

## LE LATIN LITURGIQUE

On ne saurait se rendre compte de la valeur intrinsèque du latin liturgique qu'en le considérant dans le cadre plus large de la latinité chrétienne. Or, c'est de cet idiome des chrétiens que la langue liturgique constitue une branche encore et toujours vivante.

La langue spéciale des chrétiens, langue de groupe, s'est constituée au cours des premiers siècles de notre ère dans les communautés chrétiennes de l'Occident et elle a refoulé le grec, qui était la première langue œcuménique de la chrétienté primitive<sup>1</sup>. Cette langue de groupe était, au début, un idiome éminemment vulgaire<sup>2</sup>, caractérisé par un grand nombre d'emprunts, grecs et hébreux<sup>3</sup>, et par beaucoup de néologismes lexicologiques et sémasiologiques. Cet idiome révolutionnaire est devenu, au cours du III<sup>e</sup> siècle, l'instrument d'une littérature chrétienne : dans les œuvres d'un Tertullien, d'un Cyprien et d'un Novatien il a trouvé une première fixation littéraire. Après la période révolutionnaire des deux premiers siècles, au cours de laquelle le latin des chrétiens s'est formé et s'est stabilisé, on constate, dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle, un certain

1. Voir Jos. SCHRIJNEN, « Charakteristik des altchristlichen Latein », *Latinitas Christianorum primaeva*, I, Nimègue, 1932; Christine MOHRMANN, « Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin », *Latinitas Christianorum primaeva*, III, Nimègue, 1932; « Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens », *Miscellanea Mercati*, I, Città del Vaticano, 1946, pp. 437 ss.; « Le latin commun et le latin des chrétiens », *Vigiliae Christianae*, II, 1947, pp. 1 ss.; « Le latin langue de la chrétienté occidentale », *Aevum*, 24, 1950, pp. 133 ss.; Dom Jean LECLERCQ, « Le latin langue d'église », *La Maison-Dieu*, II, 1947, pp. 55 ss.

2. Voir Christine MOHRMANN, « Les éléments vulgaires du latin des chrétiens », *Vigiliae Christianae*, 2, 1948, pp. 89 ss. et pp. 163 ss.

3. Voir Christine MOHRMANN, « Les emprunts dans la latinité chrétienne », *Vigiliae Christianae*, 4, 1950, n<sup>o</sup> 4 (sous presse).

ralentissement dans l'évolution, qui est en même temps une consolidation. Dans le cadre de la latinité chrétienne, langue de communication du peuple chrétien et en même temps instrument de l'expression littéraire, la langue de l'Église proprement dite peut être considérée comme une variante, organe de l'Église comme telle. A cette langue de l'Église appartiennent le latin biblique, la langue de la prière, celle de la prédication et la langue curiale des documents officiels. On peut considérer la langue des plus anciennes versions de la Bible comme la forme la plus ancienne du latin de l'Église. Ces anciennes versions ont été rédigées dans une langue très populaire : les traducteurs, des gens simples sans aucune formation littéraire, ont puisé dans l'idiome du peuple, et ils ont pratiqué un littéralisme extrême, tout dénués qu'ils étaient de soucis littéraires ou esthétiques. Ils traduisent mot à mot et ils gardent très souvent les constructions syntaxiques de l'original grec, qui avait subi, à son tour, l'influence exercée par l'hébreu. A cause des éléments exotiques nombreux, d'ordre linguistique aussi bien que stylistique, la langue des anciennes versions de la Bible revêtait, toute populaire qu'elle était, un caractère très particulier, qui la distinguait clairement de la langue courante des communautés chrétiennes.

Ces anciennes versions de la Bible ont choqué les gens de lettres, à cause de leur caractère populaire et en même temps exotique. Lactance, homme de lettres distingué, nous parle du caractère vulgaire des anciennes versions qui a scandalisé les lettrés : *nam haec in primis causa est cur apud sapientes et doctos huius saeculi scriptura sancta fide careat, quod prophetae communi ac simplici sermone ut ad populum sunt locuti (Divin. inst., 5, 1, 15)*. L'absence de toute élégance littéraire traditionnelle était un obstacle insurmontable pour ces gens cultivés des premiers siècles de notre ère, qui étaient imbus d'une culture littéraire dans laquelle le culte du mot dominait. Lactance le dit d'une manière très claire : *contemnuntur itaque ab iis qui nihil audire vel legere nisi expolitum ac disertum volunt, nec quicquam haerere animis eorum potest nisi quod aures blandiore sono mulcet, illa vero quae sordida videntur, animalia inepta vulgaria existimantur. Adeo nihil verum putant nisi quod auditu suave est, nihil credibile nisi quod potest*

*incutere voluptatem : nemo rem veritate ponderat, sed ornatu* (*Ibid.*, 16 ss.). Cependant, dans les cercles chrétiens, cette forme rude et peu littéraire, saturée d'éléments exotiques, a été acceptée à la longue comme « le style biblique ». Dans ses *Locutiones in Heptateuchum*, saint Augustin s'efforce de signaler et d'expliquer les particularités de langue et de style qui se trouvent dans les anciennes versions et qu'il caractérise tantôt comme des sémitismes, tantôt comme des grécismes, parfois aussi comme des vulgarismes<sup>4</sup>. Mais il ne critique pas ces particularités, il constate qu'elles sont là et qu'elles constituent la *consuetudo scripturarum*. Il compare la langue et le style de la Bible à l'usage profane et il constate parfois, non sans une certaine surprise, que certaines particularités de style qu'il trouve dans la Bible se rencontrent aussi chez les auteurs profanes, comme par exemple *Loc. in Hept.*, 1, 92 : *est talis locutio et apud auctores saeculares*. Mais le plus souvent il constate qu'on a affaire à des tournures typiquement bibliques : *et colligebant eas acervos acervos : haec repetitio multitudinem acervorum significat, et scripturis est familiaris* (*ibid.*, 2, 41); ou *ibid.*, 2, 128 : *et nunc sine me et iratus ira : quomodo morte morietur : amat ita loqui scriptura*; *ibid.*, 1, 75 : *ne quando noluerit mulier ire mecum : mulierem feminam appellare proprium est illius linguae*. Saint Augustin reconnaît l'existence d'une langue et d'un style bibliques, bien distincts de la langue commune des gens cultivés, mais aussi de la langue courante des chrétiens. Mais cet idiome biblique, il l'accepte, il ne le critique pas, comme Lactance l'avait fait.

Cependant, déjà avant saint Augustin, saint Hilaire de Poitiers avait formulé l'idée que le contact avec les choses divines, le commerce avec la Bible exigeait une forme linguistique spéciale, très noble, qui s'écartait de la langue de communication. Chez saint Hilaire nous pouvons signaler la première prise de conscience de l'existence d'une langue hiératique. Dans son traité *De Trinitate*, 1, 3, 8, saint

4. Voir Wilhelm Süss, *Studien zur lateinischen Bibel I, Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache*, Tartu, 1933. Comp. Christine MOHRMANN, *Rev. des Et. lat.*, 11, 1933, pp. 519 ss.

