

## PRINCIPES DE LA TRADUCTION

Cette traduction du canon de la messe est le fruit d'un minutieux travail en commun. Chaque mot a été discuté, parfois longuement, et choisi pour des raisons très précises. Il n'est pas possible de reproduire toutes ces discussions, ni même de donner, dans chaque cas, les raisons qui ont finalement dicté notre choix. Les notes qui accompagnent le texte ne portent que sur quelques points plus importants. Pour que le lecteur puisse juger en connaissance de cause et critiquer avec pertinence, il n'est donc pas inutile qu'il sache exactement quel but nous avons poursuivi et quels principes nous ont guidés.

Le but a été de faire une traduction aussi exacte et fidèle que possible. Il ne s'agit donc ni d'une adaptation à l'usage du lecteur d'aujourd'hui, ni d'une interprétation théologique. Ceci ne comporte aucune espèce de blâme à l'égard de ceux qui jugeraient bon de faire, à l'usage de certaines catégories de chrétiens, des adaptations ou des paraphrases. Nous avons estimé que ceux-là aussi trouveraient profit à notre travail, car une adaptation ne peut jamais être faite à contresens. Mais ce que nous avons voulu faire nous-mêmes, c'est une traduction qui serre le texte de très près et qui soit en même temps conforme au génie de la langue française.

L'accord fut parfait, dès le début, sur la définition du but. Dès lors, la méthode s'imposait : appliquer au texte du canon les principes que les philologues d'aujourd'hui suivent pour la traduction des auteurs classiques. Ces principes ne furent pas formulés d'une manière systématique comme ils le sont ici ; mais ils guidèrent en fait tout notre travail, et n'importe quel membre de l'équipe pourrait signer ces lignes.

Une traduction comporte deux opérations : comprendre le texte original, avec toutes ses nuances, puis en transposer

*intégralement le sens suivant le génie de la langue de traduction.*

*On dira peut-être que ce sont là des truismes. Il est évident que, pour traduire un texte latin, il faut connaître le latin. La chose n'est pas si simple. Le latin n'est pas une grandeur fixe, exactement mesurée par la grammaire et le vocabulaire classiques. Une langue est une chose vivante et mouvante, dont on peut décrire les états successifs, mais qui ne se laisse pas emprisonner dans des règles uniformes. Pour traduire le canon, il ne suffit pas de connaître le latin, — ce qui veut dire le mécanisme général de la langue latine ou bien le latin classique, — il faut connaître l'état de la langue latine à l'époque où le texte en fut rédigé et remanié du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. De plus, une langue n'a pas seulement des états successifs. A une même époque, il y a des différences suivant les groupes sociaux ou les genres littéraires : langue vulgaire et langue littéraire, langues spéciales des juristes ou des philosophes. Mais il y a aussi une langue des chrétiens et de la liturgie chrétienne. Pour comprendre exactement le canon, c'est celle-là qu'il faut connaître. A ce point de vue, la présence dans notre équipe de Mlle C. Mohrmann, dont la compétence en la matière est incontestée, a été une aide inestimable.*

*Nous avons donc essayé de comprendre le texte tel que ses rédacteurs et ses premiers lecteurs le comprenaient, en tenant compte de l'évolution et de l'usure de la langue. Car si une langue vit, elle s'use aussi. C'est un fait qu'il n'est pas inutile de rappeler ici pour prévenir certaines critiques. Toute langue, à l'origine, est faite de métaphores; mais à mesure qu'elle vieillit, les images tendent à s'effacer et les mots finissent par devenir comme des signes algébriques. Il est tentant, pour renouveler une traduction, de faire saillir ces images et de faire revivre les métaphores primitives. L'intention est louable, mais le procédé est dangereux. Si la métaphore était usée dans le texte original, c'est trahir la pensée de l'auteur que de la mettre en relief. L'étymologie est une chose utile, mais souvent trompeuse. Une langue évolue suivant des lois qui ne sont pas celles de la logique abstraite, et l'usage attesté par les textes prime toutes les théories.*

*Une fois le texte compris, il faut en transposer le sens*

dans une autre langue, et c'est une opération plus délicate encore. Il ne s'agit pas de faire un informe mot à mot, mais de rendre le sens suivant le génie de la langue de traduction. Gardons-nous de l'illusion que la meilleure traduction d'un mot latin est toujours son dérivé français, et que « juste et digne » est l'exact équivalent de « dignum et iustum ». Tout le monde est d'accord en principe sur ce point. La pratique est plus difficile. Le traducteur jouit d'une certaine liberté, personne n'en doute. Pourtant elle n'est pas illimitée. Où et comment en fixer les bornes ?

Une première distinction qui vient à l'esprit, c'est celle des mots et des idées : il faut garder les idées sans s'inquiéter des mots. C'est à peu près ce qu'on nous apprenait jadis au collège, si j'ai bon souvenir, avec pas mal d'autres hérésies linguistiques. En fait, cette distinction est inadéquate. Elle repose sur une conception philosophique de la grammaire qui ne voit dans le langage que l'expression d'une pensée abstraite. Or, dans un discours et dans un texte écrit, qui en est la notation imparfaite, il y a autre chose que des idées : il y a des éléments d'ordre affectif, une qualité de langue, un rythme, qui sont aussi l'expression de la personnalité de l'auteur. Une traduction en bon français, qui rendrait exactement les idées, mais négligerait ces éléments, ne serait pas une traduction fidèle. L'idéal, peut-être inaccessible, est que la traduction produise sur le lecteur moderne la même impression que l'original a produite sur ses premiers lecteurs.

Puisque la distinction entre les mots et les idées est inadéquate, il faut en chercher une autre qui réponde mieux à la psychologie du langage. On peut distinguer, dans un texte, ce qui est commun et banal, imposé du dehors à l'auteur par son milieu linguistique, et ce qui est bien propre de l'auteur, fruit d'un libre choix et expression de sa personnalité.

Ce qui est commun et banal, c'est ce qui est pur mécanisme de langue, dont l'auteur ne peut pas ou, parfois, ne veut pas se libérer. C'est le cas de la catégorie grammaticale, dont le traducteur ne doit pas avoir la superstition. Il n'est pas nécessaire qu'un nom soit toujours traduit par un nom, un adjectif par un adjectif, un verbe passif par un verbe passif. Ce qui doit primer ici, c'est le mécanisme de

la langue de traduction. Il ne faut pas lui imposer un vêtement qui n'est pas fait à sa mesure et qui lui donnerait un air emprunté. Il en est de même de la place de certains mots, tel le verbe à la fin de la phrase en latin, qui n'a aucune signification particulière.

Ce qui est propre à l'auteur, c'est avant tout sa pensée. Mais il y a d'autres éléments propres, qu'on ne peut classer parmi les idées, et que le traducteur doit aussi respecter dans la mesure du possible.

