NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

106 N° 4 1984

Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des précédents?

Cesare GIRAUDO

p. 513 - 536

https://www.nrt.be/en/articles/le-recit-de-l-institution-dans-la-priere-eucharistique-a-t-il-des-precedents-882

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des antécédents ?

QUELQUES APERÇUS SUR LA PRIÈRE LITURGIQUE ET LA DYNAMIQUE DE SON EMBOLISME *

I. - Les paroles de la consécration représentent-elles un cas unique ?

La théologie occidentale du second millénaire chrétien, dans sa manière statique de contempler le mystère, n'a jamais cessé de s'étonner du fait que les paroles de l'institution prononcées par le prêtre au moment de la consécration représentent un cas bien étrange, puisque, tout en étant dites par un homme, elles sont les paroles du Christ et donc des paroles divines. Or, c'est précisément pour expliquer ce cas regardé comme unique que les théologiens latins ont donné naissance à la formule classique « in persona Christi », distincte de la formule parallèle « in persona Ecclesiae ». Les deux expressions reviennent dans plusieurs textes de saint Thomas, et notamment dans un passage de la *Somme Théologique* où l'auteur, en parlant du prêtre « qui est extra Ecclesiam », vient à distinguer les deux rôles du ministre dans la célébration de l'eucharistie :

> ... dans les prières de la messe le prêtre parle au nom de l'Eglise [*sacerdos in missa in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiae*], dans l'unité de laquelle il demeure. Mais dans la consécration du sacrement il parle au nom du Christ [*Sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi*], dont il remplit en ce cas le rôle par le pouvoir de l'ordre [1].

Que, dans la pensée de saint Thomas et de toute la scolastique, l'expression « in consecratione sacramenti » se réfère exclusivement

---

* La partie centrale du présent article a fait l'objet d'une communication ayant pour titre « *Tôdâ* vétérotestamentaire et dynamique embolistique », au *XI Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament*, qui s'est tenu à Salamanca du 28 août au 2 septembre 1983.

1. THOMAS AQUINATIS *S. Theol.* III, 82, 7, 3m.

aux paroles consécratoires, et qu'en revanche les mots « in missa, in orationibus » ont trait aux autres paroles de la messe, en particulier aux autres parties de la prière eucharistique, y compris les parties récitatives du récit de l'institution, cela ne semble pas faire de doute. A ce sujet on rencontre des affirmations aussi explicites qu'on pourrait le souhaiter, par exemple chez saint Robert Bellarmin, qui ne craint pas de faire un tri parmi les paroles du canon et de les attribuer respectivement à l'un ou à l'autre rôle du célébrant.

Dans sa controverse générale sur l'eucharistie nous lisons :

> ... dans l'action liturgique le prêtre, jusqu'aux paroles *qui pridie quam pateretur*, agit de toute évidence en son nom propre et pas au nom du Christ [*agere personam suam, non Christi*], car jusque-là il prie ou il loue. Mais à partir de ces paroles jusqu'à la fin de la consécration il agit en son propre nom et au nom du Christ [*agere personam suam et Christi*], et donc il prononce les paroles à la fois de manière récitative et de manière significative. Il entend en effet réciter ce que le Christ a fait et dit, et en même temps imiter tout cela au nom du Christ [*in persona Christi*], comme si le Christ par son ministère faisait et disait de nouveau [*iterum*] tout cela ; ce qui s'accomplit véritablement de manière invisible [2].

La pensée du théologien se précise encore si nous ajoutons ici quelques expressions qui figurent au chapitre précédent du même ouvrage :

> Selon le consentement universel, le prêtre consacre au nom du Christ [*in persona Christi*], ou, ce qui revient au même, le Christ consacre par la bouche du prêtre [...]. Mais ce ne sont que les paroles *Hoc est corpus meum etc.* que le Christ dit par la bouche du prêtre. En effet les autres paroles, *Fac panem istum pretiosum corpus Christi tui* [à savoir l'épiclèse orientale], ne sont pas dites au nom du Christ [*in persona Christi*], mais clairement au nom du ministre [*in persona ministri*], en tant que le ministre est, de toute évidence, distinct du Christ [3].

Il en va de même des paroles qui suivent la consécration (*Unde et memores etc.*), qui

> ne sont pas dites au nom du Christ [*in persona Christi*], mais au nom du ministre lui-même et de l'Eglise [*in persona... Ecclesiae*] [4].

---

2. ROBERTI BELLARMINI *Disputationum de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos tomus tertius. Tertia controversia generalis de Sacramento Eucharistiae sex libris explicata*, lib. IV, cap. XIV. La question de savoir si les paroles de la consécration sont à prononcer « recitative » ou « significative » était classique chez les Scolastiques. Pour saint Thomas, cf. *In IV Sent.*, 8, 2, 1, 5, 4m.

3. BELLARMINI *De Sacr. Euch.*, lib. IV, cap. XIII.

4. *Ibid.*, lib. V, cap. XXVII.

Se rapportant à cette manière, devenue classique dans la théologie latine, d'expliquer l'efficacité des paroles de la consécration, en les isolant soigneusement du reste et en faisant intervenir pour elles un rôle spécial qui apparaît subitement et qui cesse aussi subitement, B.-D. Marliangeas, à qui nous devons l'étude la plus détaillée sur la genèse et l'emploi des deux formules concurrentes, s'exprime ainsi :

> C'est au sujet des paroles de la consécration prononcées par le prêtre que nous avons vu se développer l'usage de l'expression « in persona », en continuité avec l'usage patristique. Nous avons là, en effet, un cas typique de paroles bibliques qui sont à attribuer à Dieu lui-même tout en étant dites par un homme [5].

L'expression « cas typique », qui en soi pourrait être ambiguë, signifie bien dans la pensée de l'auteur (et de toute la théologie scolastique à laquelle il se réfère) « cas unique », car dans le même ouvrage Marliangeas relie l'emploi de la formule « in persona Christi » au « cas tout à fait unique des paroles de la consécration » [6].

Il est temps maintenant de poser la question qui exprime la visée du présent article : Sommes-nous certains que le cas du récit de l'institution placé dans le mouvement de la prière eucharistique est, au point de vue aussi bien littéraire que théologique, vraiment unique ? Sommes-nous sûrs que les prières que nous lisons tout au long de la Bible, les prières juives, ensuite les prières chrétiennes non eucharistiques, et même des prières venant de lointains horizons non bibliques, ne pourraient renfermer quelque chose de semblable, quelque chose d'analogue, où dans sa prière, l'homme prononce, pour des raisons théologiques bien précises, des paroles qui, tout en étant dites par lui, appartiennent premièrement à Dieu ?

La réponse qu'on peut dès à présent anticiper est que cette existence de parallèles formels ne relève pas d'un monde purement imaginaire, mais qu'elle est réelle ; que le récit de l'institution placé dans le mouvement de la prière eucharistique a bien des antécédents, bibliques et non bibliques, et que, dans le cadre même de la prière chrétienne, il a aussi des analogues. Or, comme nous verrons par la suite, ces parallèles sont du plus grand intérêt, car

5. B.D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère. « In persona Christi » — « In persona Ecclesiae »*, Paris, Beauchesne, 1978, p. 227.
6. *Ibid.*, p. 97.

ils sont susceptibles de nous aider efficacement à dégager enfin la consécration eucharistique de la conception contrainte et statique dans laquelle la théologie latine du deuxième millénaire l'a enserrée, après que la dynamique de la prière eucharistique se fut gravement obscurcie et que le canon romain eut été effrité en une suite de prières détachées et morcelées.

II. · La formule littéraire de la « tôdâ » et sa dynamique embolistique

Même s'il est vrai que la prière eucharistique a acquis un contenu théologique qui de son côté demeure unique, nous ne pouvons toutefois continuer à la regarder comme si elle était à tout point de vue un cas absolument isolé. Avant même d'être un fait théologique, la prière eucharistique est un fait littéraire ; mieux encore : elle est un fait théologique dans la mesure où elle est d'abord un fait littéraire. Et c'est précisément en tant que fait littéraire qu'elle a une histoire, une genèse, qu'elle possède une structure dynamique qui lui est assurée par la forme littéraire dont elle n'est qu'une réalisation particulière.