Hilaire prie Dieu de lui donner — à côté de *verborum significationem, intelligentiae lumen — dictorum honorem*. C'est une prière que Lactance, lui aussi, aurait pu prononcer. Mais, qui plus est, dans ses *Tractatus in Psalmos*, 13, 1, il dit que l'auteur qui explique l'Écriture sainte, qui est l'interprète du message de Dieu, doit s'éloigner de la langue de tous les jours, qu'il doit être sur ses gardes envers un usage banal et terre à terre : *non enim secundum sermonis nostri usum, promiscuam in his esse oportet facilitatem; sed loquentibus nobis ea quae didicimus et legimus, per sollicitudinem sermocinandi honor est reddendus auctori*. Et un peu plus loin : *sumus enim quoddam sancti Spiritus organum, per quod vocis varietas, et doctrinae diversitas audienda est. Vigilandum ergo et curandum est, ut nihil humile dicamus*. Pour saint Hilaire, la prédication et surtout le commerce avec l'Écriture sainte exigent une langue pleine d'onction qui se distingue de l'usage courant : une langue hiératique. Saint Hilaire le dit encore une fois à l'aide d'une comparaison prise de la vie profane. Si quelqu'un se fait l'interprète de la Parole de Dieu, il est comme le héraut d'un roi, qui s'exprime d'une manière révérencieuse, parce qu'il parle au nom du roi : *et exemplum nobis caelestis doctrinae praestat humani officii consuetudo. Si enim quis verba regis interpretans, et praecepta eius in aurem populi deducens, curat diligenter et caute per officii reverentiam regis satisfacere dignitati, ut cum honore ac religione omnia et relegantur et audiantur : quanto magis convenit Dei eloquia ad cognitionem humanam retractantes, dignos nos hoc officio praestare?* (*ibid.*)

C'est ici que nous touchons à un phénomène très répandu, qui répond à un sentiment humain très profond : partout où l'homme touche aux choses divines, sa langue s'éloigne de la langue courante, sa langue est sanctifiée, pour ainsi dire, par le contact avec le divin. Or, la conception qu'il existe une langue sacrée, une langue divine, se trouve chez beaucoup de peuples<sup>5</sup>. C'est cette conception qui est à la base de la langue des dieux dont Homère nous

5. Voir HERMANN GÜNTERT, *Von der Sprache der Götter und Geister*, Halle (Saale), 1921.

parle<sup>6</sup>, des mots incompréhensibles balbutiés par la Pythie de Delphes; elle se manifeste aussi dans la terminologie orphique et pythagoricienne dont Clément d'Alexandrie nous parle, *Strom.*, 5, 8 ss.<sup>7</sup>. Elle se montre dans le vocabulaire archaïque de la langue cultuelle des prêtres romains, dont Arnobe nous a transmis beaucoup de mots et de tournures<sup>8</sup>; on la retrouve dans les textes des *Libri sacerdotum*, que Varron nous a conservés, comme la formule des augures, étudiée si profondément par Eduard Norden<sup>9</sup>. On la retrouve encore dans des chants religieux très anciens, comme le chant des *fratres aruales*, analysé, lui aussi, d'une manière magistrale par Eduard Norden<sup>10</sup>. Et, pour citer un seul exemple pris dans le monde germanique : la même conception est à la base de la langue des dieux mentionnée dans l'« *Alvíssmól* », chant mystérieux de l'*Edda*<sup>11</sup>.

Du point de vue linguistique, on peut signaler dans tous ces phénomènes une même tendance : le sentiment religieux, le contact avec le divin éloigne la langue de l'usage courant; autrement dit : celui-ci diminue la fonction sociale de la langue. Or, on sait que la langue, étant une institution sociale, a pour première fonction de permettre aux individus de communiquer entre eux<sup>12</sup>, la langue est moyen de communication. « Une langue sert les besoins de la communauté, dit M. Bally, *l. l.*, lorsqu'elle permet de transmettre la pensée avec un maximum de précision et un minimum d'effort pour le parleur et pour l'entendeur. » Mais la langue n'étant pas exclusivement un fait social, mais aussi un fait psychologique, elle est en même temps moyen d'expression, non seulement de la pensée personnelle, mais aussi et surtout des mouvements de la sensibilité. On peut dire, de façon générale, que les besoins de la communication sont opposés à ceux de l'expression. Il s'agit ici du principe de l'efficacité, qui se manifeste à un si haut degré

6. Voir GÜNTERT, *op. cit.*, pp. 104 ss.

7. Voir *ibid.*, pp. 124 ss.

8. Voir *ibid.*, p. 126.

9. Eduard NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund, 1939, pp. 3 ss.

10. *Ibid.*, pp. 109 ss. — A. D. Nock emploie, à propos de ces études, le terme de « philology of religion ».

11. Voir GÜNTERT, *op. cit.*, pp. 130 ss.

12. Voir Charles BALLY, *Linguistique générale et linguistique française*<sup>2</sup>, Berne, 1944, p. 363.

dans beaucoup de langues modernes, - qui deviennent des instruments de communication de plus en plus parfaits, le plus souvent au détriment de l'expression<sup>13</sup>. La communication tend à réaliser en matière de langue une certaine rationalisation, une « standardisation » qui est en même temps une simplification. D'autre part, l'expression cherche des nuances plus fines, elle tend au pittoresque, et elle est favorable à la conservation de formes anciennes. A côté des exigences dures et froides de la communication, qui découlent de la fonction sociale de la langue, la langue comme expression remplit sa destinée d'instrument sensitif et artistique. Encore et toujours reste valable la parole profonde de Hugo Schuchardt : « *Aus der Not geboren gipfelt die Sprache in der Kunst*<sup>14</sup>. » (« La langue, née du besoin, trouve sa plus haute perfection dans l'art. »)

Or, dans toutes les langues religieuses ou hiératiques, la communication est refoulée, d'une manière plus ou moins complète, au profit de l'expression. Cette tendance se manifeste très souvent dans un conservatisme qui reste fidèle à des éléments anciens et vénérables que la langue de communication a abandonnés, mais qui gardent un contenu affectif dans les langues hiératiques, même en devenant de plus en plus incompréhensibles<sup>15</sup>.

13. Voir Otto JESPERSEN, *Efficiency in Linguistic Change*, Copenhague, 1941.

14. Hugo Schuchardt-Brevier, Halle (Saale), 1922, p. 211. Comp. B. TERRACINI, *Guida allo Studio della linguistica storica*, Roma, 1949, p. 216.

15. C'est cet élément conservateur et archaïsant que M. Friedrich Kainz a accentué dans une étude récente intitulée : *Sprachpsychologisches zum Thema Religion und Sprache* (dans : *Die Sprache*, 1, Wien, 1949, *Festschrift für Prof. W. Haverls*, pp. 101 ss.). Ce savant dit à la page 109, à propos des langues hiératiques : « Die Sakralsprachen begeben sich oft absichtlich des Hauptzwecks aller Sprache und Sprachverwendung : der Verständlichkeit. Auch wo die kultisch-liturgischen Sprachen nicht von vornherein Fremdsprachen sind... neigen sie dazu, altertümliche Formen und lexikalische Bestände zu bewahren und durch konsequente Archaismen dem Volk allmählich unverständlich zu werden, womit dann der volle Gegensatz zur Geschäfts- und Profansprache erreicht ist. Beispiele sind das Altchurchenslawische, das ältere Griechisch der griechisch-orthodoxen Kirche und das Altarmenisch der armenischen Kirche. Aber auch wo der Gottesdienst in der Volkssprache abgehalten wird, ist die Tendenz zum sakralen Archaismus stets von neuem feststellbar. Man denke etwa daran, dass die englische Sakralsprache für die Anrede Gottes ein Personalpronomen verwendet, das in der Profansprache

\*  
\*\*

Il faut revenir maintenant au monde paléo-chrétien. La réalisation la plus complète de la langue comme expression — et notamment comme expression religieuse — se manifeste dans la glossolalie, dans laquelle la fonction sociale de la langue est éliminée au profit de l'expression pure. La glossolalie est donc, du point de vue de la langue, le contraire du λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις des apôtres, du don des langues qui marque la première prédication apostolique (Act., II, 4 ss.). Celui-ci constitue une extension miraculeuse de la fonction sociale de la langue, de la communication. On sait que saint Paul, qui lui-même disposait du don de la glossolalie (I Cor., XIV, 18), a voulu réfréner les démonstrations de la glossolalie dans les communautés chrétiennes et qu'il a préféré le προφητεύειν au γλώσση λαλεῖν à cause de la fonction sociale du προφητεύειν, qui manque à la glossolalie : Ὁ γὰρ λαλῶν γλώσση οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια. Ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν (I Cor., XIV, 2 et 3). Et puis : Θέλω δὲ πάντα ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε (*ibid.*, 5).

