

QUELQUES DIFFICULTÉS DANS LA TRADUCTION DE L'ORDINAIRE DE LA MESSE

par le P. Rinaldo FALSINI, o. f. m.

BIEN que l'expression « Ordinaire de la messe » désigne toutes les prières, les chants, et les textes de la messe, dans notre rapport nous examinerons seulement les textes pour lesquels la langue vivante est autorisée.

Et nous en traiterons en relation avec les difficultés particulières que présente leur traduction.

Nous présenterons des exemples concrets, et précisément les plus connus et les plus discutés, ce qui donnera à ce rapport le caractère d'une série de problèmes et d'exemples plus que d'un enseignement positif.

I

DIFFICULTÉS GÉNÉRALES OU POSITION DU PROBLÈME

Les difficultés pour traduire l'Ordinaire de la messe proviennent d'une double raison : de la nature et de l'importance de l'Ordinaire, et en outre, de l'application des principes de traduction.

1. NATURE ET IMPORTANCE DE L'ORDINAIRE.

L'Ordinaire de la messe, comme le mot même le suggère, est un texte employé de façon habituelle, constante, quoti-

dienne. Aucun formulaire liturgique ne revient avec une fréquence pareille. Il est familier à tous les fidèles, qui y trouvent le moyen d'exprimer leur commune prière et de manifester leur participation au sacrifice eucharistique. Son utilité pastorale est donc considérable.

L'Ordinaire est réservé à la messe, c'est-à-dire à l'acte fondamental du culte chrétien, mais certaines formules reviennent dans toutes les autres actions liturgiques. Le soin ou la négligence mis à les traduire aura donc des répercussions positives ou négatives sur toute la liturgie. Certaines expressions seront la base, l'ossature des nouvelles langues liturgiques. D'où l'importance liturgique et culturelle de leur exacte traduction.

L'Ordinaire contient en outre des textes très antiques et qui se sont conservés substantiellement inchangés dans toute la tradition chrétienne. Avec eux ont prié des générations entières, sur toute la surface de la terre. Un tel patrimoine sacré mérite respect et vénération.

Certaines formules, en outre, surtout celles que nous examinerons, appartiennent à tous les rites, occidentaux et orientaux, et quelques-unes même au culte protestant. Il est nécessaire que leur traduction ne brise ni ne détende le lien d'unité qui rassemble dans la prière tous les chrétiens sans exception.

En même temps que des textes développés, comme le Gloria et le Credo, on rencontre des formules brèves, concises, de simples acclamations, qui ont une puissance particulière d'expression et d'impression dans l'âme des fidèles, un caractère typiquement sacré, qui ne peut être abandonné ni atténué.

Il s'agit toutefois d'un texte composé de formules qui n'ont pas la même origine et ne jouissent pas toutes de la même vénérable antiquité. Certaines sont d'origine biblique, soit dans leur formulation soit par leur contenu, d'autres sont propres à la langue grecque ou à la langue latine. Par suite, il est nécessaire de donner à chaque formule sa valeur exacte.

Ces brèves remarques suffisent pour mettre en évidence la délicatesse et le soin qu'exige la traduction de l'Ordinaire.

2. APPLICATION DES PRINCIPES DE TRADUCTION.

La traduction des textes liturgiques doit suivre quelques principes généraux, sur lesquels on constate une certaine

convergence des opinions¹. On peut les résumer ainsi : fidélité historique, valeur œcuménique, fidélité au texte liturgique, caractère populaire de la traduction.

Mais l'application concrète de ces principes pose des problèmes délicats qui parfois seront résolus cas par cas.

a) Fidélité historique.

Pour les lectures bibliques et pour certains textes sacramentels, on a pourvu dans les années passées à leur traduction dans les langues modernes. En revanche, c'est seulement dans ces derniers mois que la traduction de l'Ordinaire, le texte parmi les plus sacrés et les plus chers au peuple chrétien, a été approuvée par le Concile œcuménique et est entrée en vigueur dans toute l'Eglise, pour la première fois.

Mais le fait n'est pas absolument nouveau. En effet, le passage de la langue grecque à la langue latine, accompli au 4^e siècle pour le rite romain et, dans les rites orientaux, des langues originales dans les langues modernes, avait eu pour objet direct certaines formules de l'Ordinaire de la messe, comme par exemple : *Amen, Et cum spiritu tuo, Gloria in excelsis, Sanctus*, etc. Il existe donc un précédent historique, pour lointain qu'il soit, que l'on ne peut ignorer complètement. L'expérience du passé doit nous servir d'enseignement et d'orientation.

C'est de là que dérive le principe de la fidélité ou de la continuité historique : les nouvelles traductions devront progresser, autant que possible, dans la ligne des traductions anciennes, ou tout au moins devront en tenir compte et s'en inspirer.

Du reste, le respect de la tradition est une des normes établies par la Constitution conciliaire sur la liturgie (art. 23).

b) Valeur œcuménique de la traduction.

Le climat œcuménique dans lequel nous a introduits le 2^e Concile du Vatican nous oblige à traiter avec beaucoup

1. B. BOTTE, *Principes de traduction*, in BOTTE-MOHRMANN, *L'Ordinaire de la Messe, texte critique, traduction et études*, Paris-Louvain 1953, p. 49-54; A.-M. ROCQUET, *Problèmes des traductions liturgiques*, in *Etudes*, 109 (1965), pp. 369-379; R. FALSINI, *L'Ordinario della Messa, criteri di traduzione*, in *Rivista di pastorale liturgica*, 11 (1965), pp. 344-350; M. MORGANTI, *L'Italiano nella Messa, Osservazioni sulla lingua liturgica e commento alla traduzione dell'Ordinario*, Milan 1965. Cf. *Les Chants de l'Ordinaire*, in *Eglise qui chante*, n. 63-64, 1965.

de circonspection l'Ordinaire de la messe. Les mots, les formules, les acclamations tels que : « *Amen, Alleluia, Et cum spiritu tuo, etc.* » qui se rencontrent dans tous les rites, même chez les frères séparés, pourront probablement être gardés dans leur intégrité et dans leur sens plein, de même qu'ils se sont conservés dans les autres rites.