Il y a tout d'abord l'ordre des mots, quand il n'est pas imposé par l'usage ou qu'il va à l'encontre de l'ordre banal. Cet ordre exprime la démarche de la pensée personnelle de l'auteur, son insistance sur telle idée, certaines nuances d'ordre affectif. On peut traduire toutes les idées en bouleversant l'ordre des mots ou même en leur faisant faire un tête-à-queue. Le contenu intellectuel sera peut-être intact, mais on n'aura pas rendu la pensée vivante de l'auteur. Mieux vaut changer les catégories grammaticales et suivre, dans la mesure du possible, l'ordre des mots que de « faire la construction », suivant la détestable méthode qu'on nous apprenait au collège.

Il y a aussi la qualité de la langue, qui ne change rien non plus au contenu intellectuel d'un écrit ou d'un discours, mais qui révèle la personnalité ou les sentiments de l'auteur. La traduction doit viser à la même qualité que l'original. Traduire un texte populaire, écrit en un latin rugueux et vulgaire, dans un français de haute tenue littéraire, serait une trahison. Mais traduire en un français populaire un texte écrit dans un latin qui vise à l'élégance en serait une autre. Or c'est le cas du canon. Ce n'est pas du latin classique, mais ce n'est pas davantage du latin vulgaire. C'est une langue noble, solennelle, un peu hiératique. Nous n'avons pas à discuter la question de savoir si les auteurs du canon n'auraient pas mieux fait de s'exprimer dans la langue des bouliquiers et petits artisans de Rome. En tant que traducteurs nous n'avons qu'un devoir : respecter la qualité de la langue. Si les auteurs du canon ont jugé bon de s'adresser à Dieu dans une langue noble et élevée, nous n'avons pas le droit de leur faire parler en traduction un français vulgaire. Nous n'avons donc pas essayé de faire « populaire ».

A la qualité de la langue il faut joindre le rythme de la phrase qu'on doit aussi respecter, dans la mesure du possible. Cela ne change rien non plus aux idées. On pourrait, dans bien des textes, supprimer des membres de phrases sans détriment pour le contenu intellectuel. Ainsi on pourrait raccourcir les psaumes d'un bon tiers, sinon d'une moitié. Mais ce qui reste du rythme original disparaîtrait complètement. Celui du canon est un rythme oratoire large, abondant. Aucune traduction ne parviendra sans doute jamais à le rendre parfaitement; mais il fallait au moins essayer d'en garder quelque chose. Traduire en un style heurté, coupé, atomique, sans souci du nombre oratoire, c'eût été aussi une trahison.

Il y a enfin les éléments proprement chrétiens de la langue du canon, dus en grande partie à des influences bibliques. Ce ne sont pas des latinismes, imposés aux rédacteurs par le mécanisme de leur langue. « Et cum spiritu tuo », par exemple, ou « per omnia saecula saeculorum » devaient paraître étranges à des Romains de culture purement classiques, qui n'étaient pas initiés à la langue de la Bible. Puisque la traduction est destinée à produire sur le lecteur moderne la même impression que l'original produisait sur les premiers lecteurs, il fallait garder ces éléments, au risque d'entendre dire : « Ce n'est pas ainsi qu'on s'exprime en français. » Ce n'était pas ainsi non plus qu'on s'exprimait en latin. Si les auteurs du canon ont voulu garder parfois les termes mêmes de l'Écriture, nous n'avons aucun droit d'expurger leur œuvre sous prétexte de purisme linguistique. Un texte chrétien doit se traduire en langue chrétienne et non dans une langue profane.

Il est bien entendu que, quand nous parlons de langue chrétienne, il ne s'agit pas d'une sorte de jargon de clercs incompréhensible au commun des mortels. Il s'agit du français vivant d'aujourd'hui, mais qui comporte des éléments spécifiquement chrétiens pour traduire des réalités spécifiquement chrétiennes, tout comme le texte original. Nous n'avons pas à édulcorer le texte à l'usage des incroyants ou de ceux qui n'ont qu'une instruction religieuse élémentaire, en effaçant par exemple les allusions bibliques. Mais dans l'ensemble nous avons voulu donner un texte vivant, lisible, et qui supporte la lecture à haute voix. La présence dans

notre équipe d'hommes voués à l'apostolat a été plus précieuse, à ce point de vue, que celle des philologues qui vivent enfermés dans leurs bibliothèques. En contact avec divers milieux, ces hommes connaissent mieux les réactions du peuple et l'usage de la langue vivante.

Tels sont donc les principes qui nous ont guidés dans notre travail. Dans quelle mesure avons-nous réussi? Ce n'est pas à nous de le dire. Malgré le soin que nous y avons mis, nous nous rendons compte que tout n'est pas parfait, parce que nous connaissons toutes les difficultés de l'entreprise. Le résultat de notre travail est soumis à la critique des lecteurs, et nous serons heureux de toutes les suggestions que l'on fera pour améliorer notre texte. Mais qu'on veuille bien ne pas oublier le but que nous nous sommes proposé ni les principes qui nous ont guidés. Ce que nous demandons aux lecteurs, ce n'est pas de discuter ce but et ces principes; c'est de collaborer avec nous. Nous sommes peut-être très loin de l'idéal que nous nous étions fixé; qu'on nous aide à nous en approcher. Mais qu'on ne nous reproche pas de n'avoir pas fait ce que nous n'avons pas voulu, et qu'on ne nous demande pas de faire ce que nous ne voulons pas.

B. BOTTE, O. S. B.

## TRADUCTION DU CANON DE LA MESSE

Ÿ. Le Seigneur soit avec vous,

R). Et avec votre esprit<sup>1</sup>.

Ÿ. Élevons nos cœurs,

R). Ils sont tournés vers le Seigneur.

Ÿ. Rendons grâces au Seigneur notre Dieu,

R). C'est juste et nécessaire.

**I**L est vraiment juste et nécessaire<sup>2</sup>, c'est notre devoir et c'est notre salut<sup>3</sup>, de vous rendre grâces toujours et partout, Seigneur<sup>4</sup>, Père saint, Dieu éternel et tout-puissant, par le Christ notre Seigneur.

N. B. — Cette traduction se réfère, pour le texte, à : *Le canon de la messe romaine, édition critique*, par Dom B. BOTTE, Louvain, 1935. Les notes qui suivent n'ont pas pour but d'expliquer les rites de la messe, ni même de faire l'histoire du texte du canon. Elles visent seulement à justifier la traduction proposée.

1. Dans la conception néo-testamentaire de l'homme, l'esprit est ce par quoi l'homme est capable de participer à l'Esprit de Dieu. Le français, comme le grec et le latin, a adopté la tournure hébraïque : « Et avec ton esprit. »

2. *Dignum* et *justum* sont ici synonymes. On a cherché à les rendre par deux termes à peu près synonymes.