Si, d'autre part, la glossolalie est complétée par le don de l'interprétation, c'est-à-dire que si elle reprend la fonction sociale de la communication, elle devient supérieure au προφητεύειν : μείζων γὰρ ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις, ἔκτος εἰ μὴ διερμηνεύῃ, ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομὴν λάβῃ (*ibid.*).

Il est très remarquable que, dans le commentaire sur les Épîtres de saint Paul, qui a été rédigé, sous le pape Damase, par un théologien romain dont nous ignorons le nom et qu'on appelle l'Ambrosiaster<sup>16</sup>, le passage de saint Paul sur la glossolalie a été rattaché au problème d'une langue liturgique étrangère. L'Ambrosiaster est d'avis que le προφητεύειν, que saint Paul préfère à la glossolalie, doit être interprété

ausgestorben ist. Hier liegt ein Invarianz- und Gleichförmigkeitsphänomen vor, das längst Beachtung gefunden hat. Von Cicero bis zu den modernen Missionär-Ethnologen haben wir Berichte darüber, dass sakrale Hymnen und sonstige religiöse Gesänge und Gebete in einer Sprachform vorgetragen werden, die von den sie rezitierenden Gläubigen nicht mehr verstanden wird. »

<sup>16</sup>. Voir A. SOUTER, *The earliest Latin commentaries on the Epistles of saint Paul*, Oxford, 1927, pp. 39 ss.

comme l'exégèse : *prophetas interpretes dicit scripturarum : sicut enim propheta futura praedicit, quae nesciuntur, ita et hic dum scripturarum sensum, qui multis occultus est, manifestat, dicitur prophetare* (Ambrosiaster in I Cor., XIV, 4, P. L., 17, 268). En ce qui concerne le *lingua (linguis) loqui*, l'Ambrosiaster l'interprète en général comme la glossolalie dans le sens propre du mot, et je ne saurais être d'accord avec M. Klauser, qui dit d'une manière très générale, à propos de l'Ambrosiaster, que celui-ci entend sous *loqui lingua (linguis)* l'usage d'une langue étrangère inintelligible pour la communauté<sup>17</sup>. Mais — et ceci est très important pour le problème de la langue liturgique qui nous occupe ici — l'Ambrosiaster établit, à titre d'exemple, un parallèle entre la glossolalie et l'usage d'une langue étrangère comme langue liturgique : *manifestum est ignorare animum nostrum, si lingua loquatur, quam nescit, sicut adsolent Latini homines Graece cantare, oblectati sono verborum, nescientes autem quid dicant* (Ibid., 13, 269)<sup>18</sup>. Aussi bien la glossolalie que l'usage d'une langue étrangère — comme par exemple l'usage du grec dans l'Église de Rome — éliminent l'élément social de la communication, qui est, selon saint Paul, indispensable pour l'édification de la communauté<sup>19</sup>.

L'Ambrosiaster fait encore un autre rapprochement, qui, lui aussi, touche notre problème. En commentant I Cor., XIV, 24 et 25, il oppose la simplicité et la candeur du culte chrétien au mystère de certains cultes païens : *cum enim intelligit et intelligitur, audiens laudari Deum et adorari Christum, pervidet veram esse et venerandam religionem, in qua nihil fucatum, nihil in tenebris videt geri, sicut apud paganos, quibus velantur oculi; ne quae sacra vocant perspicientes, variis se vanitatibus cernant illudi. Omnis enim impostura tenebras petit, et falsa pro veris ostendit; ideo*

17. *Miscellanea Mercati*, I, Città del Vaticano, 1946, p. 475 : « Diese Gedankengänge des hl. Paulus bekommen beim Ambrosiaster eine andere Wendung dadurch, dass dieser das... *loqui lingua* bzw. *linguis* von einer der Gemeinde oder gar dem Redenden selbst unverständlichen Fremdsprache versteht. »

18. Vu le contexte dans lequel ces mots se trouvent, il me semble extrêmement probable qu'il s'agit ici de chants liturgiques, mais comp. J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, I, Wien 1948, p. 65.

19. On sait qu'au Concile de Trente le texte de I Cor., XIV, est revenu plusieurs fois dans les discussions sur la langue liturgique.

*apud nos nihil astute, nihil sub velamine : sed simpliciter unus laudatur Deus... si enim nullus sit qui intelligat, aut a quo ipse discutiatur, potest dicere seductionem esse quandam et vanitatem, quae ideo linguis canitur, quia pudoris est, si reveletur* (*Ibid.*, 271). Ici encore, je ne crois pas, comme M. Klauser l'a compris (*op. cit.*, 476), que l'Ambrosiaster pense en premier lieu à une langue étrangère faisant fonction de langue liturgique, mais il me semble que — après avoir cité en passant le cas parallèle du grec comme langue liturgique — il pense de nouveau à la glossolalie. La tournure *linguis canere* ne pourrait pas se rapporter à une langue liturgique. Ce qu'il veut dire, c'est que la glossolalie ne cadre pas avec le caractère simple et ouvert de la liturgie chrétienne, caractère qui la distingue nettement de certains cultes païens. Quoi qu'il en soit, l'interprétation de l'Ambrosiaster reste un témoignage très intéressant : ce théologien, qui a assisté probablement à la latinisation complète de la liturgie eucharistique de Rome<sup>20</sup>, voit comme un trait caractéristique de la liturgie chrétienne son caractère clair et simple. Il est bien conscient du fait qu'une langue cultuelle étrangère peut être édifiante (*oblectati sono verborum*), mais il ne veut pas renoncer à l'élément social de la langue liturgique : pour lui, la langue liturgique doit être en premier lieu moyen de communication, elle n'est qu'en second lieu expression de sentiments religieux.