Il s'agit d'un fond commun, biblique ou du moins très ancien et peut-être apostolique, d'un point de rencontre dans la prière qui impose les plus grands égards et la plus délicate attention.

c) Fidélité au texte liturgique.

La Constitution conciliaire précise que la traduction doit se faire d'après le texte liturgique latin (art. 36, 4). Ce principe, toutefois, ne peut être observé ni d'une façon absolue ni d'une façon uniforme.

En effet, d'une part nous avons des textes bibliques, et d'autre part des textes d'origine grecque et latine.

Quant aux textes bibliques, il convient de distinguer entre les expressions strictement bibliques et les expressions proprement sémitiques comme, par exemple, les formules « *Agnus Dei* » et « *Deus Sabaoth* ». Dans le premier cas la fidélité au texte biblique ne fait pas de doute, tandis que dans le second cas se présente la possibilité d'une adaptation à la mentalité moderne et à la culture des différents peuples.

Mais il reste encore un problème : la fidélité doit-elle s'attacher au texte biblique original ou au texte liturgique, surtout quand celui-ci offre une interprétation divergente et peut-être inexacte, comme dans les formules : « *Ad Deum qui laetificat iuventutem meam* », « *in terra pax hominibus bonae voluntatis* » ? Si l'interprétation liturgique apparaît inexacte, le texte original semble préférable. En tout cas, les textes seront étudiés et rendus un par un.

d) Caractère populaire de la traduction.

Puisque l'emploi des langues modernes dans la liturgie a été suggéré par le désir pastoral de favoriser le peuple chrétien (cf. *Const.*, art. 36), il est naturel que la traduction soit accessible à tous les fidèles.

En ce qui nous concerne, il faut en particulier tenir

compte du fait que les textes de l'Ordinaire appartiennent par priorité à l'assemblée (acclamations, réponses, chants) et qu'ils sont employés par elle avec une grande fréquence. Les fidèles doivent se trouver à leur aise dans les formulaires qui expriment leur prière et leur foi, ils doivent être aidés à entrer dans le mystère de la célébration.

Mais le caractère populaire de la traduction peut rencontrer deux écueils : que les textes en langue vulgaire perdent leur contenu doctrinal et leur valeur sacrée, et que leur emploi fréquent les rende trop communs et par suite inacceptables.

Il y a des termes techniques, des expressions traditionnelles, des images bibliques qui ne peuvent être rendus accessibles sans être dépouillés de leur force expressive, de leur valeur doctrinale. Les difficultés de compréhension ne pourront être surmontées que par une catéchèse adéquate.

En outre, un texte fréquemment répété se fatigue à l'usage, devient moins incisif, encourt le péril de ne pas favoriser le climat de prière, peut perdre son caractère sacré, comme par exemple si, à « *Et cum spiritu tuo* » on substitue « *tecum* ». Aussi, dans le choix d'une version, il convient de prévoir même cet inconvénient et de ne pas se laisser séduire, sur une première impression, par la beauté d'une phrase. La popularité recherchée à tout prix peut comporter de graves conséquences.

Il est donc nécessaire de réagir contre la tentation de vider les textes de leur contenu et de leur valeur permanente pour les rendre populaires et agréables à tous les fidèles. Nos formules sont destinées à être un aliment spirituel, et la traduction ne doit pas empêcher mais favoriser cette finalité qui est la leur.

II

PROBLÈMES PARTICULIERS DE LA TRADUCTION

La considération des problèmes généraux de la traduction de l'Ordinaire nous permet maintenant de résoudre plus facilement les difficultés spécifiques que nous rencontrons.

Comme nous l'avons déjà dit, nous trouvons dans l'Ordinaire des expressions hébraïques, grecques et latines. Les locutions latines sont tantôt d'origine proprement latine, et tantôt d'origine hébraïque ou grecque. Pour plus de clarté

nous suivrons cette classification, en traitant à part le dialogue de la Préface et le Sanctus.

1. TEXTES HÉBRAÏQUES.

Trois mots viennent directement de la langue hébraïque et sont passés sans être traduits dans toutes les liturgies. Ce sont les mots : « *Amen, Alleluia, Hosanna* ».

Saint Jérôme, dans la lettre 26 à Marcella, explique ce fait en observant que ni les Septante ni les Apôtres n'ont fait d'innovations pour ne pas scandaliser les Hébreux convertis qui connaissaient ces expressions, et depuis elles sont restées telles quelles. Et il rapporte l'opinion d'Origène selon laquelle certains mots « à cause du caractère propre de chaque langue ne peuvent avoir la même résonance dans d'autres langues que dans leur langue originelle; et il vaut beaucoup mieux les laisser sans les traduire que de diminuer leur force par la traduction² ».

Et saint Augustin écrit, en traitant explicitement de nos trois mots : « Quoique ce soient des mots hébreux non traduits, nous en trouvons souvent dans les livres, comme *Amen, Alleluia, Raca* et *Hosanna*, et peut-être d'autres : c'est en partie à cause de leur origine très sainte. On aurait pu sans doute les traduire; on a respecté leur antiquité, comme pour *Amen* et *Alleluia*. Mais pour d'autres, on pense qu'on n'aurait pas pu les faire passer dans une autre langue, comme les deux autres que nous avons cités. Il y a en effet des mots, dans certaines langues, qui ne peuvent pas passer par traduction dans la pratique d'une autre langue. Et cela arrive surtout pour les interjections, parce qu'elles signifiaient plutôt un mouvement de l'âme qu'un élément de pensée³. »

a) *Amen*⁴.

Venu de la racine 'mn (qui signifie être ferme, solide, sûr), le mot « *Amen* » exprime une idée fondamentale de

2. *Ep.* 26, in P.L. 22, 430.

3. *De doctrina chr.*, II, 11, in P.L. 34, 42-43.

