

Le latin du canon romain

R.P. Jean-Christophe de Nadaï, O.P.¹

1. Introduction: la notion de style

On se propose ici de conduire une analyse stylistique du canon romain, dans le but d'en cerner le génie propre. On entendra par « style » la troisième des cinq parties de l'art oratoire, que les Anciens nommaient *elocutio*, c'est-à-dire, le choix des mots, la rédaction concrète du discours². Pour ce qui est en effet des première et deuxième parties de la rhétorique, *inventio* et *dispositio* (trouver quoi dire en fait d'idées et dans quel ordre), on observe une certaine conformité générale entre les prières eucharistiques qui ont cours dans les diverses aires de la chrétienté, avec des parentés de détails. Jungmann rappelle ainsi les liens du canon romain avec la tradition alexandrine. Il n'y a pas lieu non plus de parler des deux dernières parties : *actio* et *memoria* : l'action oratoire et la mémoire, puisque celle-là est codifiée en rubriques, et que le célébrant dispose d'un livre. Mais l'*elocutio* revêt aux yeux des anciens une importance dominante, par quoi le discours acquiert sa physionomie unique. Dans son traité l'*Orator*, Cicéron indique que l'*elocutio* est, à la lettre, ce qui fait l'*eloquentia*, cette « éloquence » qui est l'excellence de l'orateur et de son discours.

2. Une prose « solennelle » (Jungmann)

S'il y a une éloquence du canon romain, elle n'est donc pas sans doute caractéristique d'un auteur. Il s'agit d'un texte issu d'une histoire littéraire et donc sans doute de plusieurs mains. On sait ainsi que la section *Hanc igitur* « n'a reçu sa rédaction actuelle que de Grégoire le Grand »³. Cependant, cette intervention se fonde dans un ensemble présentant un ton, une couleur, d'une remarquable unité : unité qui, partant, n'a rien de personnelle, et que Jungmann rapporte à une tradition générale d'enseignement de la rhétorique : « Il faut se rappeler, écrit-

¹ Conférence prononcée lors du XIV^e Colloque du CIEL, Rome, 30 janvier 2025.

² Cf. Cicéron, *Orator*, XIX, 61.

³ Joseph-André JUNGSMANN, *Missarum solemnina. Explication génétique de la messe romaine*, t. 3, Aubier-Montaigne, (« Théologie », 21), Paris, 1954, p. 94.

il, que la prose solennelle qui caractérise le canon romain est le style qui se pratiquait dans les écoles de rhétorique à la fin de l'empire ».⁴

Il convient de se rappeler aussi que le propos des écoles de rhétorique, même dans un empire devenu chrétien, est sans doute différent de celui des écoles de théologie. La remarque de Jungmann est grosse, nous semble-t-il, d'une question touchant la pertinence du recours, pour rédiger une prière au Dieu d'Israël, à des techniques ayant pris leur essor hors la tradition biblique.

3. La question de l'éloquence chrétienne

Sans doute cette question est-elle de notre siècle. Elle naît de l'embarras éprouvé par certains devant une rhétorique jugée pompeuse dans sa déférence indiscreète à un Dieu qui nous engage avec lui à un commerce de charité, c'est-à-dire, d'amitié, commandant plus de simplicité. Aussi bien, ces traits « solennels » sont-ils d'autant plus sensibles dans la liturgie renouvelée, que le canon y est prononcé à haute voix. Ils sont pour beaucoup, plus encore que l'étendue supérieure de la 1^{ère} prière eucharistique, dans son abandon pratique aujourd'hui, en faveur des 2^e et 3^e prières, préférence justifiée par leur simplicité estimée plus biblique.

Mais ces raisons inclinant à l'actuelle désuétude du canon romain ne sont pas à rejeter d'emblée comme propres à nos modernes doctrinaires. Les débats émus aujourd'hui touchant la simplicité d'un style biblique délaissé par une tradition ultérieure se sont fait jour dès l'antiquité. De même que certains Pères de Nicée avaient pu souffrir impatiemment l'introduction dans l'exposé de la foi chrétienne d'un *homoousios* mobilisant des ressources philosophiques extra-scripturaires, la Révélation frapperait d'emblée de vanité les recherches trop humaines des savants, et congédierait dès l'abord l'art des rhéteurs, quand le Seigneur même a parlé. Or, le Dieu qui seul parle bien de Lui dans l'Écriture est aussi celui qui nous enseigne à prier, dans le livre des Psaumes et l'oraison dominicale ; de sorte que l'idée paraît devoir s'imposer, que l'autorité divine commande le mépris de tous ces artifices de langage, par quoi les humains tentent d'ordinaire de s'assurer l'audience de leurs semblables.