Si, après ces observations d'ordre théorique faites par l'Ambrosiaster, nous fixons notre attention sur les textes liturgiques latins les plus anciens, nous pouvons constater que la pratique de l'Église a trouvé le juste milieu entre deux extrêmes. L'Église a rejeté décidément une langue de la prière qui négligeait l'élément social de la communication, elle n'a pas voulu d'une langue de mystère, mais d'autre part elle n'a pas abandonné la tradition ancienne d'un style spécial de la prière : ce qu'elle a créé, c'est une langue hiératique, instrument de la prière de l'Église, moyen de communication et en même temps expression de sentiments religieux. Dans la tradition de l'Église s'est formé un style

<sup>20</sup>. Voir Christine MOHRMANN, « Les origines de la latinité chrétienne à Rome », *Vigiliae Christianae*, 3, 1949, pp. 67 ss.

sacré, qui est la réalisation de ce que saint Hilaire de Poitiers avait désiré; ce style se différencie consciemment de la langue courante : *vigilandum ergo et curandum est, ut nihil humile dicamus*. Il y a une recherche de dignité et d'onction qui évite, selon les mots de saint Hilaire, toute banalité : *non enim secundum sermonis nostri usum promiscuam in his esse oportet facilitatem*. Ce que saint Hilaire a deviné ici, c'est une des tâches les plus importantes de chaque langue hiératique et liturgique : de garder la distance entre le mystère religieux et spirituel et la vie profane et matérielle, d'évoquer le sentiment du sacré, du mystère divin, et surtout d'élever l'homme au-dessus des choses humaines. D'autre part, il y a le caractère collectif de la liturgie qui met des bornes à cette recherche de dignité et d'onction, qui accentue l'élément social de la langue et qui tend à ramener celle-ci à un niveau humain. Or, la prière liturgique est une prière de la communauté, comme saint Cyprien l'a déjà vu : *publica est nobis et communis oratio, et quando oramus non pro uno sed pro toto populo oramus, quia totus populus unus* (*De dom. or.*, 8).

Ainsi on constate toujours une certaine tension entre les deux tâches essentielles de la langue liturgique, tâche de l'expression religieuse, tâche de la communication.

\*  
\*\*

Après ces observations d'ordre général, il y a lieu de rechercher quels sont les traits caractéristiques du latin liturgique. Il faut poser en principe que cette langue hiératique n'est pas une unité organique qui a évolué, selon des lois intrinsèques générales, à la manière des langues d'usage, qui sont les organes naturels de communication, de peuples ou de groupes de sujets parlants. Le latin liturgique appartient à la catégorie des *Kunstsprachen*, des langues stylisées, qui s'éloignent consciemment des langues d'usage. On pourrait le comparer à l'idiome des épopées grecques, dans lequel se trouvent côte à côte des éléments très différents. On y trouve des éléments dialectaux très divers, des éléments très archaïques à côté d'éléments plus récents, et

aussi des éléments artificiels qui jamais n'ont existé dans la langue courante, mais qui se sont formés dans le cadre de l'art des aèdes. Tous ces éléments si divers sont convertis en un style qui est un, en une diction formulaire et traditionnelle qui forme une unité artistique incomparable<sup>21</sup>.

Le latin liturgique, lui aussi, est fait d'éléments très divers, qui sont originaires d'époques et de milieux différents, mais qui forment une unité de style incontestable. Et ce qui est remarquable, tout comme dans le style épique, la diction formulaire y joue un rôle important. Celle-ci est issue, dans la langue de la liturgie comme dans celle de l'épopée grecque, d'une longue tradition d'improvisation et de composition libre.

Pour bien comprendre le caractère très spécial du latin liturgique, il faut avoir présents à l'esprit quelques faits essentiels :

1. Le latin liturgique a pris naissance dans le cadre du latin des chrétiens dont il constitue, comme je l'ai déjà dit, une variante, une branche spéciale.

2. Du fait que la liturgie occidentale, et notamment celle de Rome, a été latinisée à une époque assez tardive, le latin liturgique de Rome présente, dans sa forme la plus ancienne, une phase assez évoluée du latin des chrétiens. C'est pourquoi le latin liturgique se distingue clairement du latin biblique, qui porte, encore et toujours, certaines traces des versions de la Bible les plus anciennes, qui remontent au II<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire à une époque qui a vu s'accomplir la première différenciation linguistique dans l'intimité des communautés chrétiennes les plus anciennes. La liturgie latine romaine a pu puiser dès ses origines dans toutes les richesses d'un idiome mûr qui, après une évolution de deux siècles, s'était fixé, qui s'était émancipé déjà comme langue littéraire, qui, surtout, était devenu un instrument très maniable de la pensée abstraite.

3. Le style de la liturgie de Rome est une création romaine autonome, qui se distingue nettement du style de la prière orientale. Ce style se manifeste en premier lieu dans

<sup>21</sup>. Voir Karl MEISTER, *Die homerische Kunstsprache*, Leipzig, 1921; Milman PARRY, *Les formules et la métrique d'Homère*, Paris, 1928; *id.*, *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Paris, 1928.

les textes liturgiques les plus anciens, comme le canon de la messe. Il a subi des influences diverses à diverses époques : des influences exercées par la liturgie byzantine, des influences gallicanes et autres, mais ces influences, qui le plus souvent tendent à diminuer le caractère très sévère et très hiératique du style romain en faveur d'un style plus mystérieux, plus poétique ou plus affectif, n'ont jamais complètement éliminé ce caractère de sobriété solennelle, d'onction très virile et très austère de l'ancien style romain.

4. Grâce au fait que l'Occident est resté longtemps fidèle à l'esprit primitif qui laissait certaines prières liturgiques à l'improvisation, soit spontanée, soit préméditée, du célébrant, des tournures liturgiques traditionnelles ont pris naissance; de cette manière s'est formée une diction formulaire et un style traditionnel de certaines espèces de prière : les oraisons ont leur style, les préfaces ont le leur.

\*  
\* \*

C'est dans le canon de la messe romaine, dans le texte le plus vénérable de notre liturgie, lequel nous est conservé dans une forme qui remonte, pour les parties essentielles, au V<sup>e</sup> siècle<sup>22</sup>, et qui a trouvé sans doute sa rédaction latine définitive à Rome même<sup>23</sup>, que nous rencontrons la forme la plus hiératique et la plus austère du style liturgique. Or, il est très remarquable que ce style, très solennel et très hiératique, puise dans l'héritage de l'ancien culte romain. Comme je me suis efforcée de le démontrer ailleurs, le style du canon de la messe romaine est apparenté à celui de l'ancienne prière nationale de Rome, à laquelle il a emprunté plusieurs traits caractéristiques<sup>24</sup>. La recherche de l'ampleur, de la verbosité et de la précision juridique (qui cons-

22. Voir JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, I, p. 75; B. BOTTE, *Le canon de la messe romaine*, Louvain, 1935.

23. Voir JUNGSMANN, *ibid.*, p. 65.

24. Voir A. BAUMSTARK, « Antik-römischer Gebetstil im Messkanon », *Miscellanea Mohlberg*, I, Città del Vaticano, 1948, pp. 300 ss.; Christine MOHRMANN, « Quelques observations sur l'évolution stylistique du canon de la messe romaine », *Vigiliae Christianae*, 4, 1950, pp. 1 ss.

tituent l'expression même de la *gravitas romana* mêlée d'une certaine scrupulosité envers les forces divines et qui se retrouvent dans presque toutes les prières de l'ancien culte romain) ont été introduites dans la prière solennelle de l'Église de Rome. Nous trouvons les premiers symptômes de ce style particulièrement romain dans le texte du canon qui nous est transmis dans le traité *De sacramentis* de saint Ambroise, mais ce n'est que dans le canon dit gélasien que les procédés de style romains ont été appliqués librement et que s'est formé ce style très caractéristique qui marque pour toujours la langue liturgique de Rome, mais qui nulle part ne se manifeste d'une manière si claire et en même temps si équilibrée que dans le canon de la messe. Toutefois, ce style romain a été adapté à un idiome qui est fondamentalement chrétien et dans lequel les éléments bibliques ne manquent pas. Il pourrait sembler superflu de citer ici des spécimens de ce style solennel qui marque tout le canon et qui joint l'abondance à la précision juridique. C'est pourquoi je me borne à quelques exemples seulement, en renvoyant le lecteur pour une documentation plus ample à l'article publié dans les *Vigiliae Christianae* que j'ai cité plus haut.