4. J. CECCHETTI, *L'Amen nella Scrittura e nella Liturgia*, Città del Vaticano 1942; ID., *Amen*, in *Enciclopedia Cattolica*, t. 1, Città del Vaticano 1948, t. 1, col. 1030-1032; H. SCHLIER, *Amen*, in *Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, col. 339-341; G.-M. BEHLER, *L'Amen*, in *La Vie Spirituelle* 47 (1965), pp. 545-562.

sécurité et de vérité. Chez les Hébreux, il était employé comme acclamation religieuse et comme profession de louange en réponse à une doxologie (cf. 1 Chr 16, 36; Ne 8, 6). C'est ainsi qu'il se trouve à la fin des quatre premiers livres du Psautier. Dans le culte synagogal, c'était la réponse du peuple à chacune des louanges prononcées par le célébrant : dire « *Amen* » à la fin de la prière, c'était s'associer à celle-ci.

Saint Jérôme observe que les Septante traduisent généralement par *genoito* (sous leur influence, la Vulgate a *fiat, fiat* dans les psaumes), une fois par *alèthôs*, et ailleurs ils conservent « *Amen* »; tandis qu'Aquila traduit par *pepistômenôs* (*fideliter*), Symmaque conserve « *Amen* »⁵.

Dans le Nouveau Testament, l'*Amen* se rencontre comme acclamation liturgique du culte chrétien (1 Co 14, 16; 2 Co 1, 20; Ap 5, 14 le transporte dans le culte céleste). Les doxologies chrétiennes se terminent par « *Amen* » dans un sens d'affirmation, de confirmation (Ap 1, 7; Rm 1, 25; 15, 35, etc.)

L'*Amen* est passé ensuite dans toutes les liturgies sans être traduit, en devenant un mot propre du vocabulaire chrétien, avec la signification de confirmation, de ratification. Saint Jérôme écrit : « *Amen* signifie le consentement de l'auditeur, et il est le sceau de la vérité⁶. »

Et saint Augustin explique ainsi l'absence de traduction : « Sans doute, *Amen* signifie : « vrai »; cependant il n'a pas été traduit, alors qu'on aurait pu dire : vraiment je vous le dis. Ni le traducteur grec n'a osé le faire, ni le traducteur latin, car ce mot *Amen* n'est ni grec ni latin, mais hébreu. Il est demeuré ainsi, il n'a pas été traduit pour être honoré par le voile du secret : non pas afin qu'il fût annulé, mais pour éviter qu'il ne dégénère en étant dénudé⁷. »

Les Pères commentent abondamment les deux *Amen* originaux et principaux de la messe : celui qui conclut la doxologie du canon et celui de la communion. Et ils en prennent occasion pour expliquer sa signification, qui demeure toujours celle de « souscrire, affirmer la vérité⁸ ».

C'est seulement dans les derniers siècles, dans l'usage

5. In Is. 65, 16, in P.L. 24, 642; Ep. 26, in P.L. 22, 430.

6. In Gal. 6, 18, in P.L. 26, 438.

7. Tract. 41 in Io, 3, in P.L. 35, 1694.

8. J. CECCHETTI, *op. cit.*, pp. 17-18; P.-TH. CAMELOT, *Un texte de Tertullien sur l'Amen de la Communion*, in *La Maison-Dieu* 79 (1964), pp. 108-113; M. HUFTIER, *Corpus Christi, Amen*, in *La Vie Spirituelle* 46 (1964), pp. 477-501.

extra-liturgique des langues néo-latines, que l'Amen a été traduit avec une signification de souhait, d'espérance, de désir : qu'il en soit ainsi, *cosi sia*, ainsi soit-il⁹.

Mot commun aux Hébreux, aux chrétiens de tous rites, aux musulmans eux-mêmes, l'*Amen* est une des paroles les plus répandues dans le monde, un des mots les plus chers et les plus sacrés de toute la tradition liturgique.

Tous les motifs concourent à conserver inchangé ce terme : fidélité au texte biblique, continuité historique et œcuménique, signification profonde, pratiquement impossible à traduire.

b) *Alleluia*¹⁰.

L'*Alleluia* se compose de deux mots hébreux : « Hallelu-Jah », qui signifient : « Louez le Seigneur ». Employé comme acclamation religieuse de jubilation valant par soi-même dans le culte hellénistique (Tob 13, 18; 1 Mac 7, 13), il est passé avec la valeur d'une petite doxologie ou d'un chant antiphonique dans la liturgie chrétienne.

Aussi bien que l'Amen, il a été accueilli par toutes les liturgies sans aucune traduction : « *Amen* et *Alleluia* se disent sans changement en toute langue », écrit Marius Victorinus¹¹. Saint Augustin nous a laissé divers sermons de commentaire sur l'*Alleluia*¹².

c) *Hosanna*¹³.

Hosanna est composé également de deux mots hébreux : « hoshiah-nna » et a la signification de « salut, donne le salut ». La signification originelle s'est atténuée avec l'usage et le mot est devenu une exclamation de joie et de souhait, semblable à notre « Vive... ! »

Il provient du Psaume 118, 25 à travers le Nouveau Testament : les évangiles citent ce verset et l'interprètent dans le sens messianique en référence à l'entrée de Jésus à Jérusalem.

9. B. BOTTE, *Amen*, in *L'Ordinaire*, etc., pp. 97-104.

10. J. CECCHETTI, *Alleluia*, in *Enciclopedia Cattolica*, t. 1, Città del Vaticano 1948, col. 899-900; F. BÜCHSEL, *Alleluia*, in *Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, col. 264.

11. *Adv. Arium* 2, 9, in P.L. 8, 1092.

12. Cf. *Serm.* 254, 255, 256, etc., in P.L. 38, 1171 ss.

13. A. PENNA, *Osanna*, in *Encicl. Catt.* t. 9, Città del Vaticano 1952, col. 398 : cf. *La Bible et la Messe*, in *Evangelio*, 52, pp. 47-48.

salem (Mt 21, 9; Mc 11, 9-10; Jn 12, 13; Lc 19, 38 ne rapporte pas le mot hébreu). Le mot « hosanna », correction de l'hébraïque « hosianna » passe dans la liturgie comme une acclamation populaire : « hosanna », en latin, comme en grec.