Or, comme j'ai essayé de l'établir ailleurs [7], la prière eucharistique, tout en passant par le stade de la prière juive, nous fait remonter à la *tôdâ* (confession) de l'Ancien Testament, en laquelle elle enfonce ses racines. Je commencerai donc par quelques remarques sur le terme *tôdâ*, que j'utilise comme dénomination technique de la forme littéraire sous-jacente à la prière liturgique vétéro-testamentaire, juive et chrétienne.

1. *Quelques préliminaires sur la* tôdâ [8]

Le terme *tôdâ* (confession) désigne primitivement la réaction sacrale que, dans le cadre de la structure d'alliance, le vassal coupable exprime à l'adresse de la partie lésée. A ce titre, la *tôdâ* se situe dans un système de formes parmi lesquelles sont à énumérer principalement l'injonction d'alliance, l'adhésion à l'alliance, le *rîb* (plaidoyer) contre Israël, le *rîb* contre Dieu. Du

7. C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma* [*tôdâ* veterotestamentaria, *bᵉrākâ* giudaica, anafora cristiana], coll. Anal. Bibl., 92, Roma, Biblical Instit. Press, 1981.

8. Cf. *ibid.*, Iʳᵉ partie.

point de vue de l'enchaînement logique, la *tôdâ* constitue la réponse au *rîb* prophétique contre Israël.

Le terme *tôdâ* est adopté pour indiquer ce stade originaire de la forme, puisqu'il désigne, d'après les conjugaisons intensives de la racine *ydh*, la double connotation confessionnelle, à savoir « confesser le Seigneur » et « confesser son propre péché ». Toutefois, comme la racine *ryb* sert à désigner par convention la forme littéraire du *rîb* sans y être matériellement liée, de même la racine *ydh* sert (en partie aussi par convention) à désigner la forme littéraire de la *tôdâ*, sans qu'elle soit nécessairement présente dans chaque formulaire.

La forme littéraire de la *tôdâ* comprend aussi le groupe des prières royales, qui à l'origine sont pareillement liées à une situation de danger, telle que, pour le roi-vassal, le moment de la succession au trône.

Or tous ces formulaires, nés en situation de danger, perdent progressivement de leur intensité dramatique originaire du fait qu'ils sont destinés à être repris dans le culte ; ils se sont rendus ainsi de plus en plus disponibles à des emplois où ils accueilleront des apports thématiques provenant de formes plus proprement hymniques. Dans ce cas, la situation primitive de danger, confrontée à maintes reprises avec le moment cultuel, est obligée de s'atténuer jusqu'à perdre la référence originaire. Ainsi compris, le terme *tôdâ* se prête aussi à désigner de manière adéquate les développements cultuels que la forme littéraire prendra plus tard, qu'en milieu juif, à la suite de la standardisation due à la racine *brk*, on appellera *b'rākâ* (bénédiction), et qui, en milieu chrétien, à la suite de la standardisation parallèle due à *eucharistein* (qui devient la traduction par excellence de *ydh* [9]), s'appellera *eucharistia* ou prière eucharistique [10].

2. *Dynamique littéraire simple et dynamique embolistique*

La première caractéristique de la *tôdâ* comprise comme forme littéraire consiste en sa *structure fondamentale bipartite*. Tout

9. La correspondance est confirmée par la langue syriaque (Nouveau Testament et textes liturgiques).

10. A côté du terme *eucharistia*, dont se sert *Didachè* 9,1 pour désigner sa forme archaïque de prière eucharistique, on retrouve en Orient l'emploi privilégié du terme *anaphora* (ou prière de l'offrande) et en Occident du terme *canon* (ou prière canonique, normative).

formulaire [11] présente d'abord une *protase à l'indicatif*, dans laquelle la communauté, par la voix de son chef, s'adresse à Dieu en lui racontant de manière cultuelle une histoire, à savoir celle de la relation entre Dieu et le peuple, autrement dit l'histoire de la fidélité de Dieu et l'histoire de l'infidélité humaine, histoire de sa grâce et histoire de notre péché, histoire des *g*bûrôt YHWH* (mirabilia Domini) et histoire de l'incohérence du peuple-vassal. Cette section, nous l'appelons *anamnético-célébrative*, puisque c'est à travers cette narration cultuelle, qui fait *anamnèse* du passé de la relation, que Dieu est effectivement *célébré*, c'est-à-dire loué, confessé. Cette première section, qui n'est point une simple « captatio benevolentiae », pose les prémisses logiques et théologiques permettant à la communauté de passer ensuite à la seconde section, où se formule la demande. En effet, c'est en vertu de l'anamnèse de la fidélité de Dieu, qui se déroule à travers l'anamnèse de notre infidélité, que la communauté est en mesure de demander à Dieu qu'il intervienne concrètement dans l'existence du peuple-vassal. Cette *apodose à l'impératif*, nous l'appelons *section épiclétique*, puisqu'en elle la communauté fait sa demande ou *épiclèse*.

On peut remarquer, à propos de la première section, que l'anamnèse de la justice divine s'imbrique étroitement dans l'anamnèse de l'infidélité du vassal. Toutefois, tandis qu'en *Ne* 9,6-31, par exemple, cette section peut présenter un large développement, qui refait en détail les étapes de l'histoire du salut, ailleurs, comme en *Dn* 9,4-14, l'anamnèse se limite à évoquer des circonstances générales, sans entrer dans le détail de l'exposé historique.

La transition à la deuxième section est souvent mise en évidence par la particule logico-temporelle *w*e ʿattâ/kai nun* (et maintenant), qui représente un indice précieux de structuration. Toutefois sa fonction structurale doit être constamment vérifiée, en raison de la tendance qui porte à multiplier les récurrences dans le but d'établir des reprises oratoires.

A côté de cette dynamique commune à chaque formulaire de prière, *et que nous disons donc « simple »*, car elle ne présente rien de plus que la structure fondamentale bipartite, *il existe une autre dynamique plus complexe et en même temps plus riche*, que nous mettrons en évidence à partir de la *tôdâ* de *Ne* 1,5-11.

11. Cf. p. ex. des formulaires tels que *Ne* 9,6-37 et *Dn* 9,4-19, pour l'analyse desquels je renvoie à mon livre *La struttura*.

5 * Ah ! Seigneur, Dieu des cieux,
Dieu grand et redoutable,
qui garde l'alliance et la fidélité
envers ceux qui l'aiment et gardent ses commandements,

6 ** que ton oreille soit donc attentive...
pour écouter la prière de ton serviteur,
que je fais devant toi aujourd'hui, jour et nuit,
pour les fils d'Israël, tes serviteurs,
en confessant les péchés des fils d'Israël...

7 ... nous n'avons pas gardé les commandements...
que tu avais prescrits à Moïse, ton serviteur.

8a Souviens-toi donc de la parole
que tu avais enjointe à Moïse, ton serviteur, en disant :

8b «[*Si*] *vous êtes infidèles, je vous disperserai parmi les peuples ;*

9 *mais* [*si*] *vous revenez à moi*
et gardez mes commandements et les mettez en pratique,
vos exilés seraient-ils à l'extrémité des cieux,
de là je les rassemblerai,
et je les ferai venir au Lieu
que j'ai choisi pour y faire demeurer mon Nom. »

10 Mais eux ce sont tes serviteurs et ton peuple,
que tu as rachetés par ta grande force
et par ta puissante main.

11 Ah ! Seigneur,
que ton oreille soit donc attentive à la prière de ton serviteur
et... de tes serviteurs qui se plaisent à redouter ton Nom.
Fais donc réussir ton serviteur aujourd'hui...