L'abondance solennelle se manifeste dans la formule du *Te igitur* : *supplices rogamus et petimus; haec dona haec munera haec sancta sacrificia illibata; quam pacificare custodire et regere digneris*. Dans le *Quam oblationem* : *quam oblationem tu, Deus, in omnibus quaesumus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris*<sup>25</sup>. Dans la formule suivante du *Unde et memores*, l'abondance s'associe à un équilibre admirable : *offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae*.

Il est très remarquable que même les réminiscences bibliques ont été transformées, qu'elles ont été adaptées à ce style hiératique, très équilibré. Ainsi par exemple la formule allitérante *de tuis donis ac datis*, inspirée par I Par.,

<sup>25</sup>. Voir, pour le caractère juridique de ce passage : Dom. Th. MICHELS, *Traditio*, 2, 1944, pp. 486 ss. Pour le sens juridique de *rationabilis*, comp. la lettre du synode de Rimini, C.S.E.L. LXV, Vienne, 1916, p. 83 : *placuit statuta vetera rata et rationabilia servare*.

29, 14 : *tua sunt omnia et quae de manu tua accepimus dedimus tibi* (selon la Vulgate, LXX : ὅτι σὰ τὰ πάντα, καὶ ἐκ τῶν σῶν δεδώκαμεν σοι), constitue un remaniement du texte biblique, ou plutôt la traduction d'une idée biblique dans une formule d'un style foncièrement romain. Il en est de même quant à la formule : *panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae*, tournure d'un parallélisme parfait, qui n'est que la transposition liturgique de la tournure biblique : Ps. cxv, 13 : *calicem salutaris accipiam* (selon la Vulgate, LXX : ποτήριον σωτηρίου λήψομαι), Ps. xxx, 17 : *illustra faciem tuam*, et Lxii, 2 : *illuminet vultum tuum*, sont à la base de la tournure : *supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris*, mais l'abondance solennelle des deux adjectifs est la création du rédacteur romain de la prière, abondance qui manque également au texte des *Const. Ap.*, 8, 12, 39 : καὶ ἀξιούμεν σε ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψης. Ce qu'on trouve ici, c'est l'adaptation consciente de textes et d'idées existants à un style bien défini et très particulier. D'autre part, la langue et surtout le vocabulaire du canon sont foncièrement chrétiens : presque jamais on n'a introduit des termes qui étaient propres à la prière romaine.

Une des formes les plus solennelles de la prière est la prière eucharistique, dont le thème général est l'action de grâces et la louange. Elle est précédée d'une invitation en forme de dialogue entre l'officiant et les fidèles<sup>26</sup>. On sait qu'on rencontre une prière eucharistique dans beaucoup d'actes liturgiques, mais que celle-ci forme surtout une des parties essentielles de la messe. La liturgie occidentale ne dispose pas d'un terme qui soit l'équivalent du grec *anaphora*. Elle désigne par des termes spéciaux la partie de la formule qui précède le chant du *Sanctus* et celle qui suit. En ce qui concerne la deuxième partie, elle s'appelle *canon* ou *actio*. Quant à la première, le rite gallican parle de *contestatio* ou de *immolatio*, le rite mozarabe connaît le terme *illatio*. Déjà saint Cyprien (*De dom. or.*, 31) parle de *prae-fatio*, mais il désigne par ce mot l'invitation en forme de dialogue. D'autre part, le Sacramentaire grégorien emploie *prae-fatio* dans le sens large qui nous est familier, tandis

26. Voir C. A. BOUMAN, « Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer », *Vigiliae Christianae*, 4, 1950, pp. 94 ss.

que le léonien semble avoir employé le terme *preces*<sup>27</sup>. *Praefatio* était un terme technique de la langue du culte profane : c'est un mot qui, avec le verbe *praefari*, appartient à l'ancien culte romain national. *Praefatio* et *praefari* s'y rapportaient à des sacrifices de fruits de la terre qui précédaient certains grands sacrifices solennels (*praefatio sacrorum*), comme nous l'atteste e. a. Caton, *De agric.*, 141 : *Ianum Iovem vino praefamino*; *ibid.*, 134 : *ture vino Iano Iovi Iunoni praefato, priusquam porcum feminam immolabis*<sup>28</sup>. Étant donné ce sens technique du terme *praefatio*, la suggestion faite par F. Dölger<sup>29</sup>, qu'il y a une relation entre *προοίμιον* en grec et *praefatio* en latin, me semble peu probable, les Latins ayant coutume de traduire *προοίμιον* par *principium* ou *exordium* et non pas par *praefatio*.

Les préfaces étaient composées d'après un procédé fixe sur un thème constant communs à l'Orient et à l'Occident : universalité qui s'explique par une tradition commune remontant à une lointaine origine, déterminée par la liturgie synagogale<sup>30</sup>. En Occident on a pratiqué longtemps, pour les préfaces, l'improvisation par l'officiant, d'abord l'improvisation spontanée, puis la composition écrite. Ainsi s'explique le fait que le Sacramentaire léonien ne compte pas moins de deux cent soixante-sept préfaces (dont quelques-unes sont en double). Celles-ci sont des documents très intéressants : on a dit qu'en opposition avec le ton sobre et mesuré du rite romain ces préfaces du léonien comportent une note plus vive; en tout cas elles présentent des éléments très personnels, et même des éléments de polémique. On peut même dire que, dans le léonien, le caractère de l'ancienne prière eucharistique s'est effacé, et qu'on a introduit des éléments empruntés aux sermons, aux vies des saints, aux passions des martyrs, ou bien des allusions à des faits récents. Parfois aussi la distinction entre préface et oraison

27. Voir Alfred STUIBER, « Libelli Sacramentorum Romani », *Theophaneia*, Bonn, 1950, p. 65.

28. Voir G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*<sup>2</sup>, München, 1912, p. 412.

29. *Antike und Christentum*, 4, 1934, p. 280.

30. Voir JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, I, pp. 26 ss.; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, Bonn, 1926, pp. 122 ss.; A. STUIBER, *op. cit.*, pp. 65 ss.

s'est effacée<sup>31</sup>. Cependant, une réaction met bientôt des bornes à cette efflorescence trop exubérante. Dans le Sacramentaire gélasien le plus ancien, le nombre des préfaces est plus restreint : on y trouve cinquante-trois préfaces propres à côté de notre préface commune. Dans le Sacramentaire grégorien, on n'en trouve que quatorze<sup>32</sup>. Toutefois, le rite gallican a ajouté cent préfaces en appendice.

Le style des préfaces s'est constitué dans cette longue tradition occidentale, où l'improvisation et la libre composition étaient pratiquées. De cette manière, la préface est devenue en Occident une prière d'un caractère très particulier, avec ses éléments stylistiques, ses expressions et son rythme propres : le style des préfaces se distingue clairement de celui du canon que nous venons d'analyser. En premier lieu, la préface porte encore les traces de ses origines juives, elle est plus proche de l'idiome biblique que la prière du canon. Dans celle-ci, nous avons signalé une transformation d'éléments bibliques dans un style romain, dans les préfaces, les éléments bibliques ne sont pas modifiés : ils y ont une place normale, ils n'y détonnent pas. L'héritage stylistique de l'ancien culte romain, qui était si caractéristique pour le style du canon, est réduit dans les préfaces à quelques traces seulement. En général, on n'y trouve ni la verbosité ni la précision juridique du canon.