Saint Jérôme écrit à ce propos : « Quant au mot *hosanna*, parce qu'on ne pouvait pas le faire passer en grec, comme nous voyons que cela s'est produit pour *Alleluia*, *Amen* et plusieurs autres mots, on a gardé l'hébreu lui-même, en disant *hosanna*¹⁴. »

Il est souverainement convenable que ces trois mots hébreux, communs à toutes les liturgies, soient conservés dans leur langue originelle. Si leur conservation cause une certaine difficulté, saint Jérôme nous avertit que « il convient davantage de peiner un peu pour la vérité, et d'adapter son oreille à une langue exotique, plutôt que de donner un sens faux à partir d'une langue qu'on ignore¹⁵ ».

2. TEXTES GRECS : KYRIE ELEISON.

La seule formule grecque de l'Ordinaire de la messe est « *Kyrie eleison* ». Elle apparaît pour la première fois en Orient à la fin du 4^e siècle comme réponse des fidèles à une prière litanique¹⁶ et elle est reçue dans la messe romaine aux 5^e-6^e siècles¹⁷.

Il semble qu'elle soit d'usage préchrétien, païen. A l'époque de Ptolémée, le titre de *kurios* était réservé à certaines divinités; puis il fut attribué aux empereurs romains, de Néron à Vespasien : il fut considéré dans la période hellénistique comme un titre plus noble que le *dominus* latin¹⁸.

Mais son entrée dans la liturgie s'est certainement produite sous l'influence biblique de la version des Septante. Le nom de *kurios* traduit le nom ineffable de Yahvé du texte hébreu, qui avait été remplacé dans l'usage liturgique par le terme d'Adonai. Dans le Nouveau Testament, le

14. *Ep.* 20, 5, in P.L. 22, 378.

15. *Ibid.*, 379.

16. A. FRANCESCHINI-R. WEBER, *Itinerarium Egeriae*, 24, 5, in *Corpus Christianorum*, t. 175 (Excerptum), p. 68 : « Et diacono dicente singularum nomina semper pisinni plurimi stant respondentem semper : Kyrie eleison, quod dicimus nos : miserere Domine. »

17. B. CAPELLE, *Le Kyrie de la Messe et le pape Gélase*, in *Travaux liturgiques*, t. 2, Louvain 1962, pp. 116-134.

18. A. QUACQUARELLI, *Retorica e Liturgia antenicensa*, Roma 1960, p. 248.

titre de *kurios* est adressé au Christ, en référence à sa divinité.

Le mot grec « *eleison* » (transcription de *eleeson*) traduit l'hébreu « *hannenou* », connexe avec le nom divin; il appelle l'attention sur l'amour généreux du Seigneur, jaillissant de sa faveur.

L'invocation « *Kyrie eleison* », qui revient jusqu'à sept fois dans le psautier, se retrouve dans l'Évangile sur les lèvres de ceux qui s'adressent au Seigneur pour implorer sa pitié, avec une âme pleine de foi et de confiance : *kyrie, eleeson mou ton huion*, dit à Jésus le père de l'épileptique (Mt 17, 15); *eleeson me, kyrie*, dit la Cananéenne (Mt 15, 24); *kyrie, eleeson hèmas*, disent les deux aveugles de Jéricho (Mt 20, 30-31).

C'est donc un cri qui fait appel à la miséricorde de Jésus-Christ, révélateur de l'amour de Dieu. Ensuite le passage fut facile de « *Kyrie* » à « *Christe eleison* ».

Le « *Kyrie eleison* » est entré dans la liturgie latine directement à partir de la liturgie grecque, sans traduction. Dans les liturgies orientales, tantôt il a été traduit et tantôt il a été conservé en grec; ainsi dans le rite syriaque¹⁹. Dans le premier formulaire ancien de la Prière universelle du rite ambrosien, il a été conservé en grec, tandis que dans le second formulaire il fut traduit et développé : « *Precamur te, Domine miserere.* » De même dans les formulaires irlandais et celtiques.

Dans la messe ambrosienne actuelle, la triple invocation « *Kyrie eleison* » est restée en grec à la fin du *Gloria*, après l'évangile et à la conclusion. Mais dans presque toutes les langues modernes la formule « *Kyrie eleison* » a été traduite pour des motifs pastoraux, c'est-à-dire pour la rendre accessible à tous les fidèles.

Toutefois on peut discuter de l'opportunité de sa traduction. En effet, contre la traduction nous avons la tradition romaine, l'usage antique et quasi universel, le lien avec l'Orient, la difficulté de rendre correctement la formule, surtout le mot *kurios*. Il serait donc convenable d'employer concurremment la formule originelle grecque, et une traduction populaire.

19. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1953, p. 85.

3. TEXTES LATINS.

Parmi les textes latins, les uns sont d'origine romaine comme l'*Ite missa est* et la monition *Praeceptis salutaribus*, tandis que le plus grand nombre ont une origine biblique ou hellénistique.

a) *Ite Missa est.*

Il s'agit d'une formule par laquelle les fidèles sont congédiés à la fin de la célébration. La formule est typiquement romaine et était employée aussi dans les assemblées profanes. Une formule de congé existe aussi dans certains rites orientaux et dans le rite ambrosien.

On a beaucoup discuté sur la signification de « *Missa* », et on en a donné des significations diverses, voire contradictoires. La signification de « *missa* » semble être celle de « *dimissio* »²⁰, renvoi. Mais il est certain que le mot a servi et sert encore à désigner la célébration eucharistique.

Ce fait (sens original et sens passé dans l'usage) a suggéré diverses traductions²¹. Cela semble plus que légitime, et il ne paraît pas opportun de traduire l'expression de façon littérale. Mais il est nécessaire de trouver une formule adaptée au tempérament des différents peuples et qui garde autant que possible un contenu religieux et sacré.

b) *Gloria in excelsis Deo.*

C'est l'hymne liturgique le plus ancien et le plus connu de toutes les liturgies, soit dans la messe, soit dans l'office²².

