

Geoffroy CUMING

## LA BASE NÉOTESTAMENTAIRE DE LA PRIÈRE COMMUNE

**D**ÉFINISSONS d'abord nos termes. Je donne à « prière commune » le sens de culte public (*corporate worship*) par opposition à la prière privée, bien que les deux se rejoignent parfois, tant dans leur contenu que dans leur style. De même je considère que l'expression exclut l'oblation de l'Eucharistie, bien qu'il soit difficile de distinguer d'un service de prière la synaxe qui, du temps de saint Justin, précédait l'Eucharistie. On a généralement pensé que dès l'origine il existait deux types de service, sacramental et non sacramental, dérivant respectivement du Temple et de la Synagogue ; et un tel développement semble naturel et facile à comprendre. Mais O. Cullmann a estimé que chaque service était eucharistique<sup>1</sup>, et C.-K. Barrett ne trouve pas de raison de distinguer le service dont il est question en 1 Co 14 de celui décrit en 1 Co 11, qui est indiscutablement eucharistique<sup>2</sup>. Il est clair que, si Cullmann a raison, la matière fait défaut à mon exposé. Je

---

\* Dans les notes de cette conférence, les références bibliques sont transcrites selon les abréviations utilisées par la *Bible de Jérusalem*.

Il nous a semblé opportun de mentionner, lorsqu'elles existaient, les différentes traductions des études citées, et d'indiquer aussi les éditions et traductions françaises des textes anciens.

Les subdivisions dans le texte sont de notre rédaction. (N.D.L.R.)

1. *Early Christian Worship*, Londres, 1953, p. 29. Texte français : *Le culte dans l'Eglise primitive*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé (coll. « Cahiers théologiques de l'actualité protestante », 8), 1944.

2. *The First Epistle to the Corinthians*, 2<sup>e</sup> éd., Londres, 1971, p. 325.



dirai seulement ici que je ne vois pas difficulté à ce que le service de la parole ait été joint de façon de plus en plus fréquente et étroite à l'Eucharistie, jusqu'à ce que ce lien devienne universel et permanent, tandis que le service non sacramentel continuait à vivre de façon indépendante pour devenir l'office quotidien des moines.

Le champ qui m'est confié est celui du Nouveau Testament, et un autre traitera de la prière commune dans les communautés chrétiennes ; mais, fortifié par l'ombre de H. Lietzmann, je revendiquerai de temps en temps le droit de tirer argument de liturgies et d'écrivains plus récents. Certaines des pratiques qu'ils attestent doivent avoir été courantes à l'époque du Nouveau Testament, même si nous n'en avons plus de traces précises, et il est fort improbable qu'elles aient pu s'établir plus tard. D'autre part, j'ai pris la liberté d'utiliser la *Didachè* que je considère avec Audet comme contemporaine des derniers livres du Nouveau Testament<sup>3</sup>. Ma tâche est donc de détecter et collecter dans le Nouveau Testament les traces d'un culte commun non eucharistique. Comme celles-ci sont peu nombreuses et parfois sujettes à caution, j'ai cherché à mettre en valeur les allusions plutôt qu'à porter un jugement parfaitement équilibré : je me suis comporté en avocat plus qu'en juge.

## I. CULTE CHRÉTIEN ET SERVICE SYNAGOGAL

### 1. Pratique de Jésus et de ses disciples en matière de prière commune

Il est clair qu'il faut se demander au point de départ quelle était la pratique de Jésus et de ses disciples en matière de prière commune. Les quatre évangélistes nous informent que Jésus assistait régulièrement aux services de la Synagogue, et y participait activement en y enseignant et en y prêchant, quoiqu'on ne puisse établir de frontière rigide entre ces deux activités<sup>4</sup>. Luc décrit en détail com-

3. J.-P. AUDET (ed.), *La Didachè*. Instructions des apôtres, Paris : Gabalda (coll. « Etudes bibliques »), 1958, chap. 7 : « La date et lieu d'origine », pp. 187-210.

4. Mc 1, 21 = Lc 4, 31 ; Mc 1, 39 = Mt 4, 23 = Lc 4, 44 ; Mc 3, 1 = Mt 12, 9 = Lc 6, 6 ; Mc 6, 2 = Mt 13, 54 ; Mt 9, 35 ; Lc 4, 15 ; 13, 10 ; Jn 6, 59 ; 18, 20.



ment Jésus allait à la synagogue à Nazareth « selon sa coutume »<sup>5</sup>. Il se levait pour lire et on lui remettait le livre d'Isaïe ; il lisait quelques versets, puis les expliquait. En d'autres termes il lisait la deuxième leçon, celle des prophètes, et la faisait suivre du *midrash* habituel.

Après l'Ascension, les onze apôtres, Marie mère de Jésus, et les autres femmes « persévéraient dans la prière d'une seule âme ». Ils formaient probablement leur propre synagogue, avec le quorum de dix hommes, et les réunions peuvent avoir eu lieu au Cénacle. On pourrait traduire aussi (mais c'est moins probable) « ils persévéraient d'une seule âme à la synagogue »<sup>6</sup> ; dans l'un et l'autre cas *proskarterein* signifie « observer fidèlement un rite »<sup>7</sup>. Les mêmes verbe et adverbe sont utilisés pour la présence au Temple. Pierre et Jean montaient au Temple « à l'heure de la prière, la neuvième heure » ; ils allaient au portique de Salomon où ils « enseignaient et proclamaient ». En une autre occasion on les trouve qui enseignent au Temple au lever du jour, à la première heure de la prière<sup>8</sup>. De même il apparaît que Paul commence sa mission d'évangélisation dans chaque ville qu'il visite en allant à la synagogue ; chez lui aussi l'accent est mis sur la prédication<sup>9</sup>.

Il est clair que les premiers chrétiens regardaient encore la synagogue comme leur lieu naturel de culte, même si les récits sont plus soucieux de nous parler de la prédication que de l'accomplissement de prières fixées. La survivance dans le Nouveau Testament de mots sémitiques tels que *amen*, *abba*, *hosanna*, *alleluia* et *marana tha* montre la continuité de la tradition. Aussi tard que la première à Timothée les injonctions apostoliques respirent l'atmosphère de la Synagogue : « supplications, prières, intercessions, actions de grâce ; lecture, exhortation, enseignement »<sup>10</sup>.

La disposition visuelle de la synagogue apparaît clairement aux chapitres 4-5 de l'Apocalypse : on les a d'ordi-

5. 4, 16-27.