3. La traduction facile « salutaire » ne rendrait pas le sens de *salutare*, parce que « salutaire » ne signifie que « bienfaisant », tandis que *salutaris*, en latin chrétien, a une signification très riche. C'est même la forme neutre de cet adjectif qui exprime l'idée de salut (éternel) dans la langue biblique et chez les premiers auteurs chrétiens.

4. Comprendre *Domine, sancte Pater, omnipotens aeternus Deus*.

Par lui les Anges louent votre souveraineté, les Dominations l'adorent, les Puissances la révèrent, les Cieux et les Armées des Cieux avec les bienheureux Séraphins la célèbrent, unis dans une même allégresse. A leurs chants nous vous prions de laisser se joindre nos voix pour proclamer<sup>5</sup> dans une humble louange :

**S**AINTE, saint, saint est le Seigneur, Dieu des forces célestes<sup>6</sup>, le ciel et la terre sont remplis de votre gloire. Hosanna au plus haut des cieux. Béni celui qui vient au nom du Seigneur. Hosanna au plus haut des cieux.

**P**ÈRE très bon, nous vous prions<sup>7</sup> humblement, par Jésus-Christ votre Fils, notre Seigneur, et nous vous demandons d'accepter et de bénir ces dons, ces présents, ces offrandes saintes et sans tache.

Nous vous les offrons d'abord pour votre sainte Église

5. *Dicentes* : tournure dont, sous l'influence de la Bible, l'usage s'est beaucoup étendu en latin pour introduire une citation. Le mot est nécessaire ici pour introduire le *Sanctus*, sinon il n'y aurait pas de forme verbale. Comme nous en avons employé une (proclamer), le *dicentes*, qui n'a guère plus de valeur qu'un signe de ponctuation, peut fort bien être remplacé par un double point. L'infinitif « proclamer », qui remplace *dicentes* dans sa fonction verbale, répond à *confessione* = reconnaissance, proclamation. Mais ce mot a pris dans la langue chrétienne la nuance particulière de louange. L'idée de *confiteri*, contenue dans *confessio*, a donc été décomposée en : « proclamer dans une louange ».

6. Dans l'Ancien Testament, l'épithète divine *Jahvé Seba'ot* a toute une histoire. Dans la liturgie de la messe, les « armées » sont principalement, semble-t-il, celles des anges, mais l'expression garde un sens cosmique. Nous avons cru ne pas devoir conserver *Sabaoth*, qui ne s'est implanté qu'à moitié en latin et pas du tout en français.

7. Nous omettons *igitur* qui, dans le latin du IV<sup>e</sup> siècle, n'est pas plus fort que le grec δέ.

catholique<sup>8</sup> : daignez, à travers le monde entier, lui donner la paix, la protéger, la rassembler dans l'unité<sup>9</sup> et la gouverner<sup>10</sup>, en union avec votre serviteur notre pape..., avec notre évêque..., et avec tous ceux qui, fidèles à la vraie doctrine, ont la garde<sup>11</sup> de la foi catholique et apostolique.

**S**OUVENEZ-VOUS, Seigneur, de vos serviteurs et de vos servantes<sup>12</sup>... et de tous ceux qui nous entourent : vous connaissez leur foi, vous avez éprouvé leur

8. Dès le III<sup>e</sup> siècle, « catholique » n'évoque plus directement « universel ». Il qualifie la « Grande Église » et ce qui la concerne, par opposition aux sectes. Il comporte une note doctrinale (orthodoxe) qui ne serait pas rendue par « universelle ». Il ne faut pas oublier non plus que *catholicus* n'est qu'une transcription du grec.

9. *Adunare* signifie « rassembler » plutôt qu'« unifier ». C'est l'idée, familière à la Bible et aux Pères, de la *vocatio gentium* : toutes les nations sont appelées à faire partie du peuple de Dieu, de l'Église.

10. Peut-être « *una cum...* » se rapporte-t-il seulement à *regere*. Dans ce cas, il faudrait supprimer la virgule.

11. A première vue, il semblerait que ce dernier membre désigne tous les fidèles qui ont la vraie foi. Mais le contexte et l'étude de l'expression ont montré qu'il s'agit des évêques orthodoxes qui ont charge de la pureté de la foi. On a évité le mot orthodoxe, parce que, en dehors du langage spécifiquement théologique, il a perdu son sens originel et désigne une confession chrétienne déterminée. On a donc eu recours à une périphrase qui répond au sens que le terme avait au temps des Pères. *Orthodoxis* est renforcé et précisé par la locution qui suit : les adjectifs *catholicae, apostolicae*, précisent quelle est cette saine doctrine; le terme de *cultor* indique la fonction des évêques orthodoxes, gardiens de la vraie foi. L'idée que les évêques doivent répandre la vraie foi est étrangère au contexte, et il ne faut pas presser la métaphore du *cultor*, qui est assez usée. *Colere*, dont *cultor* est la forme nominale d'agent, signifie simplement « s'occuper de », « avoir soin de ».

12. Bien que *famulus* et *familia* soient de même racine, il s'est établi une différence de sens dans leur emploi dès l'époque classique. *Familia* désigne tout ce qui appartient à un homme libre,

attachement<sup>13</sup>. Nous vous offrons pour eux, ou ils vous offrent eux-mêmes<sup>14</sup>, ce sacrifice de louange<sup>15</sup> pour eux et pour tous les leurs : afin d'obtenir la rédemption de leur âme, la sécurité et le salut dont ils ont l'espérance; et ils vous adressent leurs prières<sup>15</sup>, à vous, Dieu éternel, vivant et vrai<sup>16</sup>.

**U**NIS dans une même communion<sup>17</sup>, nous vénérons d'abord la mémoire de la glorieuse Marie toujours vierge, mère de notre Dieu et Seigneur Jésus-Christ, puis de vos bienheureux Apôtres et Martyrs, Pierre et Paul, André, Jacques, Jean, Thomas, Jacques, Philippe, Barthélemy, Matthieu, Simon et Jude, Lin, Clet, Clément, Sixte, Corneille, Cyprien, Laurent, Chrysogone, Jean et Paul, Côme et Damien, — et de tous vos Saints. Par leurs mérites et leurs prières, accordez-nous en toute occasion le secours de votre force et de votre protection. Par le Christ<sup>18</sup> notre Seigneur. Amen.

personnes et biens. Enfants, affranchis, esclaves font partie de la *familia*. Mais le terme de *famulus* n'est jamais appliqué aux enfants : il désigne toujours les serviteurs.