Dans la traduction du « *Gloria* » se présente une difficulté particulière à propos de la phrase « *et in terra pax hominibus bonae voluntatis* ».

Le commencement du « *Gloria* » est repris au chant des

20. B. BOTTE, *Ite Missa est*, in *L'Ordinaire*, etc., pp. 145-149.

21. Cf. *Notitiae*, 6, p. 191.

22. B. BOTTE, *L'hymnographie en Orient et en Occident*, in *Bulletin du Comité des Etudes* 5 (1961), pp. 5-20.

anges à Bethléem, selon l'évangile de saint Luc (2, 24), dont le texte latin correspond au texte grec le mieux fondé : « *Gloria in altissimis Dei, et in terra pax hominibus bonae voluntatis.* » Il faut noter cependant que certains manuscrits, beaucoup de versions et tous les Pères grecs distinguent trois membres dans la phrase : « *Gloria in altissimis Deo, et in terra pax, hominibus bona voluntas.* » La question ne concerne pas tant le fait qu'il y ait deux ou trois membres que le terme « *bonae voluntatis* » (*eudokia*). Les manuscrits, les Pères et les exégètes sont d'accord pour reconnaître un sens objectif à la locution « *bonae voluntatis* ». C'est-à-dire que celle-ci se rapporte à Dieu et non aux hommes; on ne doit pas comprendre que « les hommes ont une bonne volonté », mais qu'ils sont l'objet de la bienveillance divine, c'est-à-dire qu'ils sont aimés de Dieu²³.

Il y a deux sources du texte du « *Gloria* » : le *Codex Alexandrinus* et les *Constitutions Apostoliques*. Les sources, comme tous les textes orientaux, ont toujours le nominatif : *eudokia (bona voluntas)*, et par conséquent divisent le texte initial en trois membres.

Tous les textes orientaux ont maintenu le texte des sources : donc la disposition ternaire et « *bona voluntas* » au nominatif.

Les latins ont cependant corrigé le texte originel « *bona voluntas* » en « *bonae voluntatis* », sous l'influence de la traduction du texte de l'Évangile²⁴.

Les traductions actuelles sont d'accord pour accepter la bipartition du « *textus receptus* », mais elles présentent des différences dans la traduction des mots « *bonae voluntatis* ». Certaines ont donné une signification objective à « *bonae voluntatis* », parce que c'est le sens biblique, le texte critique du « *Gloria* », et l'interprétation orientale, tandis que d'autres, sous l'influence de la signification de la phrase dans le langage commun, lui ont donné une signification subjective en attribuant aux hommes la « bonne volonté ».

Quelle solution est préférable ? Certainement la première, parce que plus vraie. La seconde en effet attribue un sens différent à la phrase évangélique et en outre lui confère un sens restrictif.

23. B. CAPELLE, *Le texte du Gloria in excelsis*, in *Travaux liturgiques*, t. 2, Louvain 1962, pp. 176-191.

24. B. BOTTE, *L'hymnographie*, etc., p. 8.

c) *Agnus Dei*.

Ce chant, destiné à accompagner la fraction du pain, a peut-être été introduit dans la messe romaine par le pape Sergius I^{er} (687-701), d'origine syriaque. Il s'agit en effet d'un élément oriental. Dans la tradition orientale, c'est l'usage d'appeler « agneau » le sacrifice eucharistique, et dans quelques rites, comme dans la prothèse du rite byzantin, se trouve l'invocation qui s'y rapporte chez nous²⁵.

La première partie de l'« *Agnus Dei* » est reprise littéralement de l'évangile de saint Jean; ce sont les mots avec lesquels le Baptiste présente Jésus : « *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi... ho airôn tèn hamartian* » (Jn 4, 29-36).

Il y a toutefois une différence : le texte évangélique dit : « le péché », et le texte liturgique : « les péchés ». Le singulier, cher à l'auteur du quatrième Évangile, a toutefois la valeur d'un pluriel et désigne la totalité des péchés que le Christ est venu enlever, c'est-à-dire tous les péchés qui se commettent dans ce monde pécheur.

Un autre problème est constitué par le verbe « *tollere* ». Le verbe grec, comme du reste le verbe latin, a un double sens : celui d'« enlever » et celui de « porter ». Les Pères latins et la tradition liturgique romaine ont préféré le sens d'« enlever », comme le montrent le « *Gloria* » et la Préface de Pâques : « *qui abstulit peccata mundi*²⁶ ».

La solution peut nous être donnée par le texte d'Isaïe où l'on parle du serviteur de Yahvé, comparé à un agneau, qui porte, qui prend sur lui les péchés du monde (Is 52, 13; 53, 11). Mais le verbe hébreu *nasa* lui aussi peut être compris dans les deux sens d'« enlever » et de « porter », bien que ce dernier soit plus conforme au contexte.

Toutefois on peut retenir que le serviteur porte sur lui nos péchés, les a endossés, a assumé les péchés qui accablent le monde, pour les enlever, pour les effacer. C'est l'idée de l'expiation, de la rédemption qui est en perspective²⁷.

En pratique, le traducteur peut tout simplement en rester au texte liturgique, et cette fidélité est même préférable, car elle ne contredit pas substantiellement le texte biblique

25. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée, op. cit.*, p. 97.

26. B. BOTTE-CH. MOHRMANN, *L'Ordinaire de la Messe, etc.*, p. 65.

27. *Ibid.*, p. 93.

originel, et elle respecte le sens traditionnel de la liturgie et des Pères.

d) Le dialogue de la Préface.

Le dialogue de la Préface se compose de trois membres : salut, exhortation à l'élévation spirituelle, invitation à l'action de grâce. Chacun comporte une intervention du président de l'assemblée et une réponse du peuple. Ce dialogue est uniforme avec son ordonnance tripartite, dans toutes les liturgies orientales et occidentales, et il remonte à la plus haute antiquité²⁸. Examinons ses parties l'une après l'autre.

1. Premier membre : la salutation *Dominus vobiscum* — Et cum spiritu tuo.

Ce salut revient plusieurs fois dans l'Ordinaire, mais celui qui précède la Préface est certainement le plus ancien et le plus important.