6. F.-J. FOAKES-JACKSON et K. LAKE, *The Beginnings of Christianity*, 1927, IV, 10.

7. Cf. J. JEREMIAS, *The Prayers of Jesus*, trad. anglaise de l'allemand [*Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*], 1967, p. 79. Trad. française par Sr C. PÉQUINOT : *Abba. Jésus et son Père*, Paris : Ed. du Seuil (coll. « Parole de Dieu », 8), 1972. Voir un compte rendu de F. REFOULÉ dans *La Maison-Dieu* (115), 1973, p. 168.

8. Ac 1, 14 ; 2, 46 ; 3, 1 ; 5, 21.

9. Ac 13, 5, 14 ; 14, 1 ; 17, 1 *sq.*, 10, 17 ; 18, 4, 19 ; 19, 8.

10. 2, 1 ; 4, 13.



naire interprétés comme une description de l'Eucharistie, mais certains caractères au moins s'y rapportent plutôt à la synagogue qu'au Temple. A la synagogue « l'assemblée elle-même s'organise autour de la ' chaire de Moïse ', où s'assied le rabbin président, au milieu des bancs des ' anciens ' <sup>11</sup> ». Dans la vision de l'Apocalypse les vingt-quatre Vieillards sont assis autour du trône sur lequel se trouve celui qui vit pour les siècles des siècles. Dans sa main droite est un livre que prend l'Agneau qui s'avance pour lire. Devant le trône sont sept lampes de feu, qui représentent probablement le chandelier à sept branches, tandis que les trompettes des sept anges peuvent avoir été suggérées par celles qui servaient pour indiquer le début de l'office et donner les annonces <sup>12</sup>. A Corinthe, on distingue l'influence de la Synagogue dans la règle donnée par Paul selon laquelle dans l'assemblée les hommes doivent avoir la tête découverte et les femmes être voilées, bien que naturellement ce ne soit pas la pratique juive courante <sup>13</sup>.

Le Nouveau Testament n'indique pas clairement jusqu'à quel point les chrétiens se réunissaient pour le culte en semaine. Dans les évangiles et les Actes il est quelquefois indiqué que des événements placés dans le contexte du culte synagogal ont eu lieu le jour du sabbat, et cela est dit d'une manière qui implique qu'ils auraient pu avoir lieu un jour de semaine : cela est en harmonie avec ce qu'on croit généralement avoir été la pratique juive. Le concept de jour du Seigneur commence déjà à se former dans le Nouveau Testament et la Didachè, et les documents postérieurs font penser à un culte célébré aussi bien le samedi que le dimanche <sup>14</sup>. Mais il est douteux que nous sachions jamais s'il y a eu dès l'origine un culte quotidien et, si oui, s'il a survécu sans solution de continuité jusqu'à l'époque de Tertullien et d'Hippolyte, et qui a pu y assister. Nous ne pouvons prétendre que le Nouveau Testament prouve avec certitude l'existence d'une prière commune quotidienne. Le plus qu'on puisse dire est que c'était la règle à la Synagogue, que les premiers chrétiens ont continué à participer

11. L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai : Desclée, 1966, p. 31.

12. Ap 4, 4 ; 4, 9 ; 5, 1 ; 4, 5 ; 8, 2, 6 sq.

13. 1 Co 11, 4, 5.

14. C. W. DUGMORE, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, 2<sup>e</sup> éd., Londres, 1964, pp. 28-37.



au culte synagogaal, et qu'il est donc vraisemblable que cela a été la règle dans l'Eglise.

## 2. Structure et contenu du culte chrétien et service synagogaal

Si l'on admet une telle continuité de pratique on peut se demander si les chrétiens ont conservé la structure et le contenu du service synagogaal. Les informations dont nous disposons sont difficiles à utiliser. En premier lieu les éléments traditionnels du culte synagogaal ne remontent pas tous au premier siècle. A cette époque on a continué à ajouter des prières et le texte des éléments les plus anciens n'était pas encore parvenu à sa cristallisation définitive. En outre, lorsqu'un auteur du Nouveau Testament semble se référer au culte de la synagogue il ne s'ensuit pas nécessairement que ce culte était encore pratiqué par les chrétiens. Cela montre que l'auteur a reçu une éducation juive, mais pas nécessairement qu'il fait allusion à une pratique cultuelle chrétienne. Cette dernière explication serait plus assurée si les allusions de ce genre étaient plus fréquentes. En troisième lieu certaines parties du service synagogaal sont empruntées à l'Ancien Testament, et l'Ancien Testament peut avoir été la source directe de l'emprunt. Ces précautions étant présentes à l'esprit nous pouvons examiner le service synagogaal et les traces possibles de son influence. Il y avait trois offices quotidiens, le matin, l'après-midi et le soir, à des moments choisis pour coïncider avec les sacrifices du Temple. L'office de l'après-midi avait lieu à la neuvième heure, mais il n'y a pas de trace de la pratique chrétienne postérieure de prier à la troisième et à la sixième heure. L'élément constant répété à ces offices était l'*Amidah* ou *Tephillah*, les Dix-huit Bénédiction. Le matin et le soir cet élément était précédé par le *Shema*<sup>15</sup> et le Décalogue. Le jour du sabbat on ajoutait des lectures du Pentateuque et des Prophètes, suivies d'explication. Ainsi à Antioche de Pisidie, « après la lecture de la Loi et des Prophètes », le chef de la synagogue invita Paul et Barnabé à dire une parole d'exhortation<sup>16</sup>. A côté de ces éléments principaux du service il y a divers éléments

15. Dt 6, 4-9 ; Dt 11, 13-21 ; Nb 15, 37-41.

16. Ac 13, 15.



secondaires, de date incertaine, qui peuvent avoir eu une influence sur le culte chrétien.

Peu nombreuses sont les allusions néotestamentaires aux paroles mêmes du service. Jésus cite le *Shema* mais c'est pour une réponse *ad hominem* à un docteur de la Loi. Même dans ce cas Marc est le seul à inclure la phrase d'introduction : Matthieu et Luc commencent à « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu »<sup>17</sup>. En fait les critiques de Jésus au sujet des phylactères et des franges semblent attaquer directement la deuxième et la troisième partie du *Shema*<sup>18</sup>. Il utilise une phrase de la première bénédiction, « Seigneur du ciel et de la terre » dans une prière qui ne comporte pas d'autre écho de l'*Amidah*. Les mots « le Dieu d'Abraham et d'Isaac et de Jacob », dans lesquels on signale une autre citation de la même bénédiction, sont déjà une citation de l'Exode, comme Jésus l'indique clairement : « N'avez-vous pas lu au livre de Moïse ? »<sup>19</sup>