Aimons donc, aimons, Chrétiens, la simplicité de Jésus, aimons l'Évangile avec sa bassesse, aimons Paul dans son style rude [...] accoutumons-nous tellement à aimer Jésus-Christ tout seul dans la pureté naturelle de ses vérités toutes saintes, que nous

⁴ *Op. cit.*, p. 55.

voyions encore régner dans l'Église cette première simplicité qui a fait dire au divin Apôtre : « *Cum infirmor, tum potens sum* : Je suis puissant parce que je suis faible » ; mes discours sont forts parce qu'ils sont simples ; c'est leur simplicité innocente qui a confondu la sagesse humaine.⁵

Ces lignes de Bossuet, dans son Panégyrique de saint Paul, sont de 1657. Mais en 1661, dans son Sermon sur la Parole de Dieu, 1^{er} point, il nuança notablement cette doctrine. Après s'être de nouveau référé à saint Paul qui « enseigne aux prédicateurs qu'ils doivent s'étudier non à se faire renommer par l'éloquence mais à se rendre recommandables à la conscience des hommes par la manifestation de la vérité », puisque, tandis que « les oreilles sont flattées par la cadence et l'arrangement des paroles » – par quoi se signale, nous le verrons, notre canon romain – « l'imagination réjouie par la délicatesse des pensées, l'esprit persuadé quelquefois par la vraisemblance du raisonnement : la conscience veut la vérité »⁶ ; Bossuet, cependant, d'ajouter plus loin :

Que si vous voulez savoir maintenant quelle part peut avoir l'éloquence dans les discours chrétiens, saint Augustin vous dira qu'il ne lui est pas permis d'y paraître qu'à la suite de la sagesse.⁷

Bossuet se rapporte ici au IV^e livre du *De doctrina christiana*, chapitre 10 dont il cite ensuite le latin à traduire ainsi : « Rends-toi compte que la Sagesse s'avance depuis sa demeure, qui est le cœur du sage, et que la suit, comme son inséparable servante, même sans être appelée, l'éloquence ».⁸

4. Lire le canon romain à l'aune de *De doctrina christiana*

Je propose que ce IV^e Livre du *De doctrina christiana* nous serve de guide pour l'analyse stylistique du canon romain. Nous nous autorisons, pour ce faire, de ce que les deux textes sont vraisemblablement contemporains, et que nul n'ignore qu'Augustin eut pour premier emploi d'enseigner l'éloquence, de sorte qu'il avait ainsi pris rang parmi les maîtres de ces écoles de rhétorique à quoi on rapporte l'origine de cette prière.

⁵ Jacques-Bénigne BOSSUET, « Panégyrique de saint Paul », premier point ; dans *Œuvres*, Philippe SELLIER éd., Paris, Larousse, 1975, p. 29.

⁶ Dans *Œuvres*, Philippe SELLIER éd., Paris, Larousse, 1975, p. 82.

⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁸ *Ibid.* ; traduction de Philippe SELLIER.

Une objection toutefois à ce parti pourrait cependant se tirer de ce que, justement, le canon romain est une prière, parole qu'un homme adresse à Dieu au nom de l'Église, au lieu que le *De doctrina christiana*, ayant étudié, dans les trois premiers livres, la manière d'interpréter l'Écriture, s'arrête à considérer, dans le quatrième, la prédication et l'enseignement chrétiens⁹ : c'est-à-dire, des discours qu'un homme adresse à des humains de la part de Dieu. S'agissant de l'*inventio*, première partie de la rhétorique consistant à trouver les idées que l'orateur se proposera d'exprimer à son auditoire, l'éloquence chrétienne est celle qui le cède à la Sainte Écriture, en sorte que « plus il se voit pauvre en ses paroles, plus il doit s'enrichir de celles de l'Écriture »¹⁰. Mais quant à l'*elocutio*, part dominante de l'éloquence selon Cicéron, « il s'efforce d'exprimer [ces idées « justes, bonnes et saintes »] de manière à être entendu, à plaire, et à être suivi »¹¹. On aura reconnu ici, dans l'ordre, les trois tâches que la rhétorique assigne à l'orateur auprès de son public : *docere, delectare, movere* : « instruire, plaire, engager », où les deux premières tendent au *movere*, par quoi l'auditoire se trouve porté où on l'engage.