13. La *fides* et la *devotio* chrétiennes sont la persévérance dans la foi et la *metanoïa* baptismales. *Devotio* a pris un sens beaucoup plus général qu'en latin classique.

14. *Pro quibus tibi offerimus, vel* apparaît au IX<sup>e</sup> siècle, lorsque l'offrande se fait plus rare et que les messes pour les défunts se multiplient.

15. *Qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis... tibi reddunt vota sua*. Cf. psaume XLIX, 14 : *Immola Deo sacrificium laudis et redde altissimo vota tua*, et psaume CXV, 14. Au IV<sup>e</sup> siècle, *vota* est devenu synonyme de *preces* ou *oratio*.

16. Cf. I Thess., I, 19.

17. Nous prenons *communicantes* au sens absolu. Il s'agit de la communion des saints, dont le moment majeur ici-bas et le sacrement est la communion au sacrifice eucharistique.

18. Nous ne sommes pas arrivés à rendre la précision de *per eundem Christum* : le même Christ, qui est correct en français classique, a un sens beaucoup plus fort.

Voici donc l'offrande que nous vous présentons, nous vos serviteurs<sup>19</sup> et avec nous votre famille entière, acceptez-la<sup>20</sup>, Seigneur, avec bienveillance<sup>21</sup>; disposez dans votre paix les jours de notre vie, veuillez nous arracher à l'éternelle damnation et nous compter au nombre<sup>22</sup> de vos élus. Par le Christ notre Seigneur. Amen.

Cette offrande, daignez, vous, notre Dieu<sup>23</sup>, la bénir<sup>24</sup>, l'accepter et l'approuver pleinement, la rendre parfaite et digne de vous plaire; et<sup>25</sup> qu'elle

19. Ceux qui sont à votre service, le clergé, tandis que *famuli* désigne l'ensemble des chrétiens (cf. note 12).

20. L'impératif suffit à rendre la valeur de *quaesumus*, qui est très faible.

21. *Placatus* a un sens plus large et plus faible qu'en latin classique.

22. On songe tout naturellement à la grande scène du jugement dernier dans Matth., xxv. Il ne semble pas cependant que l'auteur de cette partie de la prière, — saint Grégoire probablement, — ait voulu insister sur ce rapprochement par l'emploi du mot *grex*. Ce mot n'est pas employé dans le récit évangélique, et son usage, très étendu dans la langue classique, a usé la métaphore. Il ne signifie pas plus que réunion, groupe, société. Le mot troupeau, qui a gardé son sens fort, ne semblerait pas exact ici.

23. L'euphonie nous a contraints d'ajouter *notre*.

24. Parmi les cinq adjectifs accumulés ici, les trois premiers désignent une action divine reçue par l'oblation (sens passif), et les deux derniers une qualité résultant de cette action. Dans l'ancienne rédaction du canon (IV<sup>e</sup> s.), *rationabilis* veut encore dire « offrande spirituelle ». Dans le texte actuel, remanié au V<sup>e</sup> siècle, on ne voit pas bien si ce sens subsiste ou s'il a été complètement perdu de vue et submergé par un contexte juridique. Dans cette dernière hypothèse, il faudrait comprendre *rationabilis* dans le sens de « valide, conforme à toutes les règles ». La traduction « parfaite » rend ce sens : une oblation parfaite est celle qui répond à toutes les exigences. Mais, de plus, cette traduction a l'avantage de ne pas urger ce que le mot « valide » aurait de trop juridique et permet de se rapprocher du sens ancien. Cf. *excursus* sur « rationabilem », pp. 47 ss.

25. *Ut* a ici un sens consécutif, avec peut-être aussi une nuance finale.

devienne ainsi pour nous le Corps et le Sang de votre Fils bien-aimé, notre Seigneur Jésus-Christ.

**C**ELUI-CI<sup>26</sup>, la veille de sa Passion, prit du pain dans ses mains saintes et adorables<sup>27</sup>, les yeux levés au ciel<sup>28</sup> vers vous, Dieu son Père tout-puissant, vous rendant grâces, il bénit ce pain, le rompit et le donna à ses disciples en disant : « Prenez et mangez-en tous, car ceci est mon corps. »

De même, après le repas, il prit ce précieux calice<sup>29</sup> dans ses mains saintes et adorables, vous rendit grâces encore, le bénit et le donna à ses disciples en disant : « Prenez et buvez-en tous, car ceci est le calice de mon sang, le sang de l'alliance nouvelle et éternelle, — le mystère de la foi<sup>30</sup>, — qui sera versé pour vous et pour la multitude des hommes<sup>31</sup> en rémission des péchés. Toutes les fois que vous ferez ceci, vous le ferez en mémoire de moi. »

**C'**EST pourquoi, Seigneur, en mémoire de la bienheureuse passion du Christ votre Fils, notre Seigneur, de sa résurrection du séjour des morts<sup>32</sup> et aussi

26. Dans toutes les liturgies, le récit de l'institution eucharistique repose sur une tradition indépendante des évangiles. En même temps qu'on enrichissait ce récit de diverses circonstances, on a cherché à en rendre symétriques les deux parties et à les rapprocher des textes évangéliques. Cf. Matth., xxvi, 26 s.; Luc, xxii, 19 s.; I Cor., ii, 25 s.

27. *Venerabilis* a une valeur admirative et religieuse.

28. Cf. Joan., vi, 5.

29. Cf. Psaume xxii, 5.

30. Cette expression, empruntée à saint Paul (I Tim., iii, 9), est à comprendre dans son sens paulinien : l'Eucharistie est le mystère de la foi, c'est-à-dire qu'elle contient et révèle toute l'économie du salut.

31. Le mot araméen que le latin traduit par *multi* signifie également « tous » : c'est ici son sens.

32. Les *infern* ne sont pas l'enfer au sens de la théologie plus

de son ascension dans la gloire des cieux<sup>33</sup>, nous vos serviteurs<sup>34</sup>, et avec nous votre peuple saint, nous présentons à votre souveraine Majesté, — offrande choisie<sup>35</sup> parmi les biens que vous nous avez donnés, — la victime parfaite, la victime sainte, la victime sans tache, le pain sacré de la vie éternelle et le calice de l'éternel salut<sup>36</sup>.

**S**UR ces offrandes, daignez jeter un regard favorable et bienveillant; acceptez-les comme vous avez bien voulu accepter les présents de votre serviteur Abel le Juste<sup>37</sup>, le sacrifice d'Abraham; le père de notre race<sup>38</sup>, et celui de Melchisédech, votre souverain prêtre, offrande sainte, sacrifice sans tache<sup>39</sup>.

**N**OUS vous en supplions, Dieu tout-puissant, faites porter ces offrandes par les mains de votre saint ange<sup>40</sup>. là-haut, sur votre autel, en présence de

récente, mais le schéol des Juifs, où le Christ est allé délivrer les justes de l'ancienne alliance.