Si l'on se demande quels sont les traits caractéristiques du style des préfaces, on peut signaler, à côté du vocabulaire biblique, une prédilection pour certaines tournures abstraites, qui sont propres à l'idiome des chrétiens, mais qui appartiennent surtout au style biblique. En même temps, ces tournures abstraites ont un certain accent oratoire, sans qu'on puisse dire qu'elles soient apparentées à un style oratoire proprement romain. On pourrait citer comme tournures abstraites : *lux tuae claritatis; quia, cum unigenitus tuus in substantia nostrae mortalitatis apparuit, nova nos immortalitatis suae luce reparavit; filios adoptionis*. Ce qui est encore plus caractéristique, c'est le parallélisme qui revient régulièrement dans les préfaces et qui est très proche de ce parallélisme qui constitue un des éléments essentiels

31. Voir A. STUIBER, *op. cit.*, pp. 66 ss.

32. Voir JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, II, pp. 145 ss.

du style des psaumes, mais qui répond aussi à d'anciennes tendances romaines<sup>33</sup>. Je n'en cite que quelques exemples pris dans les préfaces anciennes :

*Quia, cum Unigenitus tuus  
in substantia nostrae mortalitatis apparuit  
nova nos immortalitatis suae luce reparavit.*

*Qui mortem nostram moriendo destruxit  
et vitam resurgendo reparavit.*

*Qui corporali ieiunio  
vitia comprimis  
mentem elevas  
virtutem largiris  
et praemia.*

En résumé, on peut dire que les préfaces de la messe présentent un style de prière qui est très solennel et très hiératique, mais dans lequel l'élément émotif, on pourrait dire le moment du *tremendum*, joue un rôle important. Ce style se distingue nettement de celui du canon : il est plus proche du style biblique, moins mesuré, moins lapidaire et moins « romain ».

Le principe de la libre composition d'une prière eucharistique a été suivi aussi dans le rite de la bénédiction du cierge pascal. C'est une coutume étrangère à Rome jusqu'à Charlemagne, mais qui était très répandue, dès le IV<sup>e</sup> siècle, en Italie septentrionale. Ce rite a été signalé également en Espagne (dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle), en Gaule et peut-être en Afrique : saint Augustin nous parle, dans le *De Civitate Dei*, 15, 22, d'une *laus cerei* métrique qu'il avait composée. Dans le *Liber Pontificalis*, il est question d'une autorisation donnée aux diacres par le pape Zosime (417) de chanter la *laus cerei*. Probablement les paroisses suburbaines avaient introduit cette coutume qui n'était pas admise dans Rome même.

La formule de la bénédiction du cierge était prononcée, non pas par un évêque, ni par un prêtre, mais par un diacre. Celui-ci annonçait d'abord, dans une sorte d'invitation,

33. Voir J. MAROUZEAU, *Traité de Stylistique latine*<sup>2</sup>, Paris, 1946, pp. 288 ss.; ELMO LINDHOLM, *Stilistische Studien*, Lund, 1931, pp. 57 ss.; E. NORDEN, *Logos und Rhythmus*, Berlin, 1928, *passim*; MOHRMANN, *Rev. des Et. lat.*, 25, 1947, pp. 292 ss.

le commencement de la grande fête, puis, prenant le tour solennel de la prière eucharistique, il appelait la bénédiction divine sur le cierge pascal. Cette prière était composée et chantée par le diacre, selon un schéma qui semble avoir été traditionnel et fixé de bonne heure. Il semble qu'un sujet obligatoire était un éloge de l'abeille, chaste et féconde comme la Vierge-Mère; cet éloge était inspiré du quatrième livre des *Géorgiques* de Virgile. Des diverses formules qui nous sont parvenues, celle de l'*Exultet* a passé définitivement dans notre liturgie. Dom B. Capelle l'a attribué, dans un article très documenté, à saint Ambroise<sup>34</sup>. La *laus cerei* constitue un type très particulier — pour ne pas dire unique — de style liturgique, et c'est pourquoi je voudrais la considérer un moment dans le cadre de l'évolution de la langue et du style liturgiques.

Dans l'appendice des œuvres de saint Jérôme on trouve, sous le numéro 18, une lettre à un certain Présidius (diacre de l'église de Plaisance), intitulée *De cereo Paschali* (Migne, *P.L.*, 30, 188). Au XVI<sup>e</sup> siècle elle est rejetée par Erasme et par Marianus Victorius, et le jugement des anciens éditeurs a été suivi par leurs successeurs, par Dom Martianay aussi bien que par Vallarsi. Cependant, dans une série de trois articles, Dom G. Morin a défendu, à mon avis d'une manière tout à fait convaincante, l'authenticité de ce document très intéressant, qui date de l'année 384<sup>35</sup>. Cette lettre nous donne des informations très précieuses sur l'histoire de la bénédiction du cierge pascal, que Dom Morin a résumées aux pages 26 ss. de la *Revue Bénédictine*, 8, 1891. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas seulement que saint Jérôme nous apprend que le thème de la bénédiction fut développé d'une manière fixée et traditionnelle, mais aussi que, dans cette pièce liturgique, les emprunts faits à Virgile étaient plus ou moins obligatoires. Mais plus intéressante encore est la manière dont saint Jérôme critique la forme traditionnelle de cette prière. Je transcris ici les phrases les plus instructives, selon l'édition critique que Dom Morin nous a donnée, *Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét.*, l. l. :

34. « L'*Exultet* pascal. Œuvre de saint Ambroise », *Misc. Mercati*, I, pp. 219 ss.

35. *Revue Bénédictine*, 8, 1891, pp. 20 ss.; 9, 1892, pp. 392 ss.; *Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét.*, 1913, pp. 52 ss.

*Praeterea Virgilio totus Georgicorum liber profertur in medium... Sed cum haec audieris siue legeris, laudabis oratoris eloquentiam; et ut breuiter signem, puto te Quintiliani controuersiae recordari, in qua pauper causatur dolens ob interitum apum, flores ab impotentissimo diuite uenenatos. Esto haec iucunda sint, et aurem composito pede mulceant, quid ad diaconum, quid ad ecclesiae sacramenta, quid ad tempus Paschae quo agnus occiditur, cum accinctis lumbis carnes cum ossibus deuorantur, cum tacente episcopo et presbyteris in plebeium quodammodo cultum redactis leuita loquitur, docetque quod paene non didicit, et festiuissimo praedicans tempore, toto dehinc anno iustitium uocis eius indicitur? (10-20.) Ceci est très instructif. Saint Jérôme nous dit que ces emprunts faits à un poète profane, ces développements académiques sont peu conformes aux circonstances : c'est une forme de prière qui ne convient pas à la solennité de la nuit de Pâques. Mais il va plus loin encore : il est difficile de donner un éloge du cierge, parce que la cire ne joue aucun rôle dans l'Écriture sainte : *Lege Pentateuchum, Instrumentum percurre Vetus : nusquam in Dei sacrificiis mella, nusquam cerae usum, sed lucernarum lumina et oleo fotos uidebis igniculos. Quid causer de Veteri Testamento? Nouos percurre libros... Numquid alicubi cereus?* (23-28.) Non seulement saint Jérôme critique l'usage d'insérer dans une pièce liturgique des éléments virgiliens et des développements de rhétorique, mais il signale comme une difficulté pour la rédaction digne de la prière l'absence de textes bibliques applicables au sujet. Pour lui, le caractère de la prière chrétienne exclut les emprunts faits à la poésie profane, il exige comme un élément obligatoire les citations ou réminiscences bibliques. En ce qui concerne l'objection faite contre les emprunts virgiliens, il est intéressant de voir que le sentiment du style liturgique a fait éprouver plus tard les mêmes scrupules. Au X<sup>e</sup> siècle, l'éloge de l'abeille est absent du Pontifical de Mayence, et lorsque, au commencement du XIII<sup>e</sup> siècle, le pape Innocent III revisa la liturgie de la Curie, il décida d'éliminer l'éloge de l'abeille<sup>36</sup>.*