Or, les discours chrétiens visent surtout à la conversion. Celle-ci, cependant, ne naît pas directement d'eux, mais elle est l'œuvre de Dieu au moyen, ou même à l'occasion, de ces discours. Et Augustin de poursuivre :

Que [l'orateur chrétien] sache bien que, s'il peut convertir et autant qu'il le peut, il le devra à la ferveur de son oraison plutôt qu'à son art oratoire, de sorte que, priant pour soi et pour ceux à qui il parlera, il soit homme de la prière avant que du bien dire.¹²

Sit orator antequam dicator : dans le cours même de son exposé, saint Augustin exprime de manière frappante cette antécédence de la prière sur tout art rhétorique, puisque le terme *orator*, qui avait désigné jusque là un « orateur »¹³, perd ici ce sens, au profit, donc, d'« homme de prière », prière qui est le secret de l'éloquence chrétienne.

⁹ Cf., *De doctrina christiana*, Livre IV, IV, 6, début. Consulté dans SAINT AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne*, dans Œuvres, t. 11 / 2, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, (« Bibliothèque augustinienne »), 1997, p. 326.

¹⁰ *Ibid.*, V, 8, début, p. 330.

¹¹ *Ibid.*, XV, 32, p. 366 : *agit ergo quantum potest cum ista dicit, ut intellegenter; ut libenter; ut oboedienter audiatur.*

¹² *Ibid.* : *Et haec se posse, si potuerit et in quantum potuerit, pietate magis orationum quam oratorum facultate non dubitet, ut orando pro se ac pro illis quos est allocuturus, sit orator antequam dicator.*

¹³ Cf. VI, 10, p. 334 : *cum oratoribus gentilium* ; VII, 21, p. 350 : *in oratorum invenirentur ingeniis.*

En tant qu'il est prière, le canon romain tient donc à l'âme même de la prédication chrétienne, qu'il manifeste directement. On sait par ailleurs qu'il a plu au Seigneur de donner à la prière de ses fidèles et de son Église « la dignité de la causalité »¹⁴, comme dit Pascal, quand il commanda : *Demandez, et il vous sera donné* (Mt 7, 7). Dieu sait ce dont son Église a besoin ; et cependant, Il n'entend rien lui donner qu'elle ne le Lui ait demandé.

Toute prière eucharistique enveloppe ainsi le récit de l'Institution où s'accomplit, *ex opere operato*, le don de Dieu, qu'il fait de Soi à son Église. En tant que récit et non discours et en tant qu'efficace plutôt que persuasif, il ne ressortit pas à l'ordre rhétorique. Mais il est le lieu où le don est immédiat de la demande du don, qui se marque dans le *Quam oblationem*, où le prêtre demande *expressis verbis* la conversion des espèces au corps et au sang du Christ.

Par ailleurs, la dignité de la causalité conférée par Dieu lui-même à la prière est ce qui fonde son inscription dans l'ordre rhétorique. Certes, celui qui prie ne saurait se flatter d'incliner la volonté de Dieu, comme l'orateur, par le *movere* rhétorique, s'efforce de rallier son auditoire à ses sentiments. Cependant, les voies qu'il pratique devant Dieu sont matériellement analogues à celles qu'emprunte celui qui plaide devant ses semblables et sont donc justiciables d'une analyse rhétorique.

5. Présence de la Sainte Écriture

On a vu, d'après Augustin, que le propre de l'éloquence chrétienne est de se laisser informer par l'Écriture. Si donc l'on excepte le récit de l'Institution, dont la prière est l'écrin, cette prière même intègre des éléments scripturaires en des allusions directes.