En Orient il se présente sous trois formes différentes. La première attestation du « *Dominus vobiscum* » avec la réponse « *Et cum spiritu tuo* » se trouve dans la Tradition apostolique d'Hippolyte : la formule est propre aux rites romain et ambrosien²⁹.

Sur l'origine et le sens du salut « *Dominus vobiscum* » une étude récente et documentée de van Unnik soulève des hypothèses nouvelles qui ébranlent sérieusement les opinions retenues comme sûres par tous les savants³⁰.

On estimait communément que le salut du célébrant « *Dominus vobiscum* » avait une origine biblique directe dans le passage de Ruth 2, 4 : Booz salue les moissonneurs en disant : « *Dominus vobiscum* », et ceux-ci répondaient : « *Benedicat tibi Dominus* »³¹.

En ce qui concerne la traduction, on avait proposé d'exprimer le verbe, sous-entendu en latin, par « est », en référence à la présence du Christ au milieu de ses fidèles (en ce cas le « *Dominus* » serait le Christ lui-même), comme

28. A. BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 92.

29. Cf. *Evangile*, n. 52, p. 24.

30. W. C. VAN UNNIK, *Dominus vobiscum : The Background of a Liturgical Formula*, in *New Testament Essays, Studies in memory of Th. W. Manson*, Manchester 1959, pp. 270-305.

31. Autres textes bibliques : Lc 1, 28; Rom. 15, 33; 2 Tim. 3, 16; Ep. 6, 13; 1 Th. 5, 23.

il découle de Mt 18, 20 et de la Constitution conciliaire sur la liturgie, art. 7. Toutefois le choix du verbe au subjonctif « *sit* » a prévalu, parce qu'il s'agit d'un salut fréquemment répété et surtout parce qu'on a tenu compte du salut parallèle « *Pax vobis* ».

La réponse « *Et cum spiritu tuo* » a trouvé les traducteurs divisés en deux groupes. Selon les uns, elle était entendue comme l'équivalent de « *tecum* »; il s'agirait d'une expression typiquement sémitique, tendant à indiquer la partie — ici, l'activité spirituelle — pour le tout. Selon les autres, la phrase n'est pas un sémitisme mais un paulinisme, c'est-à-dire une formule prégnante de la théologie paulinienne, selon laquelle le chrétien vit sous l'action du Saint-Esprit, et participe à la nature spirituelle du Christ, est un « spirituel », un « pneumatique ». En effet, la formule revient au moins quatre fois chez saint Paul, comme conclusion de ses lettres : 2 Tm 4, 22; Phil 25; Ga 6,18; Ph 4, 23.

En trois autres endroits il parle de « *gratia Domini Iesu Christi cum spiritu vestro* » : Phil 25; Ga 6, 18; Ph 4, 23.

Le même salut se trouve encore dans saint Paul changé en : « *gratia Domini Iesu Christi vobiscum* » (Rm 16, 20; 1 Co 16, 23-24; 2 Co 13, 13; Ep 6, 24; Col 4, 16; 1 Th 5, 28; 2 Th 3, 18; 1 Tm 6, 21; Ti 3, 15).

D'après cela il ne semble pas légitime de conclure à l'identité des deux expressions. La diversité des deux formules suppose une diversité de sens. Pour saint Paul « *spiritus* » est un des mots clés de sa théologie.

Il reste souvent impossible de décider si le mot « esprit » désigne l'esprit de Dieu ou celui de l'homme. « Cette ambiguïté, embarrassante pour un traducteur — note le P. Guillet — est une lumière pour la foi : elle est la preuve que l'Esprit de Dieu, lors même qu'il envahit l'esprit de l'homme et le transforme, lui laisse toute sa personnalité³². » L'Esprit définit en quelque sorte la nature du Christ ressuscité; et d'autre part le chrétien participe à la nature spirituelle du Christ, il est lui-même un seul esprit avec le Christ (1 Co 1, 17), un « pneumatique »³³.

Ainsi la locution « *et cum spiritu tuo* » chez saint Paul tend à désigner la nature spirituelle du chrétien, le fait qu'il vit désormais sous l'action de l'esprit du Christ. L'interpré-

32. J. GUILLET, *Esprit*, in *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris, 1962, pp. 312-313.

33. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1952, p. 223.

ter comme l'équivalent de « *tecum* » serait lui enlever son sens profond, qui lui est propre dans le contexte de la pensée paulinienne.

Par conséquent traduire comme s'il y avait « *tecum* » aboutirait à vider l'expression, à appauvrir gravement la formule : le mot « esprit » doit être conservé à tout prix. Cette position est sans aucun doute la plus fondée et la plus sûre, parce qu'elle correspond à la pensée patristique et à la tradition liturgique.

Saint Jean Chrysostome, commentant le passage de l'épître à Timothée, écrit : « Il n'a pas dit « *tecum* », mais « *et cum spiritu tuo* ». Double secours, celui de la grâce de l'Esprit et de Dieu qui nous aide. Et Dieu ne peut pas être avec nous d'une autre manière, si la grâce spirituelle n'est présente; en l'absence de la grâce, comment Dieu serait-il présent ³⁴ ? »

Et à propos de la phrase dans l'usage liturgique : « S'il n'y avait pas le Saint-Esprit, il n'y aurait pas de pasteurs ni de docteurs; car ceux-ci le sont par le Saint-Esprit, comme dit encore saint Paul : « Sur (le troupeau) c'est l'Esprit Saint qui vous a établis pasteurs et évêques » (Ac 20, 28). Vous voyez que cela aussi se fait par le Saint-Esprit. S'il n'y avait pas l'Esprit-Saint chez votre commun père et docteur, lorsque peu auparavant je suis monté à mon siège, vous n'auriez pas acclamé tous ensemble : « *Et cum spiritu tuo...* ». Par cette réponse, vous vous êtes remis en mémoire qu'il l'emporte sur moi, lui qui est présent; car les dons n'ont pas été offerts par une activité naturelle, mais c'est la grâce présente de l'Esprit, qui vole au-dessus de toutes choses, qui accomplit ce sacrifice ³⁵.