Après une très courte section anamnético-célébrative qui se borne à faire anamnèse de la fidélité divine (v. 5) [12], on passe à la section épiclétique, qui s'exprime initialement en un ardent appel adressé à Dieu pour qu'il écoute la prière (v. 6). Ensuite (et ici survient la nouveauté !), dans le but d'appuyer théologiquement la demande fondamentale qui supplie Dieu de faire revenir les exilés non pas en esclaves, mais en maîtres, sur leur terre (et, concrètement, de toucher le cœur du roi en sorte qu'il laisse Néhémie revenir en Judée pour assister les rapatriés), le prota-

12. On pourrait formuler des réserves contre la qualification du v. 5 comme section anamnético-célébrative (cf. en ce sens la recension du Père Alb. Vanhoye dans *NRT* 105 [1983] 617). Je crois toutefois devoir maintenir l'analyse faite dans mon livre, en renvoyant à la notion de forme littéraire. Comprise comme structure dynamique, la forme littéraire est appelée à rendre compte aussi bien des convergences que des divergences des différents formulaires. En ce qui concerne la section anamnético-célébrative, l'étude de la forme nous amène à dire qu'il n'existe pas un inventaire de thèmes à traiter, mais qu'il existe plutôt un cadre thématique d'ampleur considérable, qui est destiné à supporter un développement rigidement historique aussi aisément qu'un développement qui se sert de tel ou tel fait de l'histoire salvifique d'une manière purement évocatoire (cf. *La struttura*, p. 166).

goniste insère dans son formulaire, aux vv. 8b-9, un texte biblique de promesse apte à fonder théologiquement la demande du retour.

Considérés sous l'aspect littéraire, les vv. 8b-9 représentent un *corps étranger* à la section qui les accueille (lorsqu'il s'agit, comme dans ce cas, de la section épiclétique [13]). En effet, alors que celle-ci se déroule à l'impératif, les vv. 8b-9 présentent le mode typique du récit qui est l'indicatif. Mais surtout ces vv. 8b-9 constituent un corps étranger au formulaire tout entier, puisqu'en eux *c'est Dieu qui parle à la première personne,* tandis que, dans le reste du formulaire, c'est évidemment la communauté qui s'exprime à la première personne et s'adresse à Dieu à la seconde personne.

Le contenu de ce corps littéraire étranger est celui d'un *oracle biblique de salut* qui évoque librement (c'est-à-dire en tant que recension liturgique) *Dt 30*,1-5. Il convient toutefois de remarquer que, bien que le texte scripturaire ne soit pas cité littéralement, néanmoins du point de vue littéraire et théologique tout se passe comme si de fait il était cité ainsi.

L'insertion d'un texte de promesse dans le corps du formulaire n'est en aucune façon réductible à la pratique des interpolations scripturaires, fréquentes dans le cadre du discours religieux hébreu et introduites habituellement par les expressions « comme il est dit », « comme il est écrit ». Ces interpolations, lorsqu'elles ne surviennent pas pour satisfaire la prolixité de l'orateur, se limitent à remplir dans la conduite du discours une fonction d'ordre purement logique par le recours au principe d'autorité, mais sans qu'intervienne au niveau de la structure une dynamique littéraire et théologique quelconque. Au contraire, dans le cas spécifique du formulaire de prière, l'insertion de l'oracle prophétique est un fait qui concerne de façon immédiate la structure littéraire et théologique du discours, puisque l'insertion, soit par la forme soit par le contenu, est *en corrélation directe avec la demande.* Dans la *tôdâ* de *Ne 1*, la demande fondamentale qui traverse toute la section épiclétique (quoiqu'elle ne soit jamais explicitement énoncée), est la demande du rassemblement et du rapatriement du peuple. Or cette demande, par le jeu des mots-agrafes (vv. 7-8a), attire dans le formulaire un corps d'appartenance différente, dans

13. En revanche, dans le cas où c'est à la section anamnético-célébrative d'accueillir l'embolisme, l'étrangeté de ce dernier sera perçue de façon moindre, car il ne se passe en fait aucun changement au niveau du mode verbal. Le caractère étranger de l'embolisme demeure toutefois aux autres niveaux.

le but précis de fonder, en tant que *lieu théologique scripturaire* [14] du rassemblement et du retour sur la terre, la demande elle-même.

Jusqu'ici nous avons parlé d'un corps étranger accueilli et greffé sur le formulaire de prière pour des raisons théologiques. Si nous voulons préciser davantage, par une dénomination technique, la modalité de son insertion et par conséquent la spécificité de la figure littéraire qui en résulte, nous dirons que le lieu théologique de la demande est inséré dans le formulaire par manière d'*embolisme*, terme formé du grec *embolon* (greffe) et désignant dans notre cas une greffe littéraire [15].

Si maintenant nous comparons la *dynamique simple* (par exemple celle de la *tôdâ* de *Ne* 9,6-37 ou celle de *Dn* 9,4-19) avec la dynamique embolistique (c'est-à-dire pourvue d'un embolisme) de la *tôdâ* de *Ne* 1, nous noterons que cette dernière apparaît à la fois plus complexe et plus riche. Car, en plus de la bipartition normale du formulaire, en vertu de laquelle l'anamnèse formant célébration du passé fonde juridiquement la section de la demande, la dynamique embolistique, afin d'assurer à la demande un fondement plus ferme, fait intervenir, sous la forme d'un embolisme ou greffe littéraire, un élément nouveau, à savoir l'oracle prophétique par lequel Dieu annonce d'avance l'exaucement de la demande. La communauté cultuelle, soucieuse de conférer à sa requête le maximum de crédit théologique, va chercher dans les archives de la parole de Dieu que sont les Ecritures l'oracle de salut qui lui convient et, une fois qu'elle l'a trouvé, elle l'insère textuellement par manière d'embolisme dans le formulaire, de sorte que Dieu, en entendant sur les lèvres de la communauté ses propres paroles de pardon, soit touché au plus profond de ses entrailles paternelles.

Pour mieux saisir ce que la dynamique embolistique apporte de neuf et le surcroît de tension théologique dont elle bénéficie, nous pouvons vérifier comment il est possible, effectivement, de parvenir à cette dynamique-là en partant de la dynamique simple. Nous allons recourir à deux exemples : le premier est offert par la compa-

14. Nous le disons *lieu théologique* puisqu'il constitue une référence faisant autorité au point de vue théologique ; *scripturaire*, car il est tiré des Ecritures.

15. En grec *emballō* signifie « jeter dans », « insérer » ; to *embolon* est « ce qui s'enfonce en forme de coin », notamment la « greffe de l'arbre ».

raison entre deux recensions de *Tb* 8,5-7, et l'autre par le rapprochement entre la *tôdâ* de *Dn* 9 et la *tôdâ* de *Ba* 1-3.

Pour ce qui est de la prière que Tobie élève à Dieu en compagnie de Sara la nuit des noces, nous trouvons dans la recension de la Vulgate la dynamique simple, c'est-à-dire la simple structuration du formulaire en section anamnético-célébrative et en section épiclétique introduite par « et maintenant ». Voici le texte de la *Vulgate* (*Tb* 8,7-10) :

7 * Seigneur, Dieu de nos pères,
que te bénissent les cieux et la terre et la mer,
les sources et les fleuves et toutes tes créatures qui sont en eux.
8 C'est toi qui as fait Adam de la glaise de la terre
et lui as donné Eve pour soutien.
9 ** Et maintenant, Seigneur,
tu sais que ce n'est pas par luxure que je prends ma sœur,
mais seulement par amour d'une postérité,
en laquelle ton Nom soit béni
pour les siècles des siècles.
10 (Et Sara dit :) Aie pitié de nous, Seigneur, aie pitié de nous ;
et fais que nous parvenions à la vieillesse, les deux également en santé !