On note ainsi, dans l'ordre, au *Memento* des vivants, le *sacrificium laudis*, suivi de *tibique reddunt vota sua*. Il s'agit d'une variation sur le psaume 49, v. 14 : *Immola Deo sacrificium laudis, et redde Altissimo vota tua*. Or, le psaume 49, ici, n'est pas proprement une prière, mais un commandement que Dieu adresse à l'homme. L'Église s'approprie cette parole divine, qui devient parole de l'homme à Dieu, en réponse à son commandement et dans une obéissance qui s'accomplit dans l'action liturgique.

Puis le canon romain rapporte le sacrifice de l'Église, en ce qu'il est extérieur et visible, aux sacrifices d'Abel, d'Abraham, et de Melchisédech enfin, dont l'offrande présente une conformité matérielle avec l'espèce du pain qu'on vient de consacrer.

¹⁴ Pascal, *Pensées*, Philippe SELLIER éd., Paris, Classiques Garnier, 2011, 757, p. 611.

Notons aussi l'ange de l'Apocalypse (8, 3-5), si impressionnant, qui apparaît au brisement du septième sceau. Sa mention signifie que le sacrifice de la messe, manifesté ici dans le temps, pointe vers celui de la fin des temps.

La première partie du canon est donc sous le patronage du psautier, tandis que la deuxième est tendue entre Genèse et Apocalypse, l'Évangile tenant le centre, au Récit. La révérence du canon à la Sainte Écriture, qui authentifie l'éloquence comme chrétienne, ne se mesure pas à l'étendue et au nombre des citations, mais à leur poids symbolique, qui est ici singulièrement remarquable.

6. Présence de l'ornementation rhétorique

La prière s'adressant à Dieu pour demander l'accomplissement de ses promesses, elle inclut naturellement le rappel desdites promesses, qui relève du *docere* rhétorique tandis que l'acte et la manière de demander ressortit au *movere*. Mais quelle place la rhétorique du canon romain assigne-t-elle au *delectare* par quoi l'éloquence dispose le cœur des auditeurs en flattant leurs oreilles et leur imagination ? De tels artifices ne deviennent-ils pas vains, dès lors qu'ils sont employés devant Celui qui est Esprit ?

Mais Lui-même ne les a-t-il pas bénis, permettant que l'Écriture Sainte en fût toute parsemée ? Le *De doctrina christiana* propose des Lettres de Paul une tout autre lecture que Bossuet. Quand ce dernier relève la rudesse du style de l'Apôtre, saint Augustin est frappé au contraire de ses ornements et figures. Au chapitre VII du livre IV, il s'attache ainsi à démontrer qu'il s'agit d'une prose en effet très travaillée. Citant Rm 3, 3-5 :

« *Nous nous glorifions dans les tribulations, sachant que la tribulation produit la patience, la patience la vertu éprouvée, la vertu éprouvée l'espérance ; or, l'espérance ne trompe pas, parce que la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le saint Esprit qui nous a été donné.* »

[...] on reconnaît ici, poursuit Augustin, la figure appelée en grec *climax* (échelle), et en latin *gradatio* (gradation) par certains qui n'ont pas voulu dire *scala* (échelle), figure où les mots et les pensées sont liés les uns aux autres [...] On y reconnaît encore un autre ornement puisque, après quelques propositions détachées une à une par l'intonation, propositions que les nôtres appellent *membra* (membres) et *cæsa* (césures), et les Grecs *coma* et *comata*, vient un mouvement circulaire (*ambitus sive circuitus*),

que les Grecs appellent *periodon*, dont les membres sont tenus en suspens par la voix de celui qui parle, jusqu'au moment où cette période s'achève.¹⁵

Ce qu'Augustin vante ici, c'est donc l'alliance d'un rythme où la voix tombe aux césures, avec un style périodique, unissant comme dans un cercle (*circuitus*) protase et apodose, qui se rencontrent au sommet de la période, ainsi nommé parce que la voix s'y trouve en effet suspendue. Augustin désigne cela comme d'une « variété très belle », *decentissima varietate*¹⁶.

Or, c'est ce que nous trouvons partout dans le canon romain, où l'harmonie des périodes domine pleinement sur les phénomènes de césure, parce que ces derniers se manifestent à l'intérieur des mouvements des périodes.

Ces périodes sont elles-mêmes cadencées selon, en général, le mode dit majeur, celui où les membres se succèdent en une étendue croissante.

