HAL
open science

Accorder Mt 6, 7-8 avec Mt 7, 7 et Lc 18, 1 ? Le Sermo 80 d'Augustin d'Hippone sur la prière dans la tradition patristique

Marie Pauliat

▶ **To cite this version:**

Marie Pauliat. Accorder Mt 6, 7-8 avec Mt 7, 7 et Lc 18, 1 ? Le Sermo 80 d'Augustin d'Hippone sur la prière dans la tradition patristique. Cristianesimo nella storia, 2020, 41 (1), p. 9-41. 10.17395/98024 . halshs-03156485

HAL Id: halshs-03156485

https://shs.hal.science/halshs-03156485v1

Submitted on 2 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Marie PAULIAT, « Accorder Mt 6, 7-8 avec Mt 7, 7 et Lc 18, 1 ? Le *Sermo* 80 d'Augustin d'Hippone sur la prière dans la tradition patristique », *Cristianesimo nella storia* 41.1 (2020), p. 9-41
DOI: 10.17395/98024

Accorder Mt 6, 7-8 avec Mt 7, 7 et Lc 18, 1 ? Le *Sermo* 80 d'Augustin d'Hippone sur la prière dans la tradition patristique

Comparing Mt 6, 7-8 with Mt 7, 7 and Lc 18, 1? Augustine of Hippo's *Sermo* 80 on prayer in the patristic tradition

Dans son *Sermo* 80, en commentant un texte biblique probablement apparenté à un texte vieux latin africain, Augustin d'Hippone soulève deux *quaestiones* : pourquoi prier, si Dieu sait ce qui est nécessaire à l'homme (Mt 6, 8) ? comment prier en peu de mots (Mt 6, 7), alors qu'il faut demander, chercher et frapper (Mt 7, 7) et prier sans cesse (Lc 18, 1). La résolution de ces questions, dont la seconde est *a priori* unique dans la tradition patristique, se situe dans une tradition bien établie : la prière vise non à informer Dieu, mais à transformer le priant ; la recommandation de Mt 6, 7 serait d'ordre qualitatif (demander des biens spirituels) et non quantitatif.

In his *Sermo* 80, commenting on a text probably related to an old African Latin text, Augustine of Hippo raises two questions: why pray, if God knows what is necessary for man (Mt 6:8)? how to pray in few words (Mt 6:7), when one must ask, seek and strike (Mt 7:7) and pray without ceasing (Lk 18:1). The solution of these questions, the second of which is *a priori* unique in the patristic tradition, is part of a well-established tradition: prayer aims not to inform God, but to transform the praying person; the recommendation of Mt 6:7 would be qualitative (asking for spiritual goods) and not quantitative.

Augustine of Hippo ; preaching ; patristic exegesis

mariepauliat@hotmail.fr

ENS de Lyon – CIHAM (UMR 5648)

Selon Kunzelmann, le *Sermo* 80[1] d'Augustin d'Hippone aurait été prononcé vers 410 car le prédicateur insiste, dans la péroraison (§ 8), sur les « temps mauvais », en des termes qui ne se rencontreraient qu'à cette époque[2]. Mais Luc de Coninck a démontré la faiblesse de cet argument lexicologique, proposant, sur une étude du matériel biblique, une fourchette beaucoup large : le *Sermon* 80 ne peut guère avoit été prononcé avant 400 ; il serait

[1]Nous remercions le Professeur Luc De Coninck de nous avoir communiqué le texte de l'édition du *Sermo* 80 qui vient d'être publiée dans le *Corpus Christianorum* (*CCL* 41Ab), ainsi que l'introduction et l'apparat critique qui l'accompagneront. Du fait de l'absence de pagination et de linéation définitives, nous indiquons cependant les références à la *Patrologie latine*, mais entre crochets. Pour les datations, sauf mention contraire, nous nous référons à R. Gryson, *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'Antiquité et du haut Moyen Âge*, 2 voll., Freiburg, Herder, 2007, vol. I, pp. 207-271. Les références aux éditions critiques sont abrégées : *Vingt-six* renvoie à Augustin d'Hippone, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique,* éd. F. Dolbeau, Paris, Études augustiniennes, 1996 (2009[2]) ; *BA* désigne la *Bibliothèque Augustinienne* ; *SC*, la collection des *Sources chrétiennes* ; *MA*, les *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti*, éd. G. Morin, in *Miscellanea Agostiniana*, 2 voll., Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1931, vol. I ; *RB*, la *Revue bénédictine*. Les traductions sont de l'auteur sauf indication contraire.

[2]A. Kunzelmann, *Die Chronologie des* sermones *des hl. Augustinus*, in *Miscellanea Agostiniana*, cit., vol. II, pp. 417-520, ici p. 500 : vers 410, car Augustin y parle des « mala tempora », des « temps mauvais » (§ 8).

probablement postérieur à la controverse autour des thèses de Célestius et Pélage, à 413 donc[3].

Ce sermon a été transmis par un manuscrit unique, acéphale (PARIS, *BN* lat. 1771), exécuté au premier tiers du IXe siècle, probablement à Fulda. Les textes qu'il renferme, de qualité douteuse – ce que l'*incipit* pour le moins abrupt du *Sermo* 80 suffit à attester – ont parfois subi des révisions purement conjecturales de la part des copistes. Néanmoins, les titres originaux de plusieurs homélies garantissent l'ancienneté de la source utilisée par le compilateur de cette série[4], ce dont le texte biblique de Mt 6, 7-8, vieux latin, témoigne également[5].

Le *Sermon* 80 a été prêché sur Mt 17, 19-21[6] (parallèles Lc 9, 42-43 et Mc 9, 28-29), peut-être sur Mt 17, 14-21[7], mais Augustin n'y commente pas les versets 14 à 18[8]. Les autres lectures ne sont pas connues. D'après cette péricope, les disciples n'ont pas pu chasser le démon qui habitait le fils épileptique d'un païen (Mt 17, 14). De Jésus qu'ils interrogent ensuite pour en connaître la raison, ils reçoivent cette réponse : *"C'est à cause de votre incrédulité"* (Mt 17, 19). C'est pour remédier à ce manque de foi que les disciples, ailleurs dans l'Évangile, ont demandé au Maître : *"Seigneur, augmente en nous la foi !"* (Lc 17, 5)[9]. Et Augustin de s'interroger sur la nécessité de la prière, alors que Dieu sait déjà ce dont l'homme a besoin – preuve en est de Mt 6, 7-8, versets qui introduisent l'oraison dominicale dans l'*Évangile de Matthieu*. Cette interrogation, reposant sur une comparaison entre Dieu et un médecin, occupe le début et la fin de l'homélie (§ 2-3 et 6-7), encadrant une évocation du Christ Médecin que le prédicateur considère comme une digression (§ 4-5).

---

[3]L. De Coninck, Sermo *80. Monitum*, in *CCL* 41Ab, à paraître.

[4]*Ibidem*.

[5]Cf. *infra*, Prolégomènes : le texte biblique de Mt 6, 7-8.

[6]Nous adoptons ici la numérotation vieille latine, identique à la division grecque des versets. Ces trois versets correspondent dans la Vulgate à Mt 17, 18-20 ; le décalage est dû au fait que la Vulgate rassemble en Mt 17, 14 deux versets séparés par les versions grecques et VL (Mt 17, 14-15). D'après M. Margoni-Kögler, le texte biblique cité par Augustin est celui attesté dans certaines familles de manuscrits plus tardifs du Nouveau Textament, appelés « texte occidental » (*D*), comme dans une partie des manuscrits vieux latins, où Mt 17, 19 est combiné avec Mc 9, 29 (*Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, p. 272, nota 736). De fait, Mt 17, 14-21 pose de multiples problèmes de critique textuelle, que les limites de ce travail sur Mt 6, 7-8 nous interdisent d'approfondir. Sur ce sujet, voir M. Davies e D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, 3 voll., Edinburgh, T & T Clark, t. II, 1991 (2001[2]), pp. 719-730.

[7]Margoni-Kögler, *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus*, cit., p. 247 et p. 272, nota 736.

[8]La *Quaestio euangeliorum* 1, 22 est le seul commentaire conservé de la première partie de cette péricope : la question de son interlocuteur, peut-être Possidius, a conduit Augustin à réfléchir sur le sens du *feu* et de l'*eau* dans lesquels l'enfant tombe souvent (Mt 17, 15). (N. Requin, *Les* Quaestiones Euangeliorum *d'Augustin d'Hippone. 100 commentaires sur les Évangiles de Matthieu et de Luc*, Roma, Aracne editrice, 2019, pp. 238-240). Augustin mentionne aussi le verset dans le *De consensu euangelistarum*, soulignant l'accord entre Matthieu et les deux autres synoptiques sur cette péricope (Aug., *cons. eu.* 2, 116, *CSEL* 43, p. 220).

[9]Lc 17, 5 est introduit par « Nam et ipsi, memores infirmitatis suae, quodam loco in euangelio, sicut legimus, dixerunt ei… » « Car ce sont eux aussi qui, conscients de leur infirmité, comme nous l'avons lu quelque part dans l'Évangile, lui ont dit… » (Aug., *s.* 80, 1 [*PL* 38, c. 494, l. 5-6]). L'indication « *quodam loco in Euangelio sicut legimus* » nous paraît renvoyer ici non à la lecture liturgique, mais à une lecture personnelle du prédicateur.

Les thèmes déployés dans ce sermon sont amplement développés dans d'autres textes et ont déjà fait l'objet d'études[10]. Notre questionnement se focalise donc sur une *quaestio* posée dans le § 2. *A priori* originale chez Augustin, elle s'inscrit dans une tradition exégétique bien établie, quoiqu'elle ne connaisse aucun parallèle strict. Le Seigneur a demandé à ses disciples de *ne pas se répandre en paroles*, car *leur Père sait ce dont ils ont besoin* (Mt 6, 7-8), mais il leur a aussi prescrit de *demander*, de *chercher* et de *frapper* (Mt 7, 7) avec une constance telle qu'ils en viennent *à prier sans cesse* (Lc 18, 1)[11]. Pour comprendre comment ces *logia* en apparence contradictoires peuvent s'accorder, il convient précisément, répond Augustin, de chercher, demander et frapper (*cf.* Mt 7, 7).

Comme le Seigneur ne voulait pas que nous parlions beaucoup dans la prière, il nous a dit : *"Ne parlez pas beaucoup* quand vous priez ; *votre Père sait en effet ce qui vous est nécessaire avant que vous le lui demandiez."* [Mt 6, 7-8] Si notre Père sait ce qui nous est nécessaire avant que nous le lui demandions, pourquoi parler, même tant soit peu ? Pourquoi prier tout court, si notre Père sait déjà ce qui nous est nécessaire ? Il dit à quelqu'un : "Ne me fais pas de longues demandes ; je sais en effet ce qui t'est nécessaire." "Si tu le sais, Seigneur, pourquoi même te le demander ? Toi, tu ne veux pas que je t'adresse une longue demande ; tu ordonnes au contraire qu'elle soit presque nulle."
Mais où trouve-t-on ailleurs cette affirmation ? Celui qui dit *"Ne parlez pas beaucoup dans la prière"*, dit ailleurs : *"Demandez et il vous sera donné"*.
Et de peur qu'on ne pense que la prescription de la prière a été faite comme en passant, il a ajouté : *"Cherchez, et vous trouverez."* Et de peur qu'on ne l'estime passagère, voyez ce qu'il a ajouté, voyez par où il conclut : *"Frappez et il vous sera ouvert."* [Mt 7, 7] Voyez ce qu'il a ajouté. Il a voulu que tu demandes pour recevoir ; pour trouver, que tu cherches ; pour entrer, que tu frappes.
Comment donc ? Puisque notre Père sait déjà ce qui nous est nécessaire, pourquoi demander ? Pourquoi chercher ? Pourquoi frapper ? Pourquoi, en demandant, en cherchant et en frappant, nous fatiguer à instruire quelqu'un qui sait déjà ? Ailleurs, il y a ces paroles du Seigneur : *"Il faut toujours prier sans se décourager"* [Lc 18, 1]. S'il faut toujours prier, comment dit-il :

[10]Il serait possible, à partir du seul *Sermo* 80, de mettre en perspective presque tout l'enseignement augustinien sur la prière, tel que l'a synthétisé T.J. van Bavel, *The Longing of the Heart. Augustine's Doctrine on Prayer*, Leuven e Walpole, Peeters, 2009 ; cf. *AugLex*, vol. IV, *s.v.* « Oratio (deprecatio) » et « Preces », c. 333-337 et 891-910 (2012sqq., M. Klöckener). Ce n'est pas notre propos : nous avons donc choisi de signaler prioritairement en note les parallèles tirés des *Sermones ad populum* et d'autres textes particulièrement pertinents, ainsi que les ouvrages critiques les plus complets sur les sujets successivement abordés. Giorgio Scofrani a étudié la fonction identitaire de Mt 6, 7-8 qui définit l'oraison dominicale selon la perspective voulue par Dieu (*"Non diventate come loro !". La preghiera dei non ebrei in Mt 6, 7-8 e il "Padre nostro"*, in «Annali di storia dell'esegesi», 23, 2006, pp. 309-330). Quant au Christ-Médecin, il s'agit d'un lieu commun de l'œuvre augustinienne (synthèse en *AugLex*, vol. III, *s.v.* « Medicina, medicus », c. 1230-1234 (2004-2010, I. Bochet), spécialement c. 1231-1232. Augustin s'inscrit dans une tradition bien attestée avant lui, abondamment reprise dans l'iconographie paléochrétienne (voir M. Dulaey, *Symboles des Évangiles (Ier - VIe siècles). "Le Christ médecin et thaumaturge"*, Paris, Librairie générale française, 2007, pp. 77-152).

[11]Gonzalo García Montaño a situé la persévérance parmi les vertus nécessaires au priant pour qu'il puisse être exaucé, mais sa synthèse dogmatique exclut toute étude exégétique, toute considération générique et, sur ce sujet, toute considération chronologique (*Cualidades de la oración agustiniana*, in «Augustinus», 21, 1976, pp. 153-189, ici p. 171-175). Selon Anthony Dupont, Lc 18, 1 est cité presqu'exclusivement dans des sermons et au moment de la controverse avec Pélage. Dans ses commentaires, Augustin insiste sur la responsabilité de l'homme à persévérer dans la prière, et non sur la grâce qui le lui permet. Le genre du sermon liturgique, essentiellement exhortatif et normatif, l'expliquerait : les auditeurs, qui prient, ont déjà reçu la grâce nécessaire à la prière mais doivent persévérer ; par ailleurs, il serait naturel que ce verset, qui insiste sur l'action humaine plus que sur la grâce, soit peu cité contre les pélagiens (*Augustine's Exegesis of Lk. 18, 1-7. A Pastoral Approach to a Doctrinal Issue*, in «Revue biblique», 118, 2011, pp. 130-134).

"Ne vous répandez pas en paroles ?" Comment prier toujours, tout en m'arrêtant vite ? Ici, tu m'ordonnes de m'arrêter vite, là tu m'ordonnes de toujours prier sans me décourager. Qu'est-ce que cela veut dire ?
Pour comprendre cela, demande, cherche, frappe. En effet, la porte n'est pas close parce qu'il te méprise, mais pour t'exercer[12]. (*s.* 80, 2)

L'intérêt de cette homélie réside dans cette double mention de Mt 7, 7, car celle-ci lie les deux principales interprétations pastorales de ce verset conservées dans l'œuvre augustinienne : selon Augustin, Mt 7, 7 invite à prier, et à prier en particulier pour obtenir la grâce de pénétrer les mystères de l'Écriture[13]. La réponse à la *quaestio* posée par Mt 6, 7-8, Mt 7, 7 et Lc 18, 1 n'apparaît qu'implicitement dans la suite du *Sermo* 80. Elle est cependant parfaitement cohérente avec les autres commentaires augustiniens de Mt 6, 7-8. Ceux-ci montrent qu'Augustin comprend la recommandation du Seigneur aux disciples (*orantes autem nolite multiloqui*) non pas en termes de quantité, mais de qualité. Quand il leur demande de ne pas se répandre en paroles, il n'exige pas tant une prière brève qu'une oraison centrée sur l'unique nécessaire, les réalités spirituelles, parce qu'elle émane d'un cœur pur. Nous le montrons dans un premier temps, afin d'éclairer ensuite la réponse du *Sermo* 80.

Prolégomènes : le texte biblique de Mt 6, 7-8

Il convient auparavant de préciser si le texte biblique commenté[14], cité de mémoire ici, a influencé l'explication augustinienne.

---

[12]Aug., *s.* 80, 2 [*PL* 38, c. 494, l. 23-52] : « Nolens ut multum loquamur in oratione, dixit nobis: *Nolite multum loqui, quando oratis: scit enim Pater uester quid uobis necessarium sit, priusquam petatis ab eo.* Si scit Pater noster quid nobis necessarium sit, priusquam petamus ab eo, quare loquimur uel parum? Quae causa est ipsius orationis, si iam nouit Pater noster quid nobis necessarium sit? Dicit alicui: "Noli me diu petere; noui enim quid tibi necessarium sit." – "Si nosti, Domine, quare uel petam? Tu non uis me habere diuturnam petitionem, immo iubes ut habeam paene nullam." Et ubi est illud alio loco? Qui dicit: *Nolite multum loqui in oratione*, alio loco dicit: *Petite et dabitur uobis*. Et, ne transeunter tibi putares esse praedictum ut peteres, addidit: *Quaerite et inuenietis*. Et ne hoc transitorium existimares, uidete quid adiunxerit, uidete ubi conclusit: *Pulsate et aperietur uobis*. [Mt 7, 7] Videte quid adiunxerit. Voluit te, ut accipias, petere; ut inuenias, quaerere; ut intres, pulsare. Quomodo ergo, quia iam Pater noster scit quid nobis necessarium sit, quare petimus? quare quaerimus? quare pulsamus? quare in petendo et quaerendo et pulsando nos fatigamus, ut scientem instruamus? Alio loco Domini uerba sunt: *Oportet semper orare et non deficere* [Lc 18, 1]. Si oportet semper orare, quomodo dicit: *Nolite multiloqui esse*? Quomodo oro semper, qui cito finio? Hac me iubes cito finire, hac iubes semper orare et non deficere: quid est hoc? Et, ut hoc intellegas, pete, quaere, pulsa. Ideo enim clausum est, non ut te spernat, sed ut exerceat. »

[13]En étudiant les emplois de Mt 7, 7 chez Augustin, nous avons montré que deux d'entre eux se retrouvent spécialement dans les sermons : exhorter à prier, et à prier spécialement pour obtenir de comprendre l'Écriture (M. Pauliat, Quaerite, et inuenietis. *Recherches sur l'exégèse augustinienne de Mt 7, 7*, in *Nihil veritas erubescit*. Mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis, a cura di J. Delmulle, C. Gerzaguet e C. Valette, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 73-87, ici pp. 80-87).

[14]Pour l'étude du texte biblique, nous avons principalement eu recours aux outils suivants, d'où sont tirés les citations liminaires, destinées à faciliter la lecture : *Novum Testamentum Graece*, a cura di E. Nestle, K. Aland e *al.*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1898[1] (2012[28]) ; *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam uersionem*, 2 voll., vol. II *Prouerbia – Apocalypsis*, a cura di R. Weber, R. Gryson e *al.*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1969 (2007[5]) ; A. Jülicher, W. Matzkow e K. Aland, *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung nach den Handschriften*, 4 voll., vol. I. *Mätthaeus-Euangelium*, Berlin, W. de Gruyter, 1938 ; « *Vetus Latina Database* » (*VLD*) de l'Institut de Beuron (base de données accessible en ligne VLD-Online sur BREPOL*i*S, établie sur le fichier du « Vetus latina Institut » de Beuron ; H.F. von Soden, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians nach Bibelhandschriften und Väterzeugnissen*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909. Nous désignons les manuscrits par la lettre minuscule que leur avait attribuée Jülicher. En

Mt 6, 7

Προσευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογήσητε ὥσπερ οἱ ἐθνικοί, δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται.

Orantes autem nolite multum loqui sicut ethnici putant enim quia in multiloquio suo exaudiantur. (Vlg)

Cum adoratis autem nolite multiloqui esse sicut ethinici ; arbitrantur enim, quia in multiloquio suo exaudientur. (*k*)

Nolite multiloqui esse : *s.* 80, 2 ne retient que cette partie du verset ; *s. dom. m.* 2, 12 (394-395) le cite en intégralité. Dans ces deux citations de Mt 6, 7, la formulation de cette recommandation est semblable à la leçon de l'*Afra k* et à *Cyp*. La version africaine diffère des autres Vieilles Latines et de la Vulgate, ainsi que des citations patristiques conservées : toutes ont *nolite multum loqui*, *d* exceptée, qui porte *non uana loquimini*. Certes, le *Sermon* 80, 2 mentionne immédiatement après le verset sous la forme *Nolite multum loqui*, mais il s'agit très probablement d'une reformulation dont les termes ont été inspirés par les mots qui l'introduisent : « Nolens ut multum loquamur in oratione, dixit nobis: *Nolite multum loqui, quando oratis* ».

La citation du *De Sermone Domini* (*orantes autem nolite multiloqui esse sicut ethnici ; arbitrantur enim quod in multiloquio suo exaudiantur*[15]), unique citation intégrale de Mt 6, 7, présente deux autres points de contact avec *k* : tous deux ont *arbitrantur*, quand les autres Vieilles Latines ont *putant* ou *aestimant* (*h*) ; ils partagent *in multiloquio suo* avec tous les autres manuscrits sauf *b* (*in multiloquium suum*).

Mt 6, 8

Μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὧν χρείαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν.

Nolite ergo adsimilari eis ; scit enim Pater uester quibus opus sit uobis antequam petatis eum. (Vlg)

Nolite ergo simulare illis ; scit enim pater uester, quit uobis necessarium sit, priusquam poscatis illum. (*k*)

Augustin ne commente qu'une fois Mt 6, 8a en opposant prière chrétienne et verbiage païen, dans le *De Sermone Domini in monte* 2, 12, qui se trouve être l'unique commentaire suivi de la péricope. La forme de la citation (*nolite itaque similes esse illis*), proche de celle du manuscrit *h* (*similis esse*), diffère des autres *Italae* (*similare* dans *b d f* g^1 *q* ; *similiare* dans *a* ;

1999, Roger Gryson les a désignés par des chiffres, conformément à l'usage des éditions de la *Vetus Latina* (*Altlateinische Handschriften. Manuscrits vieux latins*, 2 voll., Freiburg im Breisgau, Herder, 1999-2004), numérotation qu'a reprise H. Houghton, *The Latin New Testament. A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, New York, Oxford University Press, 2016, pp. 210-254. Ils indiquent cependant la lettre minuscule à laquelle ont majoritairement recours les autres éditions critiques et les travaux spécialisés.

[15]Aug., *s. dom. m.* 2, 12, *CCL* 35, p. 102, l. 253-255. Certains manuscrits (*W* K^2*T*) ont néanmoins *multum loqui*, mais nous préférons, à l'instar d'Almut Mutzenbecher, la leçon qui diffère de la Vulgate (*cf. CCL* 35, p. 102). Voir l'édition de ce verset dans J. Mizzi, *The Latin Text of Matt. V-VII in St. Augustine's* De Sermone Domini in monte, in «*Augustiniana*», 4, 1954, pp. 450-494, ici p. 486.

adsimilari dans *aur c l* ; *adsimilare* dans *ff*[1]), ainsi que de l'*Afra k* et de *Cyp* (*simulare*) ; aucun autre auteur ne la présente[16].

Dans les autres cas, plus nombreux, l'intérêt d'Augustin se focalise sur le paradoxe de la prière adressée à un Dieu qui connaît tout. Les citations des *Sermones* 56 et 80 (le second daterait d'après 413, et la datation du premier est incertaine, mais il pourrait avoir été prononcé vers 410) présentent quatre variantes par rapport à la Vulgate[17]. Toutes significatives[18], elles se trouvent aussi dans d'autres œuvres. Deux d'entre elles pourraient indiquer qu'Augustin a en mémoire une forme africaine du verset.

L'interrogative indirecte *quid uobis necessarium sit* ne se présente qu'une fois sous une forme différente chez Augustin[19]. Sur ce point, la leçon qu'il lisait pour le *De sermone Domini* est celle qu'il a retenue, d'autant plus facilement sans doute qu'il s'agit d'une africaine : l'*Afra k* et *Cyp* ont *uobis necessarium sit*, quand les *Italae*, suivies par la Vulgate, ont remplacé *necessarium* par *opus*. Les autres attestations de l'adjectif *necessarium*, contemporaines ou plus tardives[20], ne peuvent pas avoir influencé la mémoire augustinienne, pas plus que les deux autres passages évangéliques où une idée voisine est exprimée : Mt 6, 32 a *quod* (*quia* ou *quoniam*) *horum omnium indigetis* et Lc 12, 30, selon les manuscrits, *quoniam horum omnium indigetis*, une formule avec *opus* ou, dans le cas de l'*Afra*, *quia necessaria sunt uobis ista*.

Du fait d'une possible influence d'une leçon africaine, l'emploi massif de la conjonction *priusquam* dans les citations de mémoire[21], aux dépens d'*antequam*[22] pourrait être significatif. C'est en effet la leçon de l'*Afra* et de *Cyp* (ainsi que de *h*), alors que toutes les *Italae* et la

[16]Une forme voisine existe cependant dans la traduction de l'homélie de Jean Chrysostome par Annianus : « ne similes fiatis illis », où « ne similes fiatis » traduit « μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς » (Anian., *Chrysost. hom.* 19, 3, *PG* 57, c. 277). De même, on lit dans la traduction tardive (XIIe siècle) du *Commentaire sur Isaïe*, faussement attribué à Basile : « Ne igitur similes eis » (Anon., *Ps. Bas. exp. in Is.* 1, 15, *Bibliotheca Casinensis* IV, Mont-Cassin, 1880, *pars* 2 (*Florilegium*) p. 391-434, ici p. 408a). Cependant les citations bibliques de cette traduction, au moins celles du livre d'Isaïe, proviennent directement du grec dans lequel a été rédigé le commentaire et non d'un manuscrit vieux latin que le traducteur aurait pu utiliser (*cf.* R. Gryson e T.P. Osborne, *Un faux témoin de la "Vetus Latina". La version latine du commentaire Pseudo-Basilien sur Isaïe*, in «Revue bénédictine», 95, 1985, pp. 280-292, la conclusion se trouve pp. 289-291).

[17]Aug., *s.* 56, 4, *CCL* 41Aa, p. 156, l. 72-73 : « Scit autem Pater uester quid uobis necessarium sit, priusquam petatis ab eo » reformulé immédiatement par « *Si nouit quid nobis sit necessarium.* » (*s.* 56, 4, *CCL* 41Aa, p. 156, l. 74-75). Aug., *s.* 80, 2 [*PL* 38, p. 494, l. 20-22] : « *Nouit enim Pater uester quid uobis necessarium sit, priusquam petatis ab eo.* » Aug., *s.* 80, 2 [*PL* 38, p. 494, l. 24-26] : « *scit enim Pater uester quid uobis necessarium sit, priusquam petatis ab eo.* »

[18]R. Gryson, « Les citations scripturaires des œuvres attribuées à l'évêque arien Maximinus », *RB* 88, 1978, p. 45-80, ici p. 48-49.

[19]Aug., *conf.* 11, 1, *BA* 14, p. 270 : « quid uobis opus sit ».

[20]Anon., *op. imp. in Mt.* 13 (6, 8), *PG* 56, c. 710 ; Evseb. Emes., *serm.* 9, 17, *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 26, p. 227, l. 3 (la traduction de ces homélies d'Eusèbe d'Émèse pourrait avoir été réalisée par Gallien au ive ou au ve siècle) ; Ps. Aug., *serm. Bibl. Cas.* IV, 174, 11, *CCL* 9, p. 357, l. 99 (sermon sur la pénitence prononcé par un diacre romain au ve s.) ; Cassiod., *in psalm.* 21, 32, *CCL* 97, p. 208, l. 707. Elle est aussi attestée dans le manuscrit *P* en Chromat., *in Matth.* 27, 2, 1 (*CCL* 9A, p. 326, l. 39), un homiliaire du ixe s., probablement originaire du sud de la Bourgogne ou de la vallée du Rhône (*CCL* 9A, p. xix).

[21]Aug., *conf.* 11, 1, *BA* 14, p. 270 ; *s.* 56, 4, *CCL* 41Aa, p. 156, l. 73 ; *s.* 80, 2 [*PL* 38, c. 494, l. 21. 26] ; *ep.* 130, 15, *CSEL* 44, p. 57, l. 3. 6 ; *ep.* 140, 69, *BA* 20B, p. 358 ; *trin.* 15, 22, *BA* 16, p. 486 ; *doctr. chr.* 4, 33, *BA* 11/2, p. 368 ; *BA* 24, p. 694 ; *s.* 57, 13, *CCL* 41Aa, p. 190, l. 296.

[22]Aug., *s. dom. m.* 2, 12, *CCL* 35, p. 103, l. 264 ; *s. Lambot* 5 = 107A, 5, *PLS* 2, c. 774, l. 21.

Vulgate ont *antequam*. Sur ce point, le « texte mental » d'Augustin est resté stable de 397 à la fin de sa vie.

Le verbe *nouit*[23] est employé concurremment à *scit*[24]. Augustin lisait *scio* dans le manuscrit utilisé pour le *De sermone Domini* ; ce verbe est unanimement attesté par les manuscrits vieux latins, y compris *k* et *Cyp*. Mais pour reformuler la citation, il utilise plus volontiers *nouit*, et ce dès le *De sermone Domini*[25]. Dans le *Sermo* 80 en revanche, le verbe *scit* est employé pour reformuler *nouit*[26]. Ce verbe court d'ailleurs, chez Jérôme[27], dans la traduction latine de Jean Chrysostome par Annianus[28], et plus tard chez Cassiodore[29] qui cite fréquemment Augustin, sans qu'il soit possible de déterminer une cohérence explicite entre ces occurrences.

Enfin, en *k* et chez *Cyp*, Mt 6, 8 se conclut par *poscatis illum*. Cette leçon est bien éloignée de *petatis ab eo*, constante chez Augustin, qui se retrouve aussi dans *a aur b c g*[1]. Cette dernière formule, fréquente par ailleurs, est attestée en particulier chez Ambroise et chez l'Ambrosiaster[30].

Notons, pour terminer, que Mt 6, 8 a été combiné avec Mt 6, 32 dans le *Sermon* 57 : « Nouit enim pater uester quia ista necessaria sunt uobis [Mt 6, 32], priusquam petatis ab eo [Mt 6, 8].[31] » Un phénomène voisin est attesté dans le *Commentaire sur Matthieu* de Jérôme[32].

Conclusion : de probables affinités avec un texte africain

La citation de Mt 6, 7-8 dans le *Sermo* 80, 2 a été faite de mémoire. Comme les autres citations augustiniennes de ces versets, elle présente des affinités avec le texte africain de *k*, mais aussi avec d'autres Vieilles Latines, particularités qui néanmoins n'affectent pas le commentaire. La forme qu'a mémorisée Augustin est restée stable et son « texte mental[33] » n'a pas été influencé par la révision hiéronymienne des évangiles, alors même que la majorité des citations datent d'après 403, date à laquelle il adopta la « Vulgate »[34].

---

[23]Aug., *conf.* 11, 1, *BA* 14, p. 270 ; *s.* 80, 2 [*PL* 38, c. 194, l. 20] ; *ep.* 140, 69, *BA* 20B, p. 358 ; *trin.* 15, 22, *BA* 16, p. 486 ; *s.* 57, 13, *CCL* 41Aa, p. 190, l. 295.

[24]Aug., *s. dom. m.* 2, 12, *CCL* 35, p. 103, l. 263 ; *s.* 56, 4, *CCL* 41Aa, p. 156, l. 72 ; *s. Lambot* 5 = 107A, 5, *PLS* 2, c. 774, l. 19 ; *doctr. chr.* 4, 33, *BA* 11/2, p. 368.

[25]Aug., *s. dom. m.* 2, 13, *CCL* 35, p. 103, l. 274 ; *s.* 56, 4, *CCL* 41Aa, p. 156, l. 75 ; *ep.* 130, 15, *CSEL* 44, p. 57, l. 2. 5.

[26]Aug., *s.* 80, 2 [*PL* 38, c. 494, l. 20. 25].

[27]Hier., *in Matth.* 1 (6, 8), *SC* 242, p. 128, l. 37 : « *Si nouit Deus…* »

[28]Anian., *Chrysost. hom.* 19, *PG* 57, c. 278 : « nouit » traduit le grec « οἶδε ».

[29]Cassiod., *in psalm.* 21, 32, *CCL* 97, p. 207, l. 706.

[30]Ambr., *Cain et Ab.* 1, 35. 37, *CSEL* 32.1, p. 370, l. 4-5. p. 371, l. 16 ; Ambrosiast., *Rm* 8, 28, *CSEL* 81.1, p. 289, l. 228 ; Chromat., *in Matth.* 27, 2, 1, *CCL* 9A, p. 326, l. 39 ; Euseb. Emes., *serm.* 9, 17, *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 26, p. 227, l. 2-3 ; Pelag., *in Phil.* 4, 5, *Texts and Studies* 9.2, p. 412, l. 6-7 ; Ps. Aug., *serm. Bibl. Cas.* IV, 174, 11, *CCL* 9, p. 357, l. 99 ; Cassiod., *in psalm.* 21, 32, *CCL* 97, p. 208, l. 707-8.

[31]Aug., *s.* 57, 13, *CCL* 41Aa, p. 190, l. 295-296.

[32]Hier., *in Matth.* 1 (6, 8), *SC* 242, p. 128, l. 37-39 : « *Si nouit Deus quid oremus et ante quam petamus [cf. Mt 6, 8], scit quibus indigeamus [cf. Mt 6, 32]*. »

[33]Nous reprenons le concept de « texte mental » à H. Houghton, *Augustine's Text of John. Patristic Citations and Latin Gospel Manuscripts*, Oxford e New York, Oxford university press, 2008, pp. 44-77.

[34]Cf. H.A.G. Houghton, *The Use of the Latin Fathers for New Testament Textual Criticism*, in *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis*, a cura di B.D. Ehrman e M.W. Holmes, Leiden e Boston, Brill, 2013, pp. 375-405.

1. "Nouit pater uester" *(Mt 6, 8)*

"Votre Père sait ce qui vous est nécessaire". Selon Augustin, Mt 6, 8 serait la clé herméneutique qui expliquerait la recommandation du Christ à *ne pas se répandre en paroles* (Mt 6, 7). Alors qu'il n'explicite pas les modalités de la connaissance divine dans les sermons, Augustin s'y emploie dans deux textes théoriques : dans le *De gratia testamenti noui* (l'*Epistula* 140 à Honoratus[35]), au début de l'année 412, et surtout dans le *De Trinitate* 15, rédigé après 420.

Dans l'*epistula* 140, à l'occasion d'un commentaire du Psaume 21, l'épistolier s'arrête sur une affirmation apparemment surprenante du verset 32 : *Adnuntiabitur domino generatio uentura*. *On annoncera au Seigneur la génération à venir*, a dit le psalmiste, alors qu'on attendrait plus naturellement « le Seigneur sera annoncé à une génération à venir ». Une affirmation du livre de Tobie vient éclairer ce point, qu'Augustin explique en lien avec la fonction des anges qui annoncent aux hommes les bienfaits de Dieu et rapportent à Dieu les prières des hommes. Raphaël dit en effet à Tobit et à Sarra : *"J'ai présenté à Dieu votre prière pour qu'il la garde en mémoire"* (Tb 12, 12[36]), non pas pour instruire Dieu des désirs ou des besoins de l'homme, mais parce qu'il est nécessaire que la créature rapporte à la vérité éternelle ses affaires temporelles. Ainsi l'âme se rappelle-t-elle qu'elle n'est pas le bien capable de la rendre heureuse, mais que la béatitude vient du bien immuable, à la sagesse duquel elle participe également[37]. Cette conclusion, constante dans les commentaires de Mt 6, 7, sera développée plus bas[38].

Le lien entre les anges et la connaissance de Dieu fut développé plus longuement dans le *De Trinitate*, pour distinguer l'engendrement du Verbe divin de celui du verbe qui naît en l'homme à partir des connaissances reçues *via* les sens corporels ou par le témoignage d'autrui. Le Père, duquel le Verbe procède, n'apprend rien de l'extérieur car sa perfection se suffit à elle-même. Il a certes des anges, ses messagers (*nuntios*), mais ces derniers, loin de lui annoncer ce qu'il ignore, prennent au contraire conseil de la Vérité pour agir. De même, lorsque l'homme prie, il n'enseigne pas à Dieu ses besoins ; Mt 6, 8 est appelé, comme argument d'autorité, pour le démontrer. Ces connaissances, Dieu les possède donc de toute éternité et ne les apprend pas de ses créatures ; au contraire, celles-ci ne sont que parce qu'il les connaît[39].

---

[35]Nous faisons nôtre l'hypothèse d'Isabelle Bochet d'identifier le destinataire de l'*Epistula* 140 (*De gratia noui Testamenti*) à l'ami manichéen auquel Augustin dédiait, vers 391-392, le *De utilitate credendi* (*Une nouvelle lecture du* Liber ad Honoratum *d'Augustin (=* epist. *140)*, in «Revue des études augustiniennes et patristiques», 45, 1999, pp. 335-351). Pierre Descotes a entériné son hypothèse (*BA* 20B, pp. 12-29).

[36]Les deux autres citations de Tb 12, 12 insistent aussi sur le rôle de médiation que les anges exercent par rapport à la prière des hommes. Ces messagers n'enseignent rien à Dieu (*ep.* 130, 18, *CSEL* 44, p. 60-61, traditionnellement datée de 412) et n'exigent rien de lui (*s. Dolbeau* 26 = 198 *auct.*, 48, *Vingt-Six*, p. 403, datable du 1er janvier 404, à Carthage), mais reçoivent de lui la mission qu'ils doivent remplir auprès des hommes. Naturellement, Anne-Marie La Bonnardière ne mentionne pas le *Sermon Dolbeau* ; son commentaire des deux autres citations est très bref (*Biblia Augustiniana. A.T. Livres historiques*, Paris, Études augustiniennes, 1960, pp. 92 et 95). L'interprétation de Cassiodore est inspirée de celle d'Augustin (Cassiod., *in psalm.* 21, 32, *CCL* 97, p. 207-208). Sur la connaissance angélique, voir *AugLex*, vol. I, *s.v.* « Angelus », c. 303-315 (1986-1994, G. Madec), ici c. 307-308. Sur la réception de Tb 12, 12 chez les Pères, voir J. Gamberoni, *Die Auslegung des Buches Tobias in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens bis um 1600*, München, Kösel 1969, pp. 21-25 (Tertullien, Hippolyte et Cyprien), pp. 27-28 (Origène), pp. 35 (auteurs latins des Ve et VIe siècle), p. 244, nota 186, p. 272, p. 290 (auteurs de la Renaissance).

[37]Aug., *ep.* 140, 69, *BA* 20B, p. 358-360.

[38]*Cf. infra*, 2.2.

[39]Aug., *trin.* 15, 22, *BA* 16, p. 484-488.

Dans le *Sermo Lambot* 5 (107A) prêché entre 413 et 420, l'affirmation de l'omniscience divine oriente le sermon vers un développement pastoral, bien éloigné de la spéculation des deux textes précédents. Appelée par Lc 12, 15 (*gardez-vous de toute cupidité*), elle supporte une exhortation très vivante, scandée par des questions rhétoriques qui rendent nécessaire la conclusion, à accepter la pauvreté[40] et à ne pas rechercher la richesse dont le risque principal est d'engendrer la cupidité – Lc 12, 15 a appelé Mt 6, 8, que confirme Mt 6, 33.

"Gardez-vous de toute avidité !" [Lc 12, 15]. Tirez-en profit, frères, parce que vous êtes pauvres. N'allez pas désirer la richesse ! Que Dieu vous suffise parce qu'il ne vous abandonne pas. Il a pensé à vous avant que vous soyez, et il ne penserait pas à vous maintenant que vous vivez ? Vous avez déjà cru en lui, vous l'avez loué, vous avez mis votre espérance en lui, et ce qu'il vous sait nécessaire vous manquera ? Ce qu'il donne aux autres, il le refusera aux siens ? Il va le refuser à ceux qui le louent, lui qui le donne à ceux qui le blasphèment ? Puisque vous le possédez lui-même, croyez que vous possédez tout. *"Votre Père sait* en effet, dit le Seigneur lui-même dans l'Évangile, *ce qui vous est nécessaire avant que vous le lui demandiez"* [Mt 6, 8]. Et au sujet des biens du corps, il s'est exprimé ainsi : *"Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et la justice de Dieu, et tout le reste vous sera donné par surcroît"* [Mt 6, 33][41]. (*s. Lambot* 5 = 107A, 5)

Un encouragement à la confiance, moins vivant que celui du *Sermon Lambot* 5 mais proche par la thématique développée, conclut le *Sermon* 57 pour la *traditio* du *Pater*.

Votre Père sait que cela vous est nécessaire [Mt 6, 32] *avant que vous le lui demandiez* [Mt 6, 8] […] Dieu peut jeter sur notre faiblesse un regard de miséricorde et nous regarder, comme il est dit : *Souviens-toi que nous sommes poussière* [Ps 102, 14]. Celui qui a fait l'homme à partir de la poussière et lui a donné la vie, a livré son Fils unique à la mort pour ce qu'il avait façonné. Qui pourrait expliquer, qui pourrait même concevoir dignement combien il nous aime[42] ? (*s.* 57, 13)

Dieu sait donc ce qui est nécessaire à l'homme : cette affirmation revient fréquemment dans d'autres sermons, sans explication technique et sans commentaire particulier. Mais elle induit une interrogation aux implications pastorales importantes pour Augustin : si Dieu sait déjà ce dont l'homme a besoin, la prière paraît superflue.

---

[40]Mt 6, 7-8 n'appelle ici aucune explication sur la prière d'intercession qui cherche à obtenir des biens temporels. Ceux-ci ne doivent être demandés que par rapport aux biens éternels ; se retrouve ici, appliquée à la prière, la dialectique de l'*uti* et du *frui* (*cf.* A.D. Fitzgerald e M.-A. Vannier (dir.), *Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe*, *s.v.* « Prière » (R.H. Weaver), Paris, Éd. du Cerf, 2005, pp. 1181-1188, ici pp. 1184b-1185a).

[41]Aug., *s. Lambot* 5 = 107A, 5, *PLS* 2, c. 774, l. 9-24 : « *Cauete ab omni cupiditate* [Lc 12, 15]. Prosit uobis fratres, quia pauperes estis. Nolite uelle esse diuites. Sufficiat uobis deus, quia non uos deserit. Cogitauit de uobis antequam essetis, et non cogitat ut uiuatis ? Iam credidistis in eum, laudastis eum, sperastis in eum, et deerit uobis quod scit ille necessarium esse nobis ? Quod dat alienis, negabit suis ? Negaturus est laudatoribus suis, qui dat blasphematoribus suis ? Quando ipsum habetis, omnia uos habere computate. *Scit enim pater uester*, ait in euangelio ipse dominus, *quid uobis necessarium sit, antequam petatis ab eo* [Mt 6, 8]. Et de rebus corporis ita loquutus est : *quaerite primum regnum dei, et iustitiam dei, et haec omnia apponentur uobis* [Mt 6, 33]. »

[42]Aug., *s.* 57, 13, *CCL* 41Aa, p. 190, l. 295-306 : « Nouit enim Pater uester quia ista necessaria sunt uobis [Mt 6, 32], priusquam petatis ab eo [Mt 6, 8]. […] Potest autem infirmitatem nostram misericorditer intueri et uidere nos, quomodo dictum est : *Memento quia puluis sumus* [Ps 102, 14]. Qui de puluere hominem fecit et animauit, pro isto figmento Vnicum ad mortem dedit. Quantum nos amet, quis potest explicare, quis potest saltem digne cogitare ? »

2. *« Quid opus sit ipsa oratione, si Deus iam nouit, quid nobis sit necessarium ? » (*s. dom. m. *2, 14)*

À quoi bon prier, si Dieu sait déjà ce qui est nécessaire à l'homme ? Origène avait déjà mentionné cette objection à la prière, héritée de la tradition philosophique, parmi celles qu'il rassemble au début du *Περὶ εὐχῆς* : ceux qui reconnaissent Dieu comme le Maître de l'univers et qui admettent sa providence nient l'utilité d'une prière destinée à faire connaître à Dieu les besoins de ses enfants. Selon eux, le Père se doit en effet de veiller sur eux comme le fait un père, sans attendre les demandes de ses fils, trop petits pour les exprimer ou trop inexpérimentés pour ne pas demander des choses inutiles ou nuisibles[43]. La prescience divine tient compte de la libre prière des hommes[44], leur répond Origène. Pour réfuter cette objection philosophique classique, qu'il mentionne également, Jérôme définit la prière : elle ne consiste pas à raconter des faits pour renseigner un ignorant, mais à solliciter la bienveillance de celui qui sait, afin de lui rendre hommage[45]. L'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthaeum* a repris à Jérôme son interprétation, lui ôtant cependant son caractère polémique[46]. Jean Chrysostome propose une solution semblable, ajoutant – comme le faisait déjà Origène à l'ouverture du *Περὶ εὐχῆς*[47] – que le bienfait sera d'abord pour le priant : il acquerra par là une grande familiarité avec Dieu et pourra s'humilier devant lui[48]. Les fils qui reçoivent aimeront davantage le Père s'ils ont prié auparavant, complète un diacre romain anonyme au Ve siècle[49]. Eusèbe d'Émèse a quant à lui recourt à Mt 6, 8 pour commenter Jn 11, 41-42 (*Pater, gratias ago tibi quia semper me audi*) : puisque le Père connaissait les besoins des hommes, il ne pouvait ignorer ceux de son Fils. Mais le Christ a prié à haute voix pour que ceux qui l'entouraient sachent qu'il a été envoyé par le Père[50].

À la question du pourquoi de la prière, les réponses patristiques se répartissent donc en trois tendances : pour honorer Dieu qui a déjà tenu compte des prières des hommes, parce que le priant en retire des bienfaits, et pour le témoignage offert aux autres. Les deux dernières interprétations rencontrent des échos chez Augustin.

---

[43]Orig., *orat.* 5, 2, *GCS* 3, p. 308-309. Le questionnement d'Origène, qui prend la forme classique des *quaestiones et responsiones* (*cf.* L. Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Brescia, Morcelliana, 2011, pp. 96-99) pour aborder une question philosophique bien attestée dans la tradition antérieure, stoïcienne en particulier, montre en réalité son autonomie par rapport à ses devanciers (ivi, pp. 79-96). Les adversaires dont Origène rapporte ici les propos se façonnent, sous couvert d'une image aimable d'un Dieu Père et Créateur, attentif aux besoins des hommes marqués par une précarité ontologique, un Dieu paternaliste. Mais l'important est que, pour l'Alexandrin, l'Écriture elle-même rapporte les difficultés de la prière (ivi, pp. 100-107).

[44]Orig., *orat.* 6, 3-5, *GCS* 3, p. 313-315.

[45]Hier., *in Matth.* 1 (6, 8), *SC* 242, p. 128, l. 39-43.

[46]Anon., *op. imp. in Mt*. 13 (6, 8), *PG* 56, c. 710-711. Dans l'article qu'il consacre à l'oraison dominicale dans cette œuvre, Joop van Banning ne s'arrête pas sur les versets introductifs qui donnent leur sens à cette prière (*Il padre nostro nell'*Opus Imperfectum in Matthaeum, in «Gregorianum», 71, 1990, pp. 293-313).

[47]Orig., *orat.* 8, 2, *GCS* 3, p. 317.

[48]Chrysost., *hom. in Matth*. 19, 4, *PG* 57, c. 278.

[49]Ps. Aug., *serm. Bibl. Cas.* IV, 174, 11, *CCL* 9, p. 357, l. 99-103.

[50]Euseb. Emes., *serm.* 9, 17, *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 26, p. 227.

2.1. *Contre les pélagiens : la prière est nécessaire pour obtenir la grâce*

Dire que Mt 6, 7-8 est engagé dans la controverse pélagienne serait exagéré : à peine est-il cité une fois, dans le *De dono perseuerantiae* 39 composé en 429[51]. Mais le fait que la majorité des occurrences de Mt 6, 7-8 se situent après 412 n'est sans doute pas anodin : les pélagiens niaient en effet la nécessité de la prière pour demander la grâce[52]. Le *De dono perseuerantiae* est cependant le seul texte où Augustin combat grâce à Mt 6, 8 cette erreur qu'il critique amplement avec Mt 6, 13 (*et ne inducas nos in temptationem sed libera nos a malo*)[53]. La prière sert d'exemple à l'intérieur d'une question plus générale : est-il nécessaire de prêcher et d'exhorter si chacun doit devenir ce à quoi Dieu l'a prédestiné ? Oui, répond Augustin – même si obéir au sermon entendu est encore un don de Dieu. Ceux qui ne font aucun effort vers le bien, sous prétexte qu'ils finiront par devenir ce à quoi ils sont prédestinés, sont tout aussi en tort que ceux qui ne prient pas, en invoquant Mt 6, 8 pour se justifier. Certes, Dieu donne ce qu'il sait manquer à ses enfants – l'*initium fidei* en l'occurrence. Mais il est des dons qu'il réserve à la prière – l'*in finem perseuerantiam*[54].

Cette occurrence de Mt 6, 8 dans une œuvre explicitement antipélagienne est unique et le verset n'est engagé dans aucune autre controverse. L'association de la nécessité de la prière à celle de l'enseignement se trouvait cependant déjà dans le livre 4 du *De doctrina christiana* rédigé vers 427, pour réfuter des « illuminés » qui prétendaient qu'il ne serait pas nécessaire d'instruire les hommes puisque l'Esprit Saint le ferait directement[55]. Augustin raisonne rapidement par l'absurde, invoquant l'Écriture comme autorité suprême : ces hommes sont insensés qui, s'ils poussaient leur raisonnement jusqu'au bout, devraient aussi cesser de prier en raison de Mt 6, 8, et condamner Paul qui a enseigné à Tite et à Timothée ce qu'ils devaient

[51]Aug., *perseu*. 39, *BA* 24, p. 694.

[52]Cf. M.-F. Berrouard, *Ceux qui nient l'utilité de la prière pour demander l'aide de la grâce*, in *BA* 73B, 1989, pp. 479-480 ; G. de Plinval, *La prière est-elle indispensable ?*, in *BA* 21, 1994², p. 623 ; A. Dupont, *Prayer in Augustine's Anti-Pelagian* Sermones ad populum. Luke *18, 9-14 as a Case Study*, in «Annali di storia dell'esegesi», 27, 2, 2010, pp. 157-182.

[53]Voir J.-A. Vinel, *L'argument liturgique opposé par Saint Augustin aux Pélagiens*, in «Questions liturgiques. Studies in Liturgy», 68, 1987, pp. 209-241. L'exégèse augustinienne, fondamentalement stable depuis le *De sermone Domini*, emploie les trois leçons différentes connues par Augustin dans une perspective où entrent, certes, la critique textuelle et les usages liturgiques, mais dont les enjeux sont avant tout théologiques : clarifier sa théologie de la grâce (*cf.* T.J. van Bavel, Inferas – inducas. *À propos de Matth. 6, 13 dans les œuvres de saint Augustin*, in «Revue bénédictine», 69, 1959, pp. 348-351 ; J. Lössl, *Mt 6, 13 in Augustine's Later Works*, in *Studia Patristica* 33. *Augustine and his Opponents*. Papers Presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1995, a cura di E.A. Livingstone, Leuven, Peeters, 1997, pp. 167-171).

[54]Toutes les demandes de l'oraison dominicale, la demande de pardon exceptée, ont pour objet la persévérance, de sorte qu'il n'est rien dont l'homme puisse se glorifier (Aug., *perseu*. 3 et 13, *BA* 24, p. 606 et 626). La cinquième demande du Notre Père, le verset de l'oraison dominicale le plus souvent cité par Augustin, est également opposé aux pélagiens, comme preuve que l'homme est pécheur (*perseu.* 8, *BA* 24, p. 616-618). En *perseu.* 53 (*BA* 24, p. 730), Augustin rappelle à ses adversaires qu'il avait déjà demandé la grâce de la persévérance en *conf.* 10, 40 (*BA* 14, p. 210). Reprenant des éléments déjà présents auparavant, Augustin a insisté sur la nécessité de la prière pour observer la loi divine et résister aux tentations contre les pélagiens ; la mention de la persévérance finale intervient ensuite, contre les « semi-pélagiens ».

[55]Aug., *doctr. chr*. 4, 33, *BA* 11/2, p. 368 ; *cf. Prol.*, 4-8, *ibid.*, p. 68-74. Il est difficile d'identifier le troisième type d'adversaires visés par Augustin dans le Prologue, rédigé vraisemblablement dès la première édition de 397 : la chronologie interdit de les assimiler aux moines de l'entourage de Cassien ; la personnalité de Tyconius et son *Liber regularum* n'en font pas un candidat convaincant ; la meilleure hypothèse pourrait être la plus vague, celle de moines exaltés se défiant de la culture (pour le développement de chacune de ces thèses, voir I. Bochet, *La date de composition du prologue et les adversaires visés*, in *BA* 11/2, 1997, pp. 429-433).

eux-mêmes enseigner et comment le faire[56]. La proximité temporelle des deux textes pourrait expliquer la réminiscence de Mt 6, 8 dans le *De dono perseuerantiae* à l'intérieur d'un long développement sur la nécessité de l'enseignement.

La prière, qui ne s'oppose pas à l'enseignement mais le complète, est donc absolument nécessaire, y compris en tenant compte de la prédestination : il faut prier, explique Augustin, car nul ne sait ce à quoi il est prédestiné.

2.2. *Thèmes pastoraux : la prière est nécessaire pour transformer celui qui prie*

La réponse à cette même question prend un tour différent dans les autres textes, où est développée une position entrevue à propos de l'*Epistula* 140 : le but de la prière ne se trouve pas en Dieu, mais dans le priant[57].

La prière doit en effet purifier et dilater le cœur afin qu'il puisse recevoir les dons que Dieu est toujours prêt à donner. Telle est la réponse définitive d'Augustin dès le *De sermone Domini in monte* (de 394-395)[58]. Dans le *Sermo* 56, cette interrogation introduit le commentaire continu du *Pater*. Aux *competentes* qui pouvaient n'être pas convaincus de la nécessité de prier, Augustin explique paisiblement que Dieu ne veut donner qu'à ceux qui désirent, de peur que ses dons ne soient méprisés.

Mais que, sur ce point, quelqu'un ne s'aventure pas à dire : "S'il sait ce qui nous est nécessaire, dans quel but dire même quelques mots ? Dans quel but prier ? Il le sait lui-même : qu'il nous donne ce qu'il nous sait nécessaire !" Mais il a voulu que tu pries pour donner à quelqu'un qui désire, de peur que ce qu'il aura donné ne perde sa valeur. C'est pour cette raison aussi qu'il a lui-même introduit ce désir en toi[59]. (*s.* 56, 4)

Cette brève mention est loin des amples développements sur le rôle du désir[60] qui élargit le cœur de l'homme, fini, à la mesure, infinie, du don de Dieu[61], mais ce schème de pensée se trouve en toile de fond de ces deux textes.

---

[56]Aug., *doctr. chr.* 4, 33, *BA* 11/2, p. 368. Action divine et action humaine ne sont pas en concurrence car la grâce ne dispense pas d'agir, mais donne de le faire. Cependant l'accent s'est déplacé par rapport au prologue : Augustin, qui insistait sur l'importance de la médiation humaine, souligne davantage dans le livre 4 le rôle de la grâce, ce qui, au moment de la controverse avec les moines d'Adrumète, n'a rien d'étonnant (*cf.* I. Bochet, *Grâce et médiations humaines*, in *BA* 11/2, 1997, pp. 433-438).

[57]M. Vincent, *Saint Augustin maître de prière d'après les* Ennarationes in Psalmos, Paris, Beauchesne, 1990, p. 248 : « La prière de demande n'a d'autre but que de nous mettre nous-mêmes en état de recevoir ce que nous demandons. » Le thème est si fréquent que l'exhaustivité est impossible (*cf. ep.* 130, 16-17, *CSEL* 44, p. 58-60 ; *s.* 56, 9, *CCL* 41Aa, p. 159-160 ; etc.).

[58]Aug., *s. dom. m.* 2, 14, *CCL* 35, p. 103, l. 281-285 (il s'agit de la réponse à une seconde objection concernant la prière) : « Sed rursus quaeri potest […] quid opus sit ipsa oratione, si deus iam nouit, quid nobis sit necessarium, nisi quia ipsa orationis intentio cor nostrum serenat et purgat capaciusque efficit ad excipienda diuina munera, quae spiritaliter nobis infunduntur. » « Mais on peut encore demander : "[…] Pourquoi est-il besoin de prier, si Dieu sait déjà ce qui nous est nécessaire ?" Seulement parce que l'attention même de la prière apaise notre cœur, le purifie et le rend davantage capable de recevoir les dons divins qui sont spirituellement répandus en nous. »

[59]Aug., *s.* 56, 4, *CCL* 41Aa, p. 156, l. 74-78 : « Sed ne forte hic aliquis dicat : "Si nouit quid nobis sit necessarium, ut quid uel pauca uerba dicimus, ut quid oramus ? Ipse scit : det quod scit nobis necessarium !" Sed ideo uoluit ut ores, ut desideranti det, ne uilescat quod dederit : quia et ipsum desiderium ipse insinuauit. »

[60]Aug., *ep.* 130, 17, *CSEL* 44, p. 59, l. 14-17 : « […] exerceri in orationibus desiderium nostrum, quo possimus capere, quod praeparat dare. Illud enim ualde magnum est, sed nos ad accipiendum parui et angusti sumus. » « […] Notre désir s'exerce durant les prières ; c'est par lui que nous pouvons recevoir le don que Dieu a préparé. En effet, ce don est immense, mais nous, nous sommes petits et étroits pour le recevoir. » Augustin explique ainsi l'attitude du Christ envers la Cananéenne : « Dissimulabatur ab ea, non ut misericordia negaretur, sed ut desiderium accenderetur. » « Le Christ ne faisait pas attention à elle, non parce qu'il voulait lui refuser sa

La double réponse apportée par le *Sermo* 80 est quant à elle caractéristique de la double interprétation augustinienne de Mt 7, 7, que nous mentionnions en introduction ; les deux se répondent. La première met en valeur l'élargissement du désir par la prière :

Seigneur, disent-ils, *augmente en nous la foi* [Lc 17, 5]. D'abord, il leur était utile de savoir ce dont ils manquaient ; mais ils avaient surtout le bonheur de savoir à qui demander. […] Voyez s'ils ne portaient pas leurs cœurs au Christ comme à une fontaine et, pour que leur soit ouverte la vanne d'où sortirait l'eau qui les remplirait, ils frappaient. Le Christ a voulu que l'on frappe chez lui, non pour repousser ceux qui frappent, mais pour exercer ceux qui désirent[62]. (*s.* 80, 1)

La seconde s'enrichit d'une autre virtualité, fréquente dans un contexte herméneutique – elle suit en effet immédiatement une citation de Mt 7, 7 appliquée à l'interprétation biblique : « Pour comprendre cela, demande, cherche, frappe[63]. En effet, la porte n'est pas close parce qu'il te méprise, mais pour t'exercer[64]. » (*s.* 80, 2) Les effets de la prière se situent donc dans le priant lui-même, à deux niveaux différents : la dilatation de sa capacité à recevoir, et à recevoir spécialement la faculté de comprendre l'Écriture.

Par ailleurs, les *Confessions* proposent une triple explication ; les effets de la prière ne se situent pas uniquement dans le priant, mais se répandent au-delà. Dans un mouvement réflexif, Augustin revient au début du livre 11 sur la nécessité de ses confessions et des récits détaillés dont elles se composent, alors que Dieu n'ignore rien de ce qu'il dit[65]. Il excite par là son amour pour Dieu et dévoile ses sentiments envers lui, afin qu'il achève en lui ce qu'il a commencé, de même que l'homme prie alors même que *le Père sait ce dont il a besoin*

miséricorde, mais pour enflammer son désir. » (Aug., *s.* 77, 1, *PL* 38, c. 483, l. 32-33 ; *cf. s. Guelf.* 33 = 77A, 1, *MA* 1, p. 576, l. 7-8 ; *s. Morin* 16 = 77B, 1, *MA* 1, p. 653, l. 8-9). Quand le désir de Dieu croît, celui du siècle diminue (Aug., *ep. Io. tr.* 4, 6, *BA* 76, p. 196). Le thème est aussi présent dans les *Enarrationes in Psalmos* (*cf.* Vincent, *Saint Augustin maître de prière*, cit., pp. 115-121. 249-253).

[61]Cf. M. Vincent, *Saint Augustin maître de prière*, cit., p. 120 (« Si grand en effet que soit leur désir de lui, la disproportion demeure entre la grandeur du don divin et la faible "capacité" du cœur de celui qui aspire à la recevoir. Or Dieu ne peut nous combler que dans la mesure où nous désirons l'être. Plus le don est différé, plus les épreuves sont nombreuses, et plus le cœur "se dilate" pour recevoir, à mesure que le désir s'accroît. La prière qui n'est autre chose que l'expression du désir de Dieu, la prière qui *est* ce désir en lui-même, formulé ou informulé, contribue à cette dilatation de l'âme qui la rend plus capable de recevoir le Dieu avec lequel elle s'entretient déjà. ») ; I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Études augustiniennes, 1982, p. 270 (elle s'arrête sur le rôle des épreuves dans la purification du désir, de sorte que « l'âme apprend à ne désirer que Dieu seul, à aimer Dieu pour lui-même ») ; G. Antoni, *La prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Paris, Vrin, 1997, pp. 134-154 (« Vers un désir infini de l'infini »).

[62]Aug., *s.* 80, 1 [*PL* 38, c. 494, l. 6-14] : « *Domine*, inquiunt, *auge nobis fidem* [Lc 17, 5]. Prima utilitas erat scientia, scire quod minus habebant : maior felicitas, scire unde petebant. […] Videte si non corda sua quasi ad fontem portabant, et ut eis unde implerent, aperiretur, pulsabant. Pulsari ad se uoluit, non ut repelleret pulsantes, sed ut exerceret desiderantes. »

[63]La station debout, qui est celle des auditeurs, correspond en effet à l'attitude de qui frappe à une porte, et Dieu est partout, à la porte duquel il convient de frapper : Aug., *en. Ps.* 74, 11, *CCL* 39, p. 1032.

[64]Aug., *s.* 80, 2 [*PL* 38, c. 494, l. 50-52] : « Et ut hoc intellegas pete, quaere, pulsa. Ideo enim clausum est, non ut te spernat, sed ut exerceat. » Cf. *s.* 51, 5, *CCL* 41Aa, p. 16, l. 186-188 (image des voiles qui recouvrent la vérité). Sur la valeur de l'obscurité de l'Écriture, dont les prédicateurs ne doivent pas imiter le style, mais dont ils doivent faire percevoir la valeur, voir I. Bochet, *Simplicité et profondeur mystérieuse de l'Écriture*, in *BA* 11/2, 1997, pp. 495-500.

[65]Aug., *conf.* 11, 1, *BA* 14, p. 270.

(*cf.* Mt 6, 8). Mais deux motifs complémentaires de la confession sont tressés avec le premier : Augustin veut exciter non seulement son propre amour pour Dieu, mais aussi celui de ses lecteurs[66], pour qu'ils louent ensemble le Seigneur (*cf.* Ps 95, 4) ; surtout, le Seigneur lui-même a voulu qu'Augustin confesse ses miséricordes. Ces deux motifs ne renvoient que sur un mode comparatif à Mt 6, 8, mais dans ce texte dense, louange et intercession se fondent.

Impossible donc d'objecter Mt 6, 8 pour se soustraire à la prière : quoique le Seigneur sache – et mieux que l'homme – ce dont ce dernier a besoin, la prière ne cherche pas à l'informer, mais à transformer le priant pour le rendre capable de recevoir les dons de Dieu, parmi lesquels se trouve la grâce de comprendre l'Écriture. Dans les réponses traditionnelles à la question de l'utilité de la prière, Augustin n'insère donc une note personnelle que par son insistance sur le rôle du désir.

3. « Orantes autem nolite multiloqui » *(Mt 6, 7a)*

Un dernier point pose problème en Mt 6, 7-8 : *"Quand vous priez, ne vous répandez pas en paroles comme le font les païens"* (Mt 6, 7). Comment comprendre ces mots qui, invitant à une prière rapide, semblent s'opposer à d'autres commandements évangéliques (Mt 7, 7 et Lc 18, 1)[67] ? Le problème n'est posé en ces termes que dans le *Sermo* 80, mais d'autres textes sous-entendent cette question classique chez les Pères ; la réponse qu'ils apportent éclaire celle, plus discrète mais fondamentalement identique, que propose le *Sermo* 80.

3.1. *Les mots de la prière : l'oraison dominicale comme norme de la prière*

Augustin n'oppose *a priori* qu'une fois, dans le commentaire continu du *De sermone Domini* 2, 12, prière chrétienne et prière païenne[68] ; la proposition comparative *sicut ethnici* n'est jamais commentée ailleurs. Pour expliquer l'acolouthie des versets du sermon sur la montagne, il distingue en effet deux sortes de fautes que le priant peut commettre : se donner en spectacle avec hypocrisie, dans l'attente de l'approbation des hommes (Mt 6, 5, *cf. s. dom. m.* 2, 10) et s'imaginer qu'à force de paroles, la prière sera agréée. Contrairement à Origène et à Jean Chrysostome, Augustin ne voit pas de gradation entre les hypocrites et les païens[69]. De

[66]Sur la dimension protreptique de la confession, voir aussi *conf.* 10, 1-4, *BA* 14, p. 140-146 ; *retr.* 2, 6, 1, *BA* 12, p. 460 ; *en. Ps.* 55, 14, *CCL* 39, p. 687-688 ; cf. I. Bochet, *"Le firmament de l'Écriture". L'herméneutique augustinienne*, Paris, Études augustiniennes, 2004, p. 275-280.

[67]Augustin aurait pu citer aussi 1 Th 5, 17 (*Priez sans cesse*), mais il a rarement recours à ce verset : *ep.* 130, 18, *CSEL* 44, p. 60 (412) ; *ep.* 188, 7, *CSEL* 57, p. 124 (début 418) ; *en. Ps.* 37, 14, *BA* 59A, p. 60 (412 ?) ; *s. Morin* 16 = 77B, 1, *MA* 1, p. 653 (?). Un fragment d'Origène oppose 1 Th 5, 17 à ceux qui, du fait d'une interprétation littérale fautive de Mt 6, 7, estiment qu'il ne faut pas prier longuement (Orig., *cat. Mat.* 118 (6, 7-8), *GCS* 41.1, p. 62).

[68]Étonnamment, en *s. dom. m.* 2, 53. 56 (*CCL* 35, p. 143-144. 147-150), la comparaison avec la prière païenne n'apparaît pas dans le commentaire de Mt 6, 32, un verset parallèle au doublet Mt 6, 7-8 (Mt 6, 32a fait écho à Mt 6, 7 et Mt 6, 32b à Mt 6, 8). En revanche, les païens sont mentionnés dans le *s. Dolbeau* 16, 17 (*Vingt-six*, p. 130-131), dans un commentaire du Ps 4, 10 qui oppose la multiplicité des biens qu'ils recherchent à l'unique bien recherché par celui qui *habite à part, dans l'espérance*.

[69]Origène lit une gradation entre ces deux conduites, car le rabâcheur n'a même pas l'apparence du bien (Orig., *orat.* 19, 2. 21, 1, *GCS* 3, p. 341. 345) ; voir aussi les références indiquées par Perrone, *La preghiera*, cit., p. 60, nota 169. Jean Chrysostome situe la gradation dans l'effet que visent les paroles du Christ : alors qu'il n'avait rapporté que l'exemple des hypocrites à propos de l'aumône, il ajoute celui des païens à propos de la prière pour confondre davantage ceux qui l'écouteront par une comparaison à des personnes plus viles (Chrysost., *hom. in Matth.* 19, 3, *PG* 57, c. 277).

fait, le verbiage est caractéristique des Gentils, mais s'il faut rabâcher pour instruire un ignorant, il n'est pas besoin de beaucoup de mots pour enseigner l'Omniscient[70]. La dévotion païenne multipliait en effet les invocations[71], selon une conception magique de la prière qui lie son exaucement au nombre de paroles prononcées[72]. Peut-être faut-il également voir en *s. dom. m.* 2, 12 une critique de la culture rhétorique, que pourrait impliquer la précision, en incise : « l'unique vrai maître » (« unus et uerus magister »), le Christ, enseigne comment fléchir Dieu avec d'autres méthodes que celles utilisées pour obtenir l'assentiment des hommes.

L'exégèse de Jérôme, très brève, reposait quant à elle sur Sg 1, 6 : puisque *Dieu écoute non les paroles, mais le cœur*, le chrétien doit parler peu[73]. Sur ce point, l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthaeum* ne s'est pas inspiré de Jérôme : il rapporte à l'identité des divinités païennes – des démons impuissants – le flot de paroles que les païens doivent leur adresser – et ce, en vain, preuve en est d'Élie devant les prophètes de Baal sur le Mont Carmel (*cf.* 1 R 18). Qui adresse à Dieu une prière interminable l'accuse donc de dormir, comme les idoles[74]. Penser que Dieu n'entend pas celui qui crie vers lui est un manque de confiance en lui, explique Ambroise, car Dieu voit le fond des cœurs et entend les pensées bien plus que les mots. Mt 6, 8 est alors invoqué comme argument d'autorité pour le démontrer, à la suite d'autres citations scripturaires (Gn 4, 10 ; *cf.* Ps 18 13 ; Mt 9, 4)[75].

Celui qui obéit à l'injonction du Christ et prie ne doit donc pas se répandre en paroles. Dans ce cas, quel est le rôle des mots[76] ? La question est posée par Adéodat dans le *De Magistro* : si le langage n'a été institué que pour instruire ou pour rappeler, comment concevoir la prière puisqu'il est impossible que Dieu reçoive de l'homme une instruction ou un rappel ? La prière, adressée à Dieu qui connaît déjà les besoins de l'homme – lui répond Augustin[77] –, peut se passer de la médiation du langage qui extériorise par les signes la volonté du locuteur[78] ; la prière orale du prêtre, qui signifie sa pensée, s'adresse non pas à Dieu, mais aux

[70]Aug., *s. dom. m.* 2, 12, *CCL* 35, p. 102-103.

[71]Sen., *epist*. 31, 5, *CUFr*, vol. I, p. 138 ; Mart., *epigr*. 7, 60, 3, *CUFr*, vol. I, p. 228 : « Cum uotis sibi quisque te fatiget. » « [Zeus,] chacun te fatigue des prières qu'il fait pour lui-même. » (*cf.* Jérôme, *Commentaire sur saint Matthieu. Livres I-II*, vol. I, *SC* 242, éd. É. Bonnard, Paris, 1977, p. 129, nota 52).

[72]Davies e Allison, *A Critical and Exegetical Commentary*, cit., vol. I, 1988 (2000[2]), p. 588. Selon García Montaño, en insistant sur Mt 6, 7, Augustin voulait détourner ses auditeurs de ces erreurs (*Doctrina agustiniana de la oración. Palabras y silencios*, in «Augustinus», 24, 1979, pp. 23-42, ici pp. 24-26).

[73]Hier., *in Matth.* 1 (6, 7), *SC* 242, p. 128.

[74]Anon., *op. imp. in Mt*. 13 (6, 7), *PG* 56, c. 710.

[75]Ambr., *Cain et Ab.* 1, 9, 35. 37, *CSEL* 32.1, p. 370-371.

[76]L'évocation du rapport entre parole et silence dans la prière est fréquente. Pour une synthèse, voir par exemple Van Bavel, *The Longing of the Heart*, cit., pp. 59-68. La chambre dans laquelle le priant doit se retirer (Mt 6, 6) n'est autre que son cœur ; les mots qui viennent sur les lèvres doivent en jaillir (*cf.* Vincent, *Saint Augustin maître de prière*, cit., pp. 68-71). Le thème de la voix du cœur est ancien et remonterait à Origène ; Augustin a pu le découvrir chez Ambroise (Ambr., *in Ps.* 118, 19, 8, *CSEL* 62, p. 425-426) (*cf.* É. Rebillard, *La voix du cœur (*In Ps. *3, 4)*, in *BA* 57/A, 2009, p. 568).

[77]Aug., *mag.* 2, *BA* 6, p. 44-46.

[78]Le silence est la langue du dialogue purement contemplatif avec Dieu, qui n'exige aucune détermination linguistique, pas même le verbe intérieur ; le but principal de la prière mentale endophasique et de la prière vocale est d'éveiller l'attention du priant. Alessandro Garcea a proposé de lire dans le *De Trinitate* 15 la taxinomie de ces trois types de prières dont il souligne les soubassements philosophiques (*Prière et silence.*

hommes, afin que ceux-ci s'orientent vers Dieu ; sa fonction est avant tout sociale[79]. L'explication donnée dans le *De sermone Domini* et dans le *Sermo* 56 prolonge cette première réponse, en l'appliquant aux fidèles ; la préoccupation est d'ordre pastoral et non plus philosophique. Les mots servent à rappeler à l'homme les réalités spirituelles qu'il doit demander, en donnant forme à son désir et, éventuellement, en le modifiant, en l'éduquant à tout le moins : « Notre Seigneur nous a enseigné par des mots les réalités mêmes ; consignés dans notre mémoire, les mots nous permettent, quand vient le moment de prier, de nous rappeler les réalités à demander.[80] » (*s. dom. m.* 2, 13)

Alors que, dans le *De sermone Domini*, Augustin reste allusif sur la définition de ces « mots », il les précise dans le *Sermo* 56, immédiatement avant le commentaire continu du *Pater*[81] : « Les paroles que notre Seigneur Jésus-Christ nous a enseignées pour prier sont la forme du désir. Il ne t'est pas permis de demander autre chose que ce qui est écrit là[82] » (*s.* 56, 4). Il s'inscrit par là dans la tradition africaine. Pour Tertullien, qui associait la nouveauté de l'oraison dominicale à celle de la Nouvelle Alliance, la brièveté du *Pater* condense la louange de Dieu et les requêtes de l'homme, ainsi que toutes les paroles du Seigneur et l'intégralité de sa doctrine : l'oraison dominicale est « un abrégé de tout l'Évangile[83] », qui doit être le fondement de toutes les autres demandes[84]. Cyprien voyait dans l'enseignement de cette prière un acte de la miséricorde divine ; la prière qui use des mots enseignés par le Seigneur est plus facilement exaucée[85], et elle seule est digne de Dieu[86].

Quelques considérations autour de saint Augustin, De magistro *2*, in *La prière en latin de l'Antiquité au XVIe siècle. Formes, évolutions, significations*, a cura di J.-F. Cottier, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 157-176).

[79]Sur cette fonction « politique » de la prière liturgique, dans laquelle les signes parlés orientent la communauté des croyants vers le verbe intérieur à chacun, voir Antoni, *La prière chez saint Augustin*, cit., pp. 52-53.

[80]Aug., *s. dom. m.* 2, 13, *CCL* 35, p. 103, l. 278-280 : « Res ipsas uerbis nos docuisse dominum nostrum, quibus memoriae mandatis eas ad tempus orandi recordemur. » Cf. *ep.* 130, 21, *CSEL* 44, p. 63-64 : les paroles sont nécessaires pour aviver le désir de l'homme et confier à sa mémoire ce qu'il doit demander. L. Perrone, *La preghiera secondo Origene*, cit., pp. 609-636, ici p. 616, souligne la différence d'inflexion entre ces deux textes. Dans la *Lettre à Proba*, la solution au bavardage se trouve dans l'exercice du *desiderium* dans la prière comme condition pour recevoir le don que Dieu veut accorder ; dans de *De Sermone*, Augustin se place du point de vue de la critique du langage. Après avoir rappelé la distinction entre *res* et *uerba*, qui soutient sa conception gnoséologico-ontologique, pour recommander une formulation conceptuelle et intérieure, il explique que la norme de l'expression verbale de la prière a été donnée dans l'oraison dominicale qui, dans sa brièveté, rappelle à l'homme les *res*, le contenu de la prière.

[81]La bibliographie sur l'oraison dominicale est abondante, mais elle manque sur les versets introductifs. J. Carmignac, *Recherches sur le "Notre Père"*, Paris, Letouzey et Ané, 1969 associe Mt 6, 7-8 non pas au *Pater*, mais aux instructions générales qui composent le « Discours sur la Montagne » (p. 18), quoiqu'il reconnaisse que certains auteurs emploient ces versets pour affirmer la priorité de la version matthéenne de l'oraison dominicale sur celle de Luc (p. 25). K.B. Schnurr, *Hören und handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert*, Freiburg, Basel e Wien, Herder, 1985 ne les mentionne pas, pas plus que l'article de M.M. Campelo, *San Agustín y el Padrenuestro*, in «Augustinus», 45, 2000, pp. 34-89.

[82]Aug., *s.* 56, 4, *CCL* 41Aa, p. 156, l. 79-81 : « Verba ergo quae docuit Dominus noster Iesus Christus in oratione, forma est desideriorum. Non tibi licet petere aliud quam ibi scriptum est. » Cf. *ep.* 130, 21-22, *CSEL* 44, p. 63-66 (412) ; *en. Ps.* 103, *s.* 1, 19, *CCL* 40, p. 1491-1492 (13/12/403, Carthage).

[83]Tert., *orat*. 1, 6, *CCL* 1, p. 258, l. 40-41 : « … in oratione breuiarium totius euangelii… »

[84]Tert., *orat*. 10, *CCL* 1, p. 263.

[85]Cypr., *domin. orat.* 2, *CCL* 3A, p. 90, l. 15-18. Cf. Petr. Chrys., *serm*. 69, 2, *CCL* 24A, p. 416 : celui qui donne l'existence à l'homme a aussi voulu lui enseigner comment prier, afin de tout lui donner.

[86]Cypr., *domin. orat.* 2-3, *CCL* 3A, p. 90, l. 22-30.

3.2. *Le contenu de la prière : demander les biens spirituels*

Dans la péroraison du *Sermo* 57 (de date inconnue), Augustin synthétise les demandes du *Pater* par leur objet commun, les réalités spirituelles, les seules qu'il soit possible de présenter à Dieu sans risque et qui soient dignes de lui[87].

Que Dieu te fasse remporter la victoire sur toi-même ! Que Dieu te fasse remporter la victoire sur l'ennemi qui se trouve non pas à l'extérieur, mais à l'intérieur de ton âme ! En effet, il sera à tes côtés et il te fera remporter la victoire. Il désire que nous lui demandions cela plutôt que la pluie. Vous voyez en effet, très chers, combien de demandes le Christ Seigneur nous a enseignées et, parmi elles, on en trouve à peine une qui concerne le pain quotidien, afin que tout ce à quoi nous pensons, nous le pensions avec, comme but, la vie éternelle. Pourquoi craindre, en effet, qu'il ne nous nourrisse pas, lui qui a fait cette promesse et qui a dit : *"Cherchez d'abord le Royaume et la justice de Dieu, et tout le reste vous sera donné par surcroît.* [Mt 6, 33] *Votre Père sait en effet que cela vous est nécessaire* [Mt 6, 32] *avant que vous le lui demandiez* [Mt 6, 8]. *Cherchez d'abord le Royaume et la justice de Dieu, et tout cela vous sera donné par surcroît."* De fait, nombreux sont ceux qui ont été éprouvés par la faim, qui ont été trouvés semblables à l'or et qui n'ont pas été abandonnés de Dieu. Mais ils seraient morts de faim si le pain quotidien, le pain intérieur, leur avait manqué. Ayons faim surtout de ce pain-ci ! En effet, *heureux ceux qui ont faim et soif de justice, car ils seront rassasiés* [Mt 5, 6][88]. (*s.* 57, 13)

En donnant le *Pater*, le Christ aurait donc enseigné ce qu'il convient de demander : les réalités spirituelles avant tout[89]. La qualité de la prière dépendrait par conséquent de son contenu bien plus que de sa durée. Telle est aussi la première réponse que le *De sermone Domini* apporte à celui qui objecte qu'aucune prière n'est nécessaire puisque Dieu sait déjà ce dont l'homme a besoin[90]. La prière y est logiquement liée à la pureté de cœur du priant : seul celui qui se porte vers le Seigneur de toutes les forces de sa pensée prie convenablement. En effet, le défaut des

---

[87]Cf. Antoni, *La prière chez saint Augustin*, cit., pp. 103-115 : « La prière indigne : demander à l'infini la finitude ».

[88]Aug., *s.* 57, 13, *CCL* 41Aa, p. 190, l. 286-301 : « Faciat te deus uictorem tui ; faciat te Deus uictorem non inimici forinsecus tui, sed intrinsecus animi tui. Aderit enim, et faciet. Plus uult ut hoc ab illo petamus quam pluuiam. Videtis enim, carissimi, quot petitiones nos docuit Dominus Christus ; et uix illic inuenitur una quae sonet de pane cotidiano, ut omnia, quae cogitamus, propter uitam futuram cogitemus. Quid enim timemus ne non nobis exhibeat ille, qui promisit et dixit : *Quaerite primum regnum et iustitiam Dei* [Mt 6, 33], *et haec omnia apponentur uobis ? Nouit enim Pater uester quia ista necessaria sunt uobis, priusquam petatis ab eo* [Mt 6, 32 ; *cf.* Mt 6, 8c]. *Quaerite primum regnum et iustitiam Dei, et haec omnia apponentur uobis* [Mt 6, 33]. Nam multi etiam fame temptati sunt, et aurum inuenti, et a Deo non deserti. Perirent fame, si desereret cor eorum panis interior cotidianus. Ipsum maxime esuriamus. *Beati* enim *qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur* [Mt 5, 6]. »

[89]Cette affirmation situe ce passage entre deux types de développements qu'Augustin ne reprend pas ici. Il rappelle volontiers que Dieu se soucie aussi des réalités matérielles qui composent la vie humaine, mais qu'elles paraissent infimes devant le don que Dieu désire par-dessus tout faire à l'homme, lui-même, *cf.* Vincent, *Saint Augustin maître de prière*, cit., chapitres 3 (« Les dons de Dieu sont en partie temporels et terrestres »), pp. 155-177 et 4 (« Ne demander à Dieu que Dieu seul »), pp. 178-223.

[90]Aug., *s. dom. m.* 2, 13, *CCL* 35, p. 103, l. 275-280 : « Hic primo respondetur non uerbis nos agere debere apud deum, ut impetremus quod uolumus, sed rebus quas animo gerimus et intentione cogitationis cum dilectione pura et simplici affectu ; sed res ipsas uerbis nos docuisse dominum nostrum, quibus memoriae mandatis eas ad tempus orandi recordemur. » « Voici notre première réponse : ce n'est pas par des mots qu'il faut traiter avec Dieu pour obtenir ce que nous voulons, mais par les choses que nous portons dans notre esprit et par l'intention de notre pensée jointe à une pure dilection et à une affection orientée vers Dieu seul. »

païens, évoqué plus haut à propos des « mots de la prière », était précisément de ne pas purifier leur cœur[91].

Augustin applique donc Mt 6, 7 au contenu de la prière et à l'intention du priant. Sa réponse n'est pas nouvelle. Elle s'inscrit dans la ligne d'Origène qui, en introduction de son commentaire du Notre Père dans le *Περὶ εὐχῆς*, proposait deux caractéristiques du « rabâcheur » : envahi d'actions, de paroles, de pensées viles, indignes de la pureté de Dieu, il ne demande que les biens matériels et sensibles, et non les biens du ciel, présentant au Seigneur une demande indigne de lui. « Celui qui parle beaucoup prononce des paroles vaines et celui qui prononce des paroles vaines parle beaucoup », synthétisait l'Alexandrin[92], en liant prière et connaissance de Dieu : à l'unicité du Transcendant doit correspondre l'unité des propos du priant ; au contraire, l'erreur est multiple[93]. L'interprétation de Jean Chrysostome est voisine[94] et Grégoire de Nysse expose longuement les biens qu'il ne faut pas demander[95]. La pureté du cœur devrait se traduire dans les œuvres : pour Hilaire[96], comme pour Chromace[97] et pour Ambroise[98], il faut prier non pas avec de nombreuses paroles, mais avec le témoignage des œuvres qui valent mieux que les mots, et avec humilité. Dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains* (Rm 8, 28), l'Ambrosiaster recourt quant à lui à Mt 6, 8 (*cf.* Mt 6, 7) de façon originale : Dieu fera tourner en bien les prières de ceux qui l'aiment, même si leurs demandes sont mauvaises, car il a connu par avance leur foi[99].

D'autres appliquent néanmoins Mt 6, 7 à la forme extérieure de la prière : Pierre Chrysologue souligne la brièveté temporelle de l'oraison dominicale[100] et Dydime d'Alexandrie, la

---

[91]Aug., *s. dom. m.* 2, 12, *CCL* 35, p. 102, l. 258-259 : « … qui exercendae linguae potius quam mundando animo dant operam. » « Ils mettent leur soin à exercer leur langue plutôt qu'à purifier leur âme. »

[92]Orig., *orat.* 21, 1-2, *GCS* 3, p. 345-346, ici p. 345, l. 16-17 : « Ἔοικέ γε ὁ πολυλογῶν βαττολογεῖν, καὶ ὁ βαττολογῶν πολυλογεῖν. ». *Cf. orat.* 8, 1, *GCS* 3, p. 316. Cf. Orig., *cat. Mat.* 118 (6, 7-8), *GCS* 41.1, p. 62, l. 4-6 : ceux qui pensent que le Seigneur, par Mt 6, 7, a interdit les longues prières ne tiennent pas compte de l'invitation de l'apôtre à prier sans cesse (1 Th 5, 17). Le Seigneur ne blâme pas la longueur de la prière, mais l'inconvenance de la demande. Celui qui parle beaucoup ne rabâche pas si ce qu'il dit est excellent, mais quand son bavardage est intempestif. Orig., *orat.* 2, 2, *GCS* 3, p. 300 : Mt 6, 7 est cité parmi les recommandations évangéliques indiquant le contenu de la prière et non sa forme.

[93]Orig., *orat.* 21, 1-2, *GCS* 3, p. 345-346 ; *cf. orat.* 24, 2, *GCS* 3, p. 354. Sur le lien entre prière et connaissance de Dieu, voir E. Junod, *L'impossible et le possible. Étude de la déclaration préliminaire du* De oratione, in *Origeniana Secunda.* Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977), a cura di H. Crouzel e A. Quacquarelli, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1980, pp. 81-93 et E. Osborn, *The intermediate World in Origen's* On Prayer, in *Origeniana Secunda*, cit., pp. 95-103.

[94]Chrysost., *hom. in Matth.* 19, 4, *PG* 57, c. 278 ; *cf.* Chrysost., *hom. in Ion.* 43, 2, *PG* 59, c. 247-248. L'expression « grands discours » ne désigne pas toutes les demandes, mais seulement celles qui sont inutiles, comme les dignités, l'avantage sur les ennemis, les richesses, en un mot, tout ce qui ne sert pas au salut. En revanche, il est bon de persévérer pour demander un seul bien.

[95]Greg. Nyss., *orat. dom.* 1, *SC* 586, p. 318-328. Grégoire connaissait le traité *Sur la prière* d'Origène, dont il a développé l'explication de Mt 6, 7 (C. Boudignon e M. Cassin, « Introduction », dans Grégoire de Nysse, *Homélies sur le Notre Père*, *SC* 596, pp. 9-270, ici pp. 53-54).

[96]Hil., *in Matth.* 5, 1, *SC* 254, p. 150, l. 4-8 (trad. J. Doignon, adaptée) : « Ergo […] clauso mentis nostrae secreto orare ad Deum non multiloquio, sed conscientia admonemur, quia dictorum uerbis opus omne praecellat. » « Nous sommes donc invités à […] prier Dieu dans le secret fermé de notre esprit, non avec beaucoup de paroles, mais avec la bonne conscience de notre conduite, parce que toute espèce d'action vaut mieux que les mots que nous disons. »

[97]Chromat., *in Matth.* 27, 2, 1-3, *CCL* 9A, p. 326-327.

[98]Ambr., *Cain et Ab.* 1, 9, 38, *CSEL* 32.1, p. 372, l. 5-6.

[99]Ambrosiast., *ad Rom.* 8, 28, *CSEL* 81.1, p. 289.

[100]Petr. Chrys., *serm.* 71, 1, *CCL* 24A, p. 424.

concision de la prière que les défunts adressèrent au Christ descendu aux enfers[101]. Comme, pour Ambroise, abondance de paroles ne va pas sans péché (Pr 10, 19[102]), il faut éviter de parler en vain (Si 21, 25), y compris dans la prière (Qo 10, 12 ; Si 35, 21)[103]. À la longueur fastidieuse, il faut préférer la brièveté et l'intensité, la fréquence et l'assiduité, pour demander de bonnes choses au Père dont Jésus a vanté la bonté (Lc 11, 13)[104]. Basile de Césarée[105] et Jean Chrysostome associent eux aussi fond et forme, le second en commentant l'attitude d'Anne dans le Temple[106]. Quant à Fortunatien, s'il a commenté ce passage, son interprétation ne nous est pas parvenue[107].

À la multiplicité des paroles, Augustin oppose donc la simplicité du cœur qui ne demande que les biens spirituels. À la suite d'Origène, il applique Mt 6, 7 au contenu de la prière et non à sa forme extérieure, comme le font d'autres interprètes.

3.3. « Haec beneficia toto ardore desideremus ! » (s. *80, 7)*

La réponse apportée dans le *Sermo* 80 à l'apparente contradiction entre Mt 6, 7-8 et Mt 7, 7 associé à Lc 18, 1 combine les deux éléments évoqués ci-dessus : au terme d'un développement complexe, le prédicateur conclut indirectement que ne sont *multiloqui* que les hommes au cœur impur car mélangé, desquels monte une prière exigeant des réalités temporelles. Mais l'oraison de ceux qui, d'un cœur pur, demandent les biens éternels, peut et doit durer ; elle ne sera jamais verbeuse.

Reprenons le développement là où nous l'avions laissé en introduction, une fois la *quaestio* posée. Dieu sait mieux que l'homme ce dont ce dernier a besoin ; il ne lui accorde donc que ce qui lui est utile : « Ce que tu désires, tu le sais ; mais ce qui t'est utile, Dieu le sait[108] » (*s.* 80, 2). L'omniscience divine évoquée par Mt 6, 8 est ainsi présentée comme explication de la prière non exaucée et comme motif pour garder malgré tout confiance en Dieu, et ce grâce à une comparaison avec les médecins. Si l'homme se fie à un homme pour soigner sa chair, combien plus ne doit-il pas faire confiance à Dieu, « Médecin, Créateur et Rédempteur et de [sa] chair, et de [son] âme » (*s.* 80, 2[109]) ? Le même raisonnement *a fortiori* est appliqué à l'évangile proclamé qui exhortait à la prière ; l'anaphore de l'interrogation *quanto magis ut eiciat* souligne l'importance de cette étape dans la logique du développement et, par conséquent, dans la pratique qui doit en découler.

---

[101]Dydim., *trin.* 3, 10, *PG* 39, c. 857.

[102]Pr 10, 19 est aussi associé à Mt 6, 7-8 en Ps.-Basil. Caes., *Comm. in Is.* 36, *PG* 31, c. 189.

[103]Ambr., *Cain et Ab.* 1, 9, 36-37, *CSEL* 32.1, p. 370.

[104]Ambr., *Cain et Ab.* 1, 9, 38, *CSEL* 32.1, p. 371, l. 26 - p. 372, l. 3. Augustin a repris cet argument en *ep.* 130, 19-20, où il cite l'exemple des moines d'Égypte.

[105]Basil. Caes., *reg. moral.* 56, 3, *PG* 31, c. 785 : Mt 6, 7-8 et Lc 12, 29-30 concernent à la fois la manière de prier et l'état d'esprit du priant.

[106]Chrysost., *De Anna* 2, 2, *PG* 54, c. 646-647 (Anne répétait continuellement la même demande, multipliant de brèves prières). L'exemple de la mère de Samuel revient souvent à propos de Mt 6, 6 : Cypr., *domin. orat.* 5, *CCL* 3A, p. 92 ; Chromat., *in Matth*. 27, 1, 4, *CCL* 9A, p. 325…

[107]Fort., *in Mt.* 23-24, *CSEL* 103, p. 153 : le commentaire passe de Mt 6, 1-3 à Mt 6, 22.

[108]Aug., *s.* 80, 2 [*PL* 38, c. 494, l. 57-58] : « Quid enim desideres tu nosti ; quid tibi prosit ille nouit. »

[109]Aug., *s.* 80, 2 [*PL* 38, c. 495, l. 7-9] : « Si hoc sub homine medico carnis tuae ; quanto magis sub Deo medico, creatore, reparatore et carnis et animae tuae ? »

Ce genre de démons n'est chassé que par les jeûnes et les prières [Mt 17, 21]. Si l'homme prie pour chasser d'autrui un démon, ne doit-il pas prier plus encore pour chasser sa propre avarice ? Ne doit-il pas prier plus encore pour chasser son penchant au vin ? Ne doit-il pas prier plus encore pour chasser sa luxure ? Ne doit-il pas prier plus encore pour chasser son impureté ? Et plus généralement, pour chasser tous les vices de l'homme qui, s'ils perdurent, l'empêchent d'entrer dans le royaume des cieux[110] ? (*s.* 80, 3)

À suivre ce raisonnement, la prière doit donc porter avant tout sur le bienfait spirituel de la purification des vices. Nous passons sur les § 4 et 5 : en développant l'attitude des disciples présentée en exorde, ils précisent que le malade doit se reconnaître comme tel pour obtenir la guérison apportée par le Christ Médecin[111]. Après ce que le prédicateur considère manifestement comme une digression – il rappelle l'attention de ses auditeurs par ces mots : « pour conclure notre sermon par où nous avons commencé[112] » (*s.* 80, 6) –, il revient sur ce qu'il développait au § 3, c'est-à-dire les types de demandes qui composent la prière.

Il y a donc deux sortes de bienfaits : les temporels et les éternels. Les bienfaits temporels, ce sont la santé, la richesse, l'honneur, les amis, la maison, les enfants, l'épouse et tous les autres biens qui se rapportent à l'exil de cette vie. […] Quant aux bienfaits éternels, ce sont d'abord la vie éternelle elle-même, l'incorruptibilité et l'immortalité de la chair et de l'âme, la société des anges, la cité céleste, la couronne incorruptible, le Père et la patrie qui ne connaissent ni la mort, ni les ennemis. *Ces bienfaits-là, désirons-les avec toute l'ardeur de notre âme, demandons-les avec une persévérance infatigable, moins avec un long discours qu'avec un gémissement sincère.* Le désir prie toujours, même si la langue se tait. Si tu désires toujours, tu pries toujours. Quand la prière dort-elle ? Quand le désir se refroidit[113]. Ces bienfaits-là, mettons toute notre avidité à les implorer, toute notre bonne volonté à les rechercher, toute notre assurance à les demander[114] ! (*s.* 80, 7)

---

[110]Aug., *s.* 80, 3 [*PL* 38, c. 495, l. 14-20] : « *Hoc genus non eicitur, nisi ieiuniis et orationibus* [Mt 17, 19-20]. Si orat homo, ut eiciat daemonium alienum ; quanto magis ut eiciat auaritiam suam ? Quanto magis, ut eiciat uinolentiam suam ? Quanto magis, ut eiciat luxuriam suam ? Quanto magis, ut eiciat immunditiam suam ? Quanta sunt in homine, quae si perseuerauerint, non admittunt ad regnum caelorum ? »

[111]Aug., *s.* 80, 1 [*PL* 38, c. 494, l. 5-9] : « Nam et ipsi memores infirmitatis suae. […] Prima utilitas erat scientia, scire quod minus habebant. » « De fait, ils se souviennent eux aussi de leur infirmité. […] D'abord, il leur était utile de savoir ce dont ils manquaient. » Aug., *s.* 80, 4 [*PL* 38, c. 495, l. 38-43] : « Nam si duos aegrotos constituas : unum qui flendo medicum roget, alterum qui in aegritudine sua, mente perdita, irrideat medicum. Ille spem promittit flenti, plangit ridentem. Quare, nisi quia tanto periculosius aegrotat, quantum se sanum putat ? » « Suppose deux malades : l'un supplie le médecin dans les larmes ; l'autre, aveuglé par son mal, se moque du médecin. Celui-ci donne espoir à celui qui pleure, il déplore le sort de celui qui rit. Pourquoi, sinon parce que, malade, il court un danger d'autant plus grand qu'il se croit sain ? »

[112]Aug., *s.* 80, 6 [*PL* 38, c. 497, l. 32-33] : « … ut sermonem nostrum unde coepimus concludamus … »

[113]Nous adhérons à la remarque de N. Adkin, *Augustine, Sermon 80, 7.* Quando dormitat oratio ?, in «Augustiniana», 46, 1996, pp. 61-66 : Augustin ne fait pas ici l'apologie de ceux qui s'endorment en priant. La question pourrait, comme le propose l'auteur, concerner le sommeil comme prière, thème que mentionne également Jérôme dans son *Libellus de uirginitate seruanda* (Hier., *epist.* 22, 37, *CSEL* 54, p. 201, l. 10 : « sanctis etiam ipse somnus oratio sit »).

[114]Aug., *s.* 80, 7 [*PL* 38, c. 497, l. 53 - c. 498, l. 10] : « Duo ergo genera beneficiorum sunt, temporalia et aeterna. Temporalia sunt salus, substantia, honor, amici, domus, filii, uxor, et cetera uitae huius ubi peregrinamur. […] Aeterna uero beneficia sunt, primum ipsa uita aeterna, incorruptio et immortalitas carnis et animae, societas Angelorum, ciuitas caelestis, dignitas indeficiens, Pater et patria, ille sine morte, illa sine hoste. Haec beneficia toto ardore desideremus, omni perseuerantia petamus, non sermone longo, sed teste gemitu. Desiderium semper orat, etsi lingua taceat. Si semper desideras, semper oras. Quando dormitat oratio ? Quando friguerit desiderium. Ergo illa beneficia sempiterna tota auiditate postulemus, illa bona tota intentione quaeramus, illa bona securi petamus. »

Alors qu'il est toujours dangereux de demander les biens temporels, qui peuvent servir le priant ou lui nuire[115], les biens éternels peuvent – et doivent – être demandés sans cesse[116], c'est-à-dire non pas avec une abondance de paroles, mais dans la flamme d'un désir qui ne s'éteint jamais, parce qu'il occupe tout l'espace de l'âme. La prière conjointe du prédicateur et des fidèles a donc été exaucée, estime Augustin : en demandant, en cherchant et en frappant (Mt 7, 7), ils ont obtenu de comprendre que ne sera jamais verbeuse (Mt 6, 7) la prière qui s'élèvera d'un cœur pur et embrasé de désir pour demander les biens éternels. Il sera donc possible de mettre en pratique les deux injonctions de Mt 7, 7 et de Lc 18, 1, sans contradiction avec Mt 6, 7.

Conclusion

Comment accorder Mt 6, 7-8 avec Mt 7, 7 et Lc 18, 1 ? La *quaestio* soulevée dans le *Sermo* 80 est *a priori* unique parmi les textes patristiques ainsi que dans l'œuvre augustinienne. En revanche, la solution proposée par Augustin s'inscrit dans une tradition bien établie, qu'illustrent notamment Origène et Ambroise. Mt 6, 8 ne constitue pas une objection à la prière, car celle-ci n'a jamais un but informatif (*le Père sait* en effet *ce qui est nécessaire* à l'homme) : la prière est d'abord préparation de l'homme aux dons que Dieu veut lui donner. Sur ce point, seule l'insistance sur le rôle du désir donne à l'argumentation augustinienne une note personnelle. Mt 6, 7, quant à lui, ne concerne pas tant la durée de la prière que sa qualité : celui qui, d'un cœur pur, ne demande que les biens spirituels – ceux que mentionnent le *Pater* – peut prier longuement, il ne *se répandra* jamais *en paroles*.

Le *Sermo* 80 unit en outre les deux interprétations pastorales de Mt 7, 7 : la prière est toujours nécessaire, spécialement pour comprendre les Écritures. Mais sur ce dernier point, l'art augustinien de la *uariatio* est remarquable : il n'a *a priori* jamais cité deux fois Mt 7, 7 pour inviter ses auditeurs à comprendre le même verset[117]. Si les innombrables allusions à ce verset montrent qu'il relève de la structure de la pensée augustinienne, l'association de ces deux exégèses, telle que la présente le *Sermo* 80, paraît unique.

Les multiples échos au thème traité ici – l'enseignement sur la prière – dans les textes parallèles, spécialement dans les sermons, laissent finalement entrevoir ce que pouvait représenter l'expérience d'une écoute régulière de la prédication augustinienne. Une forme de « sédimentation » se produisait peu à peu. Une phrase, un mot, rouvrait alors des horizons apparemment ensevelis dans la mémoire[118], où ils s'empressaient de subir le même sort. Mais la répétition était l'un des éléments-clefs sur lequel tout rhéteur savait s'appuyer pour donner

[115]Cf. Aug., *s. Dolbeau* 16, 4 et 18, *Vingt-six*, p. 123 et 132 ; *s.* 38, 2, *CCL* 41, p. 476-477 ; 50, 5, *CCL* 41, p. 626-627 ; 61, 2-3, *CCL* 41Aa, p. 266-267 ; *Lambot* 1 (105A), 2, *PLS* 2, c. 748 ; *Dolbeau* 23, 4, *Vingt-six*, p. 595 ; etc. Cf. Van Bavel, *The Longing of the Heart*, cit., pp. 105-108.

[116]*Ibidem*, pp. 45-50 et 112-113.

[117]Pauliat, *Quaerite, et inuenietis*, cit., pp. 83-87.

[118]Sur le rôle de la mémoire dans l'écoute de la prédication augustinienne, voir S. Rosenberg, *Orality, Textuality and the Memory of the Congregation in Augustine's Sermons*, in *St. Augustine and his opponents*. Papers Presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2007, a cura di M. Baun, A. Cameron, M. Edwards e M. Vinzent, Leuven, Paris e Walpole, Peeters, 2010, pp. 160-174 ; S. Rosenberg, *Beside Books. Approaching Augustine's Sermons in the Oral and Textual Cultures of Late Antiquity*, in *Tractatio Scripturarum. Philological, Exegetical, Rhetorical and Theological Studies on Augustine's Sermons*, a cura di A. Dupont, G. Partoens e M. Lamberigts, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 405-442.

force et efficacité à ses *praecepta*[119]. Le *Sermo* 80 montre à sa manière combien Augustin prédicateur savait, dans ses sermons, recourir à ce procédé, quand la variation évitait toute lassitude chez ceux qui l'écoutaient.

Annexe. Relevé des citations augustiniennes de Mt 6, 7-8

Date	Œuvre	Appel	Orchestration
394-395	*s. dom. m.* 2, 12-14	Mt 6, 7	Mt 6, 7 ; Mt 6, 8
403	*conf.* 11, 1	Pourquoi confesser à Dieu ce qu'il sait ?	Ps 95, 4 ; cf. Jn 14, 6 ; Mt 6, 8 ; Ps 32, 22 ; *cf.* Mt 5, 3-9 ; Ps 117, 1
410 ?	*s.* 56, 4	L'oraison dominicale	*cf.* Mt 6, 7 ; Mt 6, 8
début 412	*gr. t. nou.* 69	Ps 21, 32	Tb 12, 12 ; *cf.* Mt 6, 32 ; Mt 6, 8
412	*ep.* 130, 15-17	Ps 26, 4	*cf.* Mt 6, 7-8 ; *cf.* Lc 18, 2-8 ; Lc 18, 1 ; *cf.* Lc 11, 5-8 ; Lc 11, 9-13 ; Rm 8, 24 ; 1 Co 13, 13 ; 2 Co 6, 13-14 ; 1 Co 2, 9
après 413 ?	*s.* 80, 2	Mt 17, 18-20	Lc 17, 5 ; Mt 6, 7 ; Mt 6, 8 ; Mt 7, 7 ; Lc 18, 1
413-420	*s. Lambot* 5 = 107A, 5	Lc 12, 15	Mt 6, 8 ; Mt 6, 33 ; Pr 22, 2
après 420	*trin.* 15, 22	Connaissance de Dieu	1 Jn 3, 2 ; Mt 6, 8 ; Si 23, 29
ca. 427	*doctr. chr.* 4, 33	Mt 10, 19-20	Mt 6, 8 ; exemples d'enseignement {1 Tm 4, 11 ; 1 Tm 5, 1 ; 2 Tm 1, 13 ; 2 Tm 2, 15 ; 2 Tm 4, 2 ; Tit 1, 9 ; Tit 2, 1-2 ; Tit 2, 15 ; Tit 3, 1} ; 1 Co 3, 7 ; Ps 142, 10 ; 2 Tm 3, 14 ; *cf.* Ga 1, 11-12
ca. 427	*spec.* 25	Mt 6	
429	*perseu.* 39	Nécessité de la prière	*cf.* Mt 6, 8
?	*s.* 57, 13	Mt 6, 12	Mt 6, 33 ; Mt 6, 32 ; *cf.* Mt 6, 8c ; Mt 5, 6 ; Ps 102, 14 ; *cf.* Gn 2, 7

[119]Aug., *reg.* 3, 8, 2, Verheijen, p. 437, l. 240-242. Dans sa *Regula*, Augustin lui-même demandait qu'elle soit répétée chaque semaine. Sur le genre littéraire de la *Règle*, lié à celui des *praecepta*, voir N. Cipriani, *La precettistica antica e la Regola monastica di S. Agostino*, in «Augustinianum», 39, 1999, pp. 365-380.