Si — après ces observations — on étudie le texte de

36. Voir CAPELLE, *op. cit.*, p. 224.

*l'Exultet* tel qu'il est restitué par Dom Capelle, on se rend compte que dans cette prière poétique les emprunts virgiliens de l'éloge de l'abeille ne sont pas des éléments isolés, mais qu'ils cadrent avec le caractère stylistique et linguistique général du texte entier. Or, dans ce chant que Paul Claudel a appelé « le sublime chant de *l'Exultet*, auprès duquel les accents les plus enivrés de Sophocle et de Pindare me paraissent fades<sup>37</sup> », toute la diction est caractérisée par une couleur poétique, qui est en contraste avec le style sobre et austère de la liturgie romaine. Saint Jérôme s'est bien fait l'interprète du goût romain quand il a protesté contre le style des *laudes cerei*.

Dans la première strophe assez courte de *l'Exultet* se trouve déjà toute une série de mots poétiques : *Exultet iam angelica turba caelorum, resultent divina mysteria, et pro tanti regis victoria tuba intonet salutaris. Gaudeat se tantis tellus inradiatam fulgoribus et, aeterni regni splendore lustrata, totius orbis se sentiat amisisse caliginem. Laetetur et mater ecclesia tanti luminis adornata fulgore, et magnis populorum vocibus haec aula resultet* (texte établi par Dom Capelle, *op. cit.*, p. 225). *Exultare, tuba salutaris, tellus inradiatam fulgoribus, splendor, aula* : tous mots ou tournures empruntés à la langue poétique. D'autre part, les éléments de l'idiome des chrétiens ne manquent pas, comme par exemple dans la strophe citée, cette *angelica turba caelorum*, qui s'accorde si bien avec le caractère poétique de la prière. Le style de *l'Exultet* présente un mélange, le plus souvent très réussi, d'éléments poétiques traditionnels et d'éléments proprement chrétiens. Il résulte de ce mélange une poésie d'un lyrisme très inspiré qui, toutefois, n'évite pas toujours un certain maniérisme qui ne cadre pas avec la solennité de la liturgie. Ce maniérisme se manifeste surtout dans l'éloge de l'abeille, qui sent l'école.

Je voudrais ajouter à ces observations quelques remarques d'ordre général. En premier lieu, le style de *l'Exultet* se distingue nettement du style « romain », et par le contraste même il nous fait mieux connaître le cachet spécial du style de la liturgie de Rome. Dom Capelle a défendu la thèse de

37. Il s'agit ici de notre rédaction liturgique actuelle, dans laquelle l'éloge de l'abeille ne figure plus.

l'origine ambrosienne de l'*Exultet*. Les arguments qu'il a avancés me semblent très concluants, mais je voudrais en ajouter un autre, qui peut-être n'est pas dénué d'importance. Dans un article publié dans la *Revue des Études latines*, 25, 1947, pp. 280 ss., j'ai tâché de définir la place occupée par saint Ambroise dans l'évolution de la poésie chrétienne, et je me suis efforcée de démontrer que saint Ambroise a réussi à trouver l'équilibre entre les éléments essentiels d'une poésie chrétienne et les éléments traditionnels de l'héritage poétique de Rome. L'évêque de Milan est le premier qui ait créé une langue poétique spécifiquement chrétienne : dans l'hymne ambrosien, le latin des chrétiens est adapté aux exigences d'une poésie qui, sans avoir complètement rompu avec la tradition, cherche des voies nouvelles. Ce style poétique chrétien, qui s'est émancipé des tendances puristes de la poésie métrique traditionnelle, je crois le retrouver dans l'*Exultet* sous une forme adaptée à la liturgie, et je crois y voir un autre indice de l'origine ambrosienne de ce chant. Mais, tandis que le style poétique introduit par saint Ambroise comme instrument d'une nouvelle poésie chrétienne a eu un très grand succès, cette innovation a eu peu de répercussion dans la liturgie, où a dominé la tradition romaine, plus austère et plus réservée. L'*Exultet*, pièce émouvante et profonde, a subsisté dans la liturgie, mais son style poétique n'a pas sensiblement influencé le style liturgique, qui est resté fidèle à cette tradition plus sobre et plus mesurée, mais aussi plus biblique, qui était une création proprement romaine. En ce qui concerne les éléments poétiques, l'ancienne liturgie romaine a préféré la poésie qui était directement inspirée par les psaumes et par les cantiques bibliques, les *psalmi idiotici* ou hymnes en prose, tels qu'ils ont survécu dans le *Gloria in excelsis* et dans le *Te Deum*<sup>38</sup>.

A côté des préfaces, les oraisons de la messe constituent un type de prière spécial avec un style particulier. On ne saurait l'apprécier qu'en le considérant dans le cadre de l'ancienne improvisation et de la libre composition, qui ont déterminé le style des oraisons comme elles ont fixé celui des préfaces. La composition des oraisons latines sem-

38. Voir *Rev. des Et. lat.*, 25, 1947, pp. 293 ss.

ble avoir commencé au cours du IV<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire au moment même de la latinisation complète de l'Église romaine.

Il faut poser en principe que le style des oraisons est plus proche de l'ancienne tradition culturelle et littéraire de Rome que celui des préfaces, qui est foncièrement influencé par la Bible. Il se rapproche à certains égards de celui du canon. Ici encore on peut constater une influence exercée par l'ancienne prière romaine, mais d'autre part la construction de la phrase des oraisons est plus proche de la tradition littéraire et oratoire romaine que celle du canon. Au style des oraisons manquent l'abondance et le caractère juridique de certaines parties du canon. Le vocabulaire des oraisons est très sobre, très digne, mais aussi très restreint. Quant à la structure des oraisons, on peut distinguer deux types<sup>39</sup> : le type le plus simple consiste en une seule demande, qui très souvent est définie par une phrase à sens final. C'est donc une formule très simple, très balancée et très mesurée, comme par exemple :

*omnipotens sempiterna Deus :*  
*fac nos tibi semper et devotam gerere voluntatem,*  
*et maiestati tuae sincero corde servire.*

(Coll. Dom. infra oct. Ascens.)

Ou bien :

*Excita, quaesumus, Domine, potentiam tuam*  
*et veni :*  
*ut ab imminentibus peccatorum nostrorum periculis*  
*te mereamur protegente eripi*  
*te liberante salvari.*

(Coll. Dom. I Adv.)

39. Voir JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, I, pp. 445 ss., et surtout pp. 460 ss. — Plusieurs savants ont étudié le style des oraisons. C'est pourquoi je me borne ici à quelques observations sommaires. Pour des exposés plus détaillés je renvoie à : H. RHEINFELDER, « Zum Stil der lateinischen Orationen », *Jahrb. Liturgiew.*, 11, 1931, pp. 20 ss.; M. G. HAESSLY, *Rhetoric in the Sunday Collects*, Saint-Louis, 1938; P. SALMON, « Les protocoles des oraisons du Missel Romain », *Eph. lit.*, 45, 1931, pp. 140 ss.; C. C. MARTINDALE, *The Prayers of the Missal, I : The Sunday Collects*, New-York, 1937; J. COCHEZ, *La structure rythmique des oraisons*, Louvain, 1928; B. CAPELLE, « Collecta », *Revue Bénédictine*, 42, 1930, pp. 197 ss. Voir aussi l'étude importante de Dom L. BROU : « Étude historique sur les oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la tradition romaine », *Sacris Erudiri*, 2, 1949, pp. 123 ss.