Prenons ici l'exemple de la section *Te igitur*. Il s'agit d'une période dont la conjonction *uti* marque le sommet, introduisant la proposition complétive.

Cette période est parfaitement harmonieuse ou ronde, puisque protase et apodose sont pratiquement symétriques en nombre de syllabes (36 et 32 respectivement). Cette symétrie est appuyée par celle du couple de verbes subordonnés répondant au couple de verbes principaux disposés l'un et l'autre exactement autour du sommet de la période. Elle l'est encore davantage, puisque les centres respectifs de la protase et de l'apodose sont occupés par un ensemble de trois membres : la titulature du Christ, en régime de la proposition *per*, et les offrandes, en régime des verbes subordonnés. Elle l'est enfin par l'étendue du dernier membre de la protase et de l'apodose (11 et 12), succédant à un ensemble de membres courts (5, 5, 5 dans la protase, 3 et 4 dans l'apodose). La protase laisse voir un effet de cadence majeure, tandis que l'apodose, dont les membres gagnent aussi en ampleur successive, présente aussi un effet de symétrie interne, entre le premier membre et le dernier, d'étendue comparable (13 et 12)

¹⁵ Augustin, *De doctrina christiana*, Livre IV, VII, 11 ; *op. cit.*, trad. Isabelle BOCHET et Goulven MADEC, p. 335 et 337.

¹⁶ *Ibid.*, VII, 12, p. 338.

Te igitur,(4)	
clementissime Pater, (6)	uti accépta hábeas et benedícas (13)
per Jesum Christum, (5)	hæc dona, (3)
Filium tuum, (5)	hæc múnera, (4)
Dóminum nostrum, (5)	hæc sancta sacrificia illibáta (12)
súpplíces rogámus ac pétimus (11)//	

Au livre IV du *De doctrina christiana*, Augustin dit regretter dans les traductions latines de la Bible l'absence de « clausules rythmées », *clausulæ numerosæ*¹⁷, avouant d'ailleurs qu'il n'a nul moyen d'affirmer leur présence dans l'original hébreu ou grec. Ces clausules, ordinaires dans l'éloquence cicéronienne, consistent à introduire en fin de proposition des mètres poétiques déterminés par une certaine succession des syllabes longues et brèves. Or, le canon romain, lui, n'ignore pas ces ornements. La fin de la protase du *Te igitur* est ainsi marquée par la succession de deux iambes et d'un tribraque : *rögālmūs āc| pētīmūs* ; celle de l'apodose, par la symétrie d'un spondée et d'un tribraque : *fidēī cūl|tōribŭs*

Les missels des fidèles se distinguent en général (Féder, dom Lefebvre) des missels d'autel en ce qu'ils présente en un paragraphe différent l'*In primis quæ tibi offerimus*. Cela signale que la période que nous avons étudiée peut apparaître comme un tout, qui recevrait ici un nouvel essor, de sorte que la période primitive se trouve intégrée dans une harmonie nouvelle. Aussi bien ne s'agit-il pas d'une proposition indépendante ou principale, mais d'une proposition subordonnée à la précédente, de sorte que les missels d'autel sont fondés à intégrer typographiquement l'*In primis* dans le *Te igitur*. Le phénomène illustre toutefois la souplesse de la prosodie propre au canon romain, au sein d'un ensemble parfaitement uni dont la rédaction relève les liaisons internes, notamment dans la reprise *Hanc oblationem/Quam oblationem*. On remarquera ici la faveur dont jouit, dans cette rédaction, l'usage du relatif de liaison (*Qui pridie, Unde et memores, Supra quæ, Per quem hæc omnia*) qui, évitant les conjonctions de coordinations par quoi le latin se plaît à marquer fortement les débuts de phrase, fait de la prière un tout unissant de manière continue les diverses sections, transposant en grand la figure du *climax* ou échelle qu'Augustin distingue dans la Lettre aux Romains.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, XIX, 40, p. 376.