Dans les diverses liturgies où se rencontre notre formule de salut, la réponse « *et cum spiritu tuo* » a été conservée sous sa forme originelle ³⁶. En répondant « *et cum spiritu tuo* » au célébrant, les fidèles émettent une profession de foi en son ministère, en sa fonction charismatique qui se fonde sur l'Esprit Saint reçu dans l'ordination. Il s'agit d'une attestation sur la valeur spirituelle de l'action sacrée et sur le ministère spirituel du célébrant.

Van Unnik est aussi d'accord avec cette conclusion, car, en réfutant ceux qui considèrent la locution « *et cum spiritu tuo* » comme un sémitisme équivalant à « avec toi-

34. *In Ep. II Tim. hom. 10, 3*, in P.G. 62, 659.

35. *De sancta Pent. hom. 1, 4*, in P.G. 50, 548-549.

36. La liturgie malabare unit les deux phrases : les fidèles répondent au célébrant : « avec toi et avec ton esprit », cf. *Qurbana*, Roma 1960, p. 18.

même », il écrit : « *Moi* s'affirme sans aucune addition, mais d'après le témoignage de la linguistique, cette interprétation est très improbable, pour ne pas dire impossible. Si on avait employé *psuchè* (*nephes*), elle aurait été correcte, parce qu'elle indique souvent « lui-même », ou « la personne » dans les textes sémitiques; mais je ne connais pas un seul texte certain où *pneuma* (*ruah*) ait ce sens³⁷. »

Van Unnik observe avec raison que la réponse « *et cum spiritu tuo* », ainsi que le montre la conjonction « et », est liée au salut et forme avec lui un certain parallélisme. Après une analyse minutieuse des textes bibliques qui parlent de la présence de Dieu dans l'homme ou avec l'homme, van Unnik conclut que la phrase « *Dominus vobiscum* » ne dépend pas d'un texte biblique déterminé, mais est profondément enracinée dans la révélation biblique et dans la pensée des Pères Apostoliques.

Il s'agit d'une salutation exceptionnelle, déclarant que le Seigneur est réellement présent chez les fidèles. Et par « Seigneur » qui vise la manifestation de Dieu par le moyen de l'Esprit (cf. 2 Co 3, 17). La salutation affirme par conséquent la présence de l'Esprit de Dieu. « La réponse de l'assemblée est donc très à propos. Quand le ministre l'assure de la présence de l'Esprit, qui « est » avec elle, c'est-à-dire avec l'esprit des fidèles en tant que peuple chrétien, ceux-ci, à leur tour, l'assurent de la même assistance divine qui est avec son esprit, puisqu'il a un charisme spécial et qu'il a besoin d'être aidé en raison de sa tâche prophétique³⁸. »

Cette interprétation est appliquée par van Unnik au dialogue de la Préface et à la salutation qui précède l'Évangile. La théorie est alléchante et on ne peut la repousser par principe. Toutefois la fréquente répétition de cette salutation dans la messe fait supposer que sa signification s'est atténuée. Ainsi peut-on justifier la traduction : « Le Seigneur *soit* avec vous », mais la traduction « Le Seigneur *est* avec vous » semble avoir de bons motifs pour être acceptée.

2. Deuxième membre : l'exhortation *Sursum corda* — *Habemus ad Dominum*.

Ce deuxième membre du dialogue se trouve lui aussi en Orient sous trois formes diverses qui correspondent subs-

37. W. C. VAN UNNIK, *a. c.*, p. 273.

38. *Ibid.*, pp. 293-294.

tantiellement à la formule latine. La première *Anô tas kardias* est attestée par la catéchèse de saint Cyrille; la deuxième *Anô ton noun* se trouve dans les Constitutions Apostoliques; la troisième est un développement de la première : *Anô schômen tas kardias* ³⁹.

Notre texte « *sursum corda* » est attesté pour la première fois par la Tradition Apostolique d'Hippolyte : elle est propre à Rome et à Milan. En Afrique on trouve « *sursum corda* » et « *sursum cor* »; saint Cyprien ⁴⁰ et saint Augustin ⁴¹ la commentent abondamment. C'est seulement dans le rite mozarabe qu'on lit « *ures ad Dominum* ».

La phrase a certainement un antécédent dans le texte de saint Paul : « *Quae sursum sunt quaerite* » (Col 3, 1). Par ces mots il veut inviter les fidèles à se détacher des pensées terrestres, et à tenir leur esprit, leurs pensées, fixés en Dieu. Elle n'indique pas un mouvement vers le haut, mais plutôt la volonté de rester en haut par l'âme. Aussi la traduction « *inalziamo, élevons* », etc., semble s'écarter de la signification de la phrase.

Le mot « *cor* », comme « *mens* », est un terme propre au langage biblique et patristique : il indique l'activité spirituelle de l'homme, son intelligence, ses sentiments mêmes, c'est-à-dire la manière dont il entre en contact avec Dieu ⁴².

3. Troisième membre : l'invitation *Gratias agamus* — *Dignum et iustum est*.

La formule « *gratias agamus* » semble être d'origine juive : elle serait la traduction littérale de la formule prescrite par la Mischna.

Les prières eucharistiques de la Didachè et l'anaphore de la Tradition apostolique commencent par la simple invitation *eucharistômen*. *Eucharistein* équivaut à « remercier », mais sa signification plénière, typiquement chrétienne, est à rechercher dans les textes du Nouveau Testament ⁴³. L'invitation dispose clairement à l'action eucharistique et le mot sera ensuite repris par le célébrant dans la Préface. Il sera donc nécessaire d'avoir la même traduction dans les deux cas.

39. A. BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 94.

40. *De oratione communi*, 31, in P.L. n. 557.

41. *Sermo 6, 3*, in P.L. 46, 834-836.