33. La *gloriosa ascensio* est la prise de possession par le Christ de sa gloire éternelle. Le mot français « glorieux » ne serait pas adéquat à la richesse de la *δόξα* biblique.

34. Le clergé. Cf. note 19.

35. Cette incise, très en relief, équivaut au *τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν* des liturgies grecques (cf. I Chron., xxix, 14).

36. *Aeternus* et *perpetuus* ont ici le même sens. Comparer *calicem salutis* avec le Psaume cxv, 13.

37. « Le Juste » : c'est un véritable nom que le Christ donne à Abel dans l'évangile (Matth., xxiii, 35).

38. Abraham est l'ancêtre du peuple juif, à la fois famille et race, mais « ceux-là sont fils d'Abraham qui sont de la foi » (Gal., iii, 7).

39. Les mots *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam* ont été ajoutés par saint Léon pour affirmer contre les Manichéens la valeur du sacrifice de Melchisédech. Les termes choisis font entrevoir au delà de ce sacrifice celui du Christ, dont il est la figure.

40. Il s'agit bien ici d'un ange et non du Christ ou du Saint-

votre divine Majesté. Et quand nous recevrons, en communiant<sup>41</sup> ici à l'autel<sup>42</sup>, le Corps et le Sang infiniment saints de votre Fils, puissions-nous tous être comblés<sup>43</sup> des grâces et des bénédictions du ciel. Par le Christ notre Seigneur. Amen.

**S**OUVENEZ-VOUS aussi, Seigneur, de vos serviteurs et de vos servantes... qui sont partis avant nous, marqués du sceau de la foi<sup>44</sup>, et qui dorment du sommeil de la paix<sup>45</sup>. A ceux-là, Seigneur, ainsi qu'à tous ceux qui reposent dans le Christ, accordez, nous vous en supplions, le séjour du bonheur<sup>46</sup>, de la lumière et de la paix. Par le Christ notre Seigneur. Amen.

**A**nous aussi pécheurs, vos serviteurs<sup>47</sup>, qui mettons notre confiance dans votre infinie miséricorde, daignez accorder une place dans la communauté

Esprit. L'ancien Canon romain avait *per manus angelorum tuorum*.

41. Cf. I Cor., x, 18 : « Qui edunt hostias participes (κοινωνοί) sunt altaris. » Communier n'a pas ici le sens du geste liturgique, il signifie « avoir part à », « prendre sa part de », « participer ».

42. L'autel terrestre est l'image de l'autel céleste, il s'identifie en quelque sorte à lui.

43. On remarquera que l'adjectif *omni*, avant *benedictione*, n'a pas été traduit, pour éviter une répétition « tous... tout », peu gracieuse en français. C'est pourquoi on a choisi un verbe intensif (comblé), plus fort que *repleri* latin.

44. Le baptême.

45. Ici, dit la rubrique, le célébrant « joint les mains et prie un instant pour les défunts pour lesquels il a l'intention de prier ».

46. Déjà, dans la langue commune, *refrigerium*, *refrigerare* ont une extension qui fait oublier la métaphore primitive : c'est non seulement rafraîchir, mais recréer, restaurer. Dans la langue chrétienne, il est employé métaphoriquement pour désigner le bonheur du ciel, par opposition aux supplices de l'enfer. Il ajoute quelque chose de positif à l'idée de repos.

47. Il ne s'agit pas seulement du clergé, mais de toute l'assemblée des vivants (cf. note 12).

de vos saints Apôtres et Martyrs<sup>48</sup>, avec Jean, Étienne, Matthias, Barnabé, Ignace, Alexandre, Marcellin, Pierre, Félicité, Perpétue, Agathe, Lucie, Agnès, Cécile, Anastasie, et avec tous vos Saints. Pour nous admettre en leur compagnie, ne pesez pas la valeur<sup>49</sup> de nos actes, mais accordez-nous largement votre pardon. Par le Christ notre Seigneur.

**P**AR lui, Seigneur, vous ne cessez de créer tous ces biens<sup>50</sup> et vous les sanctifiez, vous leur donnez vie et vous les bénissez pour nous en faire don.

**P**AR lui, avec lui, en lui, vous recevez, Dieu Père tout-puissant, dans l'unité du Saint-Esprit<sup>51</sup>, tout hon-

48. Après la mention du collège apostolique et de la généralité des martyrs, on nomme quelques-uns d'entre eux.

49. Comme le verbe français mériter, *meritum* est un mot dont la valeur peut être déterminée par le contexte, mais qui par lui-même est neutre et peut le rester, comme dans notre contexte. On peut mériter une peine ou une récompense, mais on peut aussi ne pas savoir ce que quelqu'un mérite. L'emploi du mot mérite, dans la traduction, aurait faussé le sens de la demande : que Dieu ne nous admette pas dans la société de ses saints par une sentence judiciaire, mais par un acte de miséricorde.

50. Il est possible qu'il faille comprendre *bona* comme un attribut de *creas* : « Vous créez bonnes toutes ces choses » (cf. Gen., 1). D'autre part, on ne voit pas bien si *haec omnia* désigne les espèces consacrées ou les objets qu'en certaines circonstances on bénissait à ce moment-là.

51. La traduction n'est que le décalque du latin. Elle s'imposait ici, parce que seule elle garde l'imprécision de l'original et laisse le champ libre aux diverses interprétations proposées. Dès le VI<sup>e</sup> siècle, l'expression paraissait obscure (Fulgence de Ruspe). On l'a interprétée dans le sens que l'Esprit est le lien entre le Père et le Fils (dans l'Esprit-Saint qui vous unit); mais c'est là un commentaire de théologie augustinienne qui ne s'impose pas. L'expression peut simplement insister sur le fait que le Père et le Fils n'ont qu'un seul Esprit. La traduction ne doit pas être

neur et toute gloire, dans tous les siècles des siècles<sup>52</sup>.

R). Amen.

**P**RIONS. Éclairés par le commandement du Sauveur<sup>53</sup> et formés par l'enseignement d'un Dieu, nous osons dire :

**N**OTRE Père...

**D**ÉLIVREZ-NOUS, Seigneur<sup>54</sup>, de tous les maux passés, présents et à venir, et par l'intercession de la bienheureuse et glorieuse Marie, mère de Dieu, toujours vierge, de vos bienheureux apôtres Pierre et Paul et André et de tous les Saints, daignez nous accorder la paix en notre temps<sup>55</sup>; qu'avec le soutien de votre miséricorde nous soyons à jamais délivrés du péché et préservés de toute sorte de troubles.

Par notre Seigneur Jésus-Christ votre Fils, qui, étant Dieu, vit et règne avec vous en l'unité du Saint-Esprit<sup>56</sup> dans tous les siècles des siècles. Amen.