La prosodie de cette pièce n'a d'ailleurs rien de mécanique. Si, à l'intérieur de périodes très rondes, les membres prennent ordinairement de l'ampleur en se succédant en cadences majeures, la section *Quam oblationem* se présente comme une période dissymétrique, aux membres assez courts de part et d'autre du sommet. Le cardinal Newman y a été sensible, ainsi que Paul Claudel qui traduit l'extrait de *Loss and gains* :

Les mots sont nécessaires, mais comme moyens, et non pas comme fins ; ce ne sont pas de simples interpellations au trône de la Grâce, ce sont les instruments du sacrifice. Ils se pressent, comme impatients de remplir leur mission.¹⁸

Ce qui est dit là bien sûr des paroles de la consécration vaut aussi pour ce qui y prépare, même si, à la fin, le rythme s'apaise, de manière significative, et se trouve suspendu sur l'ample locution : *dilectissimi Filii tui Dómini nostri Jesu Christi*.

La figure de la variation, qu'Augustin dit participer à la beauté du discours, ne se distingue pas seulement dans la rythmique, mais dans les synonymies, en général triadiques, présentant une même pensée sous différents aspects, et caractéristiques du canon romain : *hæc dona, hæc múnera, hæc sacrificia ; pacificáre, custodíre, adunáre et régere ; ætérno, vivo et vero, etc.*

Les procédés relevant du *delectare* rhétorique se sont même étendus aux paroles de l'Institution, dans des gloses où se marquent la dévotion pour ce mystère. Cela signale une familiarité avec l'Écriture, qui fait qu'on ne craint pas d'ourdir sa trame même, pour en relever aussi l'unité profonde, en émaillant d'un trait tiré de saint Jean (17, 1) le récit composé d'après les Synoptiques : *elevátis óculis in cælum*, qui précède la Prière sacerdotale. Le sacrement est ainsi rapporté à la charité que le Seigneur déclara aux disciples au Cénacle, rejallie de sa charité pour son Père ; il est de la sorte désigné comme sacrement de la charité¹⁹.

Cependant, nous n'avons pas encore répondu à la question sous-jacente à notre propos. Si l'Écriture présente en effet, selon Augustin, ces ornements rhétoriques, pourquoi la prière chrétienne devrait-elle la suivre dans cette richesse, et jusqu'à l'amplifier, plutôt que de la suivre dans sa simplicité ?

¹⁸ Jacques Rivière et Paul Claudel, *Correspondance. 1907-1914*, Paris, Plon, 1926, p.70.

¹⁹ Nous relevons toutefois ce trait, de Jésus levant les yeux au ciel, à des endroits qui éclairent aussi le parti adopté par la tradition du canon romain de le rapporter au mystère de l'eucharistie. Ainsi, en Mc 6, 41, le Christ est dit avoir *levé les yeux au ciel*, en disant la bénédiction sur les pains qu'il multipliait. De même, en Jn 11, 41, devant le tombeau de Lazare, le trait intervient, comme au cénacle, avant une prière du Christ à son Père, et après qu'il a dit à Marthe : *si tu crois, tu verras la gloire de Dieu*.

7. L'*ethos* rhétorique du canon romain

Il convient ici d'introduire un élément que la doctrine rhétorique latine a peu thématiqué, à la différence de la tradition grecque. Il s'agit de la notion d'*ethos* ou « caractère », qu'Aristote expose dans la *Rhétorique*²⁰. Le terme désigne le visage moral que l'orateur entend présenter de soi devant l'auditoire, afin de le gagner à ses vues.

Or, il nous semble qu'Augustin se réfère indirectement à cette notion de caractère, quand il parle de l'éloquence chrétienne : « Tout ce que nous disons est grand », écrit-il²¹. Grandeur qui tient à l'enjeu : le salut éternel, relevé par le canon romain en justification de la prière : *ab æterna damnatione nos eripi, et in electorum tuorum jubeas grege numerari*. Mais cette grandeur est d'abord dans l'Être souverain à qui on s'adresse et qui est l'auteur du salut.

Or, considérer Dieu de la sorte, nous voulons dire, selon sa grandeur, commande de la part de l'Église s'adressant à Lui par la voix du ministre, une attitude proprement religieuse, formellement distincte de la charité qui regarde Dieu, non principalement selon sa grandeur, mais selon l'amitié qu'il a voulu nouer avec l'homme.