42. R. FALSINI, *I Postcommuni del Sacramentario Leoniano*, Roma 1964, p. 84.

43. A. BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 53.

La réponse « *dignum et iustum* » est de la plus haute antiquité et d'usage universel. Son origine est à rechercher dans le monde hellénistique : en effet, elle était employée dans les assemblées populaires et dans la liturgie païenne. Il s'agit d'une véritable acclamation populaire par laquelle on ratifie une décision⁴⁴.

Les deux adjectifs peuvent être considérés comme synonymes; ils expriment la volonté de confirmer, d'approuver ce qui a été dit⁴⁵. Il n'est donc pas nécessaire de les traduire littéralement.

e) *Sanctus*.

Le « *Sanctus* » est un chant de louange et d'action de grâce, commun à toutes les liturgies, quoique avec une certaine diversité⁴⁶.

Il est composé d'un texte d'Isaïe (6, 3) avec deux petites variantes (dans le texte biblique manquent le mot *ciel* et l'adjectif *ta*) et d'un texte évangélique (Mc 11, 9-10).

Le problème spécifique qui se présente au traducteur est posé par la locution « *Deus Sabaoth* ».

L'histoire et la signification de l'expression ne sont ni sûres ni claires. Il semble que le titre de « Yahvé Sabaoth » était attribué originairement à Dieu en référence au sanctuaire de Silo (1 Sam 4, 4) et il n'est pas certain que sa signification exacte soit celle de « Yahvé des armées ». Il est plus probable que par les « armées » on doive entendre les anges ou les constellations célestes. En tout cas l'expression met en relief la majesté divine et sa domination suprême sur tout l'univers. Le nom de « *Sabaoth* » inclut donc l'idée de puissance sur la création⁴⁷.

L'histoire de la traduction de « *Deus Sabaoth* » est complexe et variée. De l'enquête exhaustive de O. Montevecchi⁴⁸, il résulte que les Septante ont traduit tantôt par *Kurios pantokrator* (180 fois), tantôt par *Kurios dunameôn* (27 fois); en certains cas ils ont gardé « *Sabaoth* » et en d'autres cas ils l'ont omis purement et simplement. Dans la liturgie grecque on rencontre seulement *pantokrator*.

La Vulgate en revanche traduit pas « *Deus exerci-*

44. *Ibid.*, p. 92.

45. B. BOTTE-CH. MOHRMANN, *L'Ordinaire*, etc., p. 74.

46. A. BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 99.

47. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1960, p. 136.

48. O. MONTEVECCHI, *Pantokrator*, in *Studi in onore di A. Calderini e R. Parini*, vol. 2, Milano 1957, pp. 401-432.

tuum » : la traduction a une saveur plutôt intellectuelle, due à l'intervention de saint Jérôme.

Dans la liturgie latine, excepté dans notre cas, on trouve constamment « *Deus* » ou « *Dominus omnipotens* » : ainsi dans le Gloria, dans les symboles et dans les oraisons.

Par conséquent il n'est pas nécessaire, et même il n'est pas opportun de garder le mot hébreu « *Sabaoth* ».

La traduction « Dieu de l'univers », comme dans les langues française et italienne, est historiquement nouvelle, mais exprime avec exactitude le sens du terme hébreu.

CONCLUSION.

Les exemples que nous avons signalés n'épuisent pas les nombreux problèmes que pose la traduction de l'Ordinaire de la messe. Il subsiste beaucoup d'autres cas que nous nous permettons simplement de signaler : dans les prières au pied de l'autel, le verset « *Ad Deum qui laetificat animam meam* » (Ps 42) diffère du texte original; dans le Gloria, la phrase « *in gloria Dei Patris* » décalque le texte paulinien « *in gloriam Patris* » (Ph 2, 11); dans le « *Domine, non sum dignus* », on a changé, par rapport au texte original « *puer* » en « *anima* », tandis qu'on a gardé « *tectum meum* »; on peut aussi rechercher le vrai sens de certaines expressions comme le « *vitam venturi saeculi* » du Credo, le « *Hosanna in excelsis* » du Sanctus, de la conclusion « *per omnia saecula saeculorum* », des mots « *gloria* », « *maiestatis* », etc.

Puisque chaque texte de l'Ordinaire a son histoire particulière, chacun doit être attentivement étudié et résolu en tenant compte des principes généraux de la traduction, qui sont, comme nous l'avons dit en commençant : référence au texte original, à l'usage liturgique, à l'interprétation traditionnelle, à l'utilité pastorale, à l'exactitude de la langue vivante.

La traduction de l'Ordinaire requiert donc, plus que tout autre texte liturgique, beaucoup de soin, de prudence et de compétence. Il convient d'avoir à sa disposition un groupe choisi d'experts dans le secteur biblique, liturgique, littéraire, historique et pastoral. Il lui reviendra d'opérer les retouches qu'une première traduction hâtive et un usage continu rendront utiles et nécessaires.

Mais, s'agissant d'un texte qui est commun à toute l'Eglise, il est souhaitable que l'on parvienne à une interprétation

uniforme et qu'on évite au maximum les interprétations discordantes, spécialement à l'intérieur de la même aire linguistique. Il semble donc utile de connaître les diverses traductions et de rechercher un effort commun pour atteindre à une même interprétation des formules les plus importantes et les plus discutées.

C'est à la bonne qualité de la traduction de l'Ordinaire que l'on jugera l'utilité de la langue vivante dans la liturgie et il en découlera de grands bénéfices pour la vie spirituelle du peuple chrétien.

La difficulté de certains textes, la permanence de certaines formes éloignées de notre mentalité moderne ne doivent pas impressionner. A cette difficulté il n'y a qu'un seul remède efficace, ancien et actuel : la catéchèse. Les Pères nous ont laissé de précieuses catéchèses sur l'« *Amen* », sur « *Corpus Christi* », sur « *Sursum corda* », sur l'« *Alleluia* », etc. La catéchèse sera cependant étendue à tous les textes de l'Ordinaire et sera fréquemment répétée.

Autrement la facilité de la traduction, voulue à tout prix, amènerait à une grave diminution du patrimoine traditionnel de prière et à un appauvrissement spirituel. Et c'est cela qu'il faut éviter de toutes nos forces.