La paix du Seigneur soit toujours avec vous.

R). Et avec votre esprit.

plus claire que le texte, et nous avons préféré garder une traduction qui ne présume pas de l'interprétation. Celle du P. J. Jungmann (dans l'union produite par l'Esprit-Saint = dans l'Église) ne paraît pas défendable. Cf. *excursus*, pp. 49-50.

52. Tournure biblique.

53. *Salutaribus* équivaut ici à *Salvatoris* (cf. note 3), *divina* à *Dei*. Nous avons traduit ce dernier mot par l'expression « d'un Dieu », parce que, dans un contexte chrétien, elle désigne exclusivement Dieu incarné.

54. *Quaesumus* est rendu par l'impératif (cf. note 20).

55. La *pax romana* était l'unité de l'empire. La paix chrétienne dépasse celle de la cité temporelle : elle englobe la paix de l'âme, la paix dans l'Église, la paix eschatologique.

56. Cf. la note 51 et l'*excursus* correspondant, p. 49.

## « RATIONABILEM »

L'énumération *benedictam, ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque*, n'est pas à prendre comme un groupe homogène de termes qui ont tous la même fonction. Les trois premiers désignent une action divine et ont valeur de proposition adjectivale (*quae a te sit benedicta, adscripta, rata*), les deux derniers désignent une qualité qui résulte de cette action divine et sont complément attributif (*fac hanc oblationem... rationabilem acceptabilemque*).

## 1) Point de vue stylistique.

Le style oratoire a une préférence pour les groupements par trois, souvent en asyndeton :

*dona, munera, sacrificia ;*  
*angeli, dominationes, potestates ;*  
*hostiam puram, h. sanctam, h. immaculatam ;*  
*locum refrigerii, lucis et pacis.*

De plus, je crois que dans les énumérations de plus de deux membres, *que* est tombé en désuétude. On ne le trouve que pour relier deux membres :

*caeli caelorumque virtutes ac beata seraphim ;*  
*meritis precibusque concedas ;*  
*placatus accipias diesque... disponas... atque iubeas ;*  
*famulorum famularumque tuarum et omnium.*

Les énumérations de plus de deux membres, si elles ne sont pas en asyndeton, se terminent par *et* :

*pacificare, custodire, adunare et regere ;*  
*beatorum apostolorum... et omnium sanctorum ;*  
*locum refrigerii lucis et pacis ;*  
*creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis.*

J'ai l'impression que *que* ne sert pas à terminer une énumération de cinq termes, mais à joindre *rationabilem* et *acceptabilem*.

## 2) Forme grammaticale.

La distinction entre les formes en *tus* et celles en *bilis* tend à

s'atténuer. On peut employer à peu près indifféremment *acceptus* et *acceptabilis*. Mais la juxtaposition des formes peut fort bien souligner la nuance : le rapprochement *ratam rationabilem* invite à chercher une nuance, si les deux mots sont de sens analogue. Or, dans ce cas, *rationabilis* est moins fort que *ratus*, ce qui est très curieux : il est anormal de dire qu'elle est *rationabilis* après avoir dit que l'oblation est *rata*.

D'autre part, le groupement de trois formes en *tus* et de deux en *bilis* nous invite à séparer les deux groupes.

### 3) *Les signes de croix.*

Il est impossible de faire remonter la tradition des signes de croix au delà du VII<sup>e</sup> siècle (Zacharie), et les manuscrits ne sont pas unanimes. Cependant, il est caractéristique qu'on ait compris que trois termes seulement exprimaient une action divine : *benedictam, adscriptam, ratam*.

### 4) *L'objection, c'est le sens de « rationabilis ».*

Mlle Mohrmann a montré que le sens primitif, qui se retrouve encore chez Ambroise et chez l'Ambrosiaster, avait disparu depuis saint Léon pour céder la place à « raisonnable ».

Il y aurait, je crois, certaines nuances à apporter ici.

Tout d'abord un terme peut avoir évolué dans la langue parlée, tout en restant compréhensible dans son sens primitif, quand on le rencontre dans un texte littéraire. Nous n'employons plus libetin dans le même sens que Bossuet, mais nous comprenons encore ce qu'il veut dire.

En second lieu, je ne sais pas si l'évolution est aussi radicale que le suppose Mlle Mohrmann. *Ratio* n'a pas encore au V<sup>e</sup> siècle le sens de raison discursive, par opposition à *intellectus*. Dieu est la *summa ratio* : nous ne pouvons pas traduire la suprême raison, mais la suprême intelligence. Sac. Léon. :

*Cum sis summa ratio nosque rationales effeceris* (136, 26).

*Tuae rationis imaginem mundanis regionibus constitutam... non desinis fovere* (117, 7).

*Nos quidem tamquam homines divini sensus et summae rationis ignari* (121, 20).

Ce serait fausser le sens de traduire *rationabilis* par raisonnable, ou logique dans bien des contextes : *rationabilis creatura, rationabilis natura, rationabiles voluntates*. Dans certains contextes, je traduirais hardiment par spirituel, par exemple Léon. :

*Te tota mente diligamus et omnes homines rationabili diligamus affectu* (57, 18).

Par contre, *rationabilis* = approuvé est absolument inconnu des textes liturgiques.

Je ne suis donc pas persuadé que le rédacteur du V<sup>e</sup> siècle était incapable de comprendre le texte d'Ambroise et qu'il en a changé le sens.

## « IN UNITATE SPIRITUS SANCTI »

Que signifie exactement cette formule que nous avons dans la doxologie du canon de la messe et dans la conclusion des oraisons ? Il est bien difficile de le dire. La seule étude parue sur ce problème est celle du P. J. Jungmann<sup>1</sup>, et il m'est impossible de souscrire à ses conclusions. On peut résumer ainsi l'explication du savant jésuite : 1) La formule appartient primitivement à la doxologie du canon et elle n'a été étendue que plus tard à la conclusion des oraisons. 2) Dans le canon, la formule *in unitate Spiritus Sancti* signifie l'union produite dans l'Église par l'Esprit-Saint et répond exactement à la formule *in Ecclesia* de l'anaphore d'Hippolyte. La doxologie n'est donc pas à proprement parler trinitaire, mais christologique. Il s'agit de la gloire rendue au Père par le Christ dans l'Église, dont l'union est l'œuvre de l'Esprit-Saint. 3) Dans la conclusion des oraisons, la formule devrait s'entendre encore dans un sens analogue, mais il s'agirait de l'Église du ciel.

