormale. Léonce considérerait l'addition de l'anaphore de Théodore à l'anaphore existante des Apôtres comme un manque de respect envers cette dernière. Combien plus en serait-il ainsi si le texte même de l'anaphore avait été touché et mutilé.

2) La théologie eucharistique de l'Église de l'Orient a évolué entre le quatrième et le septième siècle, dans le cadre de son développement à l'ouest de l'Euphrate, pour marquer l'importance du récit de l'institution comme partie intégrante de l'anaphore sinon comme partie du cérémonial de consécration. Il faudrait porter la recherche sur un appel à ajouter le récit au texte de l'anaphore et non l'inverse.

3) Isho'yahb est bien le grand réformateur de la liturgie assyro-chaldéenne. Si l'Église de l'Orient a aujourd'hui trois anaphores, c'est très probablement le résultat de sa normalisation. Mais il n'y a pas de sens à supprimer le récit de la dernière Cène dans l'anaphore d'Addai et Mari et à le laisser intact dans celles de Théodore et de Nestorius. S'il y avait eu une raison de le faire, la même raison se serait appliquée aux trois anaphores.

4) Si Isho'yahb ou un autre réviseur avait eu l'intention d'« abrégé » Addai et Mari, il n'y avait pas assez de longueur de texte à abrégé. Addai et Mari, surtout si on la compare à Théodore et à Nestorius, est déjà remarquablement courte. Si l'on cherche à abrégé, c'est du côté de Théodore et plus encore de Nestorius qu'il faut regarder. Engberding, depuis 1932³⁶ met en question l'exactitude de la tradition rapportée par Ibn-at-Tayyib et suggère que « cela ne signifie rien de plus que le fait que Isho'yahb a été un réformateur liturgique ». J'ajouterais : et que Addai et Mari est plus courte que Théodore et Nestorius.

5) La présence de Mar Abba et de Thomas d'Edesse à Constantinople vers 531 est non seulement rapportée dans l'introduction manuscrite des anaphores, mais aussi attestée par Léonce et Cosmas. C'est à eux, c'est-à-dire Abba et Thomas, qu'est attribué le travail de traduction, et très probablement de rédaction des deux anaphores de Théodore et de Nestorius. En ces temps troublés, alors que l'Église de l'Orient était pressée de se retirer à l'intérieur de ses frontières, quelle raison avait-elle d'envoyer deux de ses théologiens à Byzance pour la munir de deux *Quddashe* de plus ? Pour quelle raison impérative l'Église de l'Orient ne se contentait-elle pas de sa vénérable anaphore des Apôtres ?

6) Comment aucun commentateur assyro-chaldéen ne mentionne-t-il jamais le *Quddasha* des Apôtres ? Aussi loin qu'on remonte, à Narsai au cinquième siècle et aussi tardivement qu'au quatorzième avec Abdisho de Nisibe, le texte que l'on commente n'est pas le texte connu d'Addai et Mari.

36. « Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen encharistischen Hochgebetes », *Orientalia Christiana* 7, p. 47.

Je ne puis voir qu'une seule réponse satisfaisante aux deux questions : l'anaphore d'Addai et Mari n'était plus en phase avec les évolutions théologiques et liturgiques qui s'étaient produites dans la chrétienté. Au lieu d'introduire un changement aussi important dans le texte de l'anaphore, déjà chargé d'ajustements antérieurs, les Pères assyro-chaldéens préférèrent formuler de nouveaux *Quddashe* pour leurs assemblées, puisant le matériel théologique chez les Pères occidentaux et le coulant dans la structure mésopotamienne.

L'Église de l'Orient, bien qu'isolée administrativement du christianisme occidental depuis 424, désirait célébrer sa liturgie en union avec les « Pères occidentaux » comme cela avait été le cas à travers toute son histoire passée. En fait, le trisagion, le *Ba'utha et Karozutha*, le *Unus Sanctus* avant la communion, n'étaient qu'un échantillon de la communion eucharistique que, en dépit de son indépendance administrative, l'Église de l'Orient souhaitait avoir avec les Pères occidentaux. Les anaphores de Théodore et de Nestorius sont en réalité une autre expression de la communion liturgique et théologique avec les Pères occidentaux.

Le récit de l'institution chez Pierre III (Sharrar)

A l'évidence, si l'anaphore des Apôtres ne comportait pas le récit de l'institution à son origine, le rédacteur de Sharrar devait l'ajouter au noyau commun aux deux. Un tableau comparatif le fait apparaître³⁷.

Addai et Mari (Gantha III)

Toi, ô Seigneur, dans tes indicibles miséricordes, souviens-toi avec bonté de tous les justes et saints Pères qui ont été agréables à tes yeux dans la mémoire du corps et du sang de ton Christ que nous t'offrons sur le pur et saint autel comme tu nous l'as enseigné.