De cette attitude religieuse relève la manifestation de l'œuvre de l'Église comme sacrificielle, rapportée au sacrifice du Christ. On veut se garantir contre tout oubli de sa condition de créature, et s'abaisser devant son Créateur, car cela est juste, la religion n'étant autre chose que la justice à rendre à Dieu. Il est juste, encore, de confesser l'avoir irrité, en un sacrifice qui a pour propos qu'on l'apaise : *ut placatus accipias*. Jungmann rapporte ainsi la variation *benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque* à un juridisme relevant l'idonéité d'une offrande ayant pour motif la *placatio*²². De l'abaissement d'une Église devant son Dieu témoigne le *Supra quæ* où, n'osant identifier son offrande à l'offrande de Jésus qui vient d'être manifestée, elle supplie Dieu de la tenir pourtant pour agréable. Elle n'ose même pas s'autoriser des mérites de Jésus-Christ, et préfère rappeler, dans l'Ancien Testament, les sacrifices d'Abel et d'Abraham. Elle cite encore l'offrande de Melchisédech, en raison de sa conformité matérielle avec celle qu'elle apporte, qu'elle ne se flatte pas de pouvoir rapporter au sacrifice de la croix.

²⁰ Livre I, 1356 a ; 1366 b.

²¹ *De doctrina christiana*, Livre IV, XVIII, 35, p. 372-374.

²² *Op. cit.*, p. 104..

Dieu donc est envisagé comme celui dont la grandeur recommande l'exercice de la religion dans le sacrifice offert à sa majesté : *in conspéctu divínæ majestátis tuæ* : métonymie marquant que Dieu n'est que grandeur, en réponse à une autre métonymie, en symétrie avant le récit de l'Institution, à savoir : *servitútis nostræ* : « notre servitude », c'est-à-dire : « nous qui sommes serviteurs, voire esclaves », par où l'homme déclare être au contraire tout basse-se. *Servitútis* trouve à se prolonger d'ailleurs dans *familiæ*, désignant en latin, non ce que nous appelons « famille », mais la « domesticité » comme ensemble des *fámuli*.

L'*éthos* rhétorique sur quoi repose le canon romain réside, nous semble-t-il, dans la tension entre cet abaissement tout religieux de l'homme devant la majesté de Dieu, qui procure à cette prière sa couleur caractéristique, et les notations brèves, mais d'autant plus remarquables et significatives, par où se fait jour, chez le peuple chrétien et celui qui parle en son nom, la certitude qu'il est fils, sans qu'il ose déclarer directement cette condition sinon par ces sortes de traits ; de même que le fils prodigue médite de dire : *Père, je ne suis pas digne d'être appelé ton fils*, et pourtant sait, au fond de soi, qu'il est fils, s'indignant à part soi de ce que les ouvriers de son père aient un sort plus favorable au sien.

Aussi bien, le *Te igitur, dilectissime Pater* figurant au début du canon romain, y produit-il une impression que n'efface pas la suite, où l'homme en prière s'abaisse et s'affirme pécheur : *Nobis quoque peccatóribus*. On n'implore pas la clémence des divinités irritées du paganisme, mais celle d'un « Père très clément », seule forme de superlatif avec, justement, le *dilectissimi Filii tui*.

Aussi bien, cette charité, qui se marque entre le Père et le Fils, s'étend-elle au-delà de leur seule communion, jusqu'à conduire celui qui parle à se déclarer membre d'une *plebs sancta*. Cette sainteté, c'est la condition même de Dieu ainsi communiquée à l'humanité. Cette communication s'y déclare par la lumière de la foi, qui fait que le peuple saint distingue la Passion du Christ comme « heureuse », *beátæ passiónis*, selon une alliance de mots très remarquable. « Passion heureuse », comme origine efficace du bonheur des élus ; mais aussi « heureuse », dans cette vue, pour Jésus-Christ même, tout environné qu'il fût de tourments en son corps et son âme.

Ainsi donc, tout abaissée que soit l'Église devant Dieu en la personne de son ministre, elle se tient debout en sa présence, et lui expose une prière dont la facture ne respire, quant à elle, aucun abaissement : prose d'art extrêmement travaillée, toute remplie de ces ornements

que la rhétorique recommande pour charmer les oreilles des auditeurs humains par la variété et l'harmonie de ses cadences. En l'absence d'un pareil propos ici, elle est donc une offrande présentée à Dieu, rendue possible par la certitude de sa charité paternelle, tant le sentiment de son immense majesté serait propre, autrement, à lui fermer la bouche et la rendre muette.