Tout me paraît précaire dans cette théorie, malgré l'autorité de l'auteur en matière liturgique. Tout d'abord l'interprétation de la conclusion des oraisons est évidemment forcée. Si le sens *in unitate Spiritus Sancti* = *in Ecclesia* est primitif, il est clair qu'on ne le comprenait plus quand on a introduit la formule dans la conclusion des oraisons. Mais rien ne prouve que cette formule ait appartenu primitivement à la seule doxologie du canon. Les attestations pour la conclusion des oraisons sont aussi anciennes, sinon plus anciennes, que celles du canon. Que la doxologie du Canon romain soit purement christologique, c'est plus que contestable. Dom Casel a maintenu contre le P. Jungmann son caractère trinitaire<sup>2</sup>, et cela me paraît évident. Il y a un vice de méthode à interpréter cette doxologie d'après celle de l'anaphore d'Hippolyte. Entre les deux, il y a bien des intermédiaires, et les

1. *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Munster, 1925, p. 151. *Missarum Sollemnia*, Vienne, 1948, t. II, p. 321.

2. *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 7 (1927), p. 181.

deux ou trois siècles qui séparent l'époque d'Hippolyte de celle où le texte de notre canon a été fixé ont été marqués par les controverses trinitaires. Qu'on se rappelle, en particulier, la lutte des Pères orthodoxes en faveur de la formule « avec l'Esprit-Saint », au lieu de l'expression traditionnelle à laquelle les ariens voulaient s'en tenir « dans l'Esprit-Saint ». Il serait surprenant que la doxologie romaine ne soit pas aussi trinitaire que toutes les autres.

A mon grand regret, je ne puis donc me rallier à cette interprétation. Si je dis « à mon grand regret », ce n'est pas là simple formule de politesse. C'est que personne n'a proposé jusqu'à présent d'explication satisfaisante, et je ne cache pas mon embarras. Les hommes compétents que j'ai consultés m'ont avoué qu'ils ne s'étaient jamais posé la question et qu'ils n'avaient pas de réponse à me donner.

Je me suis donc livré à une enquête personnelle dont je donnerai ici les résultats principaux. Naturellement, je ne prétends pas avoir lu tous les textes, et je serai très heureux de voir mon enquête complétée et corrigée par d'autres.

Tout d'abord, la formule est exclusivement latine. Elle n'a pas de parallèle dans les rites orientaux, où l'on voit alterner « dans l'Esprit-Saint » et « avec l'Esprit-Saint ». En Occident, elle n'est pas primitive : la première attestation — encore douteuse d'ailleurs — est de 420. Mais, d'autre part, elle s'est propagée partout, sauf dans la liturgie espagnole. Quand on voit alterner, dans un même livre liturgique, la formule *in unitate Spiritus Sancti* avec *cum Spiritu Sancto*, c'est évidemment celle-ci qui est primitive. Elle est d'ailleurs abondamment attestée dès le IV<sup>e</sup> siècle, par exemple chez saint Hilaire et saint Ambroise.

Peut-on préciser la date d'apparition ou du moins de diffusion de la formule? Nous avons des points de repère pour Rome et l'Afrique. A Rome, elle est inconnue de saint Léon, mais elle est devenue normale chez saint Grégoire<sup>3</sup>. Elle fait donc son apparition entre 460 et 590. En Afrique, elle est inconnue de saint Augustin, mais elle est en usage *per universas pene Africae regiones*, au début du VI<sup>e</sup> siècle, au témoignage du diacre Ferrand<sup>4</sup>. La période de diffusion couvre donc la seconde moitié du

3. Chez saint Léon, seul le Sermon 73, 4, a la formule *in unitate*, dans les éditions imprimées; mais le *Vatic.* 3835 et le manuscrit de Vérone ont *Cum Deo Patre omnipotente et Spiritu Sancto*, ce qui est conforme aux autres doxologies de saint Léon. Chez saint Grégoire, au contraire, la formule *in unitate* revient régulièrement aux homélie. Elle est d'ailleurs attestée au Canon de la messe, dans la doxologie et dans la conclusion du *Libera nos*.

4. Dans la tradition manuscrite de saint Augustin la formule *in*

V<sup>e</sup> siècle, du moins en Afrique; mais il est probable qu'il en est de même à Rome. Dans d'autres Églises, cependant, la formule peut être plus ancienne. La première attestation, à laquelle j'ai fait allusion plus haut, se trouve dans Gaudentius de Brescia<sup>5</sup>. Comme il s'agit d'un sermon prononcé au premier anniversaire de son sacre, il est daté très exactement de 420. On peut se demander si ce témoignage est bien sûr, car il s'agit d'un texte isolé. Plus tard, Gaudentius revient à la formule *cum Patre et Spiritu Sancto*<sup>6</sup>. En faveur de l'authenticité, on peut faire valoir que les deux classes de manuscrits qui ont conservé le sermon sont d'accord sur ce point et que le contexte est trop différent de la doxologie classique pour qu'il y ait faute mécanique, comme c'est souvent le cas. Je pencherais plutôt pour l'authenticité. Après Gaudentius, la formule apparaît plusieurs fois chez saint Pierre Chrysologue (433-450), bien que ce ne soit pas sa doxologie normale<sup>7</sup>. Elle est rare aussi chez Maxime de Turin (430-465)<sup>8</sup>. Si l'on tient compte de l'ensemble des faits, on peut dire que la formule fait son apparition vers 420-430 et qu'elle se répand rapidement dans tout l'Occident, sauf en Espagne, dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle. Il semble probable que le lieu d'origine est une Église d'Italie. En tout cas, elle est née à une époque où la lutte antiarienne est très vive. Cela a son importance pour l'interprétation.

Pour notre consolation, cette formule qui nous paraît obscure l'était déjà au début du VI<sup>e</sup> siècle. La lettre de Ferrand à Fulgence de Ruspe et la réponse de celui-ci nous montrent l'embarras de ces deux hommes. Pourquoi, demande Ferrand, l'É-

*unitate* ne vient qu'une fois, à ma connaissance, dans le Sermon 34, 9, à la fin de la prière *Conversi ad Dominum*, que les manuscrits n'indiquent généralement que par son *incipit*. Les Mauristes notent que cette prière manque dans le manuscrit de saint Germain. Nous trouvons une autre formule de *Conversi* dans le Sermon 362, mais sans mention de l'Esprit-Saint. Une autre est conservée par saint Césaire, Sermon 148 (éd. MORIN, p. 575), avec *cum Patre et Spiritu Sancto*. On notera que Césaire n'emploie pas une seule fois *in unitate*, mais toujours *cum Patre et (cum) Spiritu Sancto*. Cela confirme le fait que saint Augustin ignorait la formule, car Césaire a subi fortement l'influence d'Augustin, qu'il copie abondamment. Cela semble indiquer aussi que la formule a pénétré en Gaule plus tard qu'en Italie et en Afrique. Pour la lettre de Ferrand, cf. *P. L.*, 65, 393.