Et accorde-nous ta tranquillité et ta paix tous les jours de ce monde, de sorte que tous les habitants de la terre sachent que toi seul es Dieu, le vrai Père, et que tu as envoyé notre Seigneur Jésus Christ, ton Fils et ton Bien-Aimé, et lui, notre Seigneur et notre Dieu, nous a enseigné dans son évangile qui donne la vie toute la pureté et la sainteté des prophètes, des apôtres, des martyrs, des confesseurs et des évêques et des prêtres et des diacres, et de tous les enfants de la sainte Église catholique qui ont été marqués de la marque du saint baptême.

Pierre III ou Sharrar

Toi, ô Seigneur, dans tes nombreuses miséricordes, souviens-toi donc de tous les justes et les saints dans la mémoire de ton corps et de ton sang que nous t'offrons sur ton autel vivant et saint, comme toi, notre espérance, nous l'as enseigné dans ton saint évangile et comme tu as dit : Je suis le pain de vie qui suis descendu du Ciel pour que les mortels aient la vie en moi.

Nous faisons, Seigneur, le mémorial de ta Passion comme tu nous l'as enseigné : toi qui la nuit où tu fus livré à tes bourreaux, as pris, Seigneur, du pain dans tes mains pures et saintes et as levé les yeux vers ton Père glorieux dans le Ciel. Tu as béni, et signé et sanctifié, ô Seigneur, et rompu et donné à tes disciples, les bienheureux Apôtres, et tu leur as dit : ce pain est mon corps qui est brisé et donné pour la vie du monde. Et pour ceux qui le reçoivent,

37. J'utilise le tableau comparatif de Bryan SPINKS dans *Addai and Mari - the Anaphora of the Apostles: A Text for Students*, 1980.

il est pour le pardon des dettes et la rémission des péchés. Prenez et mangez-en et il sera pour vous pour la vie éternelle.

Et de même sur la coupe tu as rendu grâce et glorifié et tu as dit, ô Seigneur : cette coupe est mon sang de la Nouvelle Alliance qui est versé pour la multitude pour la rémission des péchés. Prenez et buvez-en tous. Et il sera pour vous pour la remise des dettes et le pardon des péchés et la vie éternelle. Amen.

Car chaque fois que vous mangez de ce saint corps et buvez de cette coupe de vie et de salut, vous faites mémoire de la mort et de la résurrection de votre Seigneur jusqu'au grand jour de sa venue...

Nous offrons devant toi, ô Seigneur, cette oblation en mémoire de tous les saints et justes, Pères, prophètes, et apôtres et martyrs et confesseurs ; et tous... les évêques... prêtres et diacres... et tous les enfants de la sainte Église qui sont marqués de la marque du baptême du salut et que tu as fait participer à ton saint corps.

A. Raes, dans son article de 1944³⁸ a conclu que le récit de l'institution de Sharrar présente des signes de décadence et ne pourrait être original. Macomber en 1971³⁹ pensait que Sharrar conservait à la fois le texte et la position du récit de la source originale commune.

Bryan Spinks en 1977 pense que Raes est sur un terrain plus solide⁴⁰. Il note dans son argumentation que l'introduction du récit dans Sharrar arrive de façon abrupte avec une citation de Jn 6 « Je suis le pain de vie... » tandis qu'il n'y a pas d'autre citation directe du Nouveau Testament dans toute l'anaphore ; et plus sérieusement, cette forme de Sharrar n'est pas en connexion avec l'anamnèse d'Addai et Mari. Spinks conclut donc :

« Chaque paragraphe dans le texte de Mar Esha'ya a un parallèle dans l'anaphore maronite avec la seule exception de l'anamnèse. Si... le texte de Sharrar doit être pris au sérieux, pourquoi l'anamnèse manque-t-elle ? Son absence suggère la possibilité que l'anamnèse soit une addition syrienne orientale ultérieure à la forme originale de l'anaphore »⁴¹.

Pour Sharrar, ma conclusion est que le réviseur maronite a perçu le même problème liturgique : l'anaphore des Apôtres n'était plus en phase avec l'évolution liturgique en cours et nécessitait une mise à jour.

Raes⁴² analyse le fragment d'une anaphore mésopotamienne du sixième siècle qui présente une forme particulière du récit de l'institution. Nous donnons ici la traduction du fragment telle qu'elle est présentée par Gelston⁴³ :

« Et parce qu'il était sur le point d'être enlevé de notre lieu et exalté au lieu des êtres spirituels d'où il était descendu, il laissa en nos mains un gage de son saint corps, de sorte que par son corps il puisse être près de nous et en tout temps uni à nous par sa puissance.

38. « Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres », *OCP* 10 (1944), pp. 216-226.

39. « The Maronite and Chaldean Versions... » *art. cit.* ci-dessus note 34.

40. « The Original Form of the Anaphora of the Apostles », dans *Ephemerides liturgicae*, 1977, p. 160.

41. *Ibid.*

42. *Art. cit.* ci-dessus, note 38, p. 224.