Le deuxième type, un peu plus compliqué, ajoute à l'invocation de Dieu une phrase relative qui comprend une louange de Dieu ou une idée théologique, après laquelle suit la demande. Comme par exemple notre oraison pour la bénédiction de l'eau (Feltoe, p. 159) :

*Deus, qui humanae substantiae dignitatem  
et mirabiliter condidisti  
et mirabilius reformasti,  
da quaesumus nobis  
eius divinitatis esse consortes  
qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.*

Ou bien :

*Deus, cuius providentia in sui dispositione non fallitur :  
te supplices exoramus,  
ut noxia cuncta submoveas,  
et omnia nobis profutura concedas.*

(Coll. Dom. VII post Pentec.)

M. Rheinfelder et d'autres ont attiré l'attention sur le fait que cette construction qui, après l'adresse, fait suivre une phrase relative, était très usuelle dans les anciennes prières (païennes) des Romains. On pourrait comparer par exemple une prière citée par Tite-Live, 29, 27, 1 :

*Divi divaeque, qui maria terrasque colitis,  
vos precor quaesoque, uti...*

Ou bien Tite-Live, 5, 21, 3 :

*Te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis :  
precor ut...*

Cette construction est d'ailleurs très répandue. On pourrait songer aussi à la prière du prêtre Chrysès dans le premier chant de l'*Illiade*, A 451 :

κλύθι μεν, ἀργυρότοξ' ὄς Χρύσην ἀμφιβέβηκας.

Le caractère hiératique du vocabulaire des oraisons, très sobre, voire limité, est accentué par les tournures traditionnelles *quaesumus*, par *dignari*, élément usuel du style curial, par la périphrase avec *mereri*, par l'usage régulier de *preces*, mot plus solennel que *oratio*, qui était le mot d'usage de la langue courante des communautés chrétiennes. Le

caractère solennel se montre aussi dans l'absence presque complète d'emprunts : dans toutes les collectes des dimanches, étudiées par Sœur Haessly, on ne trouve que trois emprunts, à savoir *diabolicus*, *ecclesia* et *paschalia*. Ce purisme est un héritage du style des documents officiels romains, et aussi du style oratoire, qui tous les deux ont toujours évité les emprunts<sup>40</sup>. On trouve d'ailleurs dans les oraisons, toutes sobres et lapidaires qu'elles soient, beaucoup de finesse littéraire. Celle-ci se manifeste, par exemple, dans la correspondance parfaite des membres, et surtout dans les cursus rythmiques qui accentuent la structure équilibrée de ces prières.

La distance entre le style littéraire et travaillé des oraisons et la rudesse des anciennes versions de la Bible semble être très grande, et toutefois ces versions, elles aussi, ont joué un rôle dans les rites de la liturgie romaine : dans les lectures aussi bien que dans le chant des psaumes et des antiennes. Leur présence à côté des oraisons accentue encore une fois le caractère composite de ce « style liturgique », qui comprend — comme je l'ai déjà dit au début de cet article — des éléments très divers, mais qui néanmoins possède son unité.

Le style romain se manifeste dans le canon sous sa forme la plus hiératique, il a adopté dans les préfaces une tournure très biblique, il se montre dans les oraisons avec un vêtement plus littéraire, mais le caractère général qui consiste en une sobriété mesurée et austère ne fait jamais défaut. C'est ce caractère général qui a été décrit d'une manière très pénétrante par le P. Martindale quand il dit : « *Those elements which survived or were imported from the East have a certain florid and rhetorical character, and those which are Gallican in origin have a tender and mystical flavour, whereas the Roman work is as austere and almost hard and stripped of any ornament as are those vast walls and arches, bridges and aqueducts, that stand dark and bleak through the centuries in the Campagna of Rome*<sup>41</sup>. »

40. VOIR J. MAROUZEAU, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris, 1949, pp. 135 ss.; MOHRMANN, *Vigiliae Christianae*, 4, 1950, n° 4 (sous presse).

41. C. C. MARTINDALE, *The mind of the Missal*, New-York, 1929, p. 5.

\*  
\*\*

Je me suis bornée ici aux éléments anciens, sans parler des apports plus récents, parce que ce sont ces éléments primitifs qui ont déterminé et fixé définitivement le caractère général du latin liturgique.

Peut-être ces quelques observations pourront-elles contribuer à une compréhension plus profonde de ce phénomène imposant qu'est le latin liturgique, création de l'Église primitive, que des générations et des générations de chrétiens se sont transmise.

Nous avons vu que l'existence d'une langue cultuelle correspond à un besoin élémentaire de l'esprit humain et du sentiment religieux. L'essence même de la langue cultuelle exige qu'elle s'éloigne de la langue courante. Elle est l'expression traditionnelle de pensées et de sentiments religieux, mais elle est aussi moyen de communication : elle ne peut pas exclure l'élément social, qui est inhérent à chaque énonciation par la voie de la langue, et qui est encore exigé par le caractère collectif de la liturgie. Toutefois, le caractère spécial des langues liturgiques, leur conservatisme, qui parfois même les fait survivre à la langue d'où elles sont issues, tend à éliminer ou à diminuer la fonction sociale de la langue comme moyen de communication. Et c'est ici que se pose le problème universel des langues cultuelles, et aussi celui du latin liturgique dans la vie moderne. Pour les premières générations de chrétiens, qui parlaient latin, ce problème n'existait pas. Le latin liturgique était pour eux une langue hiératique qui se distinguait clairement de la langue courante, mais que les fidèles aussi bien que les prêtres ont pu comprendre et apprécier. Le moyen âge, qui vivait encore dans un contact étroit avec la tradition latine, a adopté et gardé le latin liturgique sans trop d'hésitation, comme un élément de la culture ecclésiastique, qui était toute latine et qu'on avait adoptée comme telle. Mais pour les modernes qui perdent de plus en plus le contact avec les racines latines de notre civilisation, la liturgie en latin pose un problème, personne ne saurait le nier. Je ne voudrais pas discuter ici ce problème si délicat, mais je voudrais bien en souligner toute la portée. Ceux

qui préconisent des solutions radicales ne se rendent pas toujours compte, me semble-t-il, de la complexité et de la délicatesse de ce problème. On ne devrait pas sous-estimer la valeur spirituelle et religieuse du caractère hiératique du latin liturgique, qu'on ne saurait apprécier qu'en le considérant dans le cadre de la tradition séculaire qui l'a formé et soutenu du IV<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours<sup>42</sup>. D'autre part, il faut bien réaliser que la plupart des langues modernes évoluent dans la direction de l'efficacité et de la simplicité. Cette évolution, dont j'ai parlé plus haut, contribue à la perfection de la langue comme moyen de communication, elle n'est pas favorable à l'expression et surtout pas à l'expression religieuse. C'est un facteur qui complique le problème de la langue liturgique et qu'on ne saurait négliger.

CHRISTINE MOHRMANN.

42. Voir l'article récent de Dom B. CAPELLE intitulé : « Plaidoyer pour le latin », *Questions liturgiques et paroissiales*, 31, 1950, pp. 65 ss.