5. *Tract. 16*, 12, *C.S.E.L.*, 68, p. 140.

6. *Tract. 1*, 26, *ibid.*, p. 23.

7. Sermon 128, *P. L.*, 52, 555; Sermon 148, *ibid.*, p. 598. Le contexte, assez différent de la doxologie classique, semble garantir l'authenticité de la formule.

8. Sermon 107, *P. L.*, 57, p. 746. Pour l'Homélie 34, *ibid.*, p. 298, la doxologie ne se trouve que dans le *Vatic.* 1267 (XII<sup>e</sup> s.) et elle est plus que suspecte.

glise catholique a-t-elle coutume d'employer cette formule dans presque toutes les régions de l'Afrique : « *Tamquam solus Filius cum Patre possideat regnum, in unitate scilicet Spiritus Sancti, ut regnantes adunare, non simul regnare intimetur*<sup>9</sup> » ? La réponse de Fulgence s'inspire de la théorie augustinienne de la Trinité, en montrant que l'Esprit-Saint, étant l'amour mutuel du Père et du Fils, les unit dans une même essence. Ferrand comprend donc « dans l'unité (qui leur vient) de l'Esprit-Saint », et il juge que cette formule ne rend pas justice à l'Esprit-Saint en l'excluant de la gloire qui revient au Père et au Fils. Fulgence, sans corriger son interprétation grammaticale, essaie d'expliquer par la théologie augustinienne comment la formule exprime correctement le dogme trinitaire. Je crois que tous les deux sont dans l'erreur.

Tout d'abord, il est certain qu'avant *in unitate Spiritus Sancti* les formules analogues avaient bien clairement *cum Spiritu Sancto* et que la tradition antérieure unissait l'Esprit-Saint au Père et au Fils dans la doxologie. Il est invraisemblable qu'on ait songé à atténuer cette égalité de l'Esprit avec les autres Personnes divines au début du V<sup>e</sup> siècle. Il est bien plus probable qu'on a eu l'intention, au contraire, de l'accentuer. D'autre part, il n'y a aucune raison de faire intervenir ici la théologie augustinienne, puisque la formule n'est probablement pas originaire d'Afrique. Nous avons d'ailleurs un témoin, antérieur à Fulgence et beaucoup plus proche des origines de la formule, qui suggère une autre interprétation. Il s'agit d'Arnoûbe le Jeune. Nous trouvons chez lui la curieuse formule : « *Per ipsum Dominum nostrum Iesum Christum qui regnat in unitate Patris et Spiritus Sancti in saecula saeculorum*<sup>10</sup>. » *In unitate* ne peut vouloir dire ici que « en union avec » ou, plus exactement encore, « dans l'unité (qu'il a) avec le Père et l'Esprit-Saint ». Cette interprétation est soutenue par d'autres passages où nous trouvons la formule « *qui regnat cum Patre et Spiritu Sancto in unitate deitatis*<sup>11</sup> », qui revient plusieurs fois. Dans l'interprétation de Ferrand, *in unitate* était un recul par rapport à la formule *cum Spiritu Sancto*, pour laquelle les Pères orthodoxes avaient bataillé. Dans l'esprit d'Arnoûbe, c'est au contraire une affirmation plus catégorique. *In unitate* rend à la fois *cum Spiritu* et *in Spiritu*, marquant l'union intime des personnes divines. Le terme <sup>9</sup>*d'unitas*,

9. P. L., 65, p. 393.

10. *In ps.* 35, P. L., 53, p. 373.

11. *In ps.* 37 (p. 378); *In ps.* 64 (p. 414); *In ps.* 118 (p. 514); *In ps.* 124 (p. 527); *In ps.* 135 (p. 140). Voir aussi *In ps.* 65 (p. 403) : « *Per quem et cum quo tibi Deo Patri cum Spiritu Sancto est una divinitas ante omnia...* »

à ce moment des controverses trinitaires, évoque plutôt l'idée de l'unité de l'essence divine que la théologie particulière de saint Augustin. C'est une réponse à l'accusation de trithéisme.

Il faut tenir compte aussi d'une raison de stylistique qui a pu avoir son influence sur la diffusion, sinon sur l'origine de la formule. Comparons la formule que nous trouvons dans le Sacramentaire gélasien et dans le grégorien, aux grandes oraisons du vendredi saint.

Gél.

Agnoscant Deum verum et unicum Filium eius Iesum Christum Dominum nostrum cum quo vivit et regnat Deus in unitate Spiritus Sancti<sup>12</sup>.

Grég. Berg.

Convertantur ad Deum verum et unicum Filium eius Iesum Christum Deum ac Dominum nostrum cum quo vivit et regnat cum spiritu sancto [Deus]<sup>13</sup>.

Il ne semble pas douteux que le grégorien, soutenu par le Sacramentaire de Bergame, n'ait ici la leçon la plus ancienne. Mais la répétition *cum quo... cum Spiritu Sancto* n'était vraiment pas très élégante. On comprend qu'on ait préféré une périphrase à cette répétition. Mais cette raison stylistique n'explique qu'imparfaitement l'origine de la formule. Il faut y voir une intention théologique. On a voulu traduire à la fois *cum Spiritu Sancto*, pour associer l'Esprit-Saint à la gloire rendue au Père et au Fils, et *in Spiritu Sancto*, pour affirmer l'union intime des Personnes divines dans une seule et même essence.

Je ne sais si tout le monde sera satisfait de cette explication. Si quelqu'un veut faire une enquête plus approfondie du problème, je m'en réjouirai. Bien que j'aie compulsé un grand nombre de documents liturgiques, patristiques et hagiographiques, je n'ai pas la prétention d'avoir épuisé le sujet. Si quelque jeune docteur en quête d'un sujet de thèse veut aborder celui-ci, il y a ample matière. En attendant, je ne puis que donner les conclusions auxquelles mon enquête a abouti.

B. BOTTE, O. S. B.

<sup>12</sup>. Gélasien, éd. WILSON, p. 77. Notons qu'à d'autres endroits le gélasien a *cum Patre et Spiritu Sancto*, dans des formules qui sont spécifiquement romaines, par exemple la *Denuntiatio pro scrutinio*, p. 45. Dans le léonien, la formule *in unitate* vient une seule fois (éd. FELTOE, p. 129), mais dans un texte qui est manifestement un supplément et est écrit d'une autre main.

<sup>13</sup>. Grégorien, éd. WILSON, p. 53. Le Sacramentaire de Bergame a le même texte, mais sans *Deus*, cf. *Codex Bergomense sacramentorum*, Solesmes, 1900, p. 65. Les manuscrits du grégorien ne sont d'ailleurs pas d'accord sur la place de *Deus*. Le mot n'est sans doute pas primitif.