L'oraison dominicale révèle une attitude plus favorable. Selon l'introduction qu'a mise Luc « un des disciples demanda à Jésus » de leur enseigner à prier, « comme Jean l'avait fait pour ses disciples. Et il leur dit, lorsque vous priez, dites : " Père, que ton nom soit sanctifié ". » La demande d'une prière et la prière elle-même impliquent une prière pour l'usage commun des disciples. Cela est vrai aussi de la prière dans le contexte de Matthieu, où il n'y a pas de demande adressée au Christ, mais où la prière fait partie d'un ensemble d'instructions sur la prière<sup>20</sup>. La première de celles-ci est au pluriel ; le verset suivant traite de la prière privée et le verbe est au singulier, mais le reste du passage est à nouveau au pluriel, et il y est clairement question de la prière commune. Le commencement de la prière même est basé sur le *Kaddish*, une prière qui faisait suite aux lectures bibliques et à leur explication, et qui jusqu'à ce jour est récitée en Araméen et non en Hébreu :

« Glorifié et sanctifié soit son grand Nom, dans le monde qu'il a créé selon sa volonté. Puisse-t-il établir son royaume en votre vivant, en vos jours et en la vie de toute la maison d'Israël, rapidement et bientôt ! »

17. Mc 12, 29, 30 ; Mt 22, 37 ; Lc 10, 27.

18. Mt 23, 5.

19. Mt 11, 25 ; Ex 3, 6 ; Mc 12, 26 = Mt 22, 32 = Lc 20, 31, JEREMIAS, *The Prayers of Jesus*, p. 14 sq. ; *Id.*, *Abba Jésus et son Père*, p. 9 sq.

20. Lc 11, 14 ; Mt 6, 5-15.



Ceci aura constitué un précédent à l'adaptation des prières de la synagogue à un usage chrétien. Une autre allusion demeure dans les limites du possible, quoique je pense qu'elle sera rejetée comme fantaisiste. C'est la parole de Marc : « Lorsque vous vous tenez debout pour la prière, pardonnez... »<sup>21</sup> (les verbes sont au pluriel). Pourquoi « se tenir debout » ? D'ordinaire l'association entre « se tenir debout » et « prier » connote la désapprobation, comme dans la parabole du pharisien et du publicain, ou dans le sermon sur la montagne. Ici le ton est tout différent. La phrase pourrait-elle signifier : « Lorsque vous priez l'*Amidah* » (ce qui veut dire : « être debout ») ?

Nous trouvons encore moins de renseignements chez saint Paul. En 1 Corinthiens il cite « le Seigneur est un » et l'on a estimé qu'il y avait là « l'utilisation d'une formule cultuelle »<sup>22</sup> mais le contexte n'a rien à voir avec le culte. Lorsque, dans un chapitre sur la résurrection, il cite les mots « en un clin d'œil »<sup>23</sup> il est probable qu'il cite, consciemment ou non, la deuxième bénédiction :

« Toi qui rends la vie aux morts, en un clin d'œil tu nous donnes le salut. »

Mais c'est tout. Même s'il continuait à utiliser les Bénédiction, elles n'étaient plus au premier plan de son expérience religieuse. C'est l'Apocalypse qui offre la référence la plus claire : dans la vision de la liturgie céleste le *Sanctus* est chanté, non par les Séraphins d'Isaïe, mais par les quatre vivants ; et ce sont aussi les saints *Hayôth*, les vivants d'Ezéchiel, qui prononcent les paroles d'Isaïe, même dans le *Yôzêr*, prière qui introduit le *Shema*.

Les données du Nouveau Testament nous laissent l'impression que, même si les chrétiens ont assisté fidèlement à la prière commune traditionnelle de la synagogue, on n'accordait pas une importance très grande aux paroles exactes du service. Le *Shema* n'était certainement plus en usage chez les chrétiens du temps de Tertullien, et il est vraisem-

21. Mc 11, 25.

22. 8, 4-6.

23. 1 Co 15, 51 ; DELLING, *Worship in the New Testament*, trad. de l'allemand [*Der Gottesdienst im NT*, 1952] par P. Scott, Londres, 1962, p. 59.



blable qu'il a été abandonné plus tôt<sup>24</sup>. Dans la pensée juive il signifiait l'acceptation du joug de la Loi, et ceci ne le recommandait pas aux Eglises pauliniennes. Jeremias parvient à une conclusion semblable à partir de la différence entre les formulations du texte dans les trois Synoptiques. Si l'usage en était resté, dit-il, il y aurait une traduction grecque stéréotypée que tous auraient citée<sup>25</sup>. Je ne trouve pas son argument convaincant. Le grec a servi dans le culte synagogal longtemps avant le Christ<sup>26</sup> et les différentes communautés ont pu produire des traductions différentes du *Shema* comme déjà les différents évangélistes. A s'en tenir à l'argumentation de Jeremias les différences entre les récits de la Cène prouveraient que les paroles de l'Institution ne servaient pas à l'Eucharistie, alors que Jeremias lui-même estime que même les récits les plus anciens portent la trace d'un usage liturgique<sup>27</sup>.

Les chrétiens n'ont peut être pas attaché au *Shema* une haute valeur mais il n'est pas nécessaire de souligner l'importance catéchétique du décalogue pour le Nouveau Testament et la Didachè, même s'il n'y a pas de preuve qu'il ait été récité. Le plus ancien renseignement à cet égard est la lettre bien connue de Pline à Trajan, vers 110<sup>28</sup>. Les chrétiens de Bithynie « s'engageaient par serment à ne pas commettre vols, rapines, adultères, à ne pas rompre leur promesse, à ne pas refuser ce qu'ils avaient accepté en dépôt ». Ceci ressemble beaucoup à une récitation du décalogue. Les Juifs eux-mêmes cessèrent de le réciter parce que les chrétiens l'estimaient plus haut que le *Shema*, et de fréquentes références chez les premiers Pères donnent à penser que le texte a fait partie du culte chrétien aux premiers siècles<sup>29</sup>.

24. DUGMORE, *op. cit.*, pp. 102-104.

25. JEREMIAS, *The Prayers of Jesus*, pp. 79-81.

26. DUGMORE, *op. cit.*, p. 18.

27. J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, 3<sup>e</sup> éd., 1966, p. 118 sq. *Id.*, *La dernière Cène. Les paroles de Jésus*, trad. de l'allemand [*Die Abendmahlesworte Jesu*, 4<sup>e</sup> éd. révisée en 1967] par M. Benzerath et R. Henning, Paris : Ed. du Cerf (coll. « Lectio divina », 75), 1972, p. 121 sq.

28. PLINE LE JEUNE, *Epistolarum*, lib. 10, ep. 96 [éd. M. SCHUSTER, Leipzig, 1933 (*Bibl. Teubner*), p. 363].

29. DUGMORE, *op. cit.*, p. 105.



### 3. Témoignages dans les écrits chrétiens postérieurs au Nouveau Testament

Même si le Nouveau Testament offre peu de preuves que les chrétiens aient utilisé des formes juives de prière, on a trouvé dans des écrits chrétiens postérieurs des parallèles qui font sûrement plutôt penser à une tradition maintenue qu'à une restauration. C.-W. Dugmore, qui met en garde contre une identification hâtive entre prières chrétiennes et prières juives, admettrait volontiers un rapport entre *I Clément* 59 et les deux premières bénédictions<sup>30</sup>. Pour ma part je ne trouve en *I Clément* aucune ressemblance convaincante avec la première bénédiction, mais il y a deux phrases qui reflètent la deuxième (laquelle était aussi la source du parallèle avec 1 Co). La première, « qui humilies l'insolence des hautains », est un lieu commun biblique, qu'on retrouve par exemple dans le Magnificat, mais le mode actif de *tapeinoô* et le substantif *ubris* ne reflètent pas l'usage du Nouveau Testament. L'autre phrase, « toi qui tues et qui vivifies », n'a peut être pas fait partie de la bénédiction du temps de Clément, et en tout cas elle provient de l'Ancien Testament<sup>31</sup>. Ce sont là de faibles fondations pour bâtir dessus une théorie, mais il semble que *cette* bénédiction, en tout cas, peut avoir survécu dans l'usage chrétien. On objectera qu'on aurait tort de s'attendre à une dépendance verbale à ce stade de l'histoire, et que la communauté de contenu suffit pour prouver une relation, mais les idées communes ont souvent un caractère trop général et trop imprécis pour justifier plus que la possibilité d'un rapport.

K. Kohler, suivi récemment par Louis Bouyer, considérait une série de prières du livre VII des *Constitutions Apostoliques* comme une version plus prolixe des trois premières et des cinq dernières bénédictions<sup>32</sup>. Il est très improbable que des chrétiens aient produit de nouvelles traductions de prières juives aussi tard que dans la deuxième moitié du 4<sup>e</sup> siècle : ces prières doivent avoir été christianisées bien

30. *Ibid.*, p. 75 sq., 107.

31. Dt 32, 39 ; 1 S 2, 6.

32. *Const. Ap.*, VII, chs. 32-34 (éd. F.-X. FUNK, Paderborn : Schöning, 1905, pp. 422-429). — *Jewish Encyclopaedia*, art. « Didascalia » ; L. BOUYER, *op. cit.*, pp. 122-136 ; DUGMORE, *op. cit.*, p. 107 (Au lieu de « Didascalia », lire « Apostolic Constitutions »).



avant le 4<sup>e</sup> siècle, puis transmises. Les bénédictions concernées forment la couche la plus ancienne de l'*Amidah*, préchrétienne, et il peut y avoir là l'indication d'un usage chrétien des bénédictions depuis les temps les plus anciens. Il se peut aussi que ces bénédictions soient celles du sabbat et qu'il ait été moins probable qu'« une *Amidah* chrétienne ait été d'usage quotidien »<sup>33</sup> étant donné qu'on disait toutes les Dix-huit Bénédictions aux jours ordinaires.

Justin martyr, vers 150, nous dit que le service commençait alors par des lectures des prophètes ou des apôtres ; à l'époque préchrétienne le service synagogal commençait aussi par les lectures, mais plus tard elles furent transférées à la fin de la célébration, peut-être en réaction contre l'Eucharistie<sup>34</sup>. Avant les lectures on récitait comme préparation les psaumes 148-150, qui sont naturellement la base des Laudes<sup>35</sup>. Les Dix-huit Bénédictions sont maintenant précédées par le verset psalmique « Seigneur, ouvre mes lèvres... » et, bien que cet usage ne puisse pas être daté, il semble plus vraisemblable qu'il y ait là un autre élément préchrétien conservé dans l'Eglise, plutôt qu'une addition postchrétienne à la liturgie juive. Enfin il y a le *Sanctus* : il faisait partie de l'Eucharistie à l'époque d'Origène, mais il est fort possible qu'il soit passé dans la liturgie chrétienne à partir du *Yôzér*, comme un élément du service non sacramentel. Comment est-il entré dans l'anaphore ? On ne saurait le dire, mais on doit se rappeler que l'intercession a commencé elle aussi par se trouver hors de l'anaphore avant d'être incorporée à celle-ci.

Ainsi une communauté chrétienne qui restait proche du culte synagogal avait peut être un service comportant, dans l'ordre, psalmodie, lecture biblique avec homélie, oraison dominicale, *sanctus*, décalogue et certaines en tout cas des bénédictions. Comme on peut s'y attendre l'attitude chrétienne envers la synagogue comportait une certaine ambi-

33. DUGMORE, *op. cit.*, p. 108.

34. *I<sup>re</sup> Apologie*, 67, 3 [éd. L. PAUTIGNY, Paris : Picard (coll. « Textes et documents », 1), 1904, p. 142 et p. 143 (trad. fr.)]. — L. BOUYER, *op. cit.*, p. 65.

35. BOUYER, *op. cit.*, p. 64 ; A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 3<sup>e</sup> éd. revue par D. B. Botte, Chevetogne (coll. « Irénikon »), 1953, pp. 42-43. Trad. anglaise : *Comparative Liturgy*, 1958, p. 38.



valence. D'un côté les premiers chrétiens avaient connu ce service depuis leur enfance et devaient instinctivement y rester attachés, comme à l'Ancien Testament lui-même. De l'autre ils devaient éprouver un besoin croissant de se différencier des Juifs. Ceci allait conduire d'abord à adapter des prières juives, puis à leur substituer des compositions chrétiennes ; mais cela ne rendait pas nécessaire d'abandonner des passages bibliques importants tels que le décalogue et le *Sanctus*. On peut utiliser cette ambivalence par les règles que la *Didachè* donne à propos du jeûne : les chrétiens doivent continuer à jeûner deux jours par semaine comme les Juifs, mais pas les mêmes deux jours que « les hypocrites »<sup>36</sup>. Cette manière de voir s'inspire de la parole du Seigneur : « quand vous priez, ne soyez pas comme les hypocrites »<sup>37</sup>. Ainsi la *Didachè* suggère de continuer la prière commune quotidienne, mais en adoptant des formes différentes à savoir l'oraison dominicale.

## II. PRINCIPES ET PRATIQUES DE LA PRIÈRE COMMUNE SELON LE N.T.

### I. Parole de Jésus, prière commune et cadre ecclésial

Il est temps maintenant de laisser la synagogue et de voir ce que le Nouveau Testament offre comme principes et pratiques plus spécifiquement chrétiens. Le principe de la prière commune est sous-jacent à une parole de Jésus placée dans un cadre ecclésial<sup>38</sup>. Les prières de deux ou trois seront exaucées » car là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux ». Il est clair que le but de la réunion est de prier, et que « deux ou trois » sont un quorum qui remplace la parole rabbinique « lorsque dix hommes prient ensemble, la *Shekinah* est au milieu d'eux »<sup>39</sup>. La pratique de la prière commune continuait, dans la synagogue ou ailleurs : la manière de vivre des premiers chrétiens comportait, à côté de l'enseignement, de la communion et de la fraction du pain, « les prières »<sup>40</sup>.

36. 8, 1, 2.

37. Mt 6, 5.

38. Mt 18, 15-20.

39. Mishna, *Berakot*, 6a.

40. Ac 2, 42.



Il s'agit certainement de prières communes, et étant donné l'article défini, semble-t-il, de prières spécifiées. Il en est de même dans la décision des Douze de « persévérer dans la prière et le ministère de la parole », phrase qui devint plus tard un cliché<sup>41</sup>. Y avait-il des *temps* chrétiens de la prière ? Ce n'est pas clair : la *Didachè* prescrit de réciter l'oraison dominicale trois fois par jour<sup>42</sup>. A première vue cela ferait penser aux trois offices de la synagogue, mais il est possible que même à l'époque néotestamentaire on ait cherché à se différencier : « Pierre monta sur le toit de la maison pour prier vers la *sixième* heure »<sup>43</sup>. Il y a un parallèle possible à Qumrân où la communauté priait sûrement au lever et au coucher du soleil, et peut être à un troisième moment de la journée ; si c'était le cas, c'était à midi, comme pour Pierre, et non l'après-midi<sup>44</sup>.

Pour le contenu de cette prière commune nous devons nous tourner vers les Eglises pauliniennes. Le seul passage qui traite explicitement avec quelque détail d'une réunion de prières est 1 Co 14, dont nous parlerons plus loin, mais il y a d'autres passages qui suggèrent certains des éléments constitutifs du service. Nous en avons un exemple intéressant dans le passage bien connu des Colossiens au sujet des psaumes, des hymnes et des chants spirituels<sup>45</sup>. Comme le remarque Norbert Hagedé, la syntaxe du passage est embarrassante<sup>46</sup>. Une interprétation serait :

« Que la parole du Christ habite en vous avec richesse en toute sagesse ; enseignez-vous et exhortez-vous en vous-mêmes avec des psaumes, des hymnes et des chants spirituels ; avec action de grâce chantez dans vos cœurs au Seigneur. »

« La parole du Christ » gouverne en ce cas tout le passage, produit la méditation et réjouit le cœur du croyant. Cette interprétation explique l'usage de « vous-mêmes » alors que « les uns les autres » serait plus naturel ; et l'usage des hymnes pour l'instruction n'est pas inconnu

41. Ac 6, 4 ; Rm 12, 2 ; Col 4, 2.

42. 8, 3. (AUDET, *ed. cit.*, p. 234).

43. Ac 10, 9.

44. A. R. C. LEANEY, *The Rule of Qumran and its Meaning*, Londres, 1966, p. 239.

45. 3, 16, 17.

46. N. HUGEDÉ, *L'épître aux Colossiens*, Genève : Labor et Fides, 1968, p. 186, n. 112.



en terre missionnaire<sup>47</sup>. Mais je préfère une autre disposition :

« Que la parole du Christ habite en vous avec richesse ; en toute sagesse enseignez-vous et exhortez-vous les uns les autres ; avec des psaumes, des hymnes et des chants spirituels, chantez avec action de grâce dans vos cœurs au Seigneur. »

De cette manière nous avons trois éléments distincts : la parole de Dieu, la prédication et la psalmodie. « En toute sagesse » est déjà rattaché avec l'enseignement et l'exhortation plus haut dans la lettre<sup>48</sup>. « Dans vos cœurs » peut être l'équivalent de l'hébreu *kawwanah*, la dévotion intérieure qui devrait accompagner la récitation de textes fixes. « La parole du Christ » est une expression isolée pour l'expression habituelle « la parole du Seigneur » ou « la parole de Dieu » (ces deux formules sont des variantes textuelles bien attestées), et peut se rapporter à une forme primitive de la tradition évangélique dans laquelle les *logoi Christou* auraient naturellement une place éminente. La phrase s'achève par la prescription de rendre grâce, qui est un des thèmes favoris de l'épître. La comparaison va de soi avec le passage de Justin, déjà cité, où la lecture est suivie de l'enseignement et de l'exhortation et, ensuite, de l'action de grâce. Cependant Paul ne mentionne pas de prières, et Justin, pas de psaumes. Il est possible en tout cas que Paul parcourre rapidement le plan d'un service auquel on est habitué : parole, enseignement, psalmodie et action de grâce. On peut observer le même procédé en 1 Timothée, où la parole de Dieu, l'intercession et l'action de grâce sont étroitement liées entre elles suivies par la lecture, l'exhortation et l'enseignement ; mais ici l'ordre est différent<sup>49</sup>.

## 2. Psaumes, hymnes et chants spirituels

Qu'était-ce que ces psaumes, hymnes et chants spirituels ? S'agit-il d'une seule chose, ou de trois ? On ne doit pas s'attendre à des définitions précises, bien que Grégoire de Nysse ait tenté d'en trouver<sup>50</sup> ; mais l'usage du Nouveau

47. E. G. SELWYN, *The First Epistle of St Peter*, Londres, 1949, p. 273 sq.

48. 1, 28.

49. 4, 5, 13.

50. In *Psalm. C, 3* : cité par J. B. LIGHTFOOT, *Colossians*, Londres, 1875, pp. 290-291.



Testament suggère que *psalmoi* et *hymnoi* se rapporte normalement au livre des Psaumes, et *ôdai* aux chants chrétiens. En ce cas Paul autorise une pratique bien attestée par ailleurs et établit pour la prière commune ce principe que les hymnes ne doivent pas nécessairement être pris dans l'Écriture. On peut comparer avec la description par Philon du culte de la secte juive des Thérapeutes : leurs offices, nous dit-il, comprenaient à la fois les psaumes de l'Ancien Testament et des compositions nouvelles. A leurs réunions quelqu'un se lève et « chante une hymne à Dieu, soit qu'il l'ait composée lui-même, soit d'un auteur plus ancien »<sup>51</sup>. Des parties des hymnes sont chantées antiphoniquement entre les chœurs des hommes et des femmes ; d'autres parties sont chantées par tous. Ceci est attesté de façon contemporaine au Nouveau Testament, et si les Juifs utilisaient déjà les deux espèces de psaumes, il est hautement probable que les chrétiens faisaient de même. Une méthode de composition consistait à tisser ensemble des phrases prises en différents endroits de la Bible. Les cantiques de l'Évangile en offrent un exemple patent, les trois cantiques (*ôdai*) de l'Apocalypse un autre (le dernier de ceux-ci est présenté comme un « chant nouveau » que « nul ne peut apprendre » excepté les cent quarante quatre mille rachetés)<sup>52</sup> : plusieurs passages du Nouveau Testament ont été identifiés comme des hymnes chrétiennes, et les *Odes de Salomon* peuvent être un autre exemple du genre<sup>53</sup>.

Les chrétiens de Bithynie dont parle Pline avaient coutume de chanter une hymne au Christ *invicem*. Si cela veut dire « antiphoniquement », comme on le traduit d'ordinaire, le *carmen* en question devait probablement être bien connu de tous, mais il se peut que chacun ait plutôt à son tour contribué par un chant spirituel. Cette dernière interprétation a un appui en 1 Co : « quand vous vous réunissez, que chacun ait un psaume » (*psalmos*)<sup>54</sup>. C'était probablement un des psaumes de l'Ancien Testament, car il est difficile de penser que chaque membre de l'écclesia de Corinthe produisait chaque semaine une nouvelle pièce de

51. *De vita contemplativa*, 80-87 : d'après DELLING, *op. cit.*, p. 85. — Cf. PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, introd. et notes de F. DAUMAS, trad. de P. MIQUEL, Paris : Éd. du Cerf (coll. « Les œuvres de Philon d'Alexandrie », 29), 1963, pp. 140-145.

52. Lc 1, 46-55 ; 68-79 ; 2, 29-32 ; Ap 5, 9 ; 14, 3 ; 15, 3, 4 ; cf. Rm 9, 33 = 1 P 2, 4-8.

53. Rm 11, 33-35 ; Ep 5, 14 ; Ph 2, 6-11 ; Col 1, 15-20 ; 1 Tm 3, 16.

54. 14, 26.



poésie religieuse. Les deux interprétations peuvent s'appuyer sur le passage de Philon cité plus haut. Cette pratique a duré jusqu'à l'époque de Tertullien, qui nous dit que « chacun est appelé au milieu de l'assemblée pour chanter à Dieu comme il en est capable, à partir de l'Écriture ou de sa propre capacité »<sup>55</sup>. Ainsi la pratique de l'époque la plus ancienne prouve amplement le chant de cantiques chrétiens dans la prière commune, et prépare la voie aux hymnes d'Ambroise, Thomas d'Aquin, Luther et des frères Wesley.

### 3. Prière commune, profession de foi et action de grâce

Un autre élément important de la prière commune chrétienne, suggéré par des références dans les Epîtres, est l'*homologia*, notre profession de foi, que la lettre aux Hébreux décrit comme « un sacrifice de louange ». L'épître aux Romains semble impliquer la forme « Jésus est Seigneur » ; la première lettre de Jean l'expression « Jésus est le Fils de Dieu »<sup>56</sup>. Il est clair qu'on faisait sous une forme donnée une affirmation de foi à laquelle les auteurs pouvaient se référer. En pratique cette affirmation ne devait pas se distinguer facilement d'une hymne chrétienne.

On a tenté de montrer que 1 Pierre, Ephésiens et l'Apocalypse dérivait en quelque façon de la liturgie pascale ou du moins d'homélies pascales. Pareillement certains caractères communs à certaines épîtres suggèrent qu'« une influence mutuelle s'est exercée entre le commencement des lettres et les formules d'introduction au service »<sup>57</sup>. Lorsque les apôtres écrivaient leurs lettres, ils auraient pensé à l'assemblée réunie pour le culte et se seraient tournés naturellement vers la manière habituelle de commencer le service ; tandis que la lecture de leurs lettres aurait eu pour effet de stéréotyper les formules d'introduction. « Grâce soit à vous et paix de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus Christ » est un exemple typique d'une telle formule<sup>58</sup>. En 2 Corinthiens et Ephésiens suit une bénédiction : « Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ » ; dans les autres épîtres pauliniennes sauf Galates, l'action de grâce : « Je rends grâce à Dieu par

55. TERTULLIEN, *Apologeticum* 39, 2 (*Corpus christianorum collectum a monachis O.S.B.* ... I, p. 150).

56. Hb 13, 15 ; Rm 10, 9 ; 1 Jn 4, 15.

57. DELLING, *op. cit.*, p. 39.

58. Rm 1, 7 ; 1 Co 1, 3 ; 2 Co 1, 2 ; Ga 1, 3 ; etc.



Jésus Christ pour vous tous »<sup>59</sup>. Les étroites ressemblances entre ces actions de grâce font vraiment penser que dans ce cas Paul citait des formules fixes, bien qu'il passe rapidement à des paroles qui lui sont propres. De l'action de grâce il passe souvent à l'intercession, puis à l'exhortation ; en Colossiens l'action de grâce est suivie d'une hymne. De Philémon je prends trois versets comme exemple.

« Je rends grâce à mon Dieu toujours lorsque je fais mention de vous dans mes prières, car j'entends parler de votre amour et de votre foi envers le Seigneur Jésus et envers tout le peuple de Dieu. Je prie pour que votre communion avec nous dans notre commune foi puisse approfondir l'intelligence de toutes les bénédictions que vous apporte notre union avec le Christ. »

D'autre part, parmi les épîtres non pauliniennes, seul 1 Pierre a une structure de ce genre. Il y a lieu de noter que la séquence de pensée est l'opposé de celle des Dix-huit Bénédictions, dans lesquelles chacune s'achève par la bénédiction.

Si ces passages pauliniens éclairent la manière dont le service commençait, il existe aussi des indications sur sa conclusion. Dans quatre des épîtres pauliniennes les plus anciennes, on retrouve trois phrases qui sont toujours dans le même ordre, bien qu'elles soient souvent séparées par d'autres éléments :

« Le Dieu de la paix soit toujours avec vous. »  
 « Saluez-vous les uns les autres d'un saint baiser. »  
 « La grâce de notre Seigneur Jésus Christ soit avec vous. »<sup>60</sup>

Une de ces phrases ou davantage se retrouve dans chacune des autres épîtres. En 1 Co la première phrase manque, mais une quatrième est insérée entre le baiser de paix et la « grâce » :

« Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème. *Marana tha*. » Cette addition est confirmée par la *Didachè*, où elle est employée avec une finale différente. L'Apocalypse s'achève aussi par *Marana tha* (en grec) et par la « grâce », mais n'a pas l'anathème qui précède<sup>61</sup>.

59. 2 Co 1, 3 ; Ep 1, 3 ; Rm 1, 8 ; 1 Co 1, 4 ; etc.

60. Rm 15, 33 ; 16, 16, 20 ; 1 Co 16, 20, 23 ; 2 Co 13, 11, 12, 14 ; 1 Th 5, 23 ; 26, 28. — Cf. Ga 6, 18 ; Ep 6, 23, 24 ; Ph 4, 9, 21, 23 ; 2 Th 3, 16, 18 ; Hb 13, 20, 24, 25 ; 1 P 5, 14.

61. 1 Co 16, 22 ; *Didachè* 10, 6 [éd. AUDET, p. 236 et p. 237 (trad. fr.)] ; Ap 22, 20, 21.



Dans chaque cas ces phrases se trouvent près de la fin de l'épître, ce qui suggère qu'elles se trouvaient aussi à la fin des prières communes, ce qui est précisément l'endroit où nous trouvons le baiser de paix chez Justin et Hippolyte, à la suite des prières des fidèles <sup>62</sup>.

Un autre élément formel est offert par l'auteur des Actes qui cite en entier une prière faite « d'un seul esprit » (*homothumadon*) après la libération de Pierre et Jean <sup>63</sup>. Dépourvue de vraisemblance comme expression spontanée *communautaire*, elle reflète vraisemblablement le genre de prière auquel l'auteur était habitué, et on a souvent signalé qu'elle préfigure la forme standardisée de la collecte. Très tôt donc on a composé des prières d'une certaine complexité.

Cet exemple commence par une adresse à Dieu le Père ; continue en mentionnant ce qu'il a fait en créant l'univers, et l'accomplissement en Jésus de la prophétie de Dieu par les psaumes de David ; il s'achève par une demande pour le courage dans la prédication et des miracles de guérison. La seule chose qui manque selon les règles modernes est une doxologie.

Une telle omission surprend, étant donné qu'on trouve une doxologie en plusieurs endroits des épîtres : quelquefois en plein milieu d'un passage de doctrine, mais normalement en conclusion de celui-ci. Dans ce cas généralement elle est introduite par un pronom relatif ou un participe qui lui donne une allure de conclusion. Mais en Ephésiens et Philippiens elle est sans rapport avec ce qui précède, d'une manière qui suggère « le style du culte liturgique » <sup>64</sup>. A la différence des formules d'introduction ces doxologies se trouvent aussi dans les épîtres non pauliniennes et dans l'Apocalypse. Presque toujours elles sont suivies d'un « Amen » qu'il est difficile de ne pas regarder comme une réponse de la communauté.

Il est clair qu'on priait beaucoup la nuit, quelquefois sous la forme d'une vigile de la nuit entière. Philon mentionne des réunions de chant des psaumes de la nuit entière, mais les références du Nouveau Testament ne jettent aucune

62. JUSTIN, *I<sup>re</sup> Apologie* 65, 2 [éd. PAUTIGNY, p. 138 et p. 139 (trad. fr.)] ; HIPPOLYTE, *Tradition apostolique* 18, 3 ; 21, 6 ; cf. 4, 1 [éd. B. BOTTE, Paris : Ed. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 11 bis), 1968, pp. 76/77, 90/91 ; 46/47].

63. 4, 24-30.

64. Ep 3, 20 ; Ph 4, 20 ; DELLING, *op. cit.*, pp. 62-64 (avec références).



lumière sur le contenu ou la structure de la prière nocturne. Il n'y a certainement pas d'indice d'un office de nuit.

### III. CULTE PLUS SPONTANÉ

Jusqu'à présent les données suggèrent une pratique assez régulière, employant en tout cas une certaine proportion de matériaux auxquels on était habitué. Mais il y a un autre côté du tableau, qui révèle l'existence d'un type de culte beaucoup plus spontané, non organisé d'avance, qui cependant entre aussi dans notre définition de la prière commune. Ce type de culte apparaît sous le contrôle direct du Saint-Esprit. Les « vrais adorateurs », selon le quatrième évangile, « adorent le Père en esprit et en vérité » ; et Paul parle de l'Esprit qui supplée ce qui manque à notre prière en intercédant « avec des gémissements inexprimables »<sup>65</sup>. Ceci fait beaucoup penser aux « langues » extatiques de 1 Corinthiens 14. Tournons-nous maintenant vers ce chapitre.

#### 1. Le phénomène de la glossolalie

Ce chapitre n'est pas facile à apprécier, car nous n'avons aucun moyen de savoir quelle était l'extension du phénomène de la glossolalie ; et il est clair que Paul, incapable ou non désireux de la supprimer complètement, trouvait peu à dire en sa faveur. Le tableau qu'il fait est celui d'une réunion cultuelle dans laquelle chaque individu pouvait parler « en langue » à l'instant où il y était poussé, sans attendre que d'autres aient fini de parler, de sorte que plusieurs pouvaient être en train de parler en même temps, et en proférant des sons inintelligibles. A première vue ceci semblerait n'avoir rien de commun avec la récitation ordonnée de textes prescrits qui caractérise à la fois le service synagogal et plus tard l'office chrétien quotidien. Mais, à y regarder de plus près, on découvre des éléments dont il a été question plus haut comme dérivant de la synagogue ou faisant partie du culte chrétien normal.

Naturellement le contraste fondamental du chapitre est entre le parler en langues et la prophétie. Ce ne sont pas

---

65. Jn 4, 23 ; Rm 8, 26.



deux éléments du service, comme la psalmodie ou l'action de grâce. *Tous les deux* manifestent l'action de l'Esprit, l'inspiration immédiate du moment, par opposition à l'« intelligence » qui lit ou répète de mémoire un texte prescrit. L'Esprit peut s'exprimer en révélation, en connaissance, en enseignement, en prière, en chant de psaumes, en action de grâce. La prophétie peut prendre n'importe laquelle de ces formes, et de même sans doute peut faire la glossolalie, quoique Paul ne le dise pas de façon précise. Nous avons dans les évangiles l'exemple de Zacharie, qui « fut rempli du Saint-Esprit, et prophétisa » : le résultat fut le *Benedictus*. Il est clair que beaucoup était laissé à l'inspiration du moment, même dans les contributions plus conventionnelles : « chacun a un psaume, a un enseignement, a une révélation... »<sup>66</sup>. La différence entre la prophétie et la glossolalie est que l'une est intelligible et l'autre non, ou du moins pas sans un interprète. Les termes se rapportent, en fait, à deux formes d'expression spontanée. Aux yeux de Paul l'une et l'autre avaient besoin d'être réglées. Les langues et aussi bien la prophétie doivent être limitées à deux ou trois personnes au plus, qui doivent parler une seule à la fois. Si une révélation vient à quelqu'un qui est assis, celui qui est en train de parler doit lui céder la parole. [La *Didachè* d'autre part, dit : « Permettez aux prophètes de rendre grâce autant qu'ils le désirent »<sup>67</sup>.]

Dans chacune des trois listes d'éléments données dans ce chapitre figurent certains de ceux qui ont été cités plus haut : prière, psalmodie, action de grâce, révélation et enseignement. Cette récurrence suggère certainement qu'il y avait un certain degré de régularité auquel Paul pouvait se référer. Mais les éléments ne se présentent pas dans le même ordre d'une liste à l'autre, et il est impossible de construire à partir d'eux un ordre normal.

## 2. L'ordre dans le service de prière

Y avait-il un ordre quelconque dans le service ? La réponse est liée à l'interprétation de la flèche du Parthe de Paul : « Mais que tout soit fait *euschémonôs kai kata*

66. Lc 1, 67 ; 1 Co 14, 26.

67. 1 Co 14, 27-30 ; *Didachè* 10, 7 [éd. AUDET, p. 236 et p. 237 (trad. fr.)].

68. 14, 40.



*taxin* »<sup>68</sup> et spécialement des deux derniers mots. Ils peuvent signifier simplement « d'une manière ordonnée », ce qui trouve appui dans un parallèle païen : les sacristains des mystères d'Andiana devaient veiller à ce que tout se fasse *euschémonôs kai eutaktôs*<sup>69</sup>. En Colossiens 2, 5 *taxis* peut être traduit « discipline », et cela s'accorde avec le présent contexte. Mais le passage de Philon cité plus haut, « les autres suivent un par un, *kata taxeis* »<sup>70</sup> suggère que cette phrase peut signifier « selon le rang », et le parallèle est frappant avec le manuel de discipline de Qumrân : les prêtres d'abord, puis les anciens « et le reste du peuple doivent prendre place selon leur rang respectif ». Tout le passage rappelle 1 Corinthiens 14 : « Chacun doit avoir la possibilité d'exprimer son opinion dans le conseil commun. Personne cependant ne doit interrompre son voisin pendant qu'il parle. »<sup>71</sup> Mais il y a un passage peut être encore plus proche dans *I Clément* :

« Nous devrions faire avec ordre (*taxei*) toutes les choses que le maître nous a prescrit d'accomplir aux temps fixés. Il a commandé d'accomplir des sacrifices et des services, non pas sans soin et sans ordre, mais aux temps et aux heures prescrites<sup>72</sup>. »

Ceci justifie la traduction de Bauer *in rechter Ordnung*, « dans l'ordre régulier ». Ainsi il y avait une *taxis*, un ordre qui devait être suivi, et qu'on mettait dans la confusion parce que chacun intervenait. Paul autorise la glossolalie dans le cadre de la *taxis*, qui prévoit la prière, l'action de grâce et la psalmodie comme moyens de révélation et prophétie.

Un service dans la forme paulinienne pouvait donc s'organiser ainsi : salutation (« la grâce et la paix soient avec vous... »), action de grâce, lecture biblique, enseignement et exhortation, psaumes (anciens et modernes), doxologie, baiser de paix, renvoi (« Viens, Seigneur », et la « grâce »). Il n'est pas nécessaire de supposer que tous ces éléments faisaient partie de chaque service, mais il est vraisemblable

69. Cf. C. F. D. MOULE, *Worship in the New Testament*, Londres, 1961, p. 63, n. 1 [citant R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, trad. de l'allemand (*Theologie des Neuen Testaments*), Londres, 1958, p. 461].

70. Voir la note 51.

71. VI, 8-13, in : T. H. GASTER, *The Scriptures of the Dead Sea Sect.*, Londres, 1959, p. 59 sq.

72. CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens* 40, 1 [éd. A. JAUBERT, Paris : Ed. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 167), 1971, p. 166 et p. 167 (trad. fr.)].



que la plupart étaient normalement présents. Il doit aussi y avoir en place pour la profession de foi, l'oraison dominicale, le *Sanctus*, le décalogue. La question de l'ordre des éléments est beaucoup plus problématique. Le précédent synagogal suggère que les psaumes se trouvaient au commencement, 1 Corinthiens suggère au contraire qu'ils étaient après la prière. Un autre passage de 1 Corinthiens met les psaumes après l'enseignement, mais Colossiens a l'ordre inverse. Paul rend grâce avant d'intercéder tandis que 1 Timothée met l'intercession avant l'action de grâce. De ces contradictions on peut inférer que si les éléments du service étaient standardisés dans une large mesure, leur ordre ne l'était pas. L'Eglise où Timothée était évêque devait faire les choses d'une manière donnée, l'Eglise de Colosses d'une autre manière. Aucune des deux, probablement, ne devait s'en tenir rigoureusement au même ordre à tous les services. Des prières peuvent avoir été empruntées à la liturgie synagogale, ou composées nouvellement, de même les psaumes peuvent avoir été ceux de l'Ancien Testament, ou des compositions chrétiennes. Nous ne sommes pas encore à l'époque des formes fixées et invariables. Et, comme nous l'avons suggéré plus haut, tout ceci était susceptible d'être interrompu, ou complètement transformé, par l'intermédiaire du Saint-Esprit. Nous ne devons pas sous-estimer la part de prière et de louange spontanées. Ceux d'entre nous pour qui la « prière commune » fait penser au chant recueilli des moines dans une grande abbaye, ou à la dignité posée d'une cathédrale anglicane, ne reconnaîtraient pas immédiatement que la synaxe de Corinthe appartient au même genre de service. Mais qui sait, les *koinai eukai* de Justin avaient peut être plus en commun avec la pratique de Corinthe qu'avec les formes très organisées d'une époque postérieure. Certainement le réveil de la glossolalie en notre temps doit nous faire prendre garde de ne pas minimiser son importance dans la prière commune du premier siècle.



Les traits si fluides de ce tableau offrent-ils des directives pour la prière commune des années 1970 ? Il est clair que les éléments essentiels ont été préservés à travers les siècles : prière, lecture biblique, louange. De même l'équilibre entre l'Ancien et le Nouveau Testament ; et l'introduction d'hymnes chrétiennes ne manque pas de précédents



dignes de respect. Le Credo est toujours là ; mais certains éléments sont passés à l'Eucharistie : *Sanctus*, baiser de paix et, dans les Eglises réformées, le décalogue. Mais la plupart des formes modernes de l'office quotidien diffèrent de façon très visible de la pratique du Nouveau Testament par l'absence de la parole personnelle, que ce soit sous la forme d'enseignement et de prédication (comme dans les évangiles et les Actes), d'exhortation et d'admonition (comme dans les épîtres), ou dans la composition ou l'improvisation de formes nouvelles (comme à Corinthe). Il est probable aussi que nos formes d'intercession et d'action de grâce paraîtraient formelles et trop générales aux Eglises qui lisaient les lettres de Paul. Et il n'y a pas non plus (je parle comme un Anglican) assez de possibilité offerte pour la prière spontanée. Tous ces points devraient être considérés dans toute révision future de notre prière commune.

Geoffroy CUMING