43. *Op. cit.*, pp. 74-75.

Car avant le moment de sa crucifixion et l'heure à laquelle il allait être glorifié, il prit du pain et du vin que sa volonté avait faits, (et) les rendit saints par une bénédiction spirituelle.

Et il nous laissa ce redoutable mystère et nous permit cette ressemblance, que nous fassions continuellement comme il fit et que nous vivions par ses mystères ».

Il est clair que, même si les paroles du Seigneur ne sont pas énoncées ici, l'anaphore se réfère au Seigneur prenant le pain et le vin, les sanctifiant par une bénédiction et nous indiquant de faire de même à sa ressemblance. Nous sommes d'accord avec Raes pour dire que ce n'est pas un récit de l'institution, nous sommes d'accord davantage avec Gelston pour dire que « cela semble être à mi-chemin entre un récit complet de l'institution du genre normal, dans lequel les paroles du Seigneur sont citées, et un genre d'allusion à la dernière Cène que l'on trouve dans (les passages) d'Addai et Mari »⁴⁴.

En fait, deux passages font une référence claire et concise à ce que le Seigneur fit à la dernière Cène, et le relie à l'acte liturgique de l'Église :

« Dans le mémorial du corps et du sang de ton Christ, que nous t'offrons sur le pur et saint autel, comme tu nous l'as enseigné... ».

« Et nous aussi, ô Seigneur, tes indignes, fragiles et misérables serviteurs, qui sommes réunis et nous tenons devant toi, et avons reçu par tradition l'exemple (*Tupsa*) rituel qui vient de toi... ».

Addai et Mari, Quddasha valide

L'étude de liturgistes contemporains aussi éminents que Ligier, Dix, Bouyer, Giraudo, pour n'en citer que quelques-uns, a montré que la forme classique des anaphores conservées est le résultat d'un processus historique d'évolution. Giraudo présente une hypothèse des stades de ce processus selon les étapes suivantes :

« a) Le formulaire eucharistique doit être considéré comme antérieur au récit de l'institution dans l'anaphore ;

b) l'origine du récit de l'institution dans l'anaphore doit être comprise à la lumière de la dynamique d'une forme de prière embolistique ;

c) l'Église primitive, même si elle a hérité de l'Ancien Testament et du judaïsme la dynamique embolistique, a eu nécessairement besoin d'un certain temps pour prendre conscience de la possibilité réelle de la mettre en œuvre, à savoir en la liant au lieu théologique scripturaire de l'eucharistie, c'est-à-dire les *ipsissima verba* prononcés par le Seigneur Jésus la nuit avant de souffrir »⁴⁵.

Comme l'a montré cette étude, en accord avec la plupart des chercheurs, l'anaphore d'Addai et Mari telle qu'elle est présentée dans le texte de Mar Esha'ya, témoigne des premières étapes de ce processus, quelque part entre le deuxième siècle et le début du troisième. Différentes études ont tenté de distinguer diverses strates dans la texture présente de

44. *Ibid.*, p. 75.

45. C. GIRAUDO, *Eucharistia per la Chiesa*, Rome 1989, pp. 358 ss.

son texte, en particulier par la comparaison avec Pierre III. Une de ces études les plus récentes que je voudrais signaler est due à Jean Magne⁴⁶.

Même si l'intention des Pères de l'Église de l'Orient était de célébrer leur liturgie en union avec les évolutions théologiques et liturgiques qui avaient lieu chez les Pères occidentaux, ils préférèrent maintenir le souvenir des premiers apôtres et les compositions euchologiques originales sans y apporter de modifications. C'est cette attitude de vénération à l'égard du *Quddasha da-Shlihe*, qui a disposé les représentants de l'Église de l'Orient à chercher en Occident un matériel mis à jour pour rédiger deux anaphores supplémentaires plutôt que d'introduire une modification majeure dans le texte qu'elle utilisait depuis des siècles.

C'est encore le cas aujourd'hui pour l'Église de l'Orient. L'anaphore d'Addai et Mari est une forme consécatoire précieuse, vénérée et tout à fait valable de la prière eucharistique parce que

a) c'est un témoin euchologique authentique et un vestige du christianisme primitif et de l'époque apostolique ;

b) même si le récit de l'institution n'est pas inclus dans le texte de l'anaphore, la connexion entre la célébration de l'Église et la dernière Cène est établie avec clarté et concision ;

c) l'Église de l'Orient a adopté deux autres *Quddashe* contenant le récit de l'institution, déclarant par là son intention de se référer au rite institutionnel scripturaire de l'eucharistie, acceptant de même les évolutions théologiques et liturgiques du christianisme occidental. C'est avec cette intention même que l'Église de l'Orient célèbre le *Quddasha des Apôtres Addai et Mari* jusqu'à ce jour.

46. « L'anaphore nestorienne dite d'Addai et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III. Étude comparative », *Orientalia Christiana Periodica* 53 (1987), pp. 107-158.