En revanche, dans les recensions grecques, la mention de la création d'Adam et du don qui lui est fait d'Eve comme aide et soutien attire en guise d'embolisme la citation formelle du lieu théologique scripturaire de l'institution du mariage (*Gn* 2,18). En ce formulaire, Tobie, pour appuyer théologiquement la demande d'assistance divine sur son mariage, insère la citation textuelle de l'oracle prophétique par lequel Dieu promet à Adam l'aide semblable à lui. C'est pourquoi dans sa demande Tobie peut implicitement dire : « Cette aide semblable à moi, fais-la-moi donc ! ». En voici le texte selon la recension du *Sinaiticus* (*Tb* 8,5-7) :

5 * Tu es béni, Dieu de nos pères,
et ton Nom est béni dans tous les siècles de la génération !
Que te bénissent les cieux et toute ta création dans tous les siècles !
6 C'est toi qui as fait Adam
et c'est toi qui as fait pour lui comme aide et soutien Eve, sa femme ;
et de ces deux-là est née la race des hommes.
Et c'est toi qui as dit : « *Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; nous lui ferons une aide semblable à lui.* »
7 ** Et maintenant, ce n'est pas par luxure que je prends cette sœur à moi, mais en vérité.
Daigne avoir pitié de moi et d'elle,
et fais que nous parvenions ensemble à la vieillesse.

Passons à l'autre exemple. A côté de la *tôdâ* de *Dn* 9,4-19, que nous avons mentionnée plus haut pour illustrer la dynamique simple, nous possédons, dans la longue *tôdâ* de *Ba* 1,15-3,8, le même formulaire soumis cette fois à la dynamique embolistique. Il est reconnu que *Ba* 1-3 dépend de *Dn* 9 quant à la partie qui va jusqu'à *Ba* 2,19. Puis, avec *Ba* 2,20, la prière suit un développement propre, qui a dérouté les exégètes intéressés par le rapprochement [16]. En fait, c'est en reprenant et en modifiant les termes d'une proposition antithétique qui subsiste en *Dn* 9,18 que le formulaire de *Ba* fait intervenir à partir de 2,20 la dynamique embolistique, et cela dans le but précis de fonder davantage la demande.

Voyons cela de plus près. La prière de *Dn* 9, pour son compte, se termine sur une opposition qui, à l'aide de la particule à double valeur causale-adversative *kî/hoti* (car..., mais..), s'établit entre la justice du peuple (supposée telle) et la miséricorde divine.

18 ... *Car ce n'est pas* [*kî lô'*] à cause de nos justices
que nous déposons nos supplications devant toi,
mais [*kî*] à cause de tes grandes miséricordes.
19 Seigneur, écoute !...

A l'aide de la même particule causale-adversative, le formulaire de *Ba* reprend l'opposition, en modifiant toutefois le second terme. En effet, l'opposition ne s'établit plus entre la justice du peuple et la miséricorde divine, mais entre la justice des pères (supposée telle) et la colère divine. Le châtiment mis à exécution par la colère divine (c'est-à-dire la malédiction de l'alliance) oblige le peuple à confesser son péché et à demander le retour sur la terre. Cette nouvelle antithèse entraîne à son tour un développement qui est nouveau par rapport à *Dn* 9, puisque, en faisant intervenir la dynamique embolistique, il ramène l'attention théologique du temps de la colère divine présente au temps de l'« épikie » (*Ba* 2,27) ou suspension du châtiment, que le Seigneur, comme il l'avait annoncé, est déjà prêt à mettre à exécution.

2,19 *Car ce n'est pas (hoti ouk)* à cause des justices de nos pères...
que nous déposons notre supplication devant ta face...,
2,20 *mais (hoti)* parce que tu as fait venir ta colère... sur nous,
comme tu l'avais proclamé par tes serviteurs les prophètes,
en disant :
[*surviennent ici deux embolismes conjoints :* 2,21-23 et 2,29-35]
3,2 Ecoute, Seigneur !...

16. B.N. WAMBACQ, *Les prières de Baruch (1,15 - 2,19) et de Daniel (9, 5-19)*, dans *Bib* 40 (1959) 463-475. Pour la discussion cf. *La struttura*, p. 120-122.

Bien que les deux embolismes de *Ba* soient matériellement distincts [17], ils ne font que rapporter un même contenu théologique, lequel annonce la relation de cause à effet qui existe entre le péché (ne pas écouter la voix du Seigneur) et le châtiment (la privation de la terre) et par conséquent aussi entre le retour au comportement d'alliance (disposition à l'écoute) et le rétablissement effectif de la relation (la possession de la terre). Sur la base des deux embolismes ou greffes littéraires de *Ba*, la communauté cultuelle est maintenant en mesure de voir sa demande mieux fondée, et de dire : « Ecoute, Seigneur... écoute la prière de ceux qui n'ont pas écouté la voix du Seigneur » (*Ba* 3,2-4 ; cf. *Dn* 9,19). Nous pouvons ajouter que c'est précisément la thématique de l'écoute, revenant plusieurs fois dans la section épiclétique du formulaire primitif qu'est *Dn* 9 (vv. 17.18.19), qui attire le double embolisme, faisant ainsi passer du formulaire à dynamique simple que présentait *Dn* 9 au formulaire à dynamique embolistique qu'est devenu *Ba* 1-3.

3. *Fréquence de la dynamique embolistique*

A parcourir les pages de l'Ancien Testament, on se rend aisément compte que la dynamique embolistique revient avec une fréquence amplement suffisante pour qu'il soit permis de conclure non pas à la présence de cas sporadiques, mais à une pratique déprécative précise. Elle est parfaitement vérifiée dans plusieurs grandes confessions nationales [18], ainsi que dans quelques prières royales [19]. Elle se retrouve dans des formulaires courts qui relèvent des couches les plus anciennes du Pentateuque [20], de même que dans des formulaires courts appartenant à des couches récentes [21]. Dans le Nouveau Testament, qui habituellement ne rapporte pas de

17. Les deux embolismes s'assemblent comme la promesse négative ou malédiction et la promesse positive ou bénédiction. En effet, le *premier embolisme* (*Ba* 2,21-23) énonce le châtiment qui suivra le péché du peuple refusant d'écouter la voix du Seigneur. Le *second* (2,29-35) construit, sur la perspective du châtiment, la promesse de la faveur qui ramènera le peuple à l'écoute de la voix du Seigneur.

18. *Esd* 9,6-15 (*embolisme* : vv. 11-12); *Ne* 1,5-11 (vv. 8b-9); *Ba* 1,15-3,8 (vv. 2,21-23.29-35).

19. *2 S* 7,18-29 (v. 27a) ; *1 R* 8,23-53 (vv. 25.29a).

20. *Gn* 32,10-13 (vv. 10b-13) ; *Ex* 32,11-13 (v. 13) ; *Ex* 33,12-13 (v. 12b); *Nb* 14,13-19 (v. 18).

21. *Jdt* 9,2-14 (vv. 2.6) ; *Tb* 8,5-7 (v. 6) ; *3 Mc* 6,12-15 (v. 15).

formulaires cultuels, la dynamique embolistique est vérifiée en *Ac* 4,24-30.

Pour l'Ancien Testament, nous pouvons encore lire, à titre d'exemple, un texte d'une ancienneté certaine tel que la prière de Jacob (*Gn* 32,10-13) :

10 * Dieu de mon père Abraham
et Dieu de mon père Isaac,
Seigneur, toi qui m'as dit :
« *Reviens à ta terre et à ton origine et j'agirai bien avec toi* » ;
11 je suis petit pour toutes les faveurs et toute la fidélité
que tu as accordées à ton serviteur,
car c'est avec mon bâton que j'ai traversé ce Jourdain,
et maintenant je suis devenu deux camps.
12 ** Sauve-moi donc de la main de mon frère, de la main d'Esaü,
car j'ai peur de lui,
qu'il ne vienne et ne me frappe, la mère avec les fils.
13 Et toi, tu m'as dit :
« *J'agirai vraiment bien avec toi,*
et je rendrai ta descendance comme le sable de la mer,
qu'on ne peut compter à cause de la multitude. »

Dans sa *tôdâ* [22], Jacob, pour demander à Dieu de faire en sorte qu'Esaü ne frappe « la mère avec les fils », c'est-à-dire sa descendance, fait intervenir à deux reprises la citation formelle de l'oracle par lequel Dieu lui ordonne de revenir en Canaan et par là même lui promet l'assistance divine et une postérité nombreuse. Le premier embolisme reproduit presque textuellement *Gn* 31,3.13, tandis que le second résume *Gn* 28,13-15 (cf. 22,16-17).

La dynamique embolistique est également fréquente dans la prière juive, tant domestique que synagogale. On la rencontre notamment dans la *birkat hammāzôn* (ou prière après le repas) [23] et dans les différentes *t*e*fillôt* des fêtes (dites aussi Sept Bénédictions) [24]. Elle apparaît aussi dans la supplication dite des Treize Attributs [25], ainsi que dans la prière du grand-prêtre à *Kippûr*. Etant donné la brièveté de ce dernier formulaire, nous le reproduisons d'après la *Mišnâ* [26] :

22. A. DE PURY, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob*, I, Paris, Gabalda, 1975, p. 92 s., relève le caractère pénitentiel de la prière à partir de l'opposition entre la petitesse de Jacob et la fidélité divine (v. 11). Au point de vue littéraire, il n'y a aucun doute que la prière de Jacob soit une véritable *tôdâ*.
23. Cf. *La struttura*, p. 240-246.
24. Cf. *ibid.*, p. 231-239.
25. Cf. *ibid.*, p. 247-249.
26. *Mišnâ*, *Yômâ* 6,2 (cf. 3,8 ; 4,2).

* Ah ! Nom,
ils ont dévié, ils ont transgressé, ils ont péché devant toi,
ton peuple, [la] maison d'Israël.

** Ah ! Nom,
accorde donc l'expiation
pour les déviations et les transgressions et les péchés
par lesquels ils ont dévié et transgressé et péché devant toi,
ton peuple, [la] maison d'Israël,
comme il est écrit dans la Loi de Moïse, ton serviteur, disant :
« *Car en ce jour on fera l'expiation sur vous*
pour vous purifier :
de tous vos péchés
devant YHWH vous serez purifiés. »

Comme nous l'avons déjà vu, la dynamique est toujours la même. Pour appuyer théologiquement la demande de purification par l'expiation, le grand prêtre fait intervenir dans sa prière l'oracle par lequel Dieu promet l'expiation (*Lv* 16,30).

En milieu chrétien, la dynamique embolistique est attestée dans toute l'euchologie anaphorique, où le récit de l'institution, qui constitue avec les paroles du Christ concernant le pain et la coupe le lieu théologique scripturaire par excellence de la réconciliation et rémission des péchés, est inséré dans le formulaire en guise d'embolisme ou greffe littéraire. Nous y reviendrons par la suite. Mais on rencontre la dynamique embolistique également dans des formulaires (pour la plupart orientaux) ayant rapport à la célébration du baptême [27], de la pénitence [28], de l'ordre [29], du mariage [30],

27. Pour une première liste indicative je renvoie à H. DENZINGER, *Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, I, Wirceburgi, 1863, dont je mentionne les pages, en ajoutant entre parenthèses l'*incipit* du formulaire et entre crochets l'*incipit* de l'embolisme ou des embolismes respectifs : p. 204 (*Aquarum auctor...* [*Nisi quis... Euntes...*]); p. 227 (*Benedictus es, Deus, super omnes virtutes...* [*Mundate...*]); p. 227-228 (*Domine, o Domine...* [*Lavamini...*]); p. 235 (*Deus, qui a principio...* [*Euntes... Asperges...*]); p. 235 (*Deus, qui Spiritum tuum...* [*Baptizatus... Cor mundum...*]); p. 242-243 (*Domine noster Iesu Christe...* [*Nisi quis...*]); p. 269-270 (*Deus misericors...* [*Tollite... Lavamini... Nisi quis...*]); p. 275 (*Domine Deus omnipotens...* [*Lavamini...*]); p. 289-290 (*Deus, qui prae sua dilectione...* [*Hic est...*]).

Cf. de même F.X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, II, Paderbornae, 1905, p. 184-185 (*Domine, amans hominum...* [*Quorum remiseritis...*]) ; E. LODI, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Roma, Ed. Liturgiche, 1979, n. 1256-1263 (*Deus, qui invisibili...* [*Ite, docete...*]); n. 1604 (*Deus immortale praesidium...* [*Petite...*]).

28. En plus du formulaire qui va être reproduit dans le texte, cf. DENZINGER, *Ritus*, I, p. 438 (*Domine Iesu Christe...* [*Accipite...*]); p. 449 (*Domine Iesu Christe...* [*Quodcumque ligaveris...*]); LODI, *Enchiridion*, n. 2882-b (*Domine Christe...* [*Accipite...*]); n. 2983-e (*Deus salvator*

de l'onction des malades [31] ; nous la retrouvons pareillement dans la bénédiction de l'autel [32], celle du cierge pascal (*Exsultet*) [33] et ailleurs encore [34].

Pour illustrer la dynamique embolistique dans un formulaire non anaphorique, nous proposons une prière copte d'absolution [35] :

* Seigneur, Dieu tout-puissant,
toi qui guéris nos corps et nos esprits,
toi qui as dit à notre père Pierre
par la bouche de ton Fils unique, notre Seigneur et Dieu, Jésus-Christ :
« Tu es pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise,
et les portes de l'enfer ne prévaudront pas sur elle ;
et je te donnerai les clefs du royaume des cieux,

---

noster... [Nolo mortem...]); n. 2983-f *(Domine Iesu Christe... [Quaecumque ligaveritis...]*); n. 3231-d *(Domine sancte... [Quaecumque ligaveritis...]*).

29. Cf. DENZINGER, *Ritus*, II, Wirceburgi, 1864, p. 17 *(Dominator Domine... [Sic luceat...]*); p. 169-170 *(Domine Deus vive... [Aaron ejusque filii...]*) ; p. 318-319 *(Domine Iesu Christe... [Venite ad me...]*) ; LODI *Enchiridion*, n. 2979-b *(Deus salvator noster... [Si quis vult...]*).

30. Cf. DENZINGER, *Ritus*, II, p. 367-368 *(Deus qui formasti... [Pacem meam...]*); p. 373-374 *(Domine Deus noster, creator... [Crescite...]*); p. 374-375 *(Domine Deus noster, magne... [Non est bonum...]*); p. 382-383 *(Dominator Domine... [Bonum est illis...]*); p. 387 *(Domine Deus... [Relinquet homo...]*); p. 392-393 *(Deus, qui fecisti... [Non est bonum... Crescite...]*); p. 396-397 *(Deus qui plantavit... [Relinquet homo...]*); p. 399 *(Christe Deus gloriae... [Paravi viam...]*); p. 411-412 *(Deus qui expandit... [Crescite... Rege populum... De fructu... Ite...]*); p. 461 *(Domine Deus exercituum... [Crescite...]*); p. 461-462 *(Benedictus es... [Faciamus hominem... Non est bonum... Hoc nunc os... Crescite... Multiplicabo... Quod ergo Deus... Viri debent...]*); p. 474-475 *(Benedictus es... [Honorabile connubium... Crescite...]*); LODI, *Enchiridion*, n. 2994-b *(Deus illibate... [Crescite...]*).

31. Cf. DENZINGER, *Ritus*, II, p. 491 *(Deus miserator... [Non veni vocare... Eum qui venit... Erit gaudium... Quoties ceciderit...]*); p. 492-493 *(Benedictus sis... [Quae ligaveritis... Quorum remiseritis...]*); p. 493-494 *(Domine qui castigas... [Accipite... Ite...]*); p. 509 *(Domine miserator... [Non veni vocare... Omnem, qui venit... Gaudium magnum...]*) ; p. 512 *(Domine noster... [Si detinueritis... Dimissa sunt...]*).

32. Cf. LODI, *Enchiridion*, n. 2268-b *(Domine sancte... [Si quis tetigerit...]*).

33. *Ibid.*, n. 2448-af (*Vere quia dignum... [Et nox ut dies...]*). — Sur la dynamique embolistique de l'*Exsultet*, cf. *Questa è la notte di cui fu scritto : « E la notte sarà la mia luce ! ». Le ascendenze biblico-giudaiche dell'« Exultet »*, dans *Rassegna di Teologia* 25 (1984) 113-131 ; 227-243.

34. Cf. p. ex. l'oraison pour la paix dans le missel romain *(Domine Iesu Christe... [Pacem relinquo...]*).

35. DENZINGER, *Ritus*, I, p. 437. Sur le rapport entre ce texte et un formulaire parallèle qui figure dans le prolongement du *Pater* des liturgies orientales, cf. L. LIGIER, *Pénitence et Eucharistie en Orient*, dans *OrChrPer* 29 (1963) 43-45.

et ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux,
et ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux. »

** Maintenant, Seigneur, que ton serviteur N., que voici,
par le ministère de ma faiblesse,
soit délié [par la parole] de ma bouche et de la bouche de l'Esprit Saint,
ô Dieu bon et ami des hommes,
par ton Fils qui enlève les péchés du monde.
Commence à accepter la pénitence de ton serviteur N.,
en lui accordant la lumière, la connaissance et la rémission des péchés . . . . . .
par la grâce et la clémence de ton Fils unique...
à qui soit la gloire dans l'éternité.

Le cas présenté ici est celui d'un prêtre qui doit absoudre un pénitent. Mais, au lieu de signifier l'absolution par une formule déclarative, le prêtre adresse à Dieu une prière, dans laquelle il demande que par le ministère de sa propre personne le pénitent soit délié. Or, pour appuyer théologiquement sa demande, il insère dans son formulaire l'oracle prophétique par lequel Jésus promet à Pierre (et à ses successeurs dans le ministère) le pouvoir des clefs pour délier, et ainsi il prononce formellement le lieu théologique scripturaire du pardon néotestamentaire (*Mt* 16,18-19).

Par rapport à tous ces formulaires chrétiens non eucharistiques et aux embolismes reprenant des paroles d'institution, l'anaphore et son embolisme propre présentent un lien qui n'est donc pas de dépendance (ni dans un sens ni dans l'autre), mais bien d'analogie. C'est pourquoi j'ai signalé plus haut [36] que le récit de l'institution placé dans le mouvement de la prière eucharistique a lui-même des analogues.

Je termine ce tableau sommaire de la fréquence de la dynamique embolistique dans les textes de l'Ancien Testament, du judaïsme et du christianisme en ajoutant une donnée qui invite à élargir considérablement le champ de recherche. M'étant particulièrement intéressé à la tradition religieuse orale de la Côte-Est de Madagascar, j'ai pu constater en un certain nombre de formulaires de prière dépendant uniquement de la tradition orale (et mis fortuitement par écrit à titre de spécimens dans le cadre de recherches d'ethnologie ou d'inculturation théologique), la citation formelle d'un texte de promesse où Dieu intervient à la première personne et dont le contenu se rapporte directement à la demande fondamentale. La prière en question est prononcée par un ancien à

36. Cf. *supra*, p. 515 s.

l'intérieur d'un rite de restauration du lien de parenté, par aspersion de sang de bœuf sur le coupable, après rupture de la relation. Le texte de promesse, dont les mythes religieux nous relatent le contexte primitif, est inséré en guise d'embolisme dans le corps de la prière avec une formulation dont la teneur peut être rendue ainsi [37] :

> ... la raison pour laquelle on t'appelle, ô Créateur,
> c'est que toi, tu as dit :
> « *Lorsqu'il arrivera à quelqu'un de pécher contre la relation,*
> *alors prenez le bœuf, tuez-le, faites l'aspersion*
> *et appelez-moi, le Créateur,*
> *et je serai là, moi, le Créateur qui vous ai faits.* »
> Voilà pourquoi nous t'avons appelé. ...

La constatation d'une dynamique embolistique présente même en des formulaires de prière provenant d'une aire culturelle qui n'est pas exclusivement celle du Proche-Orient Ancien [38] nous invite à suggérer l'hypothèse suivant laquelle nous serions en présence d'une dynamique déprécative universellement valide et universellement vérifiable.

4. *Contenu et emplacement de l'embolisme*

Quant au contenu, il faut dire que le lieu théologique scripturaire de l'événement que l'on célèbre et qui est donc cité sous forme d'embolisme consiste généralement en un oracle de salut concernant l'avenir (et qui garde dans la prière la même formulation au futur [39]) et où Dieu parle à la première personne. Mais ce peut être

---

37. Le texte auquel je fais principalement allusion a été publié par I. Rakoto, *Parenté et mariage en droit traditionnel Malgache*, Paris, P.U.F., 1971, p. 119-121. Je l'ai analysé dans un essai d'inculturation théologique : *Mampihavana antsika amin'i Aba* [= Il nous réconcilie avec le Père]. *Contribution à la recherche d'un fond de catéchèse commun à la Côte-Est de Madagascar*, Farafangana, 1975, p. 91-95. Dans un travail actuellement en préparation je me propose de revenir sur ces prières ancestrales, où la dynamique embolistique est souvent vérifiée.

38. Pour essayer de comprendre la convergence littéraire que nous venons de relever, il n'est peut-être pas nécessaire de faire appel au fait que l'île de Madagascar a subi en partie l'apport culturel sémite par l'entremise des Arabes. Il suffit de considérer la dynamique embolistique comme appartenant à la structure de la prière liturgique tout court.

39. Bien que les participes attributifs référés au corps et au sang soient rendus en grec par des participes morphologiquement présents, ils sont pourtant à lire comme ayant valeur de participes futurs. Cette tonalité future, qui est propre à tout oracle prophétique, est mise parfois en évidence dans les anciennes versions latines : *tradetur (1 Co 11, 24)*; *confrin-*

aussi un passage biblique qui raconte l'institution de l'événement dont il est question [40] et où Dieu n'intervient pas nécessairement à la première personne. Ce qui est essentiel pour que la figure littéraire de l'embolisme soit vérifiée, c'est qu'on cite le lieu théologique scripturaire de façon formelle, à savoir textuellement ou bien encore en recourant à une recension liturgique parallèle.

Il existe des cas où la figure littéraire de l'embolisme n'est pas pleinement vérifiée en raison de la citation en style indirect. Un exemple nous est fourni par la version latine de *Gn 23*,10-13. La Vulgate, après avoir reproduit fidèlement le v. 11 concernant le premier embolisme, modifie le v. 13 de la façon suivante : « Et tu as dit que tu me ferais du bien et que tu dilaterais ma descendance comme le sable de la mer, qu'on ne peut compter à cause de la multitude. » Cette citation indirecte — qu'on rencontre également ailleurs (cf. *Dn 3*,36) —, du moment qu'elle remplit la fonction de l'embolisme sans toutefois en vérifier pleinement la figure, nous pouvons l'appeler *quasi-embolisme*, c'est-à-dire embolisme imparfait [41].

Quant à son emplacement, l'embolisme peut se situer, nous l'avons vu, soit dans la section anamnétique soit dans la section épiclétique. Dans le premier cas nous aurons un mouvement tout à fait linéaire et facile à déceler ; dans le second cas, un mouvement composé, dans lequel toutefois le rapport entre embolisme et demande fondamentale ressort de façon plus précise. Parfois, lorsque l'embolisme est multiple, on peut le rencontrer en même temps dans les deux sections.

III. - La dynamique embolistique dans la célébration de l'eucharistie

Comme on l'a remarqué, la dynamique embolistique n'est rien d'autre qu'une manière plus théologique de fonder la requête en

---

getur (anaphore d'Hippolyte ; *De Sacram.* IV, 21); *effundetur (Mt 26,* 28 ; *Mc 14,* 24 ; canon romain) ; *fundetur (Lc 22,* 20). La formulation future doit être regardée comme normative par rapport à l'autre.

40. Dans les *t^efillôt* des fêtes, l'embolisme concerne le sabbat, les sacrifices du temple, l'institution du pardon.

41. Cette notion se révèle particulièrement utile pour lire les prières d'ordination, et surtout l'anaphore d'Addaï et Mari (qui n'a pas de récit d'institution).

introduisant dans le formulaire la citation formelle du lieu théologique scripturaire de la demande en question. Bien qu'à première vue l'embolisme semble briser et interrompre le mouvement de la prière à cause de sa provenance étrangère, en réalité il se révèle hautement bénéfique pour le formulaire entier : pour celui-ci il est véritablement un *embolon*, une *greffe littéraire* dotée de la vitalité propre à toute greffe. Quand il prend place dans la prière eucharistique, l'embolisme des paroles de l'institution a donc, en tant que figure littéraire, toute une histoire dont nous ne pouvons nullement faire abstraction, sous peine de le soustraire au mouvement théologique de la prière eucharistique pour en faire une sorte d'action sacrée dépourvue de lien vital aussi bien avec la partie de la prière qui précède qu'avec la partie qui suit — une action qui s'isole en elle-même pour mimer ce que le Christ accomplit au Cénacle et vis-à-vis de laquelle nous adoptons une attitude de contemplation statique. Mais, de même que nous ne pouvons pas isoler un embolisme vétérotestamentaire ou juif du formulaire de prière dans lequel nous le trouvons inséré, nous n'avons pas davantage le droit de détacher le récit de l'institution de la souche vitale sur laquelle la tradition l'a greffé depuis les origines, à savoir la prière eucharistique.

Ce lien dynamique est d'autant plus contraignant que le rapport entre l'embolisme des paroles de l'institution et la prière eucharistique dépasse par son caractère d'exigence intime le rapport parallèle unissant les embolismes vétérotestamentaires et juifs à leurs formulaires respectifs. En effet, tandis que dans la prière vétérotestamentaire et juive le recours à la figure de l'embolisme n'était pas obligé, dans le cas spécifique de la prière eucharistique ce même recours prend une telle importance et une telle signification qu'il s'impose à tout formulaire [42], le récit de l'institution représentant désormais le lieu théologique scripturaire par excellence de la demande eucharistique. De plus, en raison de son emplacement, l'embolisme va jusqu'à réunir toutes les traditions anaphoriques en deux groupes distincts, à savoir d'un côté les anaphores qui placent l'embolisme dans la section anamnétique [43]

42. Fait exception l'anaphore d'Addaï et Mari. Pour son analyse cf. *La struttura*, p. 323-334.

43. Ce sont l'anaphore des *Constitutions Apostoliques*, l'anaphore d'Hippolyte, toutes les anaphores syriennes occidentales et, en principe, les anaphores de la tradition hispano-gallicane.

et de l'autre côté les anaphores qui le placent dans la section épiclétique [44].

Bien que l'embolisme eucharistique ait sa physionomie propre, néanmoins au point de vue littéraire et théologique il se comporte comme tout embolisme [45]. En effet, comme la communauté exilique, pour appuyer théologiqeument la demande du retour, insérait dans sa prière, par manière d'embolisme, l'oracle prophétique par lequel Dieu avait déjà promis le retour, de même l'Eglise, pour conférer le maximum de crédit théologique à la demande de la réconciliation, du rassemblement en un seul corps et de la transformation eschatologique, insère dans la prière eucharisti-

44. C'est le cas des anaphores syriennes orientales, des anaphores alexandrines et du canon romain.

45. En disant cela, je reconnais que la situation de l'embolisme eucharistique demeure incontestablement unique par rapport à la situation des autres embolismes sacramentels, et (à plus forte raison) par rapport à la situation propre aux embolismes vétérotestamentaires et juifs. Il est évident que l'eucharistie, tout en étant sacrement comme les autres, n'est pas « un sacrement comme les autres », puisqu'elle est le sacrement par antonomase. L'eucharistie est en effet le seul « sacramentum permanens seu etiam extra usum », et cela en raison de la « res in sacramento absolute contenta » qu'est la présence réelle.

Ceci étant dit, le but que nous poursuivons dans ces pages n'est pas de considérer l'eucharistie à partir de la « ratio propria », qui la met justement à part des autres sacrements (c'est d'ailleurs l'itinéraire habituellement suivi et qui est ici présupposé pour tout ce qu'il a de valable), mais de la considérer à partir de la « ratio analoga ». « Analoga sunt (lisait-on jadis dans les traités de *logica minor*), quae sunt simpliciter diversa sed secundum quid eadem. » Or, tout en présupposant la « ratio simpliciter diversa » qui met bien en lumière le propre de l'eucharistie, nous nous intéressons à la « ratio secundum quid eadem ». On sait que le procédé de la connaissance par analogie, à condition que celui qui l'emploie sache tenir compte de ses limites, est toujours prometteur. En effet, les considérations que nous faisons à propos de la dynamique embolistique nous amènent à reconnaître que les paroles de l'institution, tout en étant chargées d'un contenu à tout point de vue nouveau et unique (c'est la « ratio simpliciter diversa »), ne furent pas prononcées par le Christ comme des paroles autonomes et indépendantes, mais elles furent placées dans un sillage littéraire *et théologique* déjà bien tracé par la foi des générations anciennes (voilà la « ratio secundum quid eadem » qui rapproche l'embolisme eucharistique des embolismes « sacramentels » de l'ancienne alliance, tels p. ex. les embolismes des prières pénitentielles, tels les embolismes de toute prière répondant aux exigences de foi de l'ancien Israël).

Le fait que les paroles de l'institution furent prononcées dans un cadre littéraire et théologique connu a eu pour conséquence que l'Eglise apostolique n'éprouva pas de difficulté à les reconnaître comme le lieu théologique scripturaire par excellence de la demande eucharistique, et donc à les placer à l'intérieur de ce qui allait devenir la prière eucharistique. Si, par pure

que, en guise d'embolisme, le texte de promesse [46] par lequel le Seigneur Jésus, la veille de sa passion, se donna prophétiquement sous le signe du pain rompu et de la coupe du sang versé « en rémission des péchés », en vue de rassembler les enfants de Dieu qui sont dispersés (cf. *Jo* 11,53).

Que le récit de l'institution et la demande fondamentale de la prière eucharistique se correspondent, cela ressort de toute anaphore, et de façon particulièrement éclatante des anaphores orientales. Prenons l'exemple très sobre de l'anaphore de saint Jean Chrysostome. Après avoir fait mémoire de la mort et de la résurrection du Seigneur par la reprise sacramentelle des paroles concernant le corps donné pour nous et le sang de l'alliance versé pour nous « en rémission des péchés », voici comment l'épiclèse exprime la demande eucharistique [47] :

---

supposition, les paroles de l'institution n'avaient pas été prononcées dans un cadre littéraire *et théologique* commun (qui est celui de la promesse prophétique), elles n'auraient pas été forcément insérées au cœur même de ce qui est devenu la prière eucharistique. Elles auraient vraisemblablement formé le noyau d'une « actio sacra », qui aurait pu se limiter à faire des gestes et à dire des paroles, mais en dehors d'un cadre proprement euchologique. Or, depuis que nous le connaissons, l'emploi sacramentel des paroles du Christ a toujours été lié à la grande prière.

Toutes ces considérations, prometteuses pour la théologie de l'eucharistie, ne sont possibles que si l'on recourt au procédé qui prend en considération l'analogie entre l'embolisme eucharistique et les embolismes des autres sacrements tant de la nouvelle que de l'ancienne alliance.

46. En désignant comme « texte de promesse » les paroles de l'institution, on les considère évidemment dans leur intégralité et leur finalité dynamique, c'est-à-dire sans les amputer des expressions « qui sera donné/versé pour vous en rémission des péchés » (cf. recensions néotestamentaires et liturgiques). De l'intégralité de ces paroles ressort leur teneur de promesse, qui consiste en leur destination à un double futur : au futur immédiat du lendemain, qui est celui de la Mort-Résurrection (cela à partir des expressions « qui sera donné/versé... » [cf. *supra*, note 39]), et au futur lointain, qui est celui de nos messes, à savoir de nos représentations sacramentelles de l'événement unique de notre salut (et cela à partir de l'ordre de réitération « Faites ceci... »). Le fait que la formulation au futur des paroles de l'institution n'ait pas été modifiée par la « lex orandi » au moment de leur insertion dans la prière eucharistique n'est pleinement compréhensible et éloquent que dans une perspective de théologie embolistique. (Pour le renvoi des paroles de l'institution au double futur, cf. l'article cité *infra*, note 51.)

47. Pour le texte, cf. *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, édit. A. HÄNGGI - I. PAHL, coll. Spicilegium Friburgense, 12, Fribourg (S.), Ed. Universitaires, 1968, p. 223-229. On remarquera la portée relationnelle et eschatologique qui affecte même des termes tels que « sobriété » (*nêpsis*) et « liberté de parole » (*parrhêsia*).

Et nous te demandons :
envoie ton Esprit Saint sur nous et sur ces dons présentés,
et fais de ce pain le corps précieux de ton Christ...
et de ce qui est dans cette coupe le sang précieux de ton Christ...,
afin qu'ils soient pour ceux qui les recevront
pour la sobriété de l'âme,
pour la rémission des péchés,
pour la communion de ton Esprit Saint,
pour la plénitude du royaume,
pour la liberté de parole envers toi,
et non pas pour le jugement ou la condamnation...

Dans un but didactique nous pouvons même faire le chemin inverse en partant de la demande. Car ce qui détermine une portion de peuple dispersé à se constituer en Eglise en vue de la célébration de l'eucharistie, c'est bien la demande qui a pour objet le rassemblement en un seul corps, la réconciliation et la rémission des péchés ; en un mot : la transformation eschatologique [48]. Cette demande fondamentale, qui sera faite en premier lieu pour la portion d'Eglise rassemblée « hic et nunc » et qui sera ensuite élargie, par les intercessions, aux autres portions d'Eglise qui ne sont pas matériellement présentes, nous donne le *Sitz im Leben* (situation vitale) de la célébration eucharistique [49]. Or, pour appuyer théologiquement cette demande conjuguée [50] de conversion des éléments en vue de notre transformation eschatologique, l'Eglise, par la bouche du prêtre, insère dans sa prière le récit de l'institution, perçu depuis les origines comme le lieu théologique scripturaire par excellence du rassemblement en un

48. La demande du rassemblement en un seul corps revient dans les anaphores d'Hippolyte et de Basile. Celle de la réconciliation, dans les *Constitutions Apostoliques* et chez Sérapion. Celle de la rémission des péchés est la plus souvent exprimée : Addaï, *Const. Apost.*, Jacques, Chrysostome, Basile, Marc. Toutes ces demandes conjointes, et d'autres (telles que la demande d'affermissement de l'Eglise, etc.), nous les résumons par l'expression *demande de la transformation eschatologique.*

49. Pour d'autres précisions sur la finalité dynamique de la célébration eucharistique, cf. ma contribution *Celebrare l'Eucaristia per costruire la Chiesa. La categoria dell'autocomprensione sacramentale della Chiesa,* dans *Rivista Liturgica* 71 (1984) 87-101.

50. L'épiclèse eucharistique, surtout dans la formulation très éclairante des anaphores syriennes occidentales, se présente comme une demande unique à double composante croisée : Envoie l'Esprit Saint sur *nous* et sur ces *dons,* pour qu'il transforme les *dons* en sorte que nous soyons transformés, *nous* qui les recevrons.

seul corps, de notre re-présentation sacramentelle [51] à la réconciliation vicaire, de la rémission des péchés [52].

Le cadre du présent article ne permet pas de nous étendre davantage sur la dynamique du récit de l'institution dans la célébration de l'eucharistie. D'ailleurs cela déborderait le but que je m'étais proposé. J'ai voulu, en effet, relever la fragilité de l'assertion traditionnelle concernant l'unicité formelle des paroles de la consécration qui, tout en étant prononcées par un homme, sont des paroles divines. L'observation élargie de la prière liturgique prouve le contraire, c'est-à-dire que la nature de citation directe des paroles de l'institution insérées dans la prière eucharistique ne constitue pas un cas « tout à fait unique » [53], mais bien plutôt qu'elle n'est qu'un cas particulier d'une dynamique littéraire et théologique commune.

Je suis persuadé qu'une considération attentive de la théologie de l'embolisme propre à l'anaphore serait en mesure de nous rendre la compréhension hautement dynamique que le premier millénaire chrétien se faisait de l'eucharistie [54], et cela sans rien perdre de l'approfondissement dogmatique que les théologiens du deuxième millénaire ont lié à la formule « in persona Christi ».

I-80122 Napoli
Via Petrarca, 115

Cesare GIRAUDO, S.J.
Pont. Fac. Teol. dell'Italia Merid.
Sezione San Luigi

51. Sur l'eucharistie comme re-présentation je renvoie à mon article *Irrepetibilità dell'evento fondatore e iterazione del rito : la mediazione del segno profetico. Prospettive teologiche sul rapporto tra Ultima Cena, Morte-Risurrezione ed Eucaristia,* dans *Rassegna di Teologia* 24 (1983) 385-402.

52. Que nul ne nourrisse des appréhensions inutiles, puisque l'eucharistie n'entre nullement en conflit avec la pénitence. Mais, si d'un côté nous affirmons que la pénitence est le sacrement dans lequel le chrétien vit la *dimension morale* de la réconciliation et de la rémission des péchés (c'est-à-dire ayant rapport à une évaluation morale [objective autant que possible, mais toujours paisible] de son engagement dans le mal), de l'autre côté il faudra maintenir, avec l'appui de la « lex orandi », que l'eucharistie est le sacrement dans lequel une portion d'Eglise vit la *dimension théologique* de la réconciliation et de la rémission des péchés (c'est-à-dire ayant rapport à une compréhension globale du péché comme fait a-relationnel, et cela dans une tension hautement relationnelle de l'Eglise à son Partenaire divin).

53. Cf. *supra,* p. 513-516.

54. Cette compréhension dynamique tenait à l'intelligence que l'âge patristique avait encore de la forme littéraire de la prière liturgique et qui

Sommaire. — L'observation de la prière vétérotestamentaire, juive et chrétienne nous oblige à regarder les différents formulaires comme relevant d'une *dynamique littéraire et théologique commune*. Cette dynamique est assurée par une forme littéraire qui admet la possibilité d'insérer, soit dans la protase à l'indicatif soit dans l'apodose à l'impératif, la *référence textuelle d'un passage scripturaire*, qui est souvent une promesse prophétique où Dieu parle à la première personne. Cette citation a le but précis de fonder littérairement et théologiquement la demande ; c'est pourquoi elle se présente comme *lieu théologique de la demande*. Puisque cet élément, de par son style et son contenu, apparaît à première vue étranger au formulaire, nous l'appelons *embolisme* (greffe littéraire) et nous appelons *dynamique embolistique* celle du formulaire qui le contient. Cette dynamique est pleinement vérifiée dans de nombreuses prières vétérotestamentaires, juives et chrétiennes. Un cas spécifique et obligé de dynamique embolistique est l'insertion du *récit de l'institution* dans la prière eucharistique. Tout en reconnaissant que la situation de la prière eucharistique demeure incontestablement unique en raison de la transsubstantiation qui s'y opère, néanmoins une considération de cette prière dans le cadre commun de la théologie embolistique serait en mesure de restituer la *compréhension hautement dynamique* qu'en avait l'Eglise des Pères.

disparaîtra vers la fin du premier millénaire au contact du pragmatisme germanique. Par rapport à l'eucharistie, l'intelligence des Pères se manifeste par la perception du lien étroit entre récit et épiclèse. Dans une mystagogie destinée aux nouveaux baptisés, à la demande : « Veux-tu savoir que c'est bien par les paroles célestes que l'on consacre ? », Ambroise ne répond pas en reproduisant uniquement les paroles consécratoires, mais il rapporte la portion du canon qui va de la demande pour la conversion des éléments à la demande pour la transformation des communiants (laquelle, dans ce fragment ambrosien, est représentée par la demande pour l'acceptation du sacrifice), les deux encadrant dans le canon ambrosien et romain le récit de l'institution (cf. *De sacram.* IV, 21-27).