NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

110 N° 3 1988

La prière selon saint Augustin d'après les *Enarrationes in Psalmos*

Monique VINCENT

p. 371 - 402

https://www.nrt.be/fr/articles/la-priere-selon-saint-augustin-d-apres-les-enarrationes-in-psalmos-455

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La prière selon saint Augustin d'après les «Enarrationes in Psalmos»

Peu après sa conversion, Augustin (il nous le dit dans les *Confessions,* IX, IV, 8) avait «brûlé de déclamer (les psaumes), s'il l'avait pu, au monde entier». Est-ce pour réaliser ce rêve de jeunesse que, devenu prêtre, il entreprit de donner aux fidèles africains dont il avait la charge, et à travers eux au «monde entier», un commentaire complet du psautier? Ce commentaire, il y travailla durant vingt-six années de sa vie: de 392, peu après son élévation à la prêtrise, à 418, soit douze ans avant sa mort. Ces vingt-six années furent parmi les plus fécondes de la vie d'Augustin, tant par son expérience pastorale et par les controverses théologiques qu'il soutint alors que par l'enrichissement continuel de sa propre vie intérieure. Toute cette richesse de la pensée et de la spiritualité de l'évêque d'Hippone transparaît dans ses commentaires des psaumes regroupés par les modernes sous le titre général: *Enarrationes in Psalmos*[1].

I. - La prière du Christ, prière de l'Église

Certes, Augustin, en commentant le psautier, ne se proposait pas pour but unique de donner un enseignement sur la prière. Mais, dans ce livre où, «afin d'être convenablement loué par l'homme, Dieu s'est loué lui-même» (*In Ps. 144,* 1), le pasteur devait trouver plus d'un modèle de prière à offrir aux chrétiens chez qui il devinait — ou cherchait à susciter — un «désir de rester étroitement uni à Dieu» (*Epist. 73,* II, 5) semblable à celui qui l'animait lui-même.

Augustin d'ailleurs se plaisait à reconnaître dans les psaumes un «miroir» des sentiments de l'âme. Comment alors ne pas les adopter pour la prière personnelle du chrétien? «Si le psaume demande, demandez; s'il gémit, gémissez; s'il remercie, réjouissez-vous; s'il espère et s'il exprime des sentiments de crainte, craignez. Car tout ce qui est écrit ici est notre miroir» (*In Ps. 30,* II, III, 1).

1. Le mot latin *enarratio* peut se traduire en français par «commentaire».

Mais, dira-t-on peut-être, les sentiments exprimés par les psaumes (haine des ennemis, orgueil du fidèle qui proclame son innocence avec tant de suffisance et de satisfaction de soi-même) sont parfois bien éloignés de ceux qui devraient animer un vrai disciple du Christ. F. Vandenbroucke n'a-t-il pas raison d'écrire: «Au sens littéral, les psaumes se déroulent dans une atmosphère infrachrétienne», ce mot signifiant «un monde des rapports entre Dieu et l'homme inférieur encore et antérieur à la médiation du Christ et à la loi d'Amour dont la charte est l'Évangile[2]»?

La réponse à cette question sera donnée par Augustin lui-même. Fidèle à toute la tradition chrétienne qui, dès les temps apostoliques, a fait du psautier un livre de prières chrétiennes, il a reconnu dans l'Ancien Testament en général et dans les psaumes en particulier une préparation au Nouveau Testament, qui ne prend son sens véritable qu'avec la révélation du message chrétien. «L'Ancien Testament est un mystère dans lequel se cache le Nouveau», écrit-il dans la *Cité de Dieu* (IV, XXXIII). A propos des psaumes, saint Augustin écrit:

> Il faut tout rapporter au Christ si l'on veut suivre la voie d'une saine intelligence; ne nous éloignons pas de la pierre angulaire, de peur que notre intelligence ne vienne à défaillir... Sur quelque point que l'esprit de l'homme hésite en entendant les Divines Écritures, qu'il ne s'éloigne pas du Christ. Quand le Christ lui aura été révélé dans ces paroles, qu'il comprenne qu'il a compris mais, tant qu'il n'aura pas compris le Christ dans ces mêmes paroles, qu'il n'ait pas la présomption de croire qu'il les a comprises (*In Ps. 96,2*).

En appliquant cette règle d'exégèse aux psaumes de façon rigoureuse, comme il le fait dans les *Enarrationes,* Augustin se rattachait à une tradition que l'on peut faire remonter au Christ lui-même, disant aux disciples d'Emmaüs: «Ne saviez-vous pas qu'il faut que s'accomplisse tout ce qui est écrit de moi dans la loi de Moïse, dans les prophètes et les psaumes?» (*Lc 24,* 44).

Balthasar Fischer a fort bien défini la méthode exégétique des Pères de l'Église dans cette formule qui s'applique à la lettre à la méthode d'Augustin dans les *Enarrationes*: «Les psaumes parlent à l'Église primitive au sujet du Christ ou bien, en eux, elle parle au Christ, ou bien elle entend en eux le Christ parler au Père[3].»

2. F. VANDENBROUCKE, *Les psaumes, le Christ et nous,* Louvain, Centre liturgique, 1965², p. 15.
3. B. FISCHER, *Le Christ dans les psaumes, la dévotion aux psaumes dans l'Église des martyrs,* dans *La Maison-Dieu* n° 27 (1951/3) 95.

Un autre principe d'exégèse, tout aussi fondamental et qui découle du premier, va permettre à Augustin d'enrichir et d'approfondir encore sa réflexion sur les psaumes et de tirer de ces derniers un enseignement cohérent concernant la prière chrétienne. Non seulement en effet le Christ, pour lui, parle dans les psaumes, mais il y parle en tant que «Christ total». Selon P. Borgomeo, «les *Enarrationes* sont le lieu privilégié de cette présence massive de la doctrine du corps du Christ, puisque le principe exégétique qui les anime repose sur ce mystère: la voix du Christ lui-même, mais du Christ tout entier, à savoir de la tête et du corps[4].»

Il serait trop long de citer tous les passages des *Enarrationes* où Augustin explique le principe qui l'a guidé dans son exégèse des psaumes. Redisons simplement avec lui que, dans ceux-ci, le Christ parle «tantôt dans la personne de ses membres, tantôt en sa propre personne, comme notre tête» (*In Ps. 142*, 3). Le plus souvent d'ailleurs, Augustin a recours simultanément aux deux explications à l'intérieur du commentaire d'un même psaume. Il nous donne par ailleurs cet avertissement: «Quand vous entendez les paroles de la tête, n'en séparez pas le corps, car ils ne sont plus deux mais une seule chair» (*In Ps. 37*, 6). Or, une seule chair ne peut avoir qu'une seule langue et ne peut que dire les mêmes paroles (cf. *ibid.*).

Les conséquences qui découlent de ce principe sont multiples et d'une extrême importance pour comprendre la doctrine d'Augustin concernant la prière chrétienne.

La première est que le Christ est vraiment le centre, le pivot autour duquel tourne cette prière. L'*Enarratio* sur le *Ps. 85* en donne une formulation concise mais parfaite: «Le Christ prie pour nous... Il prie en nous... Il est prié par nous» (*In Ps. 85*, 1).

Deuxième conséquence: toute prière d'un chrétien adhérant vraiment au corps du Christ (ce qui exclut les hérétiques et les schismatiques, que nous retrouverons bientôt) devient prière du Christ lui-même. Le Christ assume toutes les prières prononcées par l'un des siens. «Lorsque l'un de mes membres prie ainsi, c'est moi qui prie ainsi», lui fait dire Augustin dans l'*Enarratio* sur le *Ps. 140* (*In Ps. 140, 7*).

La prière chrétienne prend ainsi des dimensions insoupçonnées de qui n'a pas cherché à pénétrer avec Augustin dans le grand

4. P. BORGOMEO, *L'Église de ce temps dans la prédication de Saint Augustin*, Paris, Études Augustiennes, 1972, p. 198.

mystère du Corps du Christ. Le chrétien peut désormais prier, comme nous le verrons, «dans le secret du cœur», «dans la chambre close», «crier au-dedans», sa prière n'est pas celle d'un individu isolé, replié sur lui-même, elle devient celle de tous les chrétiens membres du Corps du Christ. Avec son bon sens habituel, l'évêque d'Hippone tire de l'image paulinienne toutes les conséquences qu'elle peut comporter: «Quand par hasard dans la foule on marche sur ton pied et que tu souffres, ta langue crie: 'tu m'écrases!', elle ne dit pas: 'tu écrases mon pied!', elle dit: 'tu m'écrases', et pourtant personne ne l'a touchée. Mais le pied qui est écrasé ne se sépare pas de la langue» (*In Ps. 30*, II, 3).

Ailleurs encore, de façon moins pittoresque, Augustin résumera sa doctrine sur ce point en disant: «C'est notre voix... que nous devons reconnaître dans ce psaume... Je ne dis pas la nôtre en pensant seulement à ceux qui sont ici présents; mais la nôtre à nous tous qui sommes dans le monde entier, qui sommes de l'Orient à l'Occident. Et pour que vous sachiez qu'il s'agit de notre voix, le psalmiste parle ici comme un seul homme... car, dans le Christ, nous sommes un seul homme» (*In Ps. 60*, 1).

Augustin ira même jusqu'à affirmer, dans l'*Enarratio* sur le *Ps. 108*, que toute prière qui n'est pas faite au nom du Christ non seulement n'est pas agréée de Dieu, mais constitue un péché. Le *Ps. 108*, suivant une tradition qui remonte au Prince des Apôtres, passe pour une prophétie du sort de Judas (*In Ps. 108*, 1; cf. *Ac 1*, 15-26), et le verset 7 de ce psaume, «Que sa prière lui soit imputée à péché», fait l'objet de ce commentaire: «Il n'est de juste prière que par le Christ et (Judas) le vendait par ce crime exécrable. La prière qui ne passe pas par le Christ non seulement ne peut effacer le péché, mais elle devient elle-même péché[5].»

Judas n'est pas le seul à s'être retranché volontairement du Corps du Christ. Nombreux sont au V^e^ siècle ceux qui, tout en se réclamant de Jésus-Christ, n'appartiennent pas à l'Église catholique. Les plus connus d'Augustin sont évidemment les donatistes, dont les basiliques à Hippone avoisinaient celles des catholiques et dont les fidèles s'affrontaient, rudement parfois, à ceux qui fréquentaient les églises catholiques. C'est bien sûr à eux que pensait Augustin lorsqu'il disait dans l'*Enarratio* sur le *Ps 98*: «Les hérétiques n'adorent pas sur cette montagne parce que cette montagne a rempli la face de

5. *In Ps. 108*,9, trad. J. PERRET, dans Saint AUGUSTIN, *Priez dieu. Les Psaumes*, Paris, Cerf, 1982, p. 68.

la terre; ils se sont attachés à une partie et ils ont perdu le tout.» Et le prédicateur de conclure: «L'Église catholique, vous avez, vous, la joie d'être en communion avec elle. Mais ceux qui ne sont pas en communion avec elle, parce qu'ils adorent et louent Dieu en dehors de cette montagne, ne sont pas exaucés en vue de la vie éternelle» (*In Ps. 98,* 14).

«Duretés dogmatiques dues à un contexte polémique» écrira P. Borgomeo[6], à propos de passages de ce genre qui heurtent peut-être notre esprit moderne plus porté à l'œcuménisme. Toutefois cette exhortation, adressée par Augustin à ses fidèles au cours d'un sermon sur le *Ps. 32,* pourrait bien concerner les œcuménistes de tous les temps:

> Nous vous exhortons, mes frères, par-dessus tout à la charité, non seulement entre nous-mêmes, mais envers ceux-là mêmes qui sont au-dehors, qu'ils soient encore païens, ne croyant pas encore au Christ, ou qu'ils soient séparés du Corps. Plaignons-les, mes frères, comme des frères qu'ils sont pour nous. Qu'ils le veuillent ou non, ils sont nos frères. Ils ne cesseront d'être nos frères que le jour où ils cesseront de dire: Notre Père (*In Ps. 32,* II, 29).

II. - La prière du cœur

L'approfondissement de la doctrine du Christ Total nous laisse déjà pressentir que la prière dont il s'agit dans les *Enarrationes* est avant tout une prière intérieure. Il n'est pas nécessaire que des chrétiens soient réunis dans un même lieu et unissent leurs voix pour que «dans le Christ (ils soient) un seul homme» (*Ps. 60,* 1). D'où le peu d'importance qu'Augustin semble accorder dans cet ouvrage à l'organisation de la prière collective, aux attitudes corporelles, au lieu même et aux temps fixés pour la prière. A tel point que, si le psaume semble faire allusion à l'un de ces détails matériels, il se hâte de l'interpréter dans un sens spirituel. «Comme tous les Pères grecs et latins, (il) refuse de lire l'Écriture en s'en tenant au sens littéral, parce que se limiter à cet humble sens lui paraît indigne de Dieu[7].»

C'est ainsi que, lorsqu'il cite *Mt 6,* 6: «Pour toi, quand tu pries, retire-toi dans ta chambre, ferme sur toi la porte et prie ton Père qui est là dans le secret et ton Père qui voit dans le secret te le rendra[8]», son interprétation ne varie pas d'un bout à l'autre

6. *L'Église de ce temps...,* cité n. 4, p. 140.
7. M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur,* Paris, Cerf, 1945, p. 180.
8. On ne trouve pas moins de 9 citations de ce verset dans les *Enarrationes*

des *Enarrationes*. «Quand tu entres dans ta chambre, tu entres dans ton cœur» (*In Ps. 33*, II, 8).

Cette équivalence entre la «chambre» et le «cœur» est d'ailleurs soulignée dans d'autres œuvres, comme les *Confessions* (IX, XVI, 23), le *De Magistro* (I, 2) ou le *De Sermone Domini in monte* (II, 11). Augustin n'hésite pas à parler de la «bouche du cœur[9]», de la «langue du cœur» (*In Ps. 125*, 5), de la voix (*In Ps. 31*, II, 15) et même du rugissement du cœur. Bien mieux, Dieu lui-même a «des oreilles dans notre cœur» (*In Ps. 35*, 14). L'expression se retrouve à plusieurs reprises dans les *Enarrationes*[10].

On comprendra dès lors la supériorité de la «prière du cœur» sur celle qui s'exprime par les lèvres. La première peut se passer de la seconde, mais l'inverse est impossible: «La clameur qu'on fait monter vers Dieu dans la prière, si elle ne consiste que dans le retentissement de la voix du corps, sans que le cœur soit fixé sur Dieu, qui ne douterait de son utilité? Mais si elle part du cœur, même dans le silence de la voix du corps, elle peut échapper à tout homme, mais non à Dieu» (*In Ps. 119*, XXIX, 1).

La prière n'est cependant pas un monologue où l'orant seul aurait la parole. Elle est bien plutôt un dialogue entre ce dernier et Dieu lui-même. De nombreux passages des *Enarrationes* montrent qu'Augustin lui-même, tout en commentant les psaumes, ne cesse de dialoguer avec son Dieu[11]. N'est-ce pas ce qu'il faisait déjà dans les *Confessions*?

Prier, pour un chrétien, c'est donc en premier lieu écouter Dieu lui parler. «On reconnaît que Dieu habite en ce qu'il a créé quand un homme se tient en sa présence, l'écoute et se sent comblé de joie à cause de cette voix intérieure» (*In Ps. 81*, 2).

L'initiative du dialogue en effet, revient toujours à Dieu et non au fidèle. «Qui a jamais fait appel à Dieu sans avoir d'abord été appelé par lui?» (*In Ps. 114*, 5), demande le docteur de la grâce dans une *Enarratio* prêchée en pleine querelle antipélagienne.

Dieu a d'ailleurs plusieurs façons de s'adresser au cœur de l'homme. Il l'interpelle par les œuvres de sa création. «La contemplation de Dieu n'exciterait-elle pas des sentiments intérieurs quand on consi-

9. Cf. *In Ps. 125*, 5, 6, 8; *137*, 2; *141*; *106*, 1.
10. *In Ps. 31*, II, 15; *119*, 9; *129*, 1.
11. Cf. p.ex. *In Ps. 26*, II, 17; *30*, II, III; *64*, 13.

dère le monde, lorsqu'on a devant les yeux le spectacle de la nature, lorsqu'on cherche en elle son auteur et qu'on découvre celui qui jamais ne déplaît et qui plaît par-dessus tout?» (*In Ps. 76,* 14).

Mais le livre de la nature n'est pas le seul ni surtout le principal ouvrage par lequel Dieu s'adresse au cœur de l'homme. Il y a un autre livre par lequel il engage le dialogue avec lui. Ce livre, c'est l'Écriture, qui est tout entière l'œuvre de son Esprit, comme la création est l'œuvre de son Verbe. «Quand tu lis, c'est Dieu qui te parle» (*In Ps. 85,* 7). N'est-ce pas d'ailleurs la voix de Dieu à travers l'Écriture qui, dans le jardin de Milan, s'était fait entendre au cœur encore hésitant du jeune Augustin et l'avait engagé à entamer avec lui ce dialogue qui n'aurait plus de fin (cf. *Conf.* VIII, XII, 29)? Fort de son expérience, il pouvait s'écrier dans un sermon: «Laissons Dieu nous parler par ses lectures, parlons-lui, nous, par nos prières» (*Sermo* 219).

Dieu ne se contente pas de se faire entendre au cœur de l'homme. Il donne encore à ce dernier «la douceur de comprendre la parole de Dieu» (*In Ps. 61,* 1). C'est donc par la «suavité» (*ibid.*) de sa parole qu'il attire l'homme et engage le dialogue avec lui. Le rôle de l'orant n'est pas passif. La parole entendue, il lui faut la méditer, la «ruminer» comme dit Augustin de façon pittoresque: «Le pain de la parole, c'est jour et nuit que tu le manges; en effet, lorsque tu écoutes ou que tu lis, tu manges; mais quand tu médites sur elle, tu rumines» (*In Ps. 36,* III, 5). N'est-ce pas ce qu'Augustin fait lui-même tout au long de ses commentaires sur les psaumes et, dans d'autres ouvrages, sur l'Écriture tout entière? Nul doute que ses commentaires de la Bible ne soient le fruit de sa «rumination» après l'écoute attentive de la Parole.

Prière, écoute de la Parole de Dieu. Prière méditation de la Parole. Prière réponse à Dieu qui nous a interpellés par sa Parole. C'est toujours le cœur qui est le siège de la prière en ses différents moments.

> Que nous priions à voix haute quand c'est nécessaire ou en silence, c'est notre cœur toujours qui doit crier vers Dieu. Ce cri du cœur n'est autre qu'une grande application de la pensée, elle passe dans la prière, elle y exprime les sentiments d'un homme qui désire et qui demande, et qui espère être exaucé. Crier vers Dieu de tout son cœur, c'est ne pas penser à autre chose qu'à Lui[12].

Tel est l'idéal à atteindre. Mais, tout aussitôt, Augustin — qui, malgré sa discrétion sur ce sujet, semble avoir été favorisé de la

12. *In Ps. 118,* XXIX, 1, trad. J. PERRET, cité n. 5, p. 102.

grâce de semblables oraisons — s'écrie: «De telles prières sont rares[13].» Les distractions sont nombreuses. Le dégoût guette «celui qui ne trouve plus aucun charme à la lecture et à la prière» (*In Ps. 106,* 6). Pour guérir ce dégoût, un seul remède: la prière elle-même. «Crie vers Dieu pour qu'il te libère cette fois encore et, une fois libéré de cette tentation, confesse-le pour cette miséricorde» (*ibid.*).

Oui, les difficultés sont nombreuses pour qui veut se livrer à la «prière du cœur». Elles tiennent essentiellement à notre qualité de «pèlerins» en marche vers la Cité de Dieu, notre vraie patrie. Mais c'est précisément par la prière que le pèlerin commence à respirer l'air de sa vraie patrie. «A peine respirons-nous un peu dans la prière[14].»

Notre définition de la prière, dialogue entre Dieu et l'homme, dont le premier a toujours l'initiative, serait incomplète si nous ne distinguions pas, à la suite d'Augustin, deux sortes de prières (division toute provisoire, nous le verrons): la prière de demande et la prière de louange. Augustin lui-même nous invite à cette distinction lorsqu'il nous dit, dans le commentaire sur le *Ps 26*: «La prière de demande passera. La louange lui succédera» (*In Ps. 26,* II, 14).

Nous serons donc amenés, à la suite de l'auteur des *Enarrationes,* à examiner successivement les problèmes posés par chacune de ces deux formes de la prière.

III. - Prière de demande

Comment Dieu exauce nos prières

En ce qui concerne la prière de demande, Augustin devait être amené par les objections mêmes de ses fidèles (nous savons que les *Enarrationes* comme les *Sermons* sont souvent le fruit d'un dialogue entre ceux-ci et leur pasteur) à répondre à une question brûlante: est-il vrai que Dieu exauce toujours les prières qui lui sont adressées? En d'autres termes, le *Ps 21* a-t-il raison de proclamer: «Tous l'ont invoqué et ont été sauvés» (*In Ps. 21,* II, 6)? Non, disent certains, «beaucoup crient au milieu des tribulations et ils

13. *Ibid.*; cf. *In Ps. 85, 7.*

14. Sur ce thème de la *peregrinatio,* cf. P. BORGOMEO, *L'Église de ce temps...,* cité n. 4, ch. 7: *L'Église catholica et peregrina,* p. 137 à 150; dans les *Enarrationes* mêmes, cf. en particulier: *In Ps. 137,* 12; *83,* 5; *86,* 1; *122,* 2; *37,* 15; *85,* 11.

ne sont pas exaucés» (*ibid.*, 4). L'Écriture ne montre-t-elle pas les frères Maccabées succombant sous les coups d'un tyran alors qu'ils étaient des «justes» (cf. *In Ps. 36*, III, 9)? L'Apôtre Pierre lui-même, sauvé une première fois de la prison, a péri sur la croix (cf. *In Ps. 33*, II, 22). Et les nombreux martyrs qui, sur la terre d'Afrique comme ailleurs, ont perdu la vie pour leur foi chrétienne, ont-ils été «sauvés» (cf. *In Ps. 63*, 2)?

Augustin, qui rapporte toutes ces objections dans les *Enarrationes*, est pourtant formel: «Le Christ, dit-il, ne nous exhorterait pas à frapper, s'il ne voulait pas ouvrir à ceux qui frappent» (cf. *In Ps. 33*, i). C'est qu'il a en effet plusieurs manières d'exaucer. L'ancien rhéteur, qui veut tenir en haleine ses auditeurs, n'hésite pas à affirmer que Dieu exauce parfois les prières de ses fidèles... en ne les exauçant pas. «Quand il ne donne pas, c'est de peur que ce qu'il donnerait ne soit nuisible pour nous» (*In Ps. 1*). L'exemple le plus fréquemment invoqué est celui de l'Apôtre Paul: «Pour que l'excellence même de ces révélations ne m'enorgueillisse pas, il m'a mis une écharde en la chair, un ange de Satan chargé de me souffleter — pour que je ne m'enorgueillisse pas! A ce sujet, par trois fois j'ai prié le Seigneur pour qu'il s'éloigne de moi. Mais il m'a déclaré: 'Ma grâce te suffit, car ma puissance se déploie dans la faiblesse'» (*2 Co 12*, 7-9; trad. *BJ*; cf. *In Ps. 21*, II, 4; *26*, II, 7; *53*, 5...).

A l'inverse, Dieu peut, «dans sa colère, accorder ce qu'il désire à celui qui a de mauvais désirs» (*In Ps. 26*, II, 7). C'est ainsi que Satan obtint de Dieu la permission de tenter Job, épreuve qui tourna, on le sait, à la confusion du tentateur (*Jb 1*, 1-12; cf. *In Ps. 21*, II, 5). De même les démons qui ont demandé à entrer dans le troupeau de porcs se sont vu précipiter à la mer (*Mt 8*, 28-32; cf. *In Ps. 21*, II, 5). De plus qui peut affirmer que les justes ne sont pas exaucés, même lorsque Dieu semble les abandonner? Selon Augustin, la prière des frères Maccabées a été entendue, comme celle des trois jeunes hommes sauvés de la fournaise. Six fois au cours des *Enarrationes*[15], Augustin cite ces deux cas parallèles pour affirmer que, si les seconds ont été sauvés dans leur corps, les premiers l'ont été spirituellement. «Les uns ont été couronnés en secret, les autres libérés à la vue de tous, mais tous furent sauvés» (*In Ps. 68*, II, 3). En effet les Maccabées, pas plus que les trois jeunes gens, n'ont faibli dans l'épreuve et, à cause de cela, ils ont mérité

15. Cf. *In Ps. 33*, II, 22; *36*, III, 9; *68*, 3; *90*, II, 11; *137*, 14; *148*, 11.

d'être sauvés pour l'éternité. Tel est aussi le cas des martyrs chrétiens (cf. *In Ps. 63,* 2; *137,* 14), celui de Pierre lui-même (cf. *In Ps. 33,* II, 22).

Enfin, «même si Dieu diffère, il ne refuse pas de donner ce qu'il a promis» (*In Ps. 65,* 24; *83,* 6; *39,* 2; *89,* 14; *53,* 52). S'il ne nous exauce pas aussi vite que nous le désirerions, ce n'est pas qu'il ne puisse satisfaire nos désirs ou que nos prières l'importunent. C'est au contraire par amour et pour nous apprendre à perfectionner nos demandes. «Tu n'exauceras pas mes requêtes temporelles, pour me faire comprendre qu'il faut attendre de toi des biens éternels. Dieu ne nous abandonne donc pas et, quand il paraît nous abandonner, il nous enlève seulement ce que nous avions tort de désirer et nous enseigne ce que nous devons effectivement désirer[16].»

Nous pouvons donc conclure ce premier point concernant la prière de demande en disant avec Augustin que Dieu exauce toujours «en vue de la vie éternelle» (*In Ps. 59,* 7). Autrement dit, la prière qui a toutes les chances d'être exaucée est celle qui répond au dessein préétabli de Dieu sur chacune de ses créatures. Prier ce n'est pas chercher à influencer la volonté divine pour qu'elle corresponde à la nôtre mais transformer cette dernière pour qu'elle réponde à celle de Dieu. «Car, sans aucun doute, lorsque nous aimons ce que Dieu veut nous voir aimer, Il est prêt à nous le donner» (*In Ps. 26,* II, 7). Augustin invite ceux qu'il instruit à distinguer soigneusement les «désirs de la chair» et les «désirs du cœur» (*In Ps. 36,* I, 5), qui eux sont toujours exaucés.

Prier «pour les ennemis» et «contre les ennemis»

Ne peut-on classer parmi les premiers ces innombrables appels au secours contre l'ennemi dont retentit le psautier et qui, dans la bouche du psalmiste, se transforment si souvent en cris de haine? Le v. 12 du *Ps 78* peut les résumer tous: «Fais retomber sept fois sur nos ennemis, en plein cœur, l'insulte qu'ils m'ont faite, Seigneur.» Il semble que les chrétiens de Carthage ou d'Hippone n'aient été que trop prompts à se saisir de ces versets ou d'autres semblables pour attirer la malédiction de Dieu sur leurs ennemis personnels ou sur ceux qu'ils pensaient être les ennemis du Seigneur, les donatistes, par exemple. Les précautions prises par Augustin lorsqu'il commente ces psaumes sont trop nombreuses pour qu'on n'y voie pas une intention précise répondant à un besoin particulier de l'auditoire ou des lecteurs.

16. *In Ps. 43,* 2, trad. J. PERRET, cité n. 5, p. 155.

C'est ainsi qu'après avoir lu *Ps 69,* 3: «Honte et déshonneur sur ceux-là qui cherchent mon âme», il s'écrie, comme effrayé par ce qu'il vient de dire: «Que leur souhaites-tu donc? Qu'ils soient couverts de confusion et de honte! Et où est donc le précepte du Seigneur: 'Aimez vos ennemis et priez pour vos persécuteurs?' Voilà que tu souffres la persécution et que tu maudis ceux qui te persécutent! Est-ce là imiter les souffrances que ton Seigneur a subies avant toi, lui qui, suspendu à la croix, disait: 'Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font'?» (*In Ps. 69,* 3).

Mais n'oublions pas que, selon Augustin (d'accord en cela avec toute la tradition des Pères), «en tout ce qui est dit (dans l'Écriture), il faut chercher aussi le sens spirituel» (*In Ps. 103,* I, 1). Le sens spirituel sera donc invoqué lorsqu'on se trouvera en face de versets aussi manifestement contraires à l'esprit de l'Évangile que celui qui précède ou que les vv. 8 et 9 du *Ps 136*: «Fille de Babylone... heureux qui saisira et brisera tes petits contre le roc.» Augustin pourra alors expliquer que les petits enfants de Babylone sont les mauvaises passions au moment où elles naissent en nous. Et, s'il faut les briser contre le roc, c'est parce que le roc, c'est le Christ lui-même (*In Ps. 136,* 21).

A maintes reprises aussi, Augustin revient sur l'idée que le «prophète» (le psalmiste), lorsqu'il semble souhaiter à ses ennemis les pires calamités, ne fait que prévoir ce qui va leur arriver. «Il ne s'agit pas là d'un souhait, mais d'une prophétie. (Il dit cela) non pas *pour que* cela s'accomplisse, mais *parce que* cela s'accomplira» (*In Ps. 86,* II, 7).

Bien plus, certains souhaits qui semblent des malédictions dans les psaumes peuvent être interprétés comme des vœux en faveur de celui qui en est l'objet. Ainsi, lorsque le psalmiste s'écrie au v. 11 du *Ps 6*: «Qu'ils rougissent et se troublent, mes ennemis», Augustin interprète: «Qu'ils se retournent vers Dieu et rougissent de s'être autrefois glorifiés d'avoir vécu dans les ténèbres du péché» (*In Ps. 6,* 13). Un tel souhait ne tend donc qu'au bien de celui qui en est l'objet.

En suivant Augustin jusqu'au bout de son raisonnement, on ne sera pas étonné d'apprendre qu'un chrétien peut demander dans la prière même la «mort» de son ennemi. Car il suffit que ceux qui prient ainsi «ne prient pas pour que meurent leur ennemis, mais qu'ils prient pour qu'ils se corrigent et (de cette façon) leurs ennemis seront bien morts; car une fois corrigés, ce ne seront plus

des ennemis» (*In Ps. 37,* 14). Subtilités de rhéteur? ou épanouissement de la charité chrétienne? Qui connaît bien Augustin, ne peut douter que les premières ne soient au service de la seconde.

L'évêque d'Hippone est formel: un chrétien ne peut demander à Dieu de maudire ses ennemis. Quel mal ceux-ci peuvent-ils lui faire? «Où ton ennemi t'a-t-il accablé pour que tu sois contraint de le maudire? Est-ce sur la terre? Alors, va-t-en, établis ta demeure dans le ciel... Tiens ton cœur en haut. Nul au ciel, ne t'accablera» (*In Ps. 132,* 13). «Tâchons de rester bons, d'aimer celui qui nous fait du mal pour qu'au moins il n'y ait devant Dieu qu'un seul méchant» (*In Ps. 30,* II, 3), dira ailleurs Augustin. Mais il y a pire que de se montrer méchant en maudissant son ennemi: c'est de croire Dieu assez méchant pour nous exaucer: «lorsque tu invoques Dieu pour qu'il écrase ton ennemi, quand tu veux te réjouir du malheur d'autrui et que tu l'invoques en vue de ce malheur, tu rends Dieu complice de ta méchanceté... Tu juges Dieu d'après ce que tu es» (*In Ps. 39,* 4).

Non content de s'abstenir de prier pour demander la confusion de ses ennemis, le chrétien doit aller jusqu'à prier pour eux. C'est là la perfection de la prière (cf. *In Ps. 6,* 13). L'exemple d'Étienne priant pour ses persécuteurs est souvent rappelé[17]. Mais ce sont surtout les vv. 27 et 28 de *Lc 6* «Aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs» et l'exemple de Jésus lui-même priant pour ses bourreaux, qui doivent inciter le chrétien à prier pour ses ennemis.

Il est en revanche une catégorie d'ennemis contre lesquels il est non seulement permis, mais absolument nécessaire de prier: «Les ennemis contre lesquels il faut prier sont le diable et ses anges» (*In Ps. 30,* II, III, 2). Ceux-là sont nos vrais ennemis parce que, à l'inverse de ceux qui ne peuvent nous enlever que des biens périssables, «ils nous envient le royaume des cieux et ne veulent pas nous voir monter à l'endroit d'où ils ont été précipités» (*ibid.*). D'ailleurs, c'est le diable qu'il faut reconnaître à l'œuvre dans la personne de ceux qui nous veulent du mal: «Même lorsque nous avons à souffrir de la part d'hommes méchants, c'est lui qui les pousse, lui qui les enflamme, lui qui les fait agir comme ses instruments» (*In Ps. 55,* 4).

Pour conclure ce point, nous dirons avec Augustin que c'est en priant pour ses ennemis visibles que le chrétien remporte la victoire sur les ennemis invisibles. «Prends soin de garder dans ton cœur

17. Cf. *In Ps. 7,* 5; *103,* 16; *108,* 4; *132,* 8.

de l'amour pour on ennemi, car c'est par là que tu l'emportes sur le diable» (*In Ps. 54,* 6).

Les dons de Dieu sont en partie temporels et terrestres

Le commentateur des psaumes devait répondre à une autre question que se posaient les fidèles de son temps: Dieu, qui dispense les biens spirituels, est-il aussi l'unique dispensateur des biens matériels comme la richesse, la fécondité de la terre et celle des humains, la santé, le succès matériel? L'Ancien Testament en général et les psaumes en particulier font une large place à ces biens, surtout aux fruits de la terre, qui apparaissent ici comme les dons de Yahvé.

Tel n'était pas toujours le cas des contemporains d'Augustin. La lecture des *Enarrationes* nous laisse entendre que, dans leurs nécessités matérielles, beaucoup croyaient devoir adresser leurs demandes non point à Dieu mais aux divinités du paganisme toujours vivantes en Afrique du Nord, comme dans le reste de l'Empire, bien que le christianisme fût devenu religion d'état.

Ainsi l'*Enarratio* sur le *Ps 26* nous apprend que les femmes en chouches demandaient la protection de Junon et que les marins, avant d'affronter la mer, adressaient des prières à Neptune (*In Ps. 26,* 19). L'*Enarratio* sur le *Ps 62* nous montre des gens qui, bien que chrétiens, «lorsqu'ils souffrent de la faim en ce siècle, envoient promener Dieu et s'adressent à Mercure ou à Jupiter pour qu'il leur vienne en aide, ou encore à cette déesse qu'on appelle Célestis» (*In Ps. 62*). Les porte-parole de ces divinités recrutent des clients même parmi les chrétiens. Et tous les produits «miraculeux» destinés à rendre la santé ou à s'attaquer à celle des autres se vendent sous le manteau[18]. Comme le souligne Augustin, «les idoles étaient restées beaucoup plus dans le cœur des païens que sur les emplacements des temples» (*In Ps. 98,* 2). Et s'il ne se fût agi que des païens! «Nous voyons entrer dans ces murs beaucoup de gens... qui s'adressent aux sorciers et qui vont consulter les magiciens et les magiciennes quand ils ont mal à la tête!» (*In Ps. 127,* 11), soupirait le prédicateur.

Pour Augustin, comme pour tous les apologistes chrétiens qui, dès l'aube du christianisme, avaient eu à déplorer ce recours aux divinités païennes par des chrétiens, ce n'était pas faute vénielle. Car, pensaient-ils, les divinités du paganisme n'étaient autres que

18. Cf. en particulier, *In Ps. 34,* 6, 1, 19; *35,* 7; *59,* 11; *70,* 17; *91,* 7; *127,* 11; *90,* 1, 4; *93,* 20; *127,* 11; *34,* 1, 7.

des «démons», au sens biblique du terme, c'est-à-dire des anges réprouvés. Ceux-ci, disait Augustin, «ont toujours la volonté de nuire. Qu'on tente de leur plaire ou qu'on les sollicite, ils ne cessent de vouloir faire du mal. La malveillance est, en effet, le propre de leur nature» (*In Ps. 26,* II, 19).

Dans l'étude qu'il consacre à la question, A. Mandouze a noté une certaine ambiguïté de la position d'Augustin, par rapport aux démons: «d'une part, en effet, l'ancien rhéteur croit devoir soumettre la notion de démon à une critique rationnelle destinée à montrer l'inanité (du culte des démons). D'autre part, l'évêque d'Hippone entend prendre l'exacte dimension religieuse d'une réalité spirituelle qui, si maligne soit-elle, doit trouver son explication dans l'univers chrétien[19].»

Témoin (entre autres) de la première attitude, cette question qu'il pose dans l'*Enarratio* sur le *Ps 26*: «Est-ce que tous ceux qui rendent un culte à Neptune évitent les naufrages? Est-ce que tous ceux qui blasphèment Neptune sont empêchés d'arriver à bon port? Est-ce que toutes les femmes qui rendent un culte à Junon ont eu des couches heureuses? Est-ce que toutes celles qui blasphèment Junon ont eu des couches malheureuses[20]?» Mais c'est aussitôt après qu'il reconnaît la puissance des «démons» en notant qu'«ils ont toujours la volonté de nuire». Cette puissance, ils ne l'auraient d'ailleurs pas s'ils ne l'obtenaient de Dieu, qui veut par là-même punir leurs adorateurs. «Ils n'ont aucun pouvoir de nuire sans la permission de Dieu... Que ferez-vous en leur rendant un culte, sinon offenser celui qui, une fois offensé, vous livrera à leur pouvoir?» (*In Ps. 26,* III, 19).

A l'influence toujours vivace du paganisme dans l'Afrique du V^e^ siècle s'ajoutait, semble-t-il, celle, non moins forte, du manichéisme. L'*Enarratio* 34 semble refléter la pensée d'un membre de cette secte, plus ou moins bien assimilée par quelqu'un de l'extérieur: «Il y a des gens qui disent: Dieu est bon, il est grand, il est même très grand, invisible, éternel, incorruptible, il nous donnera la vie éternelle et cette incorruptibilité qu'il nous a promise quand nous ressusciterons; mais les biens de ce siècle et de cette vie temporelle, ce sont les démons qu'ils regardent, et les puissances des ténèbres» (*In Ps. 34,* I, 7).L'influence du manichéisme pourrait bien s'être

19. A. MANDOUZE, «Saint Augustin et la religion romaine», dans *Recherches augustiniennes,* Paris, Études Augustiniennes, 1958, t. 1, p. 211.
20. *In Ps. 26,* II, 19, trad. A. MANDOUZE, *op. cit.,* p. 211.

combinée avec celle du paganisme pour inspirer aux gens la pensée que Dieu était beaucoup trop grand pour s'occuper de problèmes bassement matériels. De toutes façons, deux sûretés ne valent-elles pas mieux qu'une?

Face à ces arguments qu'Augustin connaît bien (l'insistance qu'il met à les réfuter le prouve), il ne cesse d'affirmer que Dieu seul est l'auteur des biens matériels: «Il est le créateur et des biens spirituels et des biens matériels» (*In Ps. 72,* 6). Créateur de ces biens, il en est aussi le dispensateur. «Celui qui a fait en sorte que la terre existât, pourrait-il négliger son image sur la terre?» (*In Ps. 40,* 3). Tout en reconnaissant que Dieu ne peut pas être honoré uniquement en vue des biens de ce monde, Augustin affirme avec force que «de tels biens, personne ne les donne, sinon Dieu seul» (*In Ps. 51,* 16).

Dans l'*Enarratio* sur le *Ps 35,* Augustin résume dans une formule saisissante l'ensemble de ces biens «terrestres» qu'il ne faut, pense-t-il, demander qu'à Dieu.

> Qui ne bénéficie pas de la bonté de Dieu ici-bas, bonté à laquelle nous devons d'abord l'existence, puis notre qualité d'êtres raisonnables qui nous rend différents des animaux et capables de comprendre Dieu, puis la jouissance de la lumière d'ici-bas, de l'air, de la pluie, des productions de la terre, des saisons, des consolations terrestres, de la santé, de l'affection de nos amis, de la prospérité de notre maison? Tout cela est bon, tout cela est don de Dieu (*In Ps. 35,* 7).

Aucune hésitation n'est donc possible à la lecture des *Enarrationes;* L'évêque d'Hippone n'a aucun mépris pour les biens de ce monde. Et H.I. Marrou a tout à fait raison d'écrire que, pour lui, «tout ce que Dieu a bien voulu créer est à son tour un bien dans son ordre, bien entendu, et à son niveau de l'être[21].»

Mais la lecture des mêmes *Enarrationes* nous montre aussi que leur auteur insiste sur la nécessité de demander à Dieu *seul* les biens indispensables au corps bien davantage qu'il n'insiste sur la nécessité de les demander. À cela, je vois plusieurs raisons. D'abord il sait que Dieu connaît mieux que l'homme les vrais besoins de celui-ci. Puis il ne peut ignorer que, une fois convaincus que Dieu seul est dispensateur des biens matériels, les fidèles n'auront garde

21. H.I. MARROU & A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin,* dans *Revue des Études Augustiniennes* 12 (1965) 119.

d'oublier de les lui demander, qu'ils ne demanderont même que ceux-là. Enfin, si la prière n'a pas pour but, comme nous l'avons vu, d'infléchir la volonté de Dieu mais bien plutôt d'élargir notre cœur à la mesure de ses dons, quel besoin d'élargir son cœur pour recevoir ces biens-là que l'homme est toujours disposé à demander et à recevoir?

Les contemporains d'Augustin étaient-ils, en effet, si différents des Juifs de l'Ancien Testament à qui le prédicateur reproche de n'avoir eu en vue que la «terre»? Et, dit-il, «beaucoup qui s'attachent à la terre ont été plongés dans l'obscurité et ils ont été remplis de terre. La poussière leur est entrée dans les yeux et les a aveuglés et ils sont devenus la poussière que le vent emporte de sur la terre» (*Ps 1*, 4) (*In Ps. 73*, 23).

Leurs demandes dans la prière, nous les connaissons bien parce qu'Augustin ne cesse d'y revenir dans les *Enarrationes*. «Beaucoup attendent de Dieu de l'argent, beaucoup attendent de Dieu des honneurs» (*In Ps. 39, 7*). Certains ne se gênent pas pour le dire franchement: «J'honore mon Dieu qui me rendra riche sur terre, qui me donnera des fils, qui me donnera une épouse» (*In Ps. 51,* 16).

Ces biens-là sont-ils capables de donner aux hommes le vrai bonheur? Certains mêmes, comme les richesses, n'ont-ils pas été pour leurs possesseurs le début de leurs malheurs? C'est la question qu'Augustin pose en commentant le *Ps 53*. Les honneurs que les hommes recherchent avec tant d'ardeur sont, répond-il, «caducs et périssables» (*In Ps. 39, 7*). La santé et certes un grand bien que seul Dieu peut donner (et non les charlatans!), mais pourquoi attacher un si grand prix à ce qu'il donne même aux animaux (cf. *In Ps. 127,* 15)? «Le vrai bonheur ne consiste pas à posséder ce qu'on aime, mais à aimer ce qui est digne d'être aimé» (*In Ps. 26,* II, 7).

Ne demander à Dieu que Dieu seul

Et c'est cet objet, seul digne d'être aimé, qu'Augustin invite ses fidèles à demander dans la prière. Non sans humour parfois, il veut les amener à comprendre qu'ils sont à la fois trop ambitieux et pas assez ambitieux. Témoin ce joli passage de l'*Enarratio* sur le *Ps 34*:

> Dieu t'aime. Il te l'a proposé; demande lui ce que tu veux. Si l'empereur te disait: 'Demande ce que tu veux', comme tu réclamerais des titres de tribun ou de comte! Quelles richesses tu projetterais de recevoir ou de distribuer à d'autres! Or, c'est Dieu qui te

> dit: 'Demande ce que tu veux'. Que vas-tu donc lui demander? Réfléchis bien, dilate ta cupidité, fais-toi aussi gourmand que tu peux, élargis ta convoitise. Ce n'est pas n'importe qui, c'est le Tout-Puissant qui t'a dit: 'Demande ce que tu veux'. Si tu as des goûts de propriétaire, tu désireras la terre entière, afin que tous ceux qui l'habitent soient tes colons ou tes esclaves. Mais que posséderas-tu avec la terre entière? Tu demandes la mer, mais tu ne peux pas y vivre, de sorte qu'avec cette cupidité-là, les poissons l'emporteront sur toi. Ah! peut-être aussi posséderas-tu les îles. Alors, tant que tu y es, demande aussi à posséder l'atmosphère, bien que tu ne puisses pas y voler; étends ta convoitise jusqu'au ciel, dis-toi propriétaire du soleil, de la lune, des étoiles, puisque celui qui a fait toutes choses t'a dit: 'Demande ce que tu veux'[22].

Dieu lui-même, «qui fait lever son soleil sur les bons et les mauvais et pleuvoir sur les justes et les injustes» (*Mt 5,* 45; cf. *In Ps. 62,* 14), agit ainsi pour nous faire comprendre qu'il réserve aux justes une récompense bien plus grande que les biens matériels. Et c'est celle-là qu'il faut lui demander. Augustin, il est vrai, emploie parfois des termes assez vagues, et toujours au pluriel, pour désigner les biens qu'un chrétien doit demander dans la prière. Ce sont les biens «intérieurs», «éternels», «immuables», «immortels», «incomparables». Il semble cependant que sa pensée ait fini par se polariser autour d'un verset qui lui paraissait définir à lui seul l'objet de la prière: «La seule chose que j'ai demandée au Seigneur, celle que je lui demanderai, c'est habiter la maison du Seigneur tous les jours de ma vie, pour jouir de la contemplation du Seigneur et pour qu'il me protège comme son temple» (*Ps 26,* 4). Ce verset est l'objet d'un long développement dans l'*Enarratio* II sur le *Ps 26.* C'est encore le même verset qu'Augustin envoie en réponse à Faltonia Proba, qui lui avait dit l'inquiétude qu'elle avait ressentie en lisant dans l'Épître aux Romains: «Nous ne savons absolument pas ce qu'il nous faut demander dans la prière» (*Rm 8,* 26). Il faut lire la Lettre à Proba, mais surtout le commentaire de *Ps 26,* 4 pour comprendre qu'il y met toute son expérience intérieure. Pour résumer disons simplement que la prière doit demander à Dieu non seulement l'intimité avec lui, mais jusqu'au partage de son existence divine, quand la vie de celui qui prie ne fait qu'une avec celle de celui qu'il prie.

«Habiter la maison du Seigneur», mais aussi être habité par le Seigneur. Être sa possession, mais aussi le posséder. «Nous le possédons et nous sommes sa possession», s'écrie ailleurs Augustin (*In*

22. *In Ps. 34,* 1, 12, trad. J. PERRET, cité n. 5, p. 110 (sauf pour la première phrase).

Ps. 32, II, II, 16). On l'a compris: «demander à habiter la maison du Seigneur», c'est, en définitive, demander au Seigneur lui-même de venir faire en nous son habitation. C'est demander le Seigneur lui-même. Quand il renonce aux images et exprime de façon plus simple sa conviction, fruit de son expérience personnelle, Augustin ne cesse de répéter qu'il ne faut pas demander autre chose à Dieu que Dieu lui-même. Pourquoi attendre de lui une autre récompense, puisque «la récompense de Dieu, c'est Dieu lui-même» (*In Ps. 73,* 32)?

Dieu est en effet ce «quelque chose» qu'il réserve à ceux qui l'aiment (cf. *In Ps. 32,* II, II, 16). Ceux-ci n'ont donc plus à se scandaliser de voir que les «méchants» jouissent comme eux, et parfois plus qu'eux, des dons de Dieu, puisqu'ils possèdent en le possédant beaucoup plus que les impies ne peuvent posséder, même s'ils sont comblés de biens matériels. Bien mieux, s'il retire parfois ses autres dons, c'est pour pouvoir faire de la place dans le cœur de celui qui prie et se donner lui-même (cf. *In Ps. 55,* 16).

Dieu peut-il nous donner quelque chose de meilleur que lui-même? «Demande autre chose, si tu trouves quelque chose de meilleur que lui», dit Augustin (*In Ps. 32,* II, II, 16). En donnant il comble les aspirations les plus profondes de l'homme. Il se révèle comme le Souverain Bien, à la recherche duquel toutes les philosophies anciennes se sont évertuées[23]. C'est là le fruit de la recherche personnelle d'Augustin, et c'est sa propre conviction qu'il exprime lorsqu'il s'écrie dans l'*Enarratio* consacrée au *Ps 15*: «Que d'autres se choisissent des parts terrestres et temporelles et qu'ils en jouissent; la part des saints, c'est le Seigneur éternel. Que d'autres boivent les voluptés mortelles; la part de mon calice, c'est le Seigneur» (*In Ps. 15,* 5).

Voilà donc le souhait que Dieu exauce toujours, le souhait du «cœur» par excellence, qui n'a plus rien à voir avec les souhaits de la «chair». «Si tu invoques (ou mieux: si tu appelles en toi) ton Dieu, sois tranquille, tu seras exaucé» (*In Ps 85,* 8; cf. *33,* II, 9).

Augustin, chez qui l'homme d'Église n'a pas fait taire le rhéteur, se plaît en effet à rappeler l'étymologie du verbe *invocare*[24]: «Tu invoques Dieu quand tu appelles Dieu en toi. C'est cela en effet l'invoquer, l'appeler en toi, c'est en quelque sorte l'inviter dans la maison de ton cœur» (*In Ps. 4,* 8). Et ailleurs il précise: «Lui demander autre chose (que lui), c'est lui faire injure» (*In Ps. 34,* I, 12). Augustin n'hésite

23. Cf. en particulier le long développement de la seconde *Enarratio* sur le *Ps 26,* 8.
24. *Invocare* est composé de *vocare,* appeler, et du préfixe *in,* dans.

pas à prendre l'exemple du mariage humain: «Celui qui aime sa femme pour sa dot ne l'aime pas; celle qui aime son mari par égard à quelque cadeau, voire à de riches cadeaux, ne l'aime pas... Aimons donc Dieu et n'aimons rien qui ne soit pas lui» (*In Ps. 55,* 17).

Et nous surprenons parfois Augustin à prier lui-même en commentant les psaumes. Témoin cette prière extraite de l'*Enarratio* sur le *Ps 102*: «Je ne serai pas rassasié par des biens périssables; je ne serai pas rassasié par des biens temporels. Qu'il me donne, qu'il m'accorde quelque chose d'éternel, qu'il me donne sa propre sagesse; qu'il me donne son Verbe, Dieu Père, Fils et Saint-Esprit. Comme un mendiant, je me tiens devant sa porte; celui que j'invoque ne dort pas» (*In Ps. 102,* 10).

Les dispositions du cœur dans la prière

On devine qu'un tel objet assigné à la prière de demande suppose des dispositions particulières chez celui qui prie. Et c'est justement le rôle de la prière de «dilater» l'âme pour la rendre capable de Dieu[25]. N'est-ce pas d'ailleurs le terme qu'Augustin employait au seuil des *Confessions*: «Bien étroite est la maison de mon âme pour que tu viennes y loger: qu'elle se *dilate* grâce à toi!» (I, v, 16).

Dans les *Enarrationes,* il insistera surtout sur la nécessité de purifier l'âme: «Si tu invitais dans ta maison un de mes serviteurs, n'aurais-tu pas pris soin d'y mettre un peu d'ordre? Tu m'appelles dans ton cœur et il est plein de rapines. Le cœur où tes invocations m'appellent est plein de blasphèmes, plein de pensées impures, plein de déloyauté, plein de mauvais désirs, et tu m'appelles à toi!» (*In Ps 30,* II, III, 4).

Cette purification ne peut se faire que par la confession des péchés: «Ne l'invoque pas avant d'avoir confessé. Confesse et invoque... Confesse tes fautes et invoque-le. En les confessant, tu purifies le sanctuaire où l'appelle ton invocation. Confesse et invoque» (*In Ps 74,* 2). Mais, pour purifier son cœur, il faut s'abstenir non seulement des actes mauvais, mais aussi et surtout des désirs qui n'ont pas Dieu pour seul objet. «'Entre dans ta chambre et ferme ta porte'» (*Mt 6,* 6), dit Augustin. «Fermer sa porte, cela veut dire qu'il ne faut pas attendre de Dieu les biens du dehors, mais ceux du dedans, et 'ton Père qui vit dans le secret te le rendra'. Quel est celui qui ne ferme pas sa porte? C'est celui qui demande à Dieu, comme choses de grand prix et qui reviennent dans toutes ses prières, de lui donner les biens de ce monde...

25. Cf. *In Ps. 4,* 2: «in ipsa dilatatione cordis».

Mais qu'est-ce que fermer sa porte? C'est demander à Dieu ce qu'il est seul à pouvoir te donner» (*In Ps 35*,5).

Faudrait-il donc s'enfermer dans sa tour d'ivoire et fermer aussi ses oreilles aux appels du prochain en détresse? Rien ne serait plus contraire à la pensée d'Augustin. «Vous parlerez encore que je vous dirai: 'Me voici', si vous donnez de bon cœur du pain aux affamés», fait-il dire à Dieu à la suite d'Isaïe (*Is 58,* 9; cf. *In Ps 62,* 13).

Le jeûne et l'aumône sont, nous dit-il, les deux «ailes» de la prière (*In Ps. 62,* 13; cf. *87,* 9; *76,* 4), qui la font monter sûrement vers Dieu. Ces actions charitables ne sont d'ailleurs que la manifestation d'un total changement de vie, d'une «conversion» au sens strict du mot *convertere* (se retourner vers). «Retournez-vous vers moi et je me retournerai vers vous», disait le Prophète Zacharie, dont Augustin reprend les paroles (*Za 1,* 3; cf. *In Ps. 6,* 5). Bref, au terme de sa purification, le cœur qui veut «invoquer» Dieu, c'est-à-dire «l'inviter en lui», doit recréer en lui l'image de Dieu, «car ce n'est pas la distance qui fait la proximité ou l'éloignement de Dieu. Tu cesses de lui ressembler: te voilà loin. Tu lui ressembles et désormais tu te rapproches» (*In Ps. 99,* 5).

Mais la disposition essentielle du cœur pour recevoir le don de Dieu qui est Dieu lui-même, c'est la pauvreté. Une pauvreté qui n'a rien à voir avec le chiffre de la fortune. «Dieu incline l'oreille vers le pauvre et le malheureux, c'est-à-dire vers celui qui est humble», comme le publicain de l'Évangile (*Lc 16,* 19-31; cf. *In Ps. 85,* 3). «Voici que tu es humble... et Dieu habite en toi» (*In Ps. 92,* 6). Augustin développera particulièrement ce thème à l'époque où il lutte contre les pélagiens «qui ne savent que présumer de leur force» (*ibid.*). L'humilité qui fait prendre conscience à l'âme de sa faiblesse ne doit pas cependant la rendre timorée. Augustin prévoit l'objection au cours de l'*Enarratio* II sur le *Ps 26* et y répond: «Oui, j'ai cette audace, non à cause de moi-même, mais à cause du gage que Dieu m'a donné» (*In Ps. 26,* II, 10).

C'est la «douceur de l'espérance» qui donne au psalmiste l'audace de dire: «Dieu est ma part d'héritage» (*Ps 15,* 5). Car si la possession de Dieu n'est jamais réalisée ici-bas, Augustin sait que «l'espérance est sa consolation sur terre»[26]. Mais pour l'entretenir en soi, il faut dire d'incessantes prières de demande, sans jamais se lasser, répète-t-il à la suite de Luc (*Lc 18,* 1; cf. *In Ps. 36,* I, 8; *65,* 24; *131,* 23). Mais comment cette prière peut-elle être incessante dans une vie remplie

26. F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne, principe de la spiritualité de saint Augustin*, Paris, DDB, 1927.

d'occupations multiples? Augustin se pose la question au cours de l'*Enarratio* sur le *Ps 37*: «Aurons-nous donc toujours les genoux en terre, le corps prosterné, les mains levées, pour qu'il nous dise: 'Priez sans cesse'? Si c'est uniquement cela que nous appelons prier, je ne vois guère que nous puissions le faire sans cesse.» Mais c'est pour ajouter aussitôt: «Il est dans l'âme une autre prière, intérieure celle-là et qui n'a pas de cesse. C'est le désir. Si tu ne veux pas cesser de prier, ne cesse pas non plus de désirer. Ton désir continuel sera ta voix continuelle» (*In Ps. 37,* 14).

Ce désir de Dieu qui habitait l'âme d'Augustin, il en trouvait l'expression parfaite dans le début du *Ps 41*: «Comme le cerf désire les sources des eaux, de même ô mon Dieu, mon âme te désire» (*Ps 41,* 1).

Et c'est pourquoi il a consacré au *Ps 41* une des plus belles *Enarrationes,* qui permet au lecteur de comprendre toute la force de ce désir, à la fois élan joyeux vers son Dieu et cri d'angoisse de l'âme qui aspire de toutes ses forces à le posséder mais s'afflige de ne pas l'avoir encore tout à elle. Désir qui a sa source dans l'amour, comme nous l'indique une autre *Enarratio,* celle qui concerne le *Ps 37*: «Le refroidissement de l'amour, c'est le mutisme du cœur. Si l'amour demeure sans cesse, sans cesse aussi tu cries; si tu cries sans cesse, sans cesse aussi tu désires» (*In Ps. 37,* 14). Augustin fait de l'amour la condition de toute vie spirituelle: «Vous serez morts si vous n'aimez pas», s'écrie-t-il (*In Ps. 31,* 5).

IV. - Prière de louange

Si l'amour est à la base de la prière de demande, tout entière dirigée, comme nous l'avons vu, vers un objet unique, la possession de Dieu, c'est lui encore, n'en doutons pas, qui inspire la prière de louange, à laquelle Augustin consacre aussi de nombreux développements dans les *Enarrationes in Psalmos.* Le psautier tout entier résonne en effet d'appels à louer le Seigneur et proclame l'excellence de la louange. Augustin, pour sa part, se fait l'écho de ces appels et ira même jusqu'à affirmer: «C'est l'œuvre principale de l'homme que la louange divine» (*In Ps. 44,* 9).

Mais il ne suffit pas de louer Dieu pour son propre compte, il faut encore entraîner les autres à le faire. «Quel sera ton ouvrage, si ce n'est de louer celui que tu aimes et d'apprendre à d'autres à l'aimer avec toi?» (*In Ps 92,* 34). Et le prédicateur d'emprunter cette image

au monde du spectacle: «Si tu te passionnes pour un cocher de cirque, est-ce que tu n'entraîneras pas avec toi les autres pour leur faire partager ton enthousiasme?» (*ibid.*).

Il est bon de louer le Seigneur, mais qui peut louer le Seigneur?

Cependant, si Augustin était, pour sa part, persuadé de la nécessité de louer Dieu, il devait répondre à deux questions de ses fidèles, dont il se fait l'écho dans les *Enarrationes.* D'une part, Dieu «gagne»-t-il quelque chose à recevoir les louanges des hommes? Peuvent-elles ajouter quelque chose à sa grandeur, à sa perfection? D'autre part, s'il est vrai que lui-même demande à être loué, comment et où trouver des mots adéquats pour le louer?

La première objection, Augustin la formule dans le commentaire du *Ps 49*: «Eh quoi! la gloire de Dieu sera-t-elle plus grande parce que tu le glorifies? Ou bien ajoutons-nous à la gloire de Dieu quand nous disons: 'Je te glorifie, mon Dieu', ou encore, le rendons-nous plus saint quand nous disons: 'Je te bénis, mon Dieu'?» (*In Ps. 39,* 4; cf. *103,* , 3).

La réponse est donnée aussitôt: «Quand nous le glorifions, c'est à nous que la chose est utile, et non à lui» (*ibid.*). De la même façon, si nous maudissons Dieu, ce n'est pas lui qui en est diminué, mais nous-mêmes: «Loues-tu Dieu? Tu marches dans la Voie. Adresses-tu des reproches à Dieu? Tu as perdu la Voie» (*In Ps. 34,* 3).

L'homme est donc le bénéficiaire de cette louange qu'il adresse à Dieu et que Dieu lui-même lui inspire pour combler les aspirations de son cœur. C'est le sens du passage célèbre des *Confessions*:

> Te louer, voilà ce que veut un homme,,
> parcelle quelconque de ta création.
> C'est toi qui le pousses à prendre plaisir à te louer
> parce que tu nous a faits orientés vers toi
> et que notre cœur est sans repos
> tant qu'il ne repose pas en toi[27].

La seconde objection se trouve formulée dans le commentaire du *Ps 145*: «Grand est l'objet de nos louanges, mais notre louange, elle, reste faible. Celui qui loue parviendra-t-il jamais à atteindre l'excellence de celui qu'il loue?» (*In Ps 145,* 6).

Selon Augustin, ce sentiment d'impuissance, loin de nous empêcher de remplir notre devoir envers Dieu en le louant, nous incite à l'humilité qui est la meilleure disposition pour louer Dieu et, d'autre

27. ***Conf.*** **I, 1, trad. E. TRÉHOREL & G. BOUISSOU,** ***Oeuvres de saint Augustin,*** **13, coll. Bibl. Aug., p. 273.**

part, il incite l'âme à «se dilater» pour se rendre plus «capable» de Dieu: «Il vaut mieux pour toi manquer de forces en louant Dieu que d'avoir assez de forces pour te louer toi-même, dit-il, car lorsque tu loues Dieu et que tu n'arrives pas à développer ce que tu veux, ta pensée se dilate à l'intérieur de toi; et cette dilatation te rend plus apte à recevoir celui que tu loues» (*In Ps. 145,* 4). D'ailleurs, «le fait de vouloir louer est déjà une louange», ainsi qu'il le précise au cours d'une autre *Enarratio* (*In Ps. 134,* 11).

Dieu ne nous demande rien d'impossible. Au reste, lui-même vient au secours de notre impuissance, car «afin d'être convenablement loué par l'homme, Dieu s'est loué lui-même» (*In Ps. 144,* 2). «Le meilleur chemin de la louange se trouve dans la divine Écriture» (*ibid.*, 1), dit Augustin. Les paroles de l'Écriture sont à la fois paroles de Dieu, puisque inspirées par son Esprit et paroles de l'homme: «(Ces paroles) sont à la fois *en Dieu* et *miennes.* En Dieu, parce que c'est de lui-même que je les tiens; miennes, parce que je les ai reçues. Lui-même, qui me les a données, a voulu qu'elles fussent miennes par l'amour que je porte à celui de qui elles sont... *En Dieu je louerai mes paroles,* parce qu'il est la source des paroles de vérité; *miennes,* parce que c'est ma soif qui m'a fait approcher de la source et y boire» (*In Ps. 55,* 7).

Le Seigneur nous donne des raisons de le louer

Dieu ne se contente pas de placer dans le cœur de celui qui prie le désir de le louer et de mettre sur ses lèvres les paroles justes pour le faire. Il donne à l'homme, créature raisonnable, des motifs de louange. Augustin, pour développer ces motifs, peut puiser à pleines mains dans le trésor des psaumes. «Louez Dieu parce que le Seigneur est bon» (*Ps 134,* 3; cf. *Ps 105,* 1; *117,* 1; *135,* 1). Plusieurs psaumes s'ouvrent sur une invitation de ce genre. Il est clair que le psalmiste pense surtout à louer Dieu pour ses bienfaits manifestés au peuple élu, en particulier pendant la traversée du désert.

Pour Augustin, le fait même que Dieu est bon, ou plutôt qu'il est le Bon par excellence, justifie la louange qu'on lui adresse. «Dieu a fait tout très bon, dit-il en paraphrasant la Genèse, non pas seulement bon mais très bon. Le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent, il les a faits bons et même très bons.» Et il conclut: «Si tout cela il l'a fait bon, quel est-il lui qui l'a fait? En effet, toutes ces choses bonnes ont été faites par lui; il est le Bon que personne n'a fait: il est bon de sa propre bonté et non par participation à ce qui est bon. Sa bonté ne peut connaître ni accroissement ni diminution» (*In Ps. 134,* 3 et 4). Dieu est donc le Souverain Bien, à la recherche duquel se sont évertuées toutes les philosophies antiques.

Mais Augustin sait bien que les auditeurs de ses *Enarrationes* ne sont pas tous des adeptes de la philosophie et que la contemplation du Bien en lui-même dépasse ce qu'ils sont capables de concevoir. Aussi les ramène-t-il du Créateur à ses créatures pour qu'ils le louent à travers elles: «Revenons à nous-mêmes... et louons l'artiste dans ses œuvres puisque nous sommes incapables de le contempler lui-même (*In Ps. 134*, 5). Le spectacle de la nature est là pour inciter à la louange l'homme qui voit en elle la créature de Dieu. «Tout ce qui t'enchante dans l'ouvrage te fait penser à l'ouvrier et, si tu fais le tour de l'univers, le spectacle t'entraîne à la louange de l'ouvrier. Tu vois les cieux, ce sont les grandes œuvres de Dieu, la variété des germes, la multitude des animaux. Fais encore le tour des cieux jusqu'à la terre, n'omets rien; toute chose, partout, te parlera de celui qui les a faites, et les créatures, par leur existence même, sont comme des voix qui chantent les louanges du Créateur» (*In Ps. 26*, II, 12).

Mais, si Dieu mérite d'être loué pour les merveilles de sa création, les merveilles de la rédemption — qui est une re-création de l'homme en vue du salut — devraient susciter bien plus encore la louange du chrétien: «Considérons la grâce de Dieu non seulement dans le fait qu'il nous a créés, mais dans le fait qu'il nous a recréés. Celui à qui nous devons l'être, c'est à lui que nous devons notre justification» (*In Ps. 144*, 10).

On s'en doute, c'est surtout dans les *Enarrationes* écrites ou prêchées à l'époque de la lutte la plus intense contre le pélagianisme que ce thème sera développé[28]. Le pécheur justifié par la grâce divine pourra aller jusqu'à se glorifier lui-même à condition qu'il se glorifie en Dieu qui l'a justifié, selon la parole de l'Apôtre: «Que celui qui se glorifie se glorifie en Dieu!» (*1 Co 1*, 31). Que pourrions-nous, en effet, offrir à Dieu dans nos sacrifices de louange, sinon ce qu'il nous a donné lui-même? «Tout ce que tu possèdes, c'est de lui que tu le tiens, tu n'as en propre que ton péché» (*In Ps. 102*, 4).

Le juste devra donc rapporter à Dieu toutes les louanges qui pourront lui être adressées à lui-même «Quelque louange que le juste puisse recevoir des hommes, cette louange ne doit pas être la fin du bien qu'il fait, mais elle doit être rapportée à la gloire de Dieu en vue de qui les véritables hommes de bien font le bien, parce que ce n'est pas par eux-mêmes mais par sa grâce qu'ils font le bien» (*In Ps. 118*, XII, 2). Le chrétien aura donc plus encore que le Juif, dont la prière

28. Cf. en particulier: *In Ps. 135*, 4; *144*, 10; *102*, 3, 4, 5 et les deux sermons sur le *Ps 70*, et bien entendu le long commentaire du *Ps 118*.

s'exprimait dans les psaumes, des raisons multiples de louer Dieu. Ces raisons sont même si nombreuses et si excellentes que le chrétien ne devra cesser de louer Dieu durant toute sa vie.

Louer Dieu dans l'adversité comme dans la prospérité

Cette affirmation maintes fois répétée au long des *Enarrationes* appelait cependant deux objections de la part des fidèles, toujours prêts à entamer le dialogue avec leur pasteur.

C'est bien l'expérience vécue des difficultés de ses ouailles qui inspirait à Augustin ce joli passage de l'*Enarratio* 48, dans lequel se résume la première de ces objections:

> Combien nombreux sont les chrétiens, mes frères, qui ne rendent grâce à Dieu que lorsqu'il leur arrive quelque chose d'avantageux. Voilà ce que veut dire le verset: 'Il te bénira quand tu lui feras du bien'. Il te louera alors et dira: 'Vraiment tu es mon Dieu. Il m'a fait sortir de prison, je le bénirai'. Lui arrive-t-il quelque chose d'avantageux, il bénit. Lui tombe-t-il un héritage, il bénit encore. Mais qu'il subisse quelque dommage, le voilà qui blasphème (*In Ps. 48,* II, 9).

Passe encore de souffrir, mais voir en face de soi des scélérats à qui Dieu semble accorder ce qu'il refuse aux honnêtes gens (dont on fait partie!), voilà qui dépasse l'entendement et qui vous enlèverait toute envie de louer un Dieu qui récompense si mal ses fidèles. «Il nous arrive souvent, note Augustin, d'entendre des gens murmurer contre Dieu parce que les méchants ont de la chance tandis que les braves gens en voient de rudes! Comme si Dieu était mauvais et ne savait pas ce qu'il fait ou qu'il détournât tout à fait ses regards de nos affaires humaines!» (*In Ps. 48,* II, 1).

La réponse d'Augustin, nous la connaissons déjà; Dieu donne aux justes la seule récompense qui ne périt pas: il se donne lui-même à eux. Il n'est donc pas injuste en récompensant, en apparence, les impies par des biens matériels qu'il ne refuse — parfois — aux justes que pour leur apprendre à désirer autre chose de meilleur. Dieu agit donc comme un père qui corrige son fils pour qu'il soit digne de recevoir l'héritage qu'il lui destine et n'aille pas le gaspiller (cf. *In Ps. 32,* II, I, 3). Il faut donc, conclut Augustin, louer Dieu «lorsque tout va mal comme lorsque tout va bien» (*ibid.*); «dans la prospérité comme dans l'adversité» (*ibid.*); «et quand Dieu donne et quand il retire» (*In Ps. 33,* II, 3); «non seulement dans l'abondance, mais aussi quand on perd cette abondance, non seulement dans la santé, mais aussi dans la maladie» (*In Ps. 138,* 16).

Si les hommes de l'Ancien Testament ont rarement atteint une telle hauteur de vue — leurs récriminations dans les psaumes le montrent bien —, il en est un dont Augustin évoque souvent l'exemple pour montrer aux chrétiens qu'il faut louer Dieu dans la prospérité comme dans l'adversité. Cet homme c'est Job, dont Augustin, à travers les *Enarrationes in Psalmos,* ne cite pas moins de vingt-huit fois les mots admirables: «Dieu avait donné, Dieu a retiré, il en a été comme il a plu à Dieu; que le nom de Dieu soit béni!» (*Jb 1,* 21).

C'est à Job et aux hommes qui lui ressemblent — ils sont peu nombreux à l'époque d'Augustin et sans doute en tous les temps — que s'applique *Ps 92,* 15: «C'est aux cœurs droits que sied la louange.» Admirable cohérence de la doctrine d'Augustin sur la prière: si Job continue à louer Dieu sur son fumier, alors que tous le croient réduit à l'extrême pauvreté, c'est que ce pauvre est riche d'un bien que personne, fût-ce le diable en personne, ne peut lui enlever «Job exulte dans le Seigneur, il est consolé de ses pertes parce qu'il ne subit aucune perte dans ses richesses intérieures. Il a le cœur rempli de Dieu» (*In Ps. 34,* II, 16).

Louer Dieu par toute sa vie

La seconde objection que pouvaient faire les chrétiens lorsqu'Augustin leur recommandait de ne cesser de louer Dieu, Augustin la résume dans le commentaire du *Ps 34*: «Quelle langue pourrait chanter tout le jour (comme y invite le psaume) les louanges du Seigneur? Voici qu'aujourd'hui le sermon a été un peu plus long que d'habitude et vous êtes fatigués. Quel homme pourrait suffire à louer Dieu tout le jour?» (*ibid.*).

La solution n'est pas celle qu'adopte cet homme dont Augustin trace un portrait ironique dans l'*Enarratio* 49: «Je ne sais quel homme, parce que Dieu lui avait dit: 'Immole à Dieu un sacrifice de louange' et lui avait en quelque sorte imposé cette 'contribution'[29], méditait en lui-même et se disait: 'je me lèverai chaque jour, j'irai à l'église, je réciterai une hymne le matin, une autre le soir, une troisième ou une quatrième à la maison; (ainsi) chaque jour, j'offrirai un sacrifice de louange et j'immolerai une victime à mon Dieu'» (*In Ps. 49,* 23).

Elle n'est pas non plus pour Augustin dans le refus du travail, qui permettait de vaquer tout le jour à la prière, comme le croyaient les Messaliens ou les Euchites, contre lesquels il devait écrire le *De opere*

29. Le mot latin employé par Augustin, *vectigal,* signifie impôt, contribution, au sens «fiscal» du terme.

monachorum; non plus que dans les «recettes» souvent savoureuses trouvées par les Pères du désert pour que la prière de louange ne s'interrompe pas, même pendant que le moine s'adonne aux travaux nécessaires à la vie quotidienne et à son entretien[30].

Pour l'évêque d'Hippone, nous le savons déjà, la prière ne s'exprime pas seulement par le mouvement des lèvres: le cœur peut louer même lorsque la voix se tait. On peut donc louer Dieu «avec la voix non du corps qui se fait entendre grâce aux vibrations de l'air qu'elle frappe, mais du cœur qui reste silencieux pour les hommes» (*In Ps. 3,* 4). Mais cette louange même du cœur, qui prolonge en quelque sorte celle des lèvres, est-elle compatible avec les occupations d'un homme ordinaire? Augustin dont la vie était si remplie ne pouvait pas ne pas se poser la question. Et cela le rendait plus attentif encore aux problèmes de ses fidèles mêlés à la vie active de leur temps. «Quand d'autres occupations se présenteront à nous, devrons-nous pour autant cesser de louer Dieu?», interroge-t-il au cours de l'*Enarratio* 146 [illegible] c'est pour répondre aussitôt: «Non! car la langue loue à certaines heures, mais la vie, elle, doit louer toujours» (*In Ps. 146,* 1). On peut louer Dieu non seulement avec sa langue mais avec sa vie. C'est ce qu'Augustin ne cesse de répéter tout au long des *Enarrationes*[31]. En revanche, si l'on vit mal, on aura beau louer Dieu avec sa langue, on ne le louera pas (cf. *In Ps. 49,* 30). Et même on le maudira. Car «la louange des impies offense Dieu» (*In Ps. 146,* 3). C'est ainsi que le négociant qui trompe le chaland sur la qualité de la marchandise (cf. *In Ps. 70,* I, 17), la mère de famille chrétienne qui va consulter le charlatan pour qu'il guérisse son enfant malade, maudiront Dieu par leur vie, puisque, jugeant sur leur exemple, on dira: «Voilà ce que valent les chrétiens.»

Cette solution marquée au coin du bon sens, et qui relève en fait de la plus haute spiritualité puisqu'elle engage toute la vie, était déjà celle d'un Clément d'Alexandrie, d'un Basile[32]. Elle sera, un siècle plus tard, celle du Père des moines d'Occident, Benoît de Nursie, qui demande dans sa Règle: «Qu'en toutes choses on ne recherche que la gloire de Dieu» (*Reg. Ben.*, c. LVII).

---

30. Sur ce sujet on pourra consulter I. HAUSHERR, *Comment priaient les Pères,* dans *Revue d'Ascétique et de Mystique* 32 (1956) 33-57; 284-296, et Ph. ROUILLARD, *Temps et rythme de la prière dans le monachisme ancien,* dans *La Maison-Dieu* n° 64 (1960) 32-52.

31. Cf. p.ex. *In Ps. 49,* 23; *32,* II, 1, 8; *49,* 30; *101,* II, 6.

32. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* VII, 7; BASILE, *In Ps.* 32, 1.

La vie d'Augustin, à partir du moment où il se donna tout à Dieu, illustre bien la doctrine prêchée dans les *Enarrationes* : en acceptant de renoncer à la vie de type monastique, qu'il avait commencé à mener à Cassiciacum et à Thagaste, pour devenir prêtre puis évêque, il s'engageait, sans en avoir peut-être pleinement conscience, dans une voie qui le conduisait à louer Dieu «non seulement avec sa langue, mais avec sa vie tout entière».

Louer le Seigneur éternellement

La louange que le chrétien adresse à Dieu durant toute sa vie terrestre prendra-t-elle fin avec celle-ci? Certains psaumes composés à une époque antérieure à celle où s'est imposée la croyance à la survie de l'âme semblent le laisser entendre. Et c'est même, pour l'auteur du *Ps 29*, l'occasion de se livrer à un véritable chantage à l'égard de Yahvé: «Que gagneras-tu à me tuer, à me jeter dans la fosse? Est-ce que te louera la poussière? Proclamera-t-elle ta fidélité?» (*Ps 29*, 10). On trouve le même raisonnement dans les *Ps 6, 87, 113*.

Pour Augustin, au contraire, la vraie vie n'est pas celle que nous menons ici-bas, c'est «celle qui nous est promise», ainsi qu'il le dit en commentant le *Ps 145*: «Je louerai le Seigneur pendant ma vie» (*In Ps. 145*, 6). La mort physique ne marque donc pas la fin des louanges que l'âme adresse à Dieu: «Quand tu seras mort dans ta chair, tu ne cesseras pas de louer le Seigneur» (*In Ps. 144*), dit-il au cours d'une *Enarratio*. Bien au contraire! C'est seulement après sa séparation d'avec le corps que l'âme pourra adresser à Dieu une louange parfaite. C'est en ce sens qu'Augustin interprète *Ps 41*, 8: «Fais sortir de prison mon âme pour qu'elle confesse ton nom» (*In Ps. 141*, 19). Plusieurs siècles plus tard, le saint d'Assise, rejoignant par la pensée celui d'Hippone, devait réciter ce verset sur son lit de mort. C'est que, comme Augustin, François aura la nostalgie de la maison de Dieu, où l'on chante sans fin les louanges du Seigneur.

«Heureux les habitants de ta maison. Ils te loueront dans les siècles.» Ce verset exprime bien l'idée qu'Augustin se fait de la vie bienheureuse, tout entière consacrée à la louange de Dieu. Sur terre, nous le savons, il y a deux formes de prière: «Pour le moment nous louons, mais nous prions aussi pour demander» (*In Ps. 148*, 1). Dans l'éternité au contraire, «la prière de demande cessera, la louange lui succédera» (*In Ps. 26*, II 14; cf. *86*, 9; *145*, 11).

Augustin a souvent développé cette idée devant ses auditeurs. Il l'explicite en particulier dans le commentaire du *Ps 83*: «La nécessité étant

la mère de toutes les activités humaines, celle-là cessant, celles-ci cesseront elles aussi. Plus besoin du médecin là où la santé sera perpétuelle, d'avocat, lorsque les litiges auront cessé. L'agriculture, la navigation ne seront plus nécessaires dans un royaume où la faim et la nudité n'existeront plus» (*In Ps. 83,* 8). «Que ferons-nous donc? Dormirons-nous par hasard?» demandent ces méditerranéens à qui la perspective d'un farniente éternel ne déplairait peut-être pas. Non, répond Augustin, car «si maintenant nous luttons contre nous-mêmes, bien que nous portions dans notre chair la demeure même du sommeil,... si la solennité que nous célébrons (la vigile de saint Cyprien) nous donne la force de rester éveillés, combien plus le jour de l'éternité nous excitera-t-il à veiller! ...Toute notre activité consistera à louer Dieu» (*In Ps. 85,* 24).

Aucune crainte à avoir: cette «activité», à la différence des activités humaines, ne saurait nous apporter aucun dégoût, aucune satiété: «Soyons donc sans crainte, mes frères, la louange de Dieu ne saurait nous apporter la satiété, non plus que l'amour de Dieu. Si tu cessais de l'aimer, tu cesserais de le louer: mais si ton amour est éternel, parce que sa beauté ne peut t'apporter la satiété, n'aie pas peur de ne pas pouvoir louer toujours celui que tu aimeras toujours» (*In Ps. 83,* 8).

L'apprentissage de la louange parfaite se fait dès ici-bas. Celui qui aura loué Dieu sur terre ne sera pas embarrassé pour le louer dans l'au-delà. Mais celui qui ne l'aura pas fait sur cette terre en restera incapable pour l'éternité. «Qui ne veut pas louer Dieu dans ce siècle qui passe sera muet quand viendra le siècle des siècles» (*In Ps. 144,* 2).

La louange de Dieu n'est pas seulement un «exercice» qui prépare le chrétien à sa vie de futur citoyen de la Cité d'en-haut, comme l'école prépare le jeune homme à la vie sociale à laquelle il ne participe pas encore activement. Par la louange qu'il adresse à Dieu dès ici-bas, il s'unit à la prière des anges et des bienheureux.

> (Les élus) voient la joie de cette masse de grains déposés dans le grenier, après avoir été foulés et criblés, désormais exempts de toute crainte, de toute souffrance, de toute épreuve. Et, puisqu'ils sont encore ici-bas, puisqu'ils sont encore foulés, ils expriment par avance la joie que leur inspire l'espérance, ils soupirent après cette cité, comme s'ils unissaient leurs cœurs à ceux des anges de Dieu et du peuple futur, qui doit l'habiter pour toujours avec eux dans la joie (*In Ps. 86,* 1).

La prière de louange est donc le langage commun à tous les citoyens d'En-Haut, ceux qui sont déjà parvenus dans la Cité de Dieu et ceux qui sont encore en route: «Voyez combien brûlaient de l'amour de

cette Cité ceux qui ont prononcé ces paroles. Ce sentiment, c'était l'amour de cette Cité qui le faisait naître en eux; et cet amour de la Cité, c'était l'Esprit de Dieu qui l'avait mis en eux... chantons en marchant, de manière à désirer» (*In Ps. 110,* 1).

L'alléluia que l'on chante à Hippone durant le temps pascal devient le symbole de ce chant des élus.

> Voici venus les jours où nous chantons *Alleluia.* Les jours que nous vivons viennent et ils passeront, et ceux qui viendront passeront aussi; mais ils sont la figure de ce jour qui ne vient pas et ne passe pas, parce qu'il n'est pas précédé d'un hier pour venir ni pressé par un lendemain pour passer. Quand nous serons parvenus à ce jour et nous y attacherons, nous non plus nous ne passerons plus et, ainsi qu'on le chante à Dieu autre part: Bienheureux ceux qui habitent la maison du Seigneur, ils te loueront dans les siècles des siècles'. Voilà quelle sera leur occupation dans leur loisir, leur activité dans leur repos. Voilà de quoi ils auront cure dans leur sécurité (*In Ps. 110,* 1).

La joie du cœur

Prière des citoyens d'En-Haut, la prière de louange est essentiellement joyeuse. Augustin l'affirme à plusieurs reprises en commentant les psaumes: «La psalmodie suppose l'allégresse» (*In Ps. 91,* 5). «Le fait de psalmodier comporte l'exultation» (*In Ps. 29,* II, 16; cf. *7,* 19). «Je loue Dieu et dans cette louange je trouve ma joie; je trouve ma joie à le louer et je ne rougis pas de celui que je loue» (*In Ps. 53,* 10). «Louons donc et chantons, c'est-à-dire louons dans l'allégresse et avec des manifestations de joie» (*In Ps. 94,* 1). «Préparons-nous à nous réjouir en Dieu, à louer Dieu» (*In Ps. 86,* 9). «Celui qui chante les louanges de Dieu non seulement loue, mais encore loue avec allégresse» (*In Ps; 72,* 1). Et, de façon plus catégorique encore: «Notre louange comporte la joie» (*In Ps. 148,* 1).

En commentant les psaumes, Augustin exprime sa propre joie spirituelle, celle qu'il ressent à louer Dieu, en multipliant les termes qui traduisent cette joie, tels le substantif *gaudium* et le verbe correspondant, qui expriment une joie grave, profonde. Si le couple *gaudere/gaudium* est celui qui exprime le mieux la joie spirituelle, Augustin, en bon méditerranéen, en Africain qui laisse éclater bruyamment sa joie, ne suit pas les stoïciens et Cicéron dans leur méfiance pour la *laetitia,* manifestation extérieure du *gaudium,* de la joie intérieure. Il n'a aucune prévention non plus — loin de là — pour le verbe *exsultare,* qui signifie littéralement «bondir de joie» et dont la langue des psaumes lui offrait de nombreux exemples. Mais sa préférence semble aller à la *jubilatio,* dont il donne plusieurs fois la définition dans les *Enarratio-*

nes. «Qu'est-ce que jubiler? C'est ne pouvoir expliquer avec des mots sa joie et pourtant témoigner avec sa voix ce qu'on ressent intérieurement et qu'on ne peut expliquer avec des mots. C'est cela jubiler» (*In Ps. 94,* 3). Ce mot convient parfaitement à la doctrine de la «prière du cœur», qui est, nous l'avons dit, celle d'Augustin.

La joie est si bien la caractéristique de la prière de louange qu'Augustin oppose dans une vigoureuse antithèse la joie de la louange aux gémissements qui accompagnent la prière de demande: «Notre louange comporte des manifestations de joie, la supplication des gémissements» (*In Ps. 118,* 1). Mais la louange des pèlerins d'ici-bas comporte elle-même des gémissements qui se mêlent à sa joie. Car la joie de celui qui n'est pas encore parvenu à la Cité d'en-haut n'est encore qu'en «espérance». «Jusqu'ici c'est encore le temps de la prière de demande, de la supplication et, si c'est parfois le temps de la joie, ce n'est encore qu'en espérance» (*In Ps. 83,* 12). Donc «louons dès maintenant le Seigneur autant qu'il nous est possible de le faire, en mêlant à ces louanges nos gémissements, parce qu'en le louant, nous le désirons et nous ne le tenons pas encore. Quand nous le tiendrons, alors il n'y aura plus de gémissement et seule demeurera la pure et éternelle louange» (*In Ps. 86,* 9). Ailleurs Augustin dira: «C'est avec une grande espérance que nous gémissons. Le gémissement est un signe de tristesse. Moi, je pense que c'est de joie que Sara la stérile gémissait lorsqu'elle accouchait» (*In Ps. 101,* I, 2).

Conclusion

Dieu seul peut rassasier notre âme affamée de lui. C'est ce que l'auteur des *Confessions* nous laissait déjà entendre. Confession, ce terme qu'Augustin emploie aussi dans les *Enarrationes,* nous permet de faire la synthèse des deux formes de prière distinguées jusqu'ici pour la commodité de l'exposé: la prière de demande et la prière de louange. Au sens le mieux connu des auditeurs d'Augustin, qui ne manquent pas de se frapper bruyamment la poitrine chaque fois qu'ils l'entendaient prononcer, ce mot évoque la confession des péchés, qui fait partie de la prière de demande, puisque, par elle, nous demandons le pardon de nos péchés. Mais le prédicateur ne manquait pas de faire remarquer qu'il y a deux sortes de confession: «Il y a deux confessions: la confession des péchés et la confession de louange. Lorsque tout va mal pour nous, confessons nos péchés dans la tribulation; lorsque tout va bien, confessons la gloire de Dieu dans l'exultation

de notre justice; mais ne soyons jamais sans confesser» (*In Ps. 29*, II). L'une ne va d'ailleurs pas sans l'autre. «La confession des péchés n'est pieuse que si elle ne désespère pas et si elle réclame la miséricorde de Dieu. Elle contient donc la louange de Dieu soit dans les paroles, lorsqu'elle l'appelle bon et miséricordieux, soit par les seuls sentiments, quand elle le croit tel» (*In Ps. 105*, 2). C'est la démarche même qu'Augustin définissait comme ayant été la sienne dans son ouvrage autobiographique: «Les treize livres de mes *Confessions* de ce qui est mal en moi et de ce qui est bien louent le Dieu juste et bon» (*Retract.*, 2, 32).

En étudiant à travers les *Enarrationes in Psalmos* la doctrine d'Augustin sur la prière, c'est sa prière à lui que nous avons appris à connaître. C'est le meilleur de son expérience personnelle qu'il nous livre dans ses commentaires sur les psaumes. Et pourtant rien n'est caduc, rien n'a vieilli de ce qu'écrivait ou prêchait Augustin, dont nous venons de célébrer le XVI[e] centenaire de la conversion.

«Chantez au Seigneur un cantique nouveau», disait le psalmiste. La prière qu'Augustin enseigne aux hommes d'aujourd'hui est une prière éternellement nouvelle, quoique ancienne, parce que puisée directement à la source de l'amour toujours nouveau qui était le sien pour son Dieu.

F-13100 Aix-en-Provence
Résidence Val Saint-Jean Bât. B
Avenue J. Ferry

Monique VINCENT
Maître de Conférences honoraire
à la Faculté des Lettres et Sciences
Humaines de l'Université de Dakar

Sommaire. — Pour saint Augustin, les psaumes sont l'école de la prière du Christ et de l'Église. Celle-ci comporte deux formes fondamentales: la demande et la louange. En étudiant les riches *Enarrationes in Psalmos* de l'évêque d'Hippone, l'auteur a voulu dégager la théologie et la pédagogie de cette